

*Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*

NUMERO 1 (Junio 2013)

Editor: Decanato de Filosofía. UNED

ISSN: 2340-4442

## **El espejo alemán. Diferentes lecturas para el debate español de la memoria**

Manuel Artime Omil

Entre la iconografía de los manifestantes sur-europeos contra la política de recortes que impone Alemania, se han ido haciendo habituales las imágenes de la canciller, Angela Merkel, ataviada con vestimentas nazis o con un (nada simpático) bigote hitleriano. Estas imágenes no han pasado ni mucho menos desapercibidas en la prensa del país germano, cuya opinión pública ha manifestado un sentido malestar por tales asociaciones simbólicas y por lo inoportuno –a su juicio– de la invocación en el contexto actual de aquellos penosos episodios del pasado, habida cuenta el esfuerzo que en las últimas décadas se habría realizado desde Alemania en favor de la cohesión económica y política de sus vecinos más rezagados, países que hoy le pagan con la moneda del resentimiento y le recriminan la persistencia en su trayectoria de exclusión.

Sin embargo, este empeño por traer al debate político del presente el recuerdo del nazismo no es algo que tenga su origen en el malestar de nuestros días, ni tampoco que proceda de la animosidad de pueblos vecinos hacia la gran nación centro-europea. La insostenible carga de aquellos terribles crímenes ha venido acompañando a la sociedad alemana desde el mismo momento en que fueron perpetrados. Su memoria no ha dejado nunca de estar presente, de un modo u otro, en la conciencia del pueblo alemán, como un sentimiento de culpa que ha ido estallando convulsiva y episódicamente en determinadas coyunturas políticas de la historia reciente (desde los juicios de Núremberg hasta “la caída del muro”, desde el perdón implorado por Willy Brandt hasta el constreñimiento público de Günter Grass). La conclusión que podemos extraer de este purgatorio, que ha sido para los alemanes la vida después del nazismo, no es sólo que hayan tenido que aprender convivir con tan espeluznante pasado, sino que el modo de ordenar la convivencia ha venido para ellos determinado por el paulatino aprendizaje sobre su pasado; la vida política alemana ha estado desde entonces fuertemente impregnada por los diferentes sentidos que su pueblo le ha ido

otorgando al nazismo.

La memoria de ciertos sucesos históricos viene ocupando un lugar central en el debate político de nuestro tiempo. Y esto es algo que si bien –lo vemos cotidianamente– no se circunscribe a Alemania, estando presente en muchos países, entre ellos el nuestro, la experiencia histórica alemana ejerce comúnmente el rol de simbología y semántica universal, trasladable a cualquier debate sobre memoria y victimación. Palabras como “holocausto”, “hitleriano” o “nazismo” han devenido en términos de uso transversal e indiscriminado para lenguajes y contextos políticos muy dispares. El espejo alemán ha estado sirviendo de inspiración para interpretar el sentido de nuestros traumas históricos y de toda clase de querellas sobre el pasado.

1.

Este papel referencial de la historia alemana no debería resultar extraño, si tenemos en cuenta que las primeras corrientes de reivindicación de memoria, hoy convertida en “ola de memorialización” global (Huysen 2002), tienen –como decía– su origen en el país germano, en concreto en la Escuela de Frankfört, cuyos representantes elevarán su voz contra la política oficial de posguerra hacia las víctimas. La administración Adenauer promueve una estrategia de *Vergangenheitsbewältigung* (superación del pasado), que consistía básicamente en personalizar la responsabilidad de los crímenes en las élites del partido nazi, y por tanto ya juzgada en los procesos de Nüremberg, exculpando al conjunto de la sociedad alemana (Carrithers 2006). Y en todo caso, si alguna dosis de culpabilidad cupiese asignar a los alemanes, por haberse dejado seducir por el 'nacionalsocialismo' en las elecciones de 1933, debe darse igualmente por expiada, dadas las penalidades sufridas por la sociedad civil durante la guerra y las humillaciones que acompañaron a la derrota. Además, la adopción –impuesta pero adopción al fin– tras el conflicto de instituciones liberales y democráticas en la RFA debería suponer –según las nuevas élites– la apertura para los alemanes de un nuevo tiempo político, que nos permite exorcizar los demonios del totalitarismo. La naciente RFA de posguerra, al sacralizar las libertades de sus ciudadanos, estaría ya poniéndose a salvo de recaer en la violencia política. El nuevo orden liberal, instaurado por el occidentalismo vencedor, evitaría de por sí que se pueda volver a poner el Estado al servicio de una maquinaria de exterminio. Los crímenes cometidos serían ya un hecho inalterable, para el que no cabe reparación posible, pero serían crímenes de un tiempo y una política que –a ojos del progresismo liberal en ciernes– podemos dar por superada, pertenecen a un pasado con el que habríamos roto definitivamente.

Los filósofos de la Escuela de Frankfört se rebelan contra esta política de “superación”

y silenciamiento del pasado. Para Adorno y sus colegas, ni las reformas institucionales acometidas, ni ninguna otra iniciativa política, nos legitiman para dar por clausurado un pasado de crimen y de victimación, como representa paradigmáticamente el Holocausto. Precisamente –anticipa Benjamin (1989)– aquello que nos conducirá a alcanzar tal grado de inhumanidad en el siglo XX, es contemplar la historia, como lo hace la política moderna, desde la óptica del mero progreso y ocultando el rastro de víctimas, que vamos dejando a nuestro paso, “florecillas que hemos de pisar en el camino” –sentenciaba Hegel (1997)–. A este pensamiento político moderno, que impone sacrificios humanos en nombre del progreso, opone Benjamin una “teología política” basada en la tradición religiosa mesiánica (judeo-cristiana), según la cual, el origen de toda iniciativa de justicia está en ese amor incondicional y desinteresado por quien padece la injusticia, en la voluntad irrenunciable de redimir a todas y cada una de las víctimas, incluso a aquellas que son humanamente irredimibles, como los muertos. La memoria de las víctimas representa por tanto –para estos autores de la tradición semita– un “deber moral”, el recuerdo de nuestra responsabilidad con una justicia o redención total, tan irrenunciable como imposible de satisfacer. Este imperativo mesiánico sería lo único que mantiene viva la esperanza y la sed de justicia en el universo de deshumanización al que nos ha conducido la política secular, un “límite negativo” contra el discurso autoafirmante de la racionalidad moderna, que ha ido perdiendo en el camino la capacidad de compadecerse por el que sufre (Adorno 2005).

Las tesis de la teología política “frankförtiana” serán objeto de una positiva recepción por parte de la filosofía española. Mucho antes de que el tema de la memoria irrumpiese en nuestro debate político y mediático, el 'Instituto de Filosofía' del CSIC había dedicado esforzados y loables trabajos al análisis de la dimensión filosófica del problema y al estudio de los autores de la tradición mesiánica (Mate 1991, 1998). Y este bagaje intelectual “frankförtiano” de nuestros filósofos hará notar su influencia en el debate español de la memoria, haciendo de Benjamin el autor de referencia no sólo para filósofos sino para investigadores de múltiples disciplinas, que se interesan por esta movilización emergente. Ahora bien, –me atrevo a decir– esta recurrencia al espejo “frankförtiano”, para tematizar las reivindicaciones de memoria surgidas en la última década como una demanda de índole estrictamente moral, nos va a devolver, al menos en ciertos aspectos, una imagen bastante distorsionada de la historia política española; distorsiones que –por cierto– no pasan en absoluto desapercibidas para los críticos de nuestras vindicaciones de memoria y que –a mi juicio– contribuirán a desvirtuarlas.

La filosofía “benjaminiana” –como veíamos– asignará a todos los crímenes

indiscriminadamente una categorización teológico-moral, resistiéndose a cualquier intento de explicación de los mismos bajo el signo de lo político y abogando por una caracterización de la víctima en la que se soslaye su adscripción política eventual (ideológica o de clase), es decir, como “inocente absoluto”. Si bien esta catalogación moral de los crímenes ha tenido un notable recorrido en la retrato del exterminio judío por lo nazis, ofrece más aristas y resistencias cuando se aplica esa misma lógica a la Guerra Civil española, donde –sin que ello signifique situarse en una falsa equidistancia– el “inocente absoluto” es harto difícil de identificar –si tal cosa en algún modo es posible–. El vaciamiento del significado político de los crímenes, en favor de una instancia de valor anterior a lo temporal, trascendente, permite al “mesianismo” denunciar cualquier forma de violencia política y escapar a los peligros del relativismo historicista; pero al precio de renunciar a comprender las causas políticas que inducen a la victimación, y –lo que es más grave– renunciar al juicio secular (histórico) sobre qué víctimas (o qué relatos) son más reivindicables que otros y bajo qué circunstancias – cuestión que nos aborda de manera inmediata al aperecernos de que el inocente absoluto y el mesías están ausentes–.

La “ontología política”, en cambio, nos proporciona aquí un recorrido analítico que no podemos esperar de la 'teología mesiánica', al situar su fuente normativa ya no en la mera moral, en la redención absoluta o en un horizonte de justicia allende los tiempos; sino en la historia misma, entendida ésta no tanto como los hechos en sí, cuanto como posibilidad de diferentes sentidos, itinerarios y modos de comprensión no consumados (Foucault 1988). Mientras el “mesianismo” localizaba la autoridad normativa en un límite (moral) negativo, que incidiese externamente en la historia, interrumpiéndola; la 'ontología política' encuentra el germen de sentido histórico, en el límite (modal) positivo que pone en marcha los acontecimientos, en el principio posibilitante de lo que es y lo que pudo haber sido. El testimonio de las víctimas goza aquí de propiedades genealógicas, por cuanto trae al presente posibilidades de sentido históricas que se han visto frustradas, que habiendo salido políticamente derrotadas, nos permiten tomar conciencia de los supuestos narrativos y ontológicos vencedores, en que estaríamos inmersos (Foucault 2005). Una rememoración de los crímenes del pasado, en la que se contextualicen sus significados políticos, nos permite recuperar el sentido de determinadas polémicas históricas y evaluar así la actualidad de las fuerzas sociales y relatos políticos que en ella concurren. Sucederá que ciertos relatos contribuyan a ampliar los márgenes de nuestra comprensión política de la historia o al reconocimiento de ciertos sujetos invisibilizados bajo el discurso hegemónico, instándonos así a adoptar nuevos itinerarios históricos y articular nuevas formas de participación política;

mientras, por contra, otros relatos se nos presentarán como rotundamente irrecuperables e incapaces de albergar promesa alguna de reconciliación con las afrentas del pasado.

2.

Si –como decíamos– la filosofía española encontró en el pensamiento “benjaminiano” una interpretación moralizante para la ola de memoria en que nos vemos envueltos, la historiografía y la sociología histórica en cambio han mostrado –por regla general– una mayor sensibilidad hacia las derivadas políticas del asunto y hacia las motivaciones ideológicas que entran en liza en el debate por la memoria. El pensamiento histórico en seguida se ha apercebido de que tras estas movilizaciones por la memoria, no están sólo las demandas de “justicia, verdad y reparación” procedentes de las víctimas y sus familiares, sino que lo que está en juego aquí es –dirá Habermas (2001)– nuestra “autocomprensión histórica” como colectivo. Habermas, representante de la segunda generación “frankförtiana”, vendrá a inspirar otra clase de discurso acerca de la memoria, en el que se apela a la necesidad de recuperar para nuestro relato histórico-político el testimonio de ciertos crímenes y ciertas víctimas, por cuanto contribuirían a robustecer el sentido democrático de aquél. A este respecto, debemos interpretar la actual corriente rememoradora en la que están inmersos muchos países como una respuesta a las carencias y debilidades de la cultura democrática en ciernes (Habermas 2000); siendo por tanto la memoria una demanda que aparece de manera perentoria en aquellas naciones de reciente incorporación a la democracia o con experiencias cercanas de autoritarismo, que sigan condicionando de algún modo el ejercicio de las libertades formalmente conquistadas (explica así el actual fervor por la memoria en los países latinoamericanos o las antiguas repúblicas soviéticas).

Al indagar en los argumentos de Habermas en defensa de esta memoria democrática nos encontramos de nuevo con la invocación de la historia alemana como espejo sobre el que reflejar cualquier otra reivindicación de memoria, omitiendo así aspectos históricos de índole particular o local. La sociedad alemana –como veíamos– realiza en la segunda mitad del siglo XX un trabajoso proceso de asimilación de la cultura política liberal, que la obligaría a enfrentarse con los espectros de su pasado. La Caída del Muro en 1989 y la consecuente reunificación nacional vienen a suponer para los alemanes –según Habermas– la oportunidad de demostrar, que han sabido aprender de sus errores cometidos como nación. En los años '90 se tratará de llevar a cabo una política de memoria divulgativa de valores democráticos, *Aufarbeitung*, aquella que no se supo hacer al término de la II Guerra Mundial. La reunificación entraña un importante reto, por cuanto se hace necesario neutralizar la cultura de odio hacia occidente y hacia el liberalismo, en que han sido socializados los habitantes de la

extinta RDA (la *Feinbild* legitima la represión del disidente al convertirlo en cómplice del leviatán occidental). Para contrarrestarlo, el proselitismo democrático deberá estar basado en una “narración moralmente informada”, en la que se divulguen y censuren públicamente los crímenes cometidos desde la dictadura popular (se hagan públicos los archivos de la *Stasi*) y se realcen las experiencias de vida positivas bajo el orden liberal.

Habermas apuesta decididamente en su defensa del liberalismo occidental por la recuperación de una narrativa histórico-política de progreso, en la que se identifique el orden democrático vigente como el conciliador desenlace de un complejo recorrido histórico, que tiene echa sus raíces en el humanismo moderno, la Ilustración y el pensamiento político secular, aunque experimente por el camino dolorosas desviaciones y tropiezos. Esta reivindicación “habermasiana” de la idea de progreso significará adoptar un posicionamiento, al respecto de la memoria, explícitamente encontrado al de sus predecesores en la Escuela de Frankfurt y proclamar, también contra éstos, la vigencia del “incompleto” proyecto de la modernidad (Habermas 2011). Para salvar las reservas de la 'teología política' hacia el pensamiento secular y evitar recaer en desviaciones totalitarias, Habermas hace descansar su discurso histórico-político en un universalismo renovado. La narrativa histórica propia de una sociedad liberal y democrática no podrá erigirse en torno un sujeto nacional, un pueblo o una clase social, sino estar compuesta por “experiencias morales universalizables” –en el sentido expuesto por Hannah Arendt–; episodios que, como el exterminio judío, despierten un sentimiento de solidaridad con el que lo padece y de indignación contra la injusticia cometida. Por tanto esta memoria liberal ha de ser una memoria “post-nacional” (Habermas 1998), para impedir la recuperación de toda clase de narrativas excluyentes e insolidarias, como aquellas que en su día nos condujeron al desastre y que el “nacionalismo” tardomoderno –que identifica con Nolte (2007)– pretende recuperar.

Pues bien, a raíz de las movilizaciones de las víctimas del franquismo echará a andar en España por iniciativa del ejecutivo Zapatero la reconstrucción de nuestro relato histórico-político para homologarlo a este modelo democrático (“habermasiano”) y que recibirá el popular nombre de 'Ley de Memoria Histórica'. Se entenderá por tanto, que la narración pública de nuestra historia (implementada en los planes de estudios, en las diferentes formas de monumentalismo, en las celebraciones y homenajes oficiales,...) debe reproducir ese curso de acontecimientos o hitos que nos habrían conducido progresivamente hacia la democracia. Debe edificarse –siguiendo el ejemplo alemán– como un relato “moralmente informado”, en el que se censuren todas aquellas acciones que van en dirección contraria al progreso de las libertades (como el “levantamiento” del 18 de Julio de 1936); y en el que se ponga en valor

los actos que hayan contribuido a la consecución democrática, especialmente si se trata de actos heroicos, es decir, en los que su protagonista ha padecido algún tipo de persecución o represalia por ellos (como el caso de las víctimas del franquismo). El éxito (o fracaso) de esta clase de relato “democrático” vendría determinado por su contribución a limpiar de vestigios autoritarios nuestro imaginario político colectivo, al fortalecimiento de nuestra cultura democrática y a la asimilación –al fin y a la postre– de la historia política española con la Historia de progreso de la civilización occidental.

La Ley de Memoria española se quedará finalmente muy lejos de estos objetivos propuestos y del modelo de la *Aufarbeitung*, limitándose a censurar algunas formas de exaltación franquista y mirando para otro lado con buena parte de su legado institucional (monarquía, sin ir más lejos). Sin embargo, la laxitud de dicha ley no ha impedido que despierte abundantes y furibundas resistencias, quizá más que ninguna otra iniciativa del anterior gobierno. Lo que llamaría la atención del caso español –y focalizará el interés de la investigación que aquí se me invita a presentar– es que el rechazo a esta revisión democratizante de la memoria procede no sólo de quienes se podía esperar, de los –llamados– “nostálgicos” o de quienes sencillamente están interesados en conservar una imagen complaciente del franquismo; sino también y paradójicamente de aquellos intelectuales que están más comprometidos con el proselitismo liberal. Significados historiadores españoles, que se reconocen en esa tradición liberal (Santos Juliá, Varela Ortega, Pablo Fusi, Carmen Iglesias, Álvarez Junco,...), serán precisamente quienes pongan más énfasis en la crítica del proyecto de reconstrucción de memoria, por considerar que lejos de venir a reforzar nuestra cultura liberal y democrática, lo que viene es más bien a socavarla. A ojos de esta historiografía liberal, la sociedad española no tiene pendiente ningún juicio hacia su ignominioso pasado, pues habría ya saldado cuentas con él cuando todavía estaba presente.

Aunque la democracia no llegase a España hasta que lo dispuso el reloj biológico del dictador, la sociedad española llevaría décadas creando las condiciones civiles y culturales necesarias para su recepción, a través de un largo proceso de deslegitimación del autoritarismo (Juliá 2010). Éste comenzaría cuando en los años '50 una nueva generación de españoles, los nacidos en la posguerra y protagonistas luego de la Transición, expresen en las primeras manifestaciones (universitarias) su rechazo, no sólo hacia la dictadura, sino por extensión hacia la generación de sus padres, entregada al radicalismo político y abocada al enfrentamiento fratricida. La asunción de la Guerra Civil como una catástrofe nacional será la lección histórica que vaya alejando a los españoles de los proyectos extremistas que la motivaron e incentivando la difusión de una cultura de tolerancia, identificada entonces con

las democracias occidentales (Juliá 2006). Así pues, a la sociedad española la democracia no le habría caído del cielo, sino que se la habrá labrado ella misma en virtud de un proceso de reconciliación nacional. Y por lo tanto –para estos historiadores– la reivindicación actual de un relato democrático que dignifique a las víctimas del franquismo no sólo sería innecesaria, al estar ya dignificadas en el relato liberal vigente (“reconciliación”); sino que además puede llegar a ser peligrosa, al suscitar la restauración de ciertas narrativas “superadas” (Juliá 2011).

3.

El problema de la memoria ha recibido sin embargo otra clase de interpretaciones, alejadas de las que nos ofrecía la escuela “frankförtiana”, ya sea en su primera versión (como mesianismo teológico-moral) o en la segunda (como proselitismo liberal). Sin salirse del espejo alemán el filósofo Andreas Huyssen ha preferido tomar como paradigma, para explicar la corriente de memorialización tardomoderna, las movilizaciones de los universitarios alemanes a finales de los años 60. Lo significativo –para Huyssen (2002)– de este episodio es que la evocación de Auschwitz aparece aquí mezclada con otra serie de reivindicaciones en boga: feminista, anti-imperialista, ecologista, contra-cultural,... como uno más de los denominados “nuevos movimientos sociales”. El nexo de unión de estas heterogéneas movilizaciones no sería otro que el enemigo al que enfrentan, un nuevo género de conservadurismo extendido en la sociedad liberal avanzada y que consiste en el estrechamiento y acotación institucional de un ámbito para la acción y discusión política, reservando un amplio espacio aparente o formalmente “despolitizado” para la vida privada y que permita así su control por los poderes y la industria culturales. Para plantar cara a este artificio de dominación, los 'nuevos movimientos sociales' trasladan el escenario de la lucha política al ámbito de la cultura (“privado”) y asumen como principal objetivo su “politización”, la creación de herramientas (semánticas y prácticas) que permitan articular los conflictos en ella latentes. En este sentido, la rememoración del nazismo por estos jóvenes alemanes es –según Huyssen– una forma de desenterrar los fantasmas familiares, el modo que encuentran para polemizar sobre la sociedad de posguerra que se les había legado.

La primera gran diferencia que separa a estos jóvenes de las generaciones precedentes es que el nuevo vanguardismo político de los '60 ya no contempla un horizonte de conciliación absoluta, como los que sedujeron a sus padres en la década de los '30. Para las nuevas generaciones la historia ya no puede ser concebida más que como un palimpsesto, irreductible a ningún relato con pretensiones totalidad. Pero el desvanecimiento de las viejas esperanzas en el progreso escatológico de la historia, no va a conducir a estos jóvenes –como le sucedió a Adorno– a buscar refugio más allá de los límites de nuestro mundo, en la

redención mesiánica, ni tampoco les obligará a conformarse –como sus padres– con las instituciones del Estado liberal, ni aún consagrándolas –como hace Habermas– del progreso humanista desembocado en el presente; sino que, tal desvanecimiento de horizonte absoluto, lo que hará es suscitar la proliferación de múltiples y variados relatos emancipatorios –los de las minorías citadas–, conscientes de su parcialidad, es decir, de la especificidad histórica y local del sentido de su causa. De modo que, la rememoración del Holocausto puede generar tantas lecturas como conflictos políticos permita ilustrar (Huyssen 2006). Para la contracultura alemana de los años '60 y '70 el recuerdo de la *Shoah* era valioso porque despertaba la autocrítica en la sociedad heredada de sus padres, quienes habían preferido relativizar el exterminio judío equiparándolo a los bombardeos aliados sobre Dresde o Hiroshima (caso de la derecha) o con la guerra de Vietnam (la izquierda). La recuperación de ciertos sucesos del pasado nos ofrece pues la posibilidad de abrir espacios polémicos con nuestra historia política y reconstruir un cierto hilo de continuidad temporal, en un momento en que se nos ha desmoronado la fe en las utopías de futuro y en que urge al tiempo desbloquear nuestra ceguera sobre el presente.

Hace apenas una década, con motivo de la inminente invasión estadounidense de Irak, volvía a salir a la palestra la figura de Hitler como argumento a favor del intervencionismo occidental. En Alemania, quienes se oponían a esta guerra, replicaban con el recuerdo de los padecimientos de la población civil germana durante los bombardeos aliados. Es evidente que su significado político de esta memoria ya no puede ser el mismo que hasta unos años antes, cuando formaban parte del discurso reaccionario de exaltación nacional. Por esas mismas fechas en España empezaba a organizarse el proyecto para la recuperación de la memoria y dignidad de las víctimas del franquismo y que va a encontrar una insospechada acogida entre una nueva generación de españoles. Los nietos de quienes realizaron la guerra no pueden ya dar por buena la versión de la historia trasladada por sus padres, en la que se repartían equidistantemente las responsabilidades del conflicto. El objeto de sus críticas es el relato de “reconciliación nacional”, que viste a la democracia consumada de un halo irenista, de historia finiquitada y de conquista de paz. El triunfalismo de la 3ª España nos persuade de los intentos de mirar atrás, al sugerir que sólo nos toparemos con dos demonios (fascista y comunista) felizmente derrotados. La memoria de determinadas víctimas del franquismo, otras no tanto –digámoslo claramente–, contribuye hoy a desenmascarar la farsa de nuestro relato transicional, promulgado como la superación del autoritarismo, como si acaso éste tuviese sólo una expresión anti-liberal. Ciertas memorias nos instan no sólo a reforzar el relato democrático, sino a ampliarlo haciéndonos cargo de demandas de justicia y

emancipación pendientes. En el transcurso de los últimos años podemos apreciar cómo diferentes reivindicaciones temporalmente perpetuadas han encontrado acomodo y confluencia en un renovado relato republicano; mientras tanto la fábula liberal, construida por nuestros mayores, ha ido poco a poco tornándose más vieja, para terminar convertida en el bastión del conservadurismo.

### **Bibliografía:**

- ADORNO, Theodor (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- BENJAMIN, Walter (1989): *Discursos Interrumpidos*. Taurus, Madrid.
- (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca.
- CARRITHERS, Michael (2006) 'Presenciando un naufragio: las figuraciones alemanas al afrontar el pasado para enfrentar el futuro'. *Revista de Antropología social*, nº 15.
- FOUCAULT, Michael (1988): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, Valencia.
- (1999): *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona.
- (2005): *Arqueología del saber. Siglo XXI*.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos, Madrid.
- (2000): *La constelación postnacional: ensayos políticos*. Paidós, Barcelona.
- (2001): *Más allá del Estado nacional*. Trotta, Madrid.
- (2011): *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Madrid.
- HEGEL, Friedrich (1997): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. Alianza, Madrid.
- HUYSEN, ANDREAS (2002): *En busca del futuro perdido; cultura y memoria en tiempos de globalización*. FCE, México.
- (2006): *Después de la gran división*. AdrianaAdriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- (2010): *Modernismo después de la postmodernidad*. Gedisa, Barcelona.
- JULIÁ, Santos (2004): *Historias de las dos Españas*. Taurus, Madrid.
- (2006): 'Orígenes intelectuales de la democracia española'. Conferencias Fundación Juan March ([www.march.es/conferencias/anteriores/](http://www.march.es/conferencias/anteriores/)).
- (2010): *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*. RBA, Barcelona.
- (2011): *Elogio de historia en tiempos de memoria*. Marcial Pons, Madrid.
- MATE, Reyes (1991): *La razón de los vencidos*. Anthropos, Madrid.
- (1998): *Judaísmo y límites de la modernidad*. Riopiedras, Barcelona.
- (2006): *Medianoche en la historia*. Trotta, Madrid.
- (2008): *La herencia del olvido*. Errata naturae.
- NOLTE, Ernst (2007): 'Un pasado que no quiere pasar'. *Pasajes*, nº 24.

Manuel Artime Omil (martime1@hotmail.com).

**Departamento de Filosofía y Filosofía Política y Moral. UNED.**