

**Archisms in Liberal and Neoliberal Spain:
On Death, Dictatorship, and Democracy**

by

Pedro A. Aguilera-Mellado

A dissertation submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
(Romance Languages and Literatures: Spanish)
in The University of Michigan
2017

Doctoral Committee:
Professor Cristina Moreiras-Menor, Chair
Professor Juli A. Highfill
Professor Lawrence M. La Fountain-Stokes
Professor Gareth Williams

© Pedro A. Aguilera-Mellado

ORCID: 0000-0001-6425-784X

2017

Dedicatoria

Esta disertación está dedicada a mis padres, Pepi y Pedro:
Por confiar en mí cuando a mis quince años, hace quince años, les dije que quería estudiar filosofía y me apoyaron contra todo sentido común y (casi también) contra todo pronóstico. Espero que aceptéis este trabajo, quince años después, como muestra de gratitud y como punto y aparte a un viaje que comenzó entonces.
Gracias, entre tanto, por enseñarme el *coraje* de la perseverancia y por contagiarme la curiosidad por saber.

—y—

... a mi hermana, María ‘Terremoto’:
Por los años en Granada, por los anteriores, y por los que están por venir. De no ser por ti, aún seguiría en primero de carrera.
Gracias por llevarme siempre de tu mano, desde los parques de entonces a las playas de ahora.

Agradecimientos

We are all amateurs, life is too short to be anything else
[*Todos somos principiantes, la vida es demasiado corta para ser cualquier otra cosa*]
—Charlie Chaplin, *Limelight*

¿Y qué fue lo que aprendieron los alumnos de Amalfitano?
Aprendieron a recitar en voz alta.
Memorizaron los dos o tres poemas que más amaban
para recordarlos y recitarlos en los momentos oportunos: funerales, bodas, soledades.
Comprendieron que un libro era un laberinto y un desierto.
Que lo más importante en el mundo era leer y viajar, tal vez la misma cosa, sin detenerse nunca.
Que al cabo de las lecturas los escritores salían del alma de las piedras,
que era donde vivían después de muertos,
y se instalaban en el alma de los lectores como en una prisión mullida,
pero que después esa prisión se ensanchaba o explotaba.
Que todo sistema de escritura es una traición.
Que la poesía verdadera vive entre el abismo y la desdicha
y que cerca de su casa pasa el camino real de los actos gratuitos,
de la elegancia, de los ojos y de la suerte de Marcabré.
*Que la principal enseñanza de la literatura era la valentía,
una valentía rara, como un pozo de piedra en medio de un paisaje lacustre,
una valentía semejante a un torbellino y a un espejo.*
Que no era más cómodo leer que escribir.
Que leyendo se aprendía a dudar y a recordar.
Que la memoria era el amor (la cursiva es mía).
—Roberto Bolaño, *Los sinsabores del verdadero policía*

Entre los quince y los dieciséis años escribí una novela corta y autobiográfica sobre mi proceso de cambio del primer curso de Bachillerato en Ciencias Naturales al segundo curso de Bachillerato en Humanidades. Esto ocurrió durante el verano del 2002 y la primavera-verano del 2003. En la novela explicaba los sentimientos vividos (y la burocracia sufrida) cuando decidí estudiar la Licenciatura en Filosofía en lugar de Biología, como inicialmente pensaba hacer. La novela era un canto a la libertad en un momento de profundas dudas, de incertidumbre, de auto-

cuestionamiento y de un cierto nihilismo adolescente tan necesario creo, en su momento, como tan necesariamente transitorio y superable, imagino. En el relato explicaba las sensaciones vividas al contar a mis amigos, familia y profesores mi decisión. Incluía, sobra decirlo, una crítica un tanto kafkiana y sartriana a la inflexibilidad burocrática presenciada y la sensación de hastío al sentir que lo que verdaderamente quería hacer se perdía como se perdería todo lo demás, como lágrimas en la lluvia, al final de *Blade Runner*. Contra esa burocracia y contra las cabezas cuadradas de algunos remé para poder pasar de Primero de Naturales a segundo de Humanidades directamente (examinándome de las tres asignatura específicas en Septiembre, como si las hubiera suspendido) y empezar el siguiente año (2004) mis estudios universitarios en Granada. La promesa de Granada, por supuesto, era entonces para un niño de pueblo como yo algo así como Nueva York pero en romántico. Y en parte siempre lo seguirá siendo. Esa era o fue mi primera ventana al mundo.

O, mejor dicho, la segunda ventana al mundo. La primera, la verdadera, fue y es leer. Esa sí que fue la puerta por la que me escapé.

Comencé a interesarme por la literatura, sobre todo, a través de mi madre. Por ese contagio empecé a tomar prestados libros de la Biblioteca Pública de Priego de Córdoba, mi primer y verdadero templo o ‘lugar santo’ (además, el conservatorio de música estaba en el mismo edificio, con lo cual podías leer mientras escuchabas de fondo pianos, violines o vientos sonando, todo un chollo). Recuerdo que desde los más o menos trece o catorce años sacaba libros de literatura y compraba libretas pequeñas donde anotaba aquellas frases, momentos o ideas que más llamaran mi atención. Leía absolutamente todo con un entusiasmo sin límite, desde Tintín a Stevenson, Stendhal, Melville, Flaubert, Racine, Dumas, Tólstoi, Agatha Christie, Marco Aurelio, Oscar Wilde o Nietzsche. Creo que este último fue el que me hizo hacer ‘click’,

expresión que, sospecho, probablemente ninguno de los anteriores entendería. Me encantaba, sobre todo, leer a ‘los clásicos’, que evidentemente leía desde mis limitaciones y a mi manera. Recuerdo temblar profundamente por tener un libro de Shakespeare en las manos, leer sus diálogos e intuir que en su teatro estábamos siempre convocados a presenciar algo *serio*, algo en lo que nos va la vida. Recuerdo, por ejemplo, sentirme profundamente libre al embarcarme en el Pequod de *Moby Dick* a pesar de las incertidumbres del mar proceloso, o envidiar a Jim Hawkins y querer buscar con Long John la *Isla del Tesoro*. Recuerdo también que mi padre me compró por esos años en la feria del libro en el pueblo (que ya no existe, por cierto, la feria, digo) *El discurso del método. Para conducir bien la propia razón y hallar la verdad en las ciencias*, de un francés con bigote y cara de pocos amigos de nombre René Descartes. Poco después, ya en la carrera, supe que la edición era pésima, pero qué poquito importaba eso entonces. Recuerdo leer el pequeño libro como una novela y sentir pena por la soledad tan grande del pobre hombre y por su vano empeño en encontrar certezas, tal vez, pensaba yo, como una manera de sentirse menos solo. A veces incluía reflexiones o modificaciones de lo que leía en mis cuadernos secretos. El caso es que iba leyendo poco a poco, casi como ocultando lo que hacía a todos los demás, por alguna razón extraña. Creo, no tengo la menor duda hoy, de que la razón de ese secretismo era que estaba entonces descubriendo sin saberlo la felicidad casi absoluta, la mayor sensación de libertad que había vivido hasta entonces. Por eso, claro, seguía y seguía leyendo, y seguía y seguía ocultando lo mucho que disfrutaba leyendo a los demás, por si acaso tuviera que explicarle a alguien el inefable placer. Luego, poco a poco, empecé a compartir el descubrimiento con los demás y me indigné porque no hubieran compartido el secreto antes. Luego me sorprendió saber que para muchos -que leían de vez en cuando-, la literatura era “otra cosa más.” No lo entendía. Me sorprendió y me hizo muy feliz, por otro lado, encontrar

cómplices en el delito literario que sonreían y se emocionaban al hablar de lo último que habían leído. Con ellos, ay, tendría tanto de lo que hablar siempre... estoy pensando, además de en mi madre, mi padre o mi hermana, en Ferrer, Migue, o Tatín, pero también en Mercedes Muñoz, en Rafael Osuna, en Jesús Barbero o en la recientemente fallecida Encarni Sánchez. Los primeros con los que compartí la complicidad literaria. Gracias a ella, por cierto, entre otras personas, hoy me encuentro en disposición, de simular que hablo inglés y vivir en un país extranjero.

Al final de mi primera (y casi con toda probabilidad última) novela, de infame título *La antojadiza huida del destino* (en aquellos días leía a García-Márquez, de ahí lo pegajoso de usar una palabra como 'antojadiza' en el título), hablaba del deseo que tenía de vivir el próximo año, acabar bachillerato y empezar, *oh gloria a Dios en los cielos y en la Tierra paz a los hombres que aman las alturas*, Filosofía. Uno de los días, de camino a la biblioteca del pueblo (sita entonces en la Calle Río, hoy en 'el Palenque'), descubrí un anuncio del *II Certamen Andaluz de Escritores Noveles* en el tablón de anuncios. Movidio por un *daimon* extraño y siempre secreto, decidí editar un texto que por las noches garabateaba y lo mandé en forma de relato corto, siguiendo por supuesto las preceptivas reglas del concurso (esta fue, acaso, mi primera experiencia con el turbio credo que hoy conocemos como 'MLA format'). Fui uno de los dos finalistas del certamen. La ganadora, un poco mayor, escribió un texto sobre la inmigración, si mal no recuerdo. Recuerdo, nunca olvidaré, la cara del personal en casa al recibir un sobre marrón acolchado con dos copias del libro recopilatorio de los relatos del certamen. Todos pensaron que alguien se había equivocado y entonces conté la verdad. Creo que nunca me he sentido más libre de lo que me sentí aquellos días. En el epílogo del relato, escribía entonces (reconozco ahora mismo lo extraño de encontrarse con lo escrito por uno antes) lo siguiente:

Siento no poder acabar la historia con un final más bello o tal vez más satisfactorio, pero ese final es o será la esperanza que tengo de realizar mi sueño y el anhelo de que cada ser

humano cumpla el suyo y lugre descifrar la melodía que le toca interpretar en la vida. Espero que algún día pueda contar el fin de esta historia, aunque para ello, antes me toca vivirla. De un malogrado entusiasta adicto a las letras: Gracias por permitir que los jóvenes nos expresemos libremente.

Así acaba Álvaro, *álter ego* del narrador, la novela. Lo importante (la razón por la que hasta ahora he pasado por alto el mandato del que Calderón o Quevedo denominaron “el maestro,” aquel que escribió en el prólogo de sus -al parecer exitosas- *Novelas Ejemplares*, “*Dios te guarde, querido lector, de los prólogos largos*”), el motivo para toda esta digresión, es que no puedo *agradecer* a todo el mundo sin haber explicado antes lo que significa, conlleva y arrastra la literatura para mí o, para el caso, sin explicar lo que he vivido desde que empezara a leer en serio, desde que en octubre del 2004 pusiera un pie en las aulas de Filosofía de la UGR, o desde que en 2010 una mezcla de inconsciencia y valentía (esa enseñanza de la que habla Bolaño en el epígrafe de arriba) me trajera al otro imperio que como adolescente siempre detesté.

Desde esos años que acabo de mencionar hasta ahora, no he hecho otra cosa más que intentar perseguir esa felicidad iniciática, proteger ese secreto a pesar de todo y muchas veces, de manera implícita, contra todo(s). Felicidad que ahora entiendo no solo como evasión que la lectura procura –que también–, sino como aquello que Walter Benjamin mencionó en algún lugar como la felicidad del niño en oposición a nuestras convenciones sociales, esto es, una felicidad que no es incompatible, como hasta ahora, malhaya, con nuestra civilización del malestar, sino que va de la mano de ella y a la vez la combate. Una venganza contra el mundo, contra todo, en definitiva. Digamos que no he intentado más que seguir buscando eso que un experto en estas cuestiones como Georges Bataille denominó en el prefacio a *La Littérature et le Mal* (*La literatura y el mal*) así: “*la littérature, je l’ai, lentement, voulu montrer, c’est l’enfance enfin retrouvée*” (la literatura, así he querido poco a poco mostrar, es la infancia por fin recuperada). Por todo ello, como podréis imaginar amigxs y compañerxs de viaje, era necesario explicar esos

años, porque fueron el principio de un viaje secreto que si bien no acaba ahora, de alguna manera arriba con el fin de mis estudios universitarios a un puerto importante desde que decidiera seguir creyendo, contra el sentido común, aquello que Shakespeare dijo en boca de Próspero en *La Tempestad*: “We are such stuff as dreams are made on.” (*estamos hechos de aquello con que se componen los sueños*). Frente a la estulticia y frente a la maldad, según dijo Diego Alatrastre en un momento a Quevedo, “*no queda sino batirnos.*” Por ello, sospecho, mientras escribo esto sin saber si podré dedicarme en un futuro a desarrollar de manera profesional mi amor por conocer, leer, aprender y enseñar (¿no es querer saber, aprender y amar, acaso querer vivir?), os escribo para daros las gracias a todas y todos por haber sido durante estos años co-partícipes de mi amor por aprender. Gracias con toda mi alma a todos y cada uno de vosotrxs. Gracias.

Gracias, a todos los que me acompañaron durante esos años. A Mercedes Muñoz, mi primera profesora de filosofía en bachillerato, por ser la primera persona a quien vi pensar y la primera que nos retó a hacerlo. A Rafa Osuna y a Jesús Barbero, por lo mismo, el primero mediante la historia y el segundo mediante el derecho, el cine y la música.

Gracias al “nano,” por todos los momentos vividos y por compartir las primeras aventuras literarias, otras muchas no literarias pero literales y las tardes eternas jugando al baloncesto. Todo pasa, pero si algo lamento que haya pasado son aquellas tardes de baloncesto. A Migue, mi hermano, por quererme como lo hace en mi *moderada locura*: esto va por todo lo que hemos compartido y por lo nos queda por vivir. Tú sabes casi como nadie el incalculable valor de todo esto, desde al menos aquella conversación en el difunto “Dylan” semanas antes de mudarme a EEUU en el verano del 2010. Gracias también a ti Isa, por lo que hemos compartido y los recibimientos en Talamanca. Gracias a Tatín Huracán Carter, por ser el Ulises Lima de Arturo Belano, o el Arturo Belano de Ulises Lima y recorrer conmigo las calles de París a lomos

de la utópica: *Si hemos de vivir, que sea sin timón y en el delirio*, hermano. Esto va por todo lo que me has enseñado... y por todos los caminos del mundo que nos quedan por recorrer.

Gracias a mis compañeros de carrera en Granada: A David Monreal, primero y sobre todo, por compartir tantos años en nuestra pequeña “caverna platónica-beatlelica” de la Avenidad de Madrid, número 4. Años de esfuerzo, risas y experiencias entre La Mancha, Córdoba y Granada. A Manolo, Migue, Cristina, Claudia, Tori, Mónica... nunca podré explicaros lo afortunado que me sentí por compartir con vosotros charlas y aulas. A vosotros os debo conocer grupos de música que antes no conocía, discusiones y charlas que recuerdo y que reproduzco por aquí de vez en cuando en mi mente, con vosotros. Aprendí tanto de vosotros... Gracias.

Gracias también a los profesores, Antonio Sánchez Trigueros, José G. Leal y Juan A. Estrada por las cartas de recomendación para las solicitudes del doctorado aquí. En el 2009/10 fue para nosotros cuatro un reto enorme escribir en ese infernal género y conseguir que me aceptaran en algún programa al otro lado del Atlántico.

Gracias, por supuesto, a la familia Burack. A María y a Michael, a los que siempre recordaré como mis primeros editores. A Vicki y a Cristina, allá por donde andéis... y a toda la *troupe* de León. Sin vosotros no habría entendido el proceso de solicitudes, en primer lugar; ni lo habría llevado a cabo, en segundo lugar; ni habría por lo tanto conseguido estar aquí, en tercer lugar... por cuarto y último lugar: mi entrada en este país extraño de coches grandes y prisas habría sido infinitamente más traumática. Gracias.

...y así, llegó el día: el 17 de febrero del 2010. Un día de esos que cambian tu vida para siempre sin que uno lo sepa. Ese día, en el aulario de Derecho de Granada (en la calle Severo Ochoa, al lado del piso), antes de ponerme a estudiar como cualquier otro día para el máster, abrí

el correo y recibí el email de Cristina: *¡Me habían aceptado para hacer el doctorado en Michigan!* Desde ese correo hace ahora siete años, solo he recibido generosidad, apoyo y por supuesto una infinita e implacable demanda intelectual de ti, Cristina. ¡Gracias por todo!

Recuerdo ahora que me explicaste entonces, en aquel primer café en Granada, el proceso de doctorado en EE.UU. Me dijiste también, con total tranquilidad, que me aceptarían en algún programa, y que si me iba a Michigan lo primero que tenía que hacer era dejar de tratar a los profesores de ‘usted’, ¡ja! No sabía, por supuesto, la cantidad de puertas que se estaban abriendo en esos momentos... puertas que luego he ido descubriendo estos años. Gracias por todas las reuniones, por tu apoyo y generosidad en momentos complicados e inesperados en los que la vida nos pone a prueba. Gracias por enseñarme o introducirme en los ‘Estudios Culturales,’ gracias por todas las lecturas, aprendizajes y experiencias compartidas. Y gracias, también, y aquí va mi reconocimiento público, por tener el valor, el *coraje*, de estar al frente del que, al menos para mí, era y será siempre el mejor programa de doctorado en el que podría caer. Lo digo tras haber conocido unos cuantos programas estos años, sin voluntad de chauvinismo alguno.

Además de todas las lecturas (de la exigencia de leer, leer y luego leer...), de las miradas y de las formas de pensar, me llevo de ti la inspiración de tu inagotable inteligencia, la capacidad para estar siempre cerca y la enorme *valentía* para tomar las riendas y hacer de este programa de Doctorado uno de los mejores del país. No diremos el mejor por aquello de que lo cuantitativo nunca hace justicia a nuestro oficio sino más bien lo contrario. Estoy completamente seguro de que nos quedan por delante muchos años de aprendizaje y experiencias por compartir.

A Juli, gracias por tu clase de Vanguardias, en la que aprendí entre otras cosas que, como casi todo en esto de la condición humana, la Guerra Civil española también empieza por África. Gracias por las lecturas, por el apoyo y por todos los comentarios a la escritura. Gracias por tu

incalculable ayuda para la solicitud de la Pre-doc. Y gracias por el cariño de aquel primer Skype antes de que llegar a la ciudad de Ann Arbor y desde entonces.

A Gareth, gracias por el curso, verdaderamente transformador, sobre “Political Derrida.” Todos los cursos en Michigan, por el formato, modelo pedagógico y por el contenido, han supuesto una profunda transformación en mi manera de entender el pensamiento y la crítica cultural, pero ese curso me empujó de manera especial a cuestionar lo que hasta entonces había aprendido en seis años de estudios de Filosofía en Granada. Tal vez por eso me llevó tiempo digerirlo. De algún modo, no solo cambió mi manera de entender el pensamiento sino la existencia que va de la mano de este. Gracias Gareth, por eso y por todas las charlas, comentarios y por el cariño dentro y fuera de clase.

Gracias a Larry La-Fountain por aceptar ser parte del comité, por la inteligencia de tu lectura, y por la generosidad en forma de implacable crítica a la disertación. Seguiré teniendo en cuenta todos tus comentarios en el futuro. Y, mientras tanto, seguiré sintiéndome afortunado por haber conocido a Lola Von Miramar, admirándola y siguiéndola allá por donde vaya. ¡Gracias!

Gracias a otros profesores del departamento cuyo conocimiento, charlas y comentarios también son fundamentales para lo que he aprendido estos años: a Vincenzo Binetti por ese primer Intro-Grad, a Gustavo Verdesio por el curso de colonial (entonces y ahora) y sus recomendaciones constantes de lecturas, películas, música... y a Sergio Villalobos-Ruminott, de cuyas lecturas y comentarios también aprendo mucho.

A todos vosotros os sigo, y no tengo duda de que seguiré estos años conversando y aprendiendo. Gracias a vuestro trabajo he encontrado inspiración, sabiduría y pistas para empezar a comprender mis propios ‘intereses’.

Gracias a María Dolores Morillo por ser mi mentora y enseñarme tanto sobre la enseñanza como tal, y sobre la enseñanza de lengua, cultura y literatura en particular. Este último año sin ti por aquí ha sido extraño, pero todas nuestras reuniones, observaciones y tus consejos han quedado en mí y siempre serán fundamentales en el futuro. ¡Gracias por tu generosidad conmigo! Gracias también a María Dorantes, la primera pedagoga con quien empecé en el 2010 a entender la filosofía de la educación de Michigan, tan diferente en su enfoque y modelo a la que había conocido en la Universidad de Granada y en la educación primera y secundaria en España. Y a Stephanie Goetz, por el mismo motivo, en este caso durante estos últimos años.

Gracias también a Carlos de los Santos, ‘AKA’ ‘el hefe’, por las semanas en Salamanca en el verano del 2011 y los buenos ratos que hemos pasado en Ann Arbor.

A huge THANK YOU goes out to the irreplaceable folks in the main office of the MLB: Ann Herbert, Carin Scott, Linda Burger, Geraldine Chi, Carin Scott, April Caldwell, Christopher Gale, Carissa Van Heest, and Katie Hayes.

He tenido la suerte, también, de compartir momentos inolvidables, luchas y alegrías con muchos compañeros de doctorado. Algunos ya se fueron, otros siguen presentes por aquí y algunos otros apenas llegan. Gracias a mi *cohort*, en especial a Karen Frazier, Roberto Vezzani, Abi Celis, Alessia Salamina, Francesca Minonne y Matías Beverinotti: vosotros, por vuestra experiencia y conocimiento del lugar, fuisteis fundamentales para mí durante los primeros momentos. Ellos junto con María Robles y ‘Los Pous’ (Fede AKA ‘el chabón’, Jenny, Iris y Luna) hicieron con las juntadas, *asaditos-che* y las conversas, que estos primeros momentos aquí fueran menos extraños, más felices. ¡Gracias!

Y gracias a todos los que vinieron después y con los que más cercanía he tenido. A Matías Beverinotti por todas las experiencias compartidas. Hemos compartido tanto... que

ciertamente no podré recordar mi tiempo aquí sin ti. Gracias por la hermandad durante estos años. Me quedo con las charlas eternas en las clases pero también en bares, en las situaciones más *trambólicas* en tierras extrañas (Kansas, Missouri, Priego...) y todas las lecturas y música compartida. A Anna Mester, Roberto Vezzani y Priscila: creo que por nuestras biografías respectivas antes de llegar a Michigan, nuestras vivencias aquí han sido especialmente cercanas. Preocupaciones, mudanzas, inquietudes, manías, discusiones, alegrías... (super-)vivencia en común: ¡GRACIAS! Gracias a Shannon Dowd por todos los buenos ratos, por ser la mejor compañera de oficina posible y por tu inteligente ayuda el año pasado que, bien sabes, nunca dejaré de agradecer. Y, ¡a todos los demás compañer@s de los que tanto he aprendido y con quienes tan buenos ratos he pasado! A Elizabeth Barrios, a Mariano Olmedo-Gómez, a Érika Almenara, a Travis Williams (también, ¡por tu ayuda!), a Lucía Náser, Juan Leal, Ludmila Ferrari, Félix Zamora-Gómez, Drew, Raquelinha, Marisol y a otro hermano querido, Ignacio Canosa.

Big thanks also to Joe Dupont, the main adviser in the International Center at the U-M. Mr. Dupont has been the person that helped me the most with all of the questions regarding my status as an immigrant and as an international student throughout all of these years. He did so with a patience that represents for me the best that I have found amongst the United-Statians. I deeply admire your patience, Joe, and I respect how much you care about the situation of all of those that came here in search of opportunities.

Gracias a los diferentes comités de Michigan, empezando por el que me permitió entrar aquí, pero también el que permitió que disfrutara de la One Term Fellowship, o de la Rackham Predoctoral Fellowship y tantas otras becas y ayudas para investigación y conferencias. Ese niño que escribió hace quince años la novela de *su deseo de vivir*, pudo soñar con todo esto, pero

jamás pensó que se produciría. Especialmente que se produciría de esta manera. Gracias, también a todos los que pagan impuestos en España creyendo que hay un sentido de comunidad en ello (igual quedan algunos...), pues gracias a las becas he podido explorar todas las inquietudes que tengo y pensar la condición humana desde el mero marco de estudio de ese país tan entrañable como incomprensible.

Gracias también a la ‘familia annarborita’, ‘la Robyn,’ Von, Megan, Paul, the taconator®, ‘baby burrito’, Stan, Cindy, por vuestro apoyo y cariño.

To Fran Phillips, for the gift of taking me to lunch a couple of days before the oral defense of this dissertation, for sharing your experience with me and giving me all your support and caring. To Bill, Scott, Jess and Maya, and all the other crazy friends: Virginia and Brian, Sven and Lindsey, my favorite Swedish people & Tal Heels fans.

To Ian and Julie: our conversations and adventures together are part of the best that I have lived here. Thank you to you all for your love and for making me leave forever a part of my heart in this beautiful peninsula *michigania*.

Gracias, y esta tesis también es tuya, a Kate Uitti, por compartir conmigo la generosidad radical del amor, por contagiarme la alegría de vivir y enseñarme que todos los detalles cuentan.

Y nada más. Ahora empezaremos ‘de nuevo’, perseguiremos la valentía buscando el pozo de piedra en medio de este paisaje lacustre.

Prefacio

El asombro. [Θαυμάζειν, *thaumázein*]

La tesis que se despliega de aquí en adelante busca, en cada una de las siguientes palabras, entender y navegar un asombro inicial. Este asombro surgió cuando, como parte de las vacaciones de Navidad de mi primer año de doctorado en Michigan, pasé unos días en Madrid antes de bajar a casa en el Sur de España. Era diciembre del año 2010 y aproveché para volver al *Museo del Prado*. Casi al final de mi recorrido, cuando estaba a punto de acabar mi visita y no esperaba ya encontrar algo que me sorprendiera, llegué a la sala de *las Pinturas negras* de Francisco de Goya. Ante mí, trazos oscuros y tenebrosos, caras de horror desfiguradas, sangre, ojos desencajados, gritos sordos y ensordecidos de espectros (in)visibles, llanto, soledad humana, guerra, curas ridiculizados, subversión de creencias, poder descarnado, un conjunto de ontología como corrupción, de corrupción del tiempo, y un conjunto de destellos de la miseria humana o de la historia como matadero. Heráclito y Nietzsche parecían estar conjurados en la sala.

Entender lo que recorrió mis sentidos –desanudar esa *aisthesis* (αἴσθησις) o experiencia– es el armazón que sostiene, biográfica y fenomenológicamente, este proyecto de tesis. Tras salir de aquél río heraclíteo, no he vuelto a ser el mismo. Desde entonces, mi mirada hacia España no ha vuelto a ser la misma y mi camino en el doctorado ha seguido siempre, mediata e inmediatamente, la estela de aquella sensación. Cuando este asombro tuvo lugar España se encontraba (y encuentra) en uno de los peores momentos de su historia reciente. Por su carácter multipolar y su profundidad, por toda la podredumbre latente que ha destapado y por la que ha desencadenado y reordenado, la actual crisis (primero financiera, luego económica, más tarde

social y a continuación de legitimación democrática) tal vez sea la de mayor complejidad y enjundia desde –al menos– el inicio de la actual democracia con la Constitución de 1978.¹

Emigrado de mi país, sin conciencia plena de emigrante, pero tampoco ya residiendo en España, miembro de una generación de jóvenes denominados *mileuristas* o “*ninis*” y testigo –que intenta ser– avezado de las cuestiones políticas diarias del país, con mi asombro un diálogo extraño se entabló entre aquella sala de *las Pinturas negras*, la realidad y yo. Los elementos indistinguibles, los gritos enigmáticos de las pinturas, me hablaban de las heridas y catástrofes de la realidad *entonces y ahora*.²

¿Hablan *las Pinturas negras* de España? ¿Era ésa la intención de Goya? ¿Cuál es la próxima interpretación a añadir a las decenas que han intentado, como con tantos otros clásicos ha ocurrido, explicar el sentido último de este conjunto?³ Y, aunque no fuera un manifiesto político, ¿podemos pensar España mediante estas pinturas? En su reciente libro del 2013, *Goya frente a la Guerra de Independencia. Un dudoso patriotismo, unos cuadros sospechosos y un pintor nuevo*, el profesor Juan José Junquera defiende que no podemos fiarnos de Goya (Sobre todo 8 y 13). No podemos hablar de un Goya ilustrado o romántico o *sólo* liberal. Goya se relacionó con la Corte de Carlos IV, se vanaglorió también de su trato con el que tal vez sea el rey más execrable de la historia de España, el absolutista Fernando VII, y vivió su exilio francés con una paga del Estado absolutista y manteniendo la opción de regresar a España. Como en tantos otros casos (pensemos por ejemplo en los antiguos pensadores griegos o en figuras como

¹ Para los principales datos socioeconómicos sobre la crisis que justifican esta afirmación en el campo de lo cuantitativo, me remito al informe de la Obra social de “La Caixa,” aparecido a finales del 2012: “Crisis y fractura social en Europa. Causas y efectos en España.” Acceso Web el 23 de Oct. del 2013.

² Se trató, tal vez, de un momento personal de auto-cuestionamiento de lo que E. Renan caracterizaba en: “What is a Nation?” del siguiente modo, “A nation’s existence is, if you will pardon the metaphor, a daily plebiscite, just as individual’s existence is a perpetual affirmation of life.” (54)

³ En el capítulo segundo de esta tesis proporciono un muestrario de la crítica especializada en Goya.

Heidegger, por poner algún ejemplo), son demasiadas contradicciones en un personaje tan complejo. Analizaré con más detalles estas cuestiones cuando me ocupe de Goya en el capítulo segundo de este trabajo, pero quizá convenga adelantar ahora que, según el análisis que expondré, esas pinturas (combinadas con *los Desastres de la Guerra*) no son un manifiesto político de uno y otro bando (liberal y no servil, por ejemplo). Para la propuesta de mi análisis, son algo diferente y —según intuyo sin llegar a aprehender— son mucho más. Estas pinturas constituyen una escindida cosmovisión del mundo, un sistema de pensamiento no-sistemático sin vocación de totalidad (es decir, contra-hegeliano) y de ideas abismales, no conceptualizables del todo. Ideas en discusión con el pensamiento moderno, con el mismo centro intelectual del siglo XIX sobre el ser humano, sobre la Ilustración, sobre la ética, sobre la política, sobre el poder, sobre la religión, sobre la muerte, sobre la guerra, sobre el sujeto, sobre España, sobre el arte y hasta sobre el propio Goya. *Diseminadas* e inabarcables como parte y como todo.

Una vez en la demora provocada por las pinturas, es necesario provisionalmente dejarlas a un lado y preguntarnos con el fin de desentrañar este asombro no epifánico, alentador más bien de incertidumbres y desasosiegos. No se trata de practicar una *epojé* husserliana (o puesta entre paréntesis) que las encierre o las convierta en objeto de análisis aséptico, sino de su inversión, pues las pinturas están siempre de fondo a lo largo de esta disertación, acechando. De ellas no trata esta disertación, pero sólo a través de ellas, como territorio precario y como (no)epistemología de fondo, puede leerse este trabajo. Dejémoslas en este extraño paréntesis y busquemos, desde la introducción, un punto de inicio.

Índice de Contenidos

Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iii
Prefacio: El Asombro	xv
Lista de Ilustraciones	xxi
Abstract	xxii
Introducción	1
I. Estado de la Cuestión: La Pregunta ¿Qué está Pasando en España?: <i>Zusammenfügen</i>	1
II. El campo de los Estudios Peninsulares	6
III. Propuesta, metodología y marco teórico: El despertar [<i>Erwachen</i>]	8
Capítulo 1	
Arquismos en la España moderna y contemporánea	22
I. <i>Apprendre à vivre</i> [aprender a vivir]: Las tinieblas de la Ilustración y la modernidad española	22
II. Hacia una relectura de la Constitución de 1812 hoy: Los mitos del liberalismo, la revolución liberal y la soberanía popular	31
§1. Nación y mitos contemporáneos	31
§2. Contexto y Textos	39
§3. Leer la literatura: <i>Los Episodios nacionales</i> de Pérez-Galdós: Cádiz y el lector emancipado	50
III. [Intermezzo] El Estado de Excepción y <i>La Naissance de la prison</i> en la literatura española moderna: <i>Cabrera</i> (Jesús Fernández-Santos, 1981)	71
IV. Arquismos en la España moderna y contemporánea	79

Capítulo 2

Retornos de arquismos:

La soberanía, las desfiguradas de la España contemporánea y la (des-)apropiación de la muerte **85**

I. Retornos de arquismos en el siglo XIX	87
§1. Goya, maestro de la sospecha	87
§2. Las pinturas negras de Goya, el soberano y la España liberal	92
§3. La persistencia de los arquismos en el siglo XIX:	
Donoso Cortés y Cánovas del Castillo	103
A. <i>Donoso Cortés: España, sociedad e individuo</i>	104
B. <i>Donoso Cortés y Cánovas del Castillo frente a la democracia</i>	106
II. Los arquismos y la cuestión del sujeto: La muerte y la im-posible tolerancia	111
§1. El ocultamiento del sujeto de la España contemporánea: Las desfiguradas	111
§2. Las políticas de la muerte y las desfiguradas	122
§3. José Blanco-White y la im-posible tolerancia	129
III. “El discurso fúnebre” de Perieles Mariano José de Larra: <i>Noche de difuntos de 1836</i> y la reflexión sobre la democracia	134

Capítulo 3

Lo “heteróclito” literario-político en *Volverás a Región* de Juan Benet:

El desenmascaramiento del Liberalismo

y la herencia de la promesa republicana española (1931-) **141**

I. Por cuándo empezar...	151
II. Comparación y análisis literario de las formas jurídicas de la violencia: La Segunda República española (1931-1936) y las Leyes Fundamentales del Franquismo (1938-1975)	153
§1. Soberanía y nación	155
§2. Condiciones laborales y concepción de la economía	158
§3. Religión y tolerancia	161
III. El desenmascaramiento del Liberalismo, la Guerra civil como política por otros medios y la política como guerra: El Franquismo (1939-). La promesa democrática de la Segunda República española	164
§1. El desenmascaramiento del Liberalismo	164
§2. El golpe militar franquista del 17-18 de Julio de 1936:	

De la política como guerra a la guerra como política...	166
§3. La violencia del gran arquismo: El fran-arquismo o la vuelta a Cabrera	169
§4. La soledad de la promesa republicana: El contexto internacional o la vergüenza del liberalismo	172
§5. <i>Estado</i> y herencia de la Guerra Civil española	175
 IV. El anarquismo de los arquismos en <i>Volverás a Región</i> de Juan Benet: La agonía de la representación de las desfiguras y la herencia de la promesa democrática republicana	 177
§1. Sobre guerra y el Estado: Del “Saturno” de Goya al “Numa” de Juan Benet	179
§2. La agonía de la representación literaria: De las desfiguras goyescas a las desfiguras benetianas	186
§3. Benet, teórico de “lo heteróclito”: De la anarquía de los arquismos	198
 Capítulo 4 Ciudad dividida, ciudad del trabajo: <i>La Ciudad del trabajo</i> de Guillermo García Peydró (2015), arquismos del tiempo y del trabajo en la España actual	 203
I. Sobre la Transición como arquismo en tanto falacia conceptual y temporal	207
II. Arquismo del trabajo, ciudad dividida	222
§1. ¿Crisis? Y Herencia	222
§2. Guillermo García-Peydró y La Universidad Laboral de Gijón	230
§3. <i>La Ciudad del Trabajo</i> (Guillermo García-Peydró, 2015)	240
§4. <i>La resonancia</i> franquista	243
§5. El arquismo del Franco-capitalismo, o la filosofía sacrificial por otros medios	252
 Conclusiones	 269
 Bibliografía	 273

Lista de Ilustraciones

Capítulo 2

Figura 2.1. Francisco de Goya, <i>Saturno devorando a su hijo</i>	92
Figura 2.2. Francisco de Goya, “Contra el bien general.” <i>Desastres de la Guerra</i> , lámina 71	99
Figura 2.3. Francisco de Goya, “Las resultas.” <i>Desastres de la Guerra</i> , lámina 72	100
Figura 2.4. Francisco de Goya, <i>La pradera de San Isidro</i>	116
Figura 2.5. Francisco de Goya, <i>Romería de San Isidro</i>	117
Figura 2.6. Francisco de Goya, <i>El aquelarre o el Gran Cabrón</i>	125
Figura 2.7. Francisco de Goya, <i>El Santo Oficio</i>	125

Capítulo 4

Figura 4.1. Vista aérea de una formación estudiantil totalitaria en el patio central de la laboral en 1960. Diario <i>El Mundo</i> , 13 de junio del 2005.	233
Figura 4.2. Vista aérea de “La Laboral” en la actualidad. Foto Web de la RTPA	233
Figura 4.3. Patio Central de la Ciudad Laboral de Gijón en la actualidad Blog “Diario de una viajera.”	234
Figura 4.4. Plano actual de la Antigua Universidad Laboral de Gijón	239
Figura 4.5. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Águila bicéfala.”	241
Figura 4.6. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Detalle columna”	244
Figura 4.7. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Detalle columna”	244
Figura 4.8. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “La Laboral desde el Exterior, entrada principal”	245
Figura 4.9. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Niños jugando”	247
Figura 4.10. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Escaleras de acceso a los talleres”	249
Figura 4.11. “Plano de La Laboral,” <i>Zona de los Talleres</i>	250
Figura 4.12. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Frescos en pasillo”	253
Figura 4.13. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Frescos en pasillo 2”	254
Figura 4.14. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Ojo de Buey, zona central con vistas a los talleres”	254
Figura 4.15. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Vista desde el exterior de los Talleres”	255
Figura 4.16. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Sala de maquinaria”	255
Figura 4.17. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Detalle del trabajo en los talleres de la laboral hoy”	257
Figura 4.18. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Máquina. Detalle”	257
Figura 4.19. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Alumnos de la ESAD en la laboral actual”	264
Figura 4.20. <i>La Ciudad del Trabajo</i> , “Fotograma final de la película: ¡Fuera!”	265

Abstract

Archisms in Liberal and Neoliberal Spain:
On Death, Dictatorship, and Democracy

by

Pedro A. Aguilera Mellado

Chair: Cristina Moreiras-Menor

This dissertation traces the literary ideas and theoretical grounds for the failure of the promises of liberal and neoliberal democracy in contemporary Spain. I analyze the discourses produced on and around the turning points of the Spanish Enlightenment during the last years of the 18th Century, the Constitutions of 1812, 1931, and 1978, as well as the inception of Franco's dictatorship in 1939. Through close readings of works such as the essays and reports by Melchor G. Jovellanos, the first series of the *Episodios Nacionales* by Pérez-Galdós, the *Desastres de la guerra* and the *Pinturas negras* by Goya, the *Letters* of Blanco-White, "Día de Difuntos" by Larra, the political discourses of Donoso Cortés and Cánovas del Castillo, *Cabrera* by Fernández-Santos, *Volverás a Región* by Juan Benet, and *the City of Work* by the independent filmmaker Guillermo García-Peydró. By comparing canonical and forgotten literary texts and artistic works, I explain why the so called 'historical turns', cultural views, constituent processes, and reënactments of power remain unsolved today. I think of these processes as "archisms," from *arché*, which has two related meanings in ancient Greek: origin and rule (still embedded in "archa-ism" and "an-archism"). In combination, these two meanings suggest an *arch-foundation*

of power, a commanding birthright that endures in different sovereign forms of the present: institutions, social structures, inherited knowledge and formations of thought. I make historical events an outrage to the present and make the present an outrage to past promises by juxtaposing works from different periods in order to contest the notion of lineal progress. My approach, while rigorously historical, is also a-chronological – meant to expose the disjointedness of liberal time and to locate the wounds that make the Spanish crisis particularly profound.

My dissertation's innovative focus on liberal and neoliberal times provides an untimely genealogy of democracy in Spain, thus bringing to light a necessary examination of the literary and cultural production in Spain since the late 18th Century, while reactivating the relevance of canonical texts. By showing how literature, film, history, and the visual arts are crucial to a philosophical and political understanding of our social life, this project also intervenes in debates about the human condition and the rethinking of non-egalitarian mechanisms of Western models of democracy.

Introducción

*All things are a name which mortals have stored up,
trusting them to be true – coming into being,
and changing place and altering bright color.*
—Parmenides of Elea (c. 515 – 540 BCE), *On Nature*. (83-4)

Time is a child playing at draughts, a child's kingdom.
—Heraclitus of Ephesus (c 545 – 475 BCE), *Fragment n. 79*

I. Estado de la Cuestión. La Pregunta ¿Qué está Pasando en España?: *Zusammenfügen*⁴

¿Qué está pasando en España?” Esta es la pregunta que Juan Torres López, catedrático de Economía de la Universidad de Sevilla, se pregunta en su artículo aparecido en *Diario Público* el cinco de febrero del año 2013. En síntesis, su respuesta caracteriza a la España actual así:

El incremento de la desigualdad, la pérdida de peso del gasto social, el debilitamiento de la ya de por sí frágil estructura democrática de las instituciones de representación, de gobierno y de control, una serie ininterrumpida de escándalos derivados del reparto del botín en que en tantas veces se ha convertido la acción de gobierno, “el bienestar insuficiente y la democracia incompleta”, en expresión del profesor Vicenç Navarro (2).

En la visión de Torres López, la mejora de esta situación pasa por reconocer que:

No hay solución posible dentro del espacio político que marcaron los pactos de la transición. Ya no es posible disimular por más tiempo que no fue un diseño modélico, como tantas veces se ha querido hacer ver (*es decir, hay que deshacer el sostenido mito de la immaculada transición política*),⁵ sino un reparto de poder e influencia que a la postre dejaba las manos libres a los grandes grupos empresariales y financieros y cuyo gran poder político ha hecho estallar, ¡oh paradoja!, el propio sistema que los privilegiaba. La avaricia

⁴ Acuña esta expresión alemana como un “recomponer, religar, releer, recolectar y, en suma, co-leccionar en la escritura los pedazos o las imágenes rotas y desperdigadas del pasado.” Así lo explica José Manuel Cuesta Abad en su estimulante lectura de Walter Benjamin en: *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin* (68). Sobre todo, en la nota al pie N. 38.

⁵ Esta expresión de José Vidal-Beneyto la cito a partir de la obra de Juan Carlos Monedero: *La Transición contada a nuestros padres. Nocturno de la democracia en España*. (113). Por fidelidad a la propia cita de Torres López, recomiendo el análisis sociológico y politológico de Vincenç Navarro en *El subdesarrollo social de España*, que sirve como trabajo preparatorio para los dos primeros autores.

de los mismos banqueros que para salvar sus privilegios monitorizaron el diseño del régimen de la transición lo ha hecho saltar por los aires al generar, en su beneficio, una burbuja insostenible y una deuda desbocada (...). *La única salida que tiene España es articular una nueva mayoría social y moral. Es la hora de poner sobre la mesa propuestas concretas para una nueva gobernabilidad y para afrontar con decisión los problemas económicos porque éstos van a empezar a pasar pronto una factura quizá impagable* (la cursiva es mía) (2-3).

La respuesta, en síntesis, es que la existencia visible de España es la de una sociedad moribunda, un proyecto común fallido. En el segundo fragmento citado se lee el diagnóstico propuesto para éste ser social “enfermo.”⁶ La “prescripción médica” para la enfermedad ¿qué está pasando en España? nos redirige a la pregunta: “¿qué ha sido España?” La respuesta a esta nueva pregunta nos puede dar la clave para comenzar un proyecto social nuevo. España es una *democracia franquista* (valga el oxímoron); es una democracia (mal)construida con los ladrillos y parte del espíritu de un régimen dictatorial, represor, totalitario y clasista. Por ello, urge construir “una nueva mayoría social” más allá de la transición política, pues “no hay una solución posible dentro del espacio político que marcaron los pactos de la transición” (3). El pasado reciente de España no sirve como marco para reconstruir un proyecto social pues el discurso sobre ese marco histórico ha generado el problema de España. En lugar de generar un discurso a partir de ese pasado, por lo tanto, hay que hacer *tabula rasa*.

Considero necesaria esta mirada al estado de cosas en tanto cuestiona la transición y lo ponen en discusión con la España de hoy. Este movimiento crítico de la izquierda es más *justo* que el mantenimiento del mito de la *inmaculada transición*, que ha inoculado hasta fechas recientes un silencio generalizado (aunque no total, pues sería injusto para los que resistieron y resisten al mito, a los mitos) que impide cuestionar la democracia en España desde su nacimiento y que sólo parece cuestionarse ocasionalmente por vaivenes nacionalistas o por coyunturas de corrupción y

⁶ Cuestión de “España como enfermedad” recurrente e la historia de la literatura española, por ejemplo y sobre todo en la Generación del '98, en las obras de Ganivet, Ramiro de Maeztu, Unamuno, Ortega, etc.

de depresión económica. Sin embargo, y esto es lo importante, esta visión es insuficiente y del reconocimiento de esta insuficiencia despierta mi tesis. Para este proyecto, el análisis que he reconstruido, ese marco de análisis, es lo óntico de lo ontológico.⁷ Es lo meramente inmediato, *presente* o mensurable de la respuesta a la pregunta *qué está pasando en España*. El ejemplo más claro de este sentido óntico es la mirada *exhausta* a la Segunda República española; a la Guerra Civil, al Franquismo o a la transición como modos prominentes, privilegiados (pero insuficientes) de entender *qué está pasando en España* o del intento exhausto de reparación o restitución de la injusticia pasada, que no haría sino subsumir en el statu quo esa injusticia y, con ello, reforzar la supuesta legitimidad del actual contrato social. El corolario a estas lecturas sería la comunidad fallida visible hoy y sus lacerantes cifras diarias (la altísima tasa de desempleo, los desahucios cotidianos, la pérdida de derechos sociales y servicios públicos, la nueva ola de emigración, etc.) Esto es *lo presente*, lo emergido o emergente de la comunidad en respuesta *a un primer acercamiento* a la pregunta *qué está pasando en España*. Volvamos a empezar.

En 1936 Fernando de los Ríos era el embajador de la Segunda República española en EE.UU. El 15 de noviembre de ese año (cuatro meses después del golpe militar nacional-católico), De los Ríos concedió un discurso frente al *Consejo de Relaciones Internacionales* de Washington DC.⁸ En un momento de su exposición, De los Ríos dijo:

The rebels thought that the hour was historically propitious, and in fact it was. For, just as 1923, the holy Alliance of the absolutist powers resolved to send an army to Spain to crush the liberal movement, now a new “Holy Alliance,” composed of the totalitarian

⁷ Hablo de esta diferencia en relación de aire de familia (según Wittgenstein acuñó esta expresión) con lo expuesto por Heidegger en su distinción entre lo óntico y lo ontológico. Aunque la distinción es el telón de fondo en gran parte de su obra, refiero aquí a su explicación en *Ser y tiempo*, Capítulo 1 (“Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser”), §§ 3 y 4. Como es conocido, debajo de esta diferenciación heideggeriana reside uno de los elementos claves de su revisión a la tradición filosófica occidental desde Platón y la crítica seguida por Derrida en su teoría de espectralización de la metafísica (frente a la filosofía de la presencia logocéntrica).

⁸ Una copia de la edición impresa por la Embajada ese mismo año se encuentra en la *Special Collections Library* de Hatcher, en la Universidad de Michigan-Ann Arbor.

states, has resolved to help the absolutist cause in Spain, and it has been able to do so because of the shrinking, frightened and disunited democracies (3).

Dejemos a un lado la crítica geopolítica al no-alineamiento primerizo de las democracias occidentales en la Guerra española, posterior a la Primera Guerra mundial, que tan beneficioso resultara para el éxito de los militares sublevados contra la democracia y abordaremos en el tercer capítulo. De los Ríos une aquí la empresa de toma del poder por parte de los militares a finales de los años treinta del siglo XX a la de los absolutistas que durante todo el siglo XIX (fueran *serviles* primero, defensores de Fernando VII o posteriormente los *demócratas moderados*) lucharon por no abrir el Estado español al pueblo. Fue por lo tanto un momento de reactualización o animación de momentos políticos del siglo XIX. De manera análoga, podríamos plantear la cuestión del franquismo en relación al siglo XIX.

Antonio Rivera García, profesor de Filosofía política en la Universidad Complutense de Madrid, publicó en 2004 una de las obras más importantes para entender el pensamiento reaccionario durante el siglo XIX español; *Reacción y revolución en la España liberal*. En esta obra, Rivera plantea como el franquismo fue vehículo transmisor protagonista de ideologías decimonónicas, al siglo XX español (Rivera 28). En la obra de Rivera y por las palabras mencionadas por De los Ríos, vemos que el camino que relaciona el pensamiento reaccionario del siglo XIX con el siglo XX está aún por des-andarse. Esta es la idea recuperada por Juan Carlos Monedero en su obra *la Transición contada a nuestros padres. Nocturno de la democracia española*, cuando recoge la expresión de Manuel Ramírez a la sazón: “España lleva transitando desde 1808” (93).⁹ Desde esta primera constitución liberal del Estado-nación español,

⁹ Jo Labanyi lo expreso así en: “Introduction: Engaging with Ghosts; Theorizing Culture in Modern Spain”: “the period corresponding to bourgeois modernity and its corollary, the modern nation-state, whose ideological beginnings, in Spain as elsewhere, date back to the mid-eighteenth century but, which, in the case of Spain, becomes firmly implanted as a hegemonic model –not always realized in practice- from the nineteenth century (1).

es decir, desde la primera declaración de los derechos fundamentales del ciudadano (desde la libertad religiosa, a la propiedad privada o a la libertad de prensa), incluidos en una carta magna y protegidos como promesa por un parlamento, y a partir del estado de cosas descrito, es este deambular en vaivén en la historia el que quiero trazar con esta investigación.

II. Estado de la Cuestión: El campo de los Estudios Peninsulares

En el campo de los “estudios peninsulares,” este proyecto reclama la necesidad de revitalizar (en el hoy) al olvidado, mistificado final del siglo XVIII y el mitologizado siglo XIX como urgente labor de los estudios del Hispanismo peninsular con el fin de comprender mejor nuestra historia actual. En primer lugar, es necesario constatar que numerosos escritores decimonónicos han sido archivados o despolitizados, bien elogiados por su afección al poder de cada momento, o bien ridiculizados por ser excéntricos *a* y críticos *con* la sociedad de su época (como ocurre con Goya, Larra, Pérez-Galdós o el recientemente recuperado Blanco White)¹⁰ A estas narrativas urge volver, y por ello serán abordadas en este estudio. Para mostrar un ejemplo de lecturas en el campo que urge releer, quiero mostrar como categorizaba el profesor Russell Sebold a José Cadalso, a propósito de su análisis de *Las noches lúgubres*:

Goethe's Werther is usually considered to be the harbinger of Romantic *Weltschmerz* in German literature, just as Chateaubriand's *René* (1802) is said to have heralded the *mal du siècle* of French Romanticism. *I wish now to state just as categorically that in Spanish literature the Mournful Nights marks the advent of this same emotion —fastidio universal, to call it by its correct Spanish name— although, as we have seen, there was already some suggestion of it in certain poems by Cadalso (...). Cadalso was the first to show Spanish poets the exquisite art of enjoying one's own grief in the Romantic manner*¹¹ (la cursiva es mía) (Sebold *Colonel*, 90).

¹⁰ En la obra editada por Eduardo Subirats en el año 2005, *José María Blanco-White. Crítica y exilio*, Subirats comenta el olvido sobre Blanco-White mantenido hasta hoy. Para él, sólo Juan Goytisolo ha revivido desde su obra (y su propia vida) los retos propuestos desde el margen y en defensa de la tolerancia por Blanco-White. (17)

¹¹ La misma idea ha sido expuesta por Russell P. Sebold en “Cadalso en los grillos de su escritura” (2), así como en “Sobre el nombre español del dolor romántico.” Véase 263-69.

Esta categorización de autores bajo los conceptos tradicionales de la Modernidad o de la Historia de la Literatura Moderna es insuficiente en la medida en que vela la relación de estos conceptos con la realidad social de la que emanan y los enclaustra en ideas limitadas y categorías grabadas en la posteridad.¹² Citando un ejemplo paralelo a éste, será necesario también redefinir la visión de Gaspar Melchor de Jovellanos como el gran prohombre ilustrado libertario de la época (como así es estudiado y celebrado en el país), pues sus escritos demuestran un alto grado de reaccionarismo, un reformismo que imposibilita en la manera en que lo concebía la superación de las clases sociales del Antiguo Régimen y, en general, dan prueba de una ilustración profundamente pavorosa por un cambio político. Hablaré sobre él al comienzo del primer capítulo.

En segundo lugar, los surcos que planean desde el siglo XIX al franquismo deben ser puestos sobre la mesa en la cuestión de la transición y el régimen actual. En las últimas décadas, historiadores, teóricos políticos e hispanistas como Guillem Martínez, Juan Carlos Monedero, Vincenç Navarro, Gregorio Alonso, José Luis Villacañas, Antonio Rivera, Cristina Moreiras-Menor, Teresa Vilarós, Jesús Izquierdo, Javier López-Alós y tantos otros se han sumado a revisiones críticas de la vida española como hicieran las anteriores y clásicas miradas de Ricardo García Cárcel, Antonio Domínguez Ortiz, Josep Fontana, Paul Preston, Santos Juliá, Gregorio Morán, Hugh Tomas, Ian Gibson, Juan Eslava Galán, Francisco Sánchez-Blanco, José Vidal Beneyto u otros académicos a los que sería imposible nombrar aquí o son menos conocidos, y que han construido críticas a la España actual atendiendo bien al siglo XVIII y XIX o, en la mayoría de los casos, a la historia del siglo XX y a la del XXI. Todos ellos han contribuido y contribuyen

¹² Algo que, paralelamente, ha expuesto de nuevo Eduardo Subirats en su obra *la Ilustración insuficiente*: “La definición de Ilustración como una época o movimiento filosófico es la menos filosófica de todas, pues aquí ya no nos encontramos en concepto de Ilustración, y menos aún su problema, sino únicamente con la Ilustración, es decir, con un pensamiento sustantivo, con una época hecha piedra, algo que tiene sabor a eternidad y, por tanto, está muerto” (14).

con sus análisis a nuestra comprensión de la España contemporánea. Sus trabajos nos han dejado, ahora, otras preguntas: *¿y nosotros los jóvenes? ¿y yo? ¿y la generación nacida en los ochenta o noventa, aquellos que no hemos vivido la “Transición” pero hemos crecido en un ambiente de represión de todos sus fantasmas? ¿en qué momento o lugar pensamos “lo que está pasando en España”? ¿Cómo vivimos y heredamos lo que ocurrió antes, cómo pensar o responder a toda la barbarie continua de hoy, toda vez que entendemos que los ‘estudios culturales’ no son sino una reflexión y cultivo sobre el estado de nuestra libertad, esto es, sobre el estado de nuestra condición humana?*

Propongo que esta pregunta debe responderse siguiendo el desiderátum planteado por Jacques Derrida en el exordio de su obra *Spectres de Marx (Espectros de Marx)* del año 1993. En dicho exordio, Jacques Derrida se pregunta como nuestro modo de vivir se desarrolla en la relación nuestra, de cada uno, con *nuestros* muertos (10-11). Derrida sugiere que nuestro aprendizaje vital (la relación entre *vivir* y *querer-aprender* origen mismo de la idea de *democracia y la reflexión*) pasa por nuestra comunicación y relación con nuestros muertos. Esta relación por definición es imposible, y precisamente por ello es la tarea en tanto trabajo de comunicación con los abismos entre generaciones; en tanto superar las distancias que nos unen a las diferentes sociedades, en tanto entender que cada ser humano es único y ninguna categoría podrá encerrarlo y en tanto superar, al cabo, la distancia con los otros. Aprender a vivir, [*apprendre à vivre*] es esta tarea inacabable, inabarcable (y en la que cada uno somos irremplazables) y el modo en que Derrida interpreta el querer-saber (socrático-kantiano) como ser en el mundo de lo humano (11). Y, magistralmente, esta tarea queda redirigida o reconvertida en un oficio vital e investigador sobre los demás, sobre lo que los demás fueron, como parte indispensable y una de lo que aprender a relacionarnos con los otros, aquí y ahora. En síntesis,

querámoslo o no, *heredar* a los demás es nuestra forma de estar en el mundo, nuestro destino trágico (no en el sentido romántico de la expresión sino en tanto insoslayable) que a la vez es la posibilidad propia de aprender a vivir, de expandir nuestro proyecto vital. Urge, por lo tanto, romper nuestra mirada al mundo en el absoluto presente, o nuestra mirada al pasado como lo que ya ocurrió. Esta es, por supuesto, mi interpretación personal (espero, más o menos fiel) a lo escrito por Derrida y considero que, en línea a esta tarea de aprender a vivir, se puede empezar la tarea de pensar las preguntas sobre España que dejé planteadas. Teniendo en cuenta este espíritu propuesto dentro del campo peninsular, paso a explicar la propuesta de tesis.

III. Propuesta, metodología, marco teórico y capítulos: El despertar [*Erwachen*]

Esta tesis no es una propuesta de Historia o una Historiografía oficial, con mayúsculas, sobre qué es o qué ha sido España. Se sirve de obras de Historia pero no pretende trazar una nueva interpretación concreta, de hechos políticos concretos, en un lapso cerrado de tiempo. No es una tesis meramente *de* las ciencias sociales. En segundo lugar, utiliza pensadores críticos de la tradición occidental con el fin de cuestionar el decurso general de la Modernidad (empezando por la crítica a la Ilustración *hoy*) y sugiere, a principios del tercer milenio, heridas latentes de este proyecto intelectual. La teoría aporta el método con el que mirar al mundo y pensar con los textos. En tercer lugar, las producciones artísticas (literarias, pictóricas y cinematográficas) son la moneda corriente o la carne con la que se pretende *dar sentido* en esta propuesta. Estas producciones artísticas constituyen el vehículo con el que avanza el pensamiento de este trabajo y la lectura a propósito de la realidad española.

La combinación de los campos anteriores conforma un estudio crítico cultural sobre España. La propuesta conjuga historia, pensamiento y arte para replantear momentos clave o

elementos de nuestra comunidad que han sido bien olvidados por ser divergentes, o bien asimilados al devenir continuo (aun siendo divergentes) y archivados como fragmentos muertos de nuestro pasado. En definitiva, esta tesis propone generar otros campos posibles de pensamiento y lectura por momentos *dentro*, pero sobre todo *más allá* de lo que –aparentemente, presencialmente, oficialmente, históricamente, en cada campo o disciplina humanista y en la actualidad– hemos sido y somos.

En el plano de *los estudios peninsulares*, este trabajo tiene por objetivo primero mostrar lo necesario de aglutinar los campos utilizados (la historia, la teoría y las creaciones culturales, con énfasis privilegiado de lo literario) para la crítica cultural peninsular de lo contemporáneo. Considero que la complejidad de nuestro mundo así lo requiere. Por ello la posibilidad de pensarlo pretende entenderse desde la multi-disciplinariedad de o en las denominadas ‘Humanidades’ que se propone. En segundo lugar, este trabajo busca proporcionar lecturas alternativas a las oficiales y celebratorias sobre lo que ha sido y la historia y el presente del país y su literatura o producción intelectual en momentos puntuales y sin pretender crear una narrativa alternativa *rei-ficante* o igual y de sentido contrario. El tercer y último objetivo es dar vida a las creaciones culturales, dejándolas hablar para que entendamos de otras maneras nuestra condición humana en general y en el caso español en particular, tomado aquí como mero marco hipotético de estudio.

En el plano de *la Historia política*, propongo retrotraer esta investigación al surgimiento del estado-nación liberal español con la Carta Otorgada en Bayona por el Imperio Napoleónico en 1808 y la primera Constitución liberal el 19 de marzo de 1812 en Cádiz. Desde entonces, quiero analizar momentos de posible cambio del devenir político hasta la Constitución actual, que elaborada en 1978 bajo el peso del influjo del poder de la oligarquía de la dictadura

franquista ha arrastrado un poso de pensamiento reaccionario presente en la mayoría de los órganos de gobierno hoy. El primer intento de texto constitucional fue otorgado por el Imperio francés en 1808 a España, y desde entonces las sucesivas constituciones, con escasas excepciones (como en cierto sentido ocurrió con la abortada Constitución del diciembre de 1931 durante la Segunda República), amparaban y amparan los privilegios de una oligarquía hegemónica tanto nacional como internacional. La entrega de la soberanía económica al *Banco Central Europeo*, a la *Troika* (es decir, la Comisión Europea, el Banco Central Europeo, el Fondo Monetario Internacional) en general y a la potencia regional –Alemania– con el rescate bancario del 2012 y la reforma de la Constitución a la que dicho rescate obligaba, será desde esta perspectiva un nuevo episodio –tardío– de este estado de cosas, esto es, de esta hegemonía impuesta desde afuera al pueblo.

En lo referente a *la Historia constitucional y política*, estudiaré con más detenimiento la Carta Otorgada de Bayona y la Constitución de 1812, la promulgada con la Segunda República a finales de 1931, las denominadas “Leyes Fundamentales del Franquismo” y el artículo 135 de la constitución actual de 1978. Aunque prestaré atención a otros textos constitucionales (o concordatos) del siglo XIX, los textos constitucionales nombrados representan respectivamente el inicio de la línea constitucionalista (1808-12), el caso de mayor disensión (1931) y la Carta Magna actual que arrastra y proyecta toda la línea hegemónica liberal creada desde principios del siglo XIX. Las obras más canónicas sobre la construcción, incluyendo textos y discursos políticos, funcionarán también como punto de partida para entender esta construcción sesgada de España. A contrapelo, este proyecto busca desestabilizar la historia de los mitos construidos (y

difundidos hoy a través de múltiples *dispositifs*)¹³ y las violencias, injusticias inscritas alrededor de los procesos anteriores y sus reverberaciones en el presente.

El espíritu en el tratamiento de *la literatura* durante los cuatro capítulos es, en primer lugar, la de revisar obras canónicas (por ejemplo, la primera serie de los *Episodios Nacionales* de Pérez Galdós) para mostrar su participación dentro de las narrativas oficiales de la creación de la nación española liberal que ha triunfado. En segundo lugar, quiero poner en discusión otros autores de la literatura del siglo XIX (como Larra o Blanco-White) que aportaron visiones críticas a su época pero no han sido puestos en diálogo con el poder de su tiempo en algunos casos, y sobre todo nunca con el devenir contemporáneo de la hegemonía desde 1808 hasta hoy. Se trata de llevar a autores como éstos desde las categorías literarias y de su época hacia los procesos de la formación de la nación española, haciéndolos hablar con nuestro presente. La obra de Juan Benet, en este sentido, nos ayudará a pensar la imposibilidad de la representación tras la conflagración de la Guerra Civil. En tercer lugar, trato de traer a la luz obras que no han sido atendidas (por no estar dentro del canon sus autores o ser obras menores de autores del canon) y son un testimonio clave *disidente* de la creación de la nación. Por ejemplo, así ocurre con *Cabrera*, obra de Jesús Fernández-Santos escrita durante la Transición política, publicada en 1981, de género picaresco y estilo realista, y que puede leerse como el primer testimonio novelado sobre un campo de concentración en España (y probablemente de la Europa moderna) que tuvo lugar en dicha isla balear durante al menos la primera década del siglo XIX. De ella, sorprendentemente, aún no se ha hablado en relación al poder en España y tampoco se ha elaborado bibliografía académica.

¹³ Acuña este concepto según es expuesto, por Michel Foucault en *Il Faut defendre la Societé*. Véase 213-35.

La *pintura* también es necesaria como obra primaria para mi estudio por dos motivos. En primer lugar, porque como ocurre con la novela en relación a la nación (o, en este caso, *contra* ella) el último Goya (enfermo y exiliado) pensó con su pincel, según quiero atreverme a argumentar, las profundas heridas de la nación efervescente entonces. Por ello, urge atender a obras como *los Desastres de la guerra* o *las Pinturas negras* que todavía hoy siguen presentándose como obras bizarras, heterodoxas o marginales, preludio de las vanguardias del siglo XX.

Finalmente, *el cine*. *La Ciudad del trabajo*, a la que dedico el último capítulo, es un largometraje del cineasta independiente Guillermo García-Peydró que vio la luz en el año 2015. *La Ciudad* pone en juego el sonido de la pedagogía totalitaria franquista durante su proyecto de construcción de un orfanato convertido en ciudad totalitaria en Gijón, con el olvido presente de la herencia dictatorial en una cuestión tan concreta como fundamental: la ideología sexista, clasista y sacrificial que relaciona la Dictadura de Franco (1939-1975/8) con las actuales reformas económicas neoliberales desde los Pactos de la Moncloa, Maastricht, el Tratado de Lisboa, y estos últimos años de la denominada “Segunda Gran Recesión” (2007/8 - ?).

Al preparar la parte sobre el “marco teórico” por primera vez hace tres años, al comienzo de la escritura de esta tesis, utilicé fundamentalmente las obras de la Escuela post-marxista de Frankfurt, en la generación de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, y sus visiones críticas de la Modernidad. Era el ‘lugar’ donde me situaba tras los años de estudio en Granada de la mano de otros autores (Rancière, Nancy o Agamben) que había empezado a conocer en Michigan. Explicaba entonces, en este apartado y apoyado en las obras de aquellos autores, como la Ilustración, a la que Hegel emparentó con el espíritu de Napoleón a caballo por Europa en Jena¹⁴

¹⁴ En su correspondencia de 1806 con Friedrich I. Niethammer, a la que Carlo Galli hace referencia en *Global War*, Hegel comenta: “Vi al Emperador—este Espíritu-del-mundo—cabalgar la ciudad en reconocimiento. Es ciertamente

(esto es, con el imperialismo), desembocó en el totalitarismo europeo del siglo XX. Pensamiento del Uno, de lo Mismo, disipador de la posibilidad de la diferencia, del detalle, *logocéntrico* y aliado imprescindible mediante su versión *técnica* de la hegemonía política es, podríamos decir, el corazón de la Modernidad en su despliegue imperial-ilustrado. El diagnóstico de Adorno y Horkheimer sobre la Ilustración se sintetizaba así en *Dialéctica de la Ilustración*:

La Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en lo que sus enemigos románticos siempre le han reprochado; su método analítico, reducción a elementos, descomposición por medio de la reflexión, sino en que para ella *el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en incógnita de una ecuación, con ello queda señalado como conocido antes de que se le haya asignado un valor* (la cursiva es mía) (39).

Controlar la realidad, someterla, categorizar hasta lo innombrable, perseguir esa necesidad de asir sistemáticamente la realidad. No dejar margen para lo inesperado. No permitir la posibilidad de *lo diferente* o *al margen* (que, desde la identidad, es así nombrado), este es el totalitarismo de la Ilustración en el plano filosófico. En el plano político, el pensamiento liberal y el burgués han sido los portadores de este totalitarismo. Así continúan Adorno y Horkheimer:

A los hombres se les ha dado su sí-mismo como algo propio de cada uno, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero como ese sí-mismo nunca fue asimilado del todo, la Ilustración siempre simpatizó, incluso durante el período liberal, con la coacción social. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo y ello es una ironía en el tipo de sociedad que podría hacer realmente de él un individuo. La horda, cuyo nombre sin duda reaparece en la organización de las juventudes hitlerianas [pensemos, en este mismo sentido, en las *JONS* españolas], no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad de derechos hacia la injusticia por obra de la igualdad (28-9).

El progreso moderno es la desigualdad sistemática represora en nombre de la igualdad. Es la falta de libertades en nombre de la promesa liberal. Es la *necesidad predeterminada de conservarse y expandirse*, sin poder detenerse en lo discrepante. Sin poder si quiera detenerse.

una sensación maravillosa ver a un individuo así, que, concentrado aquí en un solo punto, alcanza el mundo y lo domina” (141-2).

Por este motivo, Adorno y Horkheimer consideraban que, “la proposición XXII de la *Ética* de Baruch Spinoza, Libro IV, ‘conatus esse conservandi’ (el conato por perseverar en lo que se es), contenía la verdadera máxima de toda la civilización occidental, en la cual se apaciguan las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía” (44). Este es el corazón del proyecto moderno: conservarse y expandirse, *perseverar en lo que se es*, a todo riesgo y diluyendo la posible divergencia. Conservar, por ejemplo, y hacer conservar la ley y expandir la ideología liberal-capitalista. No es por ello casual que de manera cualitativamente divergente a esta construcción *logocéntrica*, las democracias liberales excluyan o menosprecien a las humanidades.¹⁵ Este es, tal vez, el fundamento teórico de dicha exclusión contemporánea en la universidad, en los presupuestos estatales y, en general, en el aún sentido romántico o “excedentario” del campo de las denominadas ‘Humanidades’.

En estos años, mi propia manera de entender el pensamiento y la maduración (ciertamente en ciernes), la comprensión de nuevas obras, hacía imposible que la primera versión de este ‘marco teórico’ quedara igual, así, sin más. Además de Adorno y Horkheimer, desde Parménides y Heráclito, autores como Marx, Freud, Nietzsche, Benjamin, Heidegger, Jacques Rancière, Wendy Brown o Jean-Luc Nancy forman, siendo en cada caso diferentes, la espina teórica de este trabajo. Apuntando a las posibles vías de “*lo-otro de la razón*” o “lo que hay de *otro* (del-otro/de l@ otr@) en la razón” y más allá de ella.

Conviene afirmar de antemano que esta reevaluación de las categorías y conceptos que la tradición moderna ha impuesto, así como la historia que hay bajo ella, se inspira, sobre todo, en la obra de Jacques Derrida, que con tanta profundidad, radicalidad y potencialidad ha cuestionado la historia del pensamiento. Historia del pensamiento (moderno, si bien no solo

¹⁵ Así lo denunció Martha Nussbaum en su necesaria obra: *Not for Profit, Why Democracy Needs the Humanities*. Sobre todo, en el capítulo II: “Education for Profit, Education for Democracy” (13-26).

moderno ni occidental), por (de-)construir que Derrida resumía bien, de pasada y a propósito de otra cuestión, en el primer volumen recopilatorio de los seminarios *The Beast and the Sovereign*. En ese lugar, Derrida expresaba mediante una aliteración la relación entre Ilustración, el poder y la Modernidad, jugando así con las siguientes palabras: “*vouloir avoir le pouvoir de voir et de savoir*,” esto es, “querer tener el poder de ver y de saber” (Derrida *Beast*, 281). En el juego de esas palabras, y en su mediatización por las instituciones (recordemos que la Ilustración propulsó la creación de institutos de investigación, museos, etc.), ahora cada vez más dispersas, se esconde la voluntad de poder occidental (el ‘*vouloir avoir*’, ese ‘*vouloir avoir un pouvoir*’), el deseo de acumulación o de ‘disponer a la mano’. Deseo, voluntad de poder también, de observarlo todo y convertir nuestra sociedad en panóptico o en tele-visor mediante la tecnología actual (desde el panóptico de Bentham a los drones, etc.). En dicha ecuación, la voluntad de saber no es ya la que relaciona el saber con “la buena vida” socrática o incluso kantiana, sino la de Francis Bacon en el *Novum Organum* (1620), esto es, la que relaciona el saber moderno como un *valor* que afecta directamente al poder (a la voluntad de poder) y que tan bien analizara Foucault a lo largo y ancho de toda su obra. Todo ello como crisol del logocentrismo-soberano moderno. Desde estas notas teóricas, este proyecto busca desmontar engranajes en la cultura, el pensamiento y la historia atendiendo al particular caso de la realidad española.

Finalmente, es necesario recordar que este proyecto no persigue orígenes o principios fundantes ni sigue (salvo para el rigor del estudio) una linealidad cronológica. Busca, por el contrario, trazar partes en las que el edificio moderno y contemporáneo español muestra sus más clara contradicciones y aporías. En su lectura de Nietzsche en “Nietzsche, Genealogy, History,” Michel Foucault recalcó la distinción establecida por Nietzsche entre Origen [*Ursprung*], como un lugar concreto de la verdad o lugar dónde las cosas son en oposición a Genealogía

[*Genealogie*], y que Foucault releía como un análisis histórico en el cuál se combate la creación de los orígenes fundantes mediante un pensamiento intempestivo, nietzscheano, esto es, molesto con todo decoro y armonía fingida. Dice Foucault: “history needs to dispel the chimeras of the origin, somewhat in the manner of the pious philosopher who needs a doctor to exorcize the shadow of his soul” (140). Y, a continuación: “the search for descent is not the erecting of foundations: on the contrary, it disturbs what as previously considered immobile; its fragments what was thought unified; it shows the heterogeneity of what was imagined consistent with itself” (147). Este desmontaje histórico, esta ‘defensa de la anacronía’ o de la temporalidad intempestiva es la que sostiene esta tesis.

A propósito de esta ‘temporalidad intempestiva’ Wendy Brown escribió en *Politics out of History* lo siguiente:

Ours is a present that is hurtled into the future without regard for human attachments, needs or capacities. A present that dishonors the past by erasing it with unprecedented speed and indifference. A present that equates the recent past with the anachronistic, with insufficient *techné* to survive. A present in which a knowledgeable politician is a policy wonk rather than a reader of political histories. A present whose inevitable and rapid eclipse is uppermost in the political consciousness of its inhabitants. How can such a present be loved –and if it cannot be, what are our investments in addressing its ills? What is there to attach to in a world of such incessant and rapid transformations? How can one sufficiently love the world generated by this present to want to do it right by it? From what depth of feeling, conventionally cultivated through lifelong and generations-old attachments and values, can such a time be simultaneously embraces –providing the basis for love and loyalty –and challenged- providing the basis for political activism? If there are no such sources of continuity to draw on, then from what wellspring do we affirm our time, engage our dilemmas, and define our imperatives? What incites our grievances and spurs our hopes? (142).

Con el objetivo de combatir el vacío temporal de que adolecen algunas de las reivindicaciones actuales en España (por ejemplo, en el caso de los *Movimientos Sociales*, las *mareas* o *Podemos*), este proyecto busca desmontar nociones archivadas en la historia como Ilustración, Liberalismo, Realismo, Absolutismo, Dictadura, Transición o Democracia,

intentando explicar los puntos en los que tales conceptos se juntan, se repiten, diferencian y divergen, intentando indagar o arrojar luz sobre lo que esconden. A continuación, resumo el contenido de los cuatro capítulos de esta disertación.

El primer capítulo discute el espíritu (residual, ensombrecido, a posteriori...) de la Ilustración en torno al reinado de Carlos III y la figura de Jovellanos. A continuación, me detengo en la formación jurídica e histórica del mito liberal de emancipación en el caso español y apunto a algunas de sus contradicciones y aporías a propósito de la legitimidad, la problemática soberanía que subyace a –y desde- ese momento histórico-político, del *quién* firma y en *nombre de quien* la constitución es firmada (y, por supuesto, qué tipo de constitución se firma, así como qué tipo de nación se asume o *define*, es decir, *se violenta*) así como la cuestión de la tolerancia en torno a ese momento. A partir de la revisión de Pérez-Galdós y su dialéctica con la novela *Cabrera* de Jesús Fernández-Santos, apunto a la *excepcionalidad* latente de la constitución liberal de España como Nación-Estado desde el siglo XIX (inoculada en la narrativa realista de Galdós), hasta (o en relación a) el último gran momento de excepción soberana, el de la Transición española entre 1975-1978/82, durante la cual vio la luz la obra de Jesús Fernández-Santos mencionada. En esta obra se acuña por primera vez la expresión “estado de excepción” y se narra la existencia de un campo de concentración en el momento en que comienza el liberalismo español.

En el segundo capítulo, algunas obras tardías de Goya y, en concreto, la noción provisional y catacrética de *desfigura*, habilitan el análisis (es decir, la apertura, desmontaje o desencadenamiento) de los *arquismos* (*nudos* o *cierres*) expuestos en el primer capítulo. En efecto, las obras de Goya transitan en –o mejor, hacia-- la posibilidad de pensar el otro lado de la formación liberal (lo que intenta ocultar o a quien intenta enterrar, su lado no óptico o representable, podríamos decir) del mismo modo que las obras de los tres maestros de la sospecha,

Marx, Nietzsche y Freud, y sus principales herederos en el siglo XX (Benjamin, Heidegger, Foucault, o Lacan, por nombrar algunos y, sobre todo la obra filosófica que los aglutina y revoluciona a los anteriores, la de Jacques Derrida) son un reto o afrenta radical al corazón mismo de la explotación del hombre por el hombre, al logocentrismo, a la sobre-determinación del sujeto y al intento último de naturalizar la historia e historizar (o convertir en historiografía teleológica) la naturaleza, cuya devastación deja en evidencia el fracaso del mito del progreso renacentista e ilustrado. Dicho brevemente: el segundo capítulo da respuesta a las contradicciones del mito liberal (a la trampa de la soberanía liberal, a su falsa, *esquizofrénica* y contradictoria promesa de soberanía, a su descarado/enmascarado autoritarismo que estudiaremos al hablar de Donoso Cortés y Cánovas), y pone sobre la mesa el agotamiento y fracaso de buena parte del espíritu (o los *espíritus...*) ilustrados, algunos de cuyos casos o manifestaciones (o fenómenos) intentaré dar cuenta en esa primera parte de esta tesis. Finalmente, y tras recordar la necesaria heterodoxia de José Blanco-White para continuar este viaje por los márgenes liberales-democráticos de España, una pieza corta de Mariano José de Larra, “La Noche de difuntos de 1836,” servirá para redirigir la cuestión política hacia la pregunta por la muerte. El objeto es pensar en qué medida vivir en sociedad, si *auténticamente* se aspira a ser democrático (con toda la carga y pesado bagaje que esta idea arrastra tras tantos siglos), no puede venir de la glorificación, el sacrificio o el martirio ejemplarizado en el héroe militar, en aquel que da la vida por la patria, en definitiva; no puede venir de la acumulación del cadáver en nombre de la metafísica de la nación. No puede venir, tampoco, por medio de la sobre-determinación de la idea de muerte mártir heroica-sacrificada católica. Así expongo al revisitar el por otro lado hermoso discurso fúnebre de Pericles como uno de los momentos clave durante la fundación de la democracia ateniense en su gran época.

En el tercer capítulo ofrezco una comparación de la literatura jurídica de la Segunda República española (1931-1936) y alguna de las principales leyes fundamentales del Franquismo (1939-1975). A continuación, comparo narrativas históricas sobre la Guerra Civil (1936-1939) y el Franquismo y la construcción de los mitos en torno al conflicto y una de las dictaduras más cruentas y longevas del siglo XX europeo. Si la *guerra global* (Galli) difusa de la actualidad deshace nuestra mirada tradicional al liberalismo, la Guerra Civil que dinamitó y abortó la naciente democracia republicana y la herencia de un cierto tipo de socialismo que ésta puedo llevar consigo son parte fundamental para poder reflexionar sobre la genealogía intempestiva, en el duelo, del estado de esa misma democracia en la actualidad. En la segunda parte de este capítulo tercero, la obra de Juan Benet, sus cuentos, y su obra fundamental, *Volverás a región* (1967) habilitan a partir de las críticas a la representación, el realismo y el estructuralismo, la posibilidad de reflexionar sobre las ruinas de la democracia española, la idea que de *lo heteróclito* que, según quiero defender y explicaré, propone Juan Benet para pensar la *cosmología* y la (im-)posibilidad de la herencia de las violencias de la Guerra Civil y el Franquismo y, a la vez, la necesidad de reflexión (volviendo a Wendy Brown) de un cierto espíritu republicano muerto, enterrado, sepultado...bajo los escombros de la crisis democrática iniciada tras el año 2008.

En el capítulo cuarto y último, comienzo con la comparación y crítica a la idea de “Transición” como idea que asume una linealidad en el tiempo, esto es, un hegelianismo. Comparo ideas sobre la Transición en figuras tan opuestas (si bien no completamente diferentes) como Pablo Iglesias, reelegido en febrero del 2017 secretario general de *Podemos*, y Jose M. Aznar, representante de la herencia franquista y su transformación al (neo)liberalismo de principios de milenio en España. A continuación, analizo el film-documental de Guillermo G. Peydró *La Ciudad del trabajo*. Por medio de mi análisis entre el sonido, las imágenes y el montaje de la película,

intento arrojar luz sobre la íntima relación entre la pedagogía sexista y clasista de la dictadura y las actuales reformas del mercado de trabajo y recortes sociales en nombre del “sacrificio” por los gobiernos de Zapatero y Rajoy. En otras palabras, intento pensar cuáles son los vínculos ideológicos entre el Franquismo y el tardo-Capitalismo neoliberal o post-neoliberal en la era de Donald J. Trump. Para el análisis de este film, me sirvo de obras de crítica cinematográfica y, sobre todo, de la obra de Nicole Loraux titulada *The Divided City*, en el que la experta en historia y pensamiento griego explica la relación entre la creación de la comunidad, la amnesia y la exclusión sistemática (en) que toda democracia (se) funda.

En el epígrafe de esta introducción, Parménides nos hablaba por primera vez en la historia occidental de aquella obsesión fundante de la filosofía que, desde entonces, nos ha perseguido: la identificación entre el ser y el pensar. En nuestro recorrido desde entonces y ahora hemos ido nombrando y archivando; conceptualizando, olvidando a veces que entre esa conceptualización y la realidad siempre hay un abismo (de ahí Nietzsche, de ahí también Derrida). Análogamente, y en este caso desde el Renacimiento, con la Modernidad hemos creído que el tiempo es un transcurso lineal y la Historia el camino hacia un lugar concreto o un horizonte referencial, olvidándonos de la idea de *devenir* y de la ruptura del Ser llevada a cabo por Heráclito en la etapa presocrática del pensamiento: el tiempo, nos advirtió, es el reino de los niños, aquel lugar donde los juegos son posibles, como dice el otro epígrafe de esta introducción. Del mismo modo que nombrar no es sólo el trabajo de la Ciencia, narrar nuestro tiempo no es trabajo exclusivo de la Historia. José Manuel Cuesta Abad reflexionaba sobre la historia en su estimulante lectura de Walter Benjamin en: *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Para Cuesta Abad, el despertar [*Erwachen*] de Benjamin se relaciona con lo que él denomina como “lo nunca escrito”:

Recordemos que lo oprimido se manifiesta en el ahora como la legibilidad de lo no-impreso aún, de eso que el verdadero historiador está por escribir; y [recordemos] que lo nunca escrito sólo se torna legible en el ahora donde el presente es según el pasado, donde el “no-haber-sido” de éste insta a una realización en el ‘es’ de aquél (50-1).

Jugando con la continuidad del tiempo y con la relación entre el pensar y el ser, propongo de aquí en adelante leer, en el tiempo del ahora [*Jetzt-Zeit*], lo-que-nunca-fue-escrito de la modernidad y la contemporaneidad española.

Capítulo 1

Arquismos en la España moderna y contemporánea

Making a historical event or formation contemporary, making it “an outrage to the present” and thus exploding or reworking both the way in which it has been remembered and the way in which it is positioned in historical consciousness as “past,” is precisely the opposite of bringing that phenomena to “closure” through reparation or apology (our most ubiquitous form of historical political thinking today).

The former demands that we redeem the past through a specific and contemporary practice of justice; the latter gazes impotently at the past even as it attempts to establish history as irrelevant to the present or, at best, as reproachful claim or grievance in the present.

—Wendy Brown, “Futures. Specters and Angels: Benjamin and Derrida.”
Politics Out of History (170).

Le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle; il ne donne pas à l'homme une exacte et sereine maîtrise de la nature; au contraire, il ne cesse de multiplier les risques; partout il fait croître les dangers; il abat les protections illusoirs; il défait l'unité du sujet; il libère en lui tout ce quis'acharne à le dissocier et à le détruire.¹⁶

—Michel Foucault, “Nietzsche, la Généalogie, L'histoire” (170)

I. *Apprendre à vivre* [aprender a vivir]: Las tinieblas de la Ilustración y la modernidad española

Empezar por tener el coraje [*Mut*]¹⁷ de vivir y leer la modernidad española. Enfrentarse a ella. Trabajar en la tarea de repensar *en* las tinieblas de *nuestra* Ilustración. Dejar de ver tales

¹⁶ “El querer- saber no busca una verdad universal; no otorga al hombre un dominio exacto y sereno de la naturaleza. Más bien al contrario, éste no cesa en multiplicar los riesgos, no deja de cultivar riesgos por todos los lados; golpea las protecciones ilusorias, desafía la unidad del sujeto, liberando en sí todo lo que lucha por disociarlo y destruirlo.” (La traducción es mía, y así será de ahora en adelante a menos que se explicito lo contrario).

¹⁷ Me refiero al “coraje” emparentado con aquel “atreverse a saber” [*sapere aude*] exhortado por Kant como parte de la respuesta a su célebre pregunta ¿qué es la Ilustración?: “Habe *Mut*, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.” *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? von Immanuel Kant* (3). Es decir: “ten el coraje de hacer uso de tu propio entendimiento! Es, por lo tanto, el lema de la Ilustración.”

tinieblas desde la leyenda negra o desde el maniqueísmo que plantea si hubo o no Ilustración en España o si determinado autor fue o no ilustrado, y no detenerse tras examinar si el proceso intelectual y político fue menos sustancial que en otras naciones europeas y aceptar, por lo tanto, un cierto “mal de España”¹⁸. Dejar de verla (la Ilustración, la Historia) *desde* o *como* el pasado. Formarse y a continuación inconformarse con las respuestas críticas a las características de esta particular Ilustración¹⁹. Dedicarse a la tarea de entender sus grados y *manifestaciones* (visibles o no). Vivir hoy las tinieblas, no necesariamente como lo oscuro, sino las vivencias y preguntas ilustradas de entonces y ahora. Des-hacer sus mitos y hablar con, *en* y *desde* ellos. Ocuparse de la tarea de aprender a vivir [*apprendre à vivre*]²⁰ la modernidad con la actualidad española. Esta es la *tarea* por empezar.²¹

¹⁸ En este sentido, estoy parcialmente de acuerdo con lo expuesto por Eduardo Subirats en su obra *la Ilustración insuficiente* de principios de los ochenta, donde reclamaba la necesidad de releer a los autores de la Ilustración española pues, si bien consideraba que ésta tuvo lugar de manera tímida, afirmaba igualmente la necesidad de conocer y profundizar en ella: “Quizá sea cierta la tesis de una Ilustración española titubeante y prácticamente inexistente. Pero aceptar la insuficiencia de la Ilustración en España no nos exime del examen de sus limitaciones y deficiencias.” (23) Más bien, cabría decir que es esta timidez o insuficiencia la que nos llama a la necesidad de volver a mirarla desde hoy, que hemos vivido sus excesos a la par que sus insuficiencias. Si hoy hablamos de Modernidad tardía o post-Modernidad como diálogo y relectura de comunidades pasadas para entender qué somos y proyectarnos al futuro, ¿cuál ha sido este trayecto en el caso español? y, sobre todo, ¿qué huellas ha dejado este proceso (o carencia del mismo) en la comunidad actual? La clave, por lo tanto, no es tanto si hubo o no Ilustración (con Jovellanos tenemos un caso claro de la existencia de ciertas posturas ilustradas –entre Adam Smith y Kant- en España), sino más bien: ¿Dónde nos encontramos hoy respecto a ella? Esta es la pregunta que quiero proponer y dejar abierta para la presente tesis antes de mi análisis sobre la primera constitución liberal contemporánea española. La pregunta queda abierta para los cuatro capítulos de este trabajo.

¹⁹ Para conocer extensa y críticamente la Ilustración española y tomar conciencia de los mitos falsedades creados, me remito a toda la obra desarrollada por Francisco Sánchez-Blanco, sobre todo: *La Ilustración en España, El absolutismo y las luces del reinado de Carlos III*, y *La Ilustración goyesca: la cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)* y *La actitud ilustrada*, editada por Eduardo Bello y Antonio Rivera. Asimismo, Pablo Fernández Albaladejo se ocupa de la “debilidad de la Ilustración española” en su magnífica obra, ya clásica: *Fragmentos de Monarquía* (165).

²⁰ Como mencioné en la introducción, utilizo esta expresión del modo en que fue expuesto por Jacques Derrida en el “Exorde” de *Spectres de Marx* de 1993. Véase 13 y ss.

²¹ Acuño la palabra “tarea”, por supuesto, sin la intención de defender un proyecto, programa, teleología o deontología, sino más bien como la defensa del coraje en el empeño insoslayable e infatigable de pensar deconstructivamente España, entonces y ahora.

En *El elogio de Carlos III*, leído el 8 de noviembre de 1788 en la Junta Plena de la Real Sociedad de Madrid, Gaspar Melchor de Jovellanos explicaba cómo se había desarrollado la Ilustración en España gracias al Reinado del entonces saliente rey Carlos III:

Estaba reservado a Carlos III aprovechar los rayos de luz que estos dignos ciudadanos habían depositado en sus obras. Estábale reservado el placer de difundirlos por su reino y la gloria de convertir enteramente sus vasallos al estudio de la economía. (...) El santuario de las ciencias se abre solamente a una pequeña porción de ciudadanos, dedicados a investigar en silencio los misterios de la naturaleza para declararlos a la nación. Tuyo es el cargo de reconocer sus oráculos, tuyo el de comunicar la luz de sus investigaciones; tuyo el de aplicarla al beneficio de tus súbditos. La ciencia económica te pertenece exclusivamente a ti y a los depositarios de tu autoridad. Los ministros que rodean tu trono, constituidos órganos de tu suprema voluntad; los altos magistrados, que la deben intimar al pueblo, y elevar a tu oído sus derechos y necesidades; los que velan sobre tus provincias, los que dirigen inmediatamente tus vasallos, deben estudiarla, deben saberla, o caer derrocados a las clases destinadas a trabajar y obedecer (las cursivas son mías) (187).

La élite debe estudiar la física-matemática moderna clásica (fundamentalmente de Newton) y la ciencia económica (Jovellanos era un buen conocedor de la obra de Adam Smith)²² para ilustrar al pueblo. En el cierre del *Elogio* Jovellanos exhortaba a las autoridades presentes a ilustrar a los denominados más arriba ciudadanos y *ex-aequo* -en oxímoron-- vasallos:

Hacedlos amantes de la verdad, de la libertad, y de la patria. Disponedlos así a recibir la ilustración que Carlos quiere vincular en sus pueblos, y preparadlos para ser algún día recompensa y consolación de vuestros afanes, gloria de sus familias, dignos imitadores de vuestro celo y bienhechores de la nación (la cursiva es mía) (193).

El proyecto de la Ilustración es *concedido* a la gracia del rey ilustrado y es un *deber otorgado por* una élite que los vasallos *reciben*. Es un dogma que debe-ser ejecutado por la élite y recibido sin previo cuestionamiento por el pueblo que, vasallo, *debe* aprender a amar la verdad, la libertad y la patria y honrar así a la nación. En esto consistía en este contexto particular un cierto sentido de la Ilustración española.

²² Así lo expresa en el propio *Elogio* (180 o 183) y, de manera aún más clara, en su *Informe sobre la Reforma agraria* de 1794 (29).

Como mencioné en la introducción, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer concluyeron en *Dialéctica de la Ilustración*, obra publicada en los estertores de la Segunda Guerra Mundial en 1944, que el concepto y proyecto de Ilustración [*Aufklärung*] era *totalitario* porque asumía una respuesta antes de comenzar su proceso (22). Del mismo modo que el mecanicismo newtoniano de la física moderna explicaba la naturaleza, o la necesidad de enclaustrar la realidad en el idealismo del concepto acababa por deslindarse de la realidad, la necesidad de un *thélos* (heredado luego por la veta ilustrada y hegeliana de Marx) nos proveía de un final para la historia. En la versión de Jovellanos (que se presentaba a la vez como evaluación del entonces reinante rey ilustrado), la mayoría de los diez millones de personas del pueblo español de finales del siglo XVIII debían recibir la Ilustración. Ésta quedaba entendida como *la orden* o *el deber*, como aquel *mandato pasivo recibido* de saber o de poseer los arcanos de la verdad, la libertad y la patria. Esta era *la* versión oficial de la idea de Ilustración española en su momento cumbre y en boca de quien, quizá, es reconocida y estudiada en la actualidad en las escuelas públicas del Estado como su mayor figura.

En su charla –y posterior artículo– titulado, ‘*¿Qu’est-ce Que les Lumières?*’ (¿Qué son las Luces?) de 1983, Michel Foucault comenta la respuesta dada por Kant a la pregunta ¿qué es Ilustración?, según apareciera en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* en diciembre de 1784. Según la lectura de Foucault, Kant nos recuerda que la Ilustración consiste en una salida de la minoría de edad del individuo: “Kant define la Ilustración desde un punto de vista completamente negativo; como una puerta, una salida, un “asunto” o “problema.”²³ La tarea de esa salida pasa por un *contrat* en el que tanto el soberano como el pueblo hacen un uso público y universal de la razón, tanto para obedecer (“*pour meilleure garantie de l’obéissance*”), como

²³ En el original de Foucault: “Kant définit l’Aufklärung d’une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une ‘sortie’, une ‘issue’” (564).

para el buen gobierno. Kant nos habla de ese momento de la humanidad que ha de llegar en que se produzca este cambio. De nuevo en la lectura que desarrolló Foucault:

Él [Kant] describe, en efecto, la Ilustración como el momento en que la humanidad hace uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad, o precisamente en el momento en que la Crítica es necesaria, dado que ésta tiene como rol definir las condiciones mediante las cuales el uso de la razón queda legitimado para determinar qué se puede conocer, qué se debe hacer y qué cabe esperar.²⁴

El texto original de Kant, fue escrito justo cuatro años antes del *Elogio a Carlos III* de Jovellanos; en 1784 y 1788 respectivamente. En un momento olvidado de la célebre respuesta de Kant en 1784, en el texto original, el filósofo de Königsberg decía:

If I have a book that thinks for me, a pastor who acts as my conscience, a physician who prescribes my diet, and so on--then I have no need to exert myself. I have no need to think, if only I can pay; others will take care of that disagreeable business for me. Those guardians, who have graciously taken up the oversight of mankind, take care that the far greater part of mankind (including the entire fairer sex) regard the step to maturity as not only difficult but also very dangerous. *After they have first made their domestic animals stupid and carefully prevented these placid creatures from daring to take even one step out of the leading strings of the cart to which they are tethered, they show them the danger that threatens them if they attempt to proceed on their own. Now this danger is really not so great; for by stumbling a few times they would indeed finally learn to walk; but an example of this sort makes them timid and usually frightens them away from all further attempts*²⁵ (la cursiva es mía) (Kant Answer, 58-9).

Según este fragmento, la Ilustración es para Kant una salida en tanto tarea individual y por-hacer, como así nos recordaba Foucault, por la que el individuo se desprende del carricoche o

²⁴ En el original de Foucault: "Il [Kant] décrit en effet l'Aufklärung comme le moment où l'humanité a faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer de qu'on peut connaître, ce que'il faut faire, et ce qu'il est permis d'espérer" (Foucault *Lumières*, 567).

²⁵ En el original en alemán, Kant dice: "Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. *Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab* (la cursiva es mía)" (Kant *Aufklärung*, 3-4).

andador (*Gängel-wagen*, “lo que nos-sostiene-al-andar”) en que, lleno de miedo, se apoya. Por ello Kant reclama la necesidad de aprender a perder al miedo a andar sin ese andador que aún le sostiene. Lo interesante es como en su lectura, Foucault detecta un sentido negativo que desde el pecado original de la ignorancia (la ilustración aquí como un cristianismo secular), inscribe un cierto carácter represor (o moralista, diríamos con Nietzsche) en el proyecto ilustrado según la versión central expuesta aquí por Kant. En consecuencia, estamos obligados a ese proyecto ilustrado, pues estamos condenados por nuestro pecado original a no pensar por nosotros mismos y *debemos* aprender a que los otros no piensen por nosotros. Al hablar Jovellanos de los mecanismos *otorgados por* Carlos III y su gobierno en su *Elogio*, se enfatiza explícitamente la creación de una Ilustración *en nuestro nombre, para y hacia* nosotros, por medio de la verdad (ciencia), la libertad (la sociedad y el sujeto) y la patria (la política). Según lo expuesto por Jovellanos, nuestro deber como patriotas sería ser ilustrados en este sentido particular expuesto e impuesto.

Todavía no hemos pensado estas palabras de Jovellanos *hoy* ni entrevemos el alcance de esas ideas. En el campo de la economía, la educación o la política, la etapa actual es la fase tardía (o post-etapa) de este proceso moderno-ilustrado. Con algunos logros (el tratamiento de enfermedades por la técnica o el transporte global) pero innumerables fracasos (como el uso de la técnica para la devastación humana o la destrucción del planeta, así como la dictadura de clase inherente al “libre mercado” de dicho desarrollo económico-técnico). En el caso español, el corazón de la matriz del pensamiento de la Modernidad emancipadora, la Ilustración, deja múltiples preguntas olvidadas y necesarias para *aprender a vivir* ahora. Quizás por ello conviene, desde aquí, abrirlas y comenzar a pensarlas: ¿En qué posición respecto a esta idea y proyecto de ilustración nos encontramos? ¿Estamos teniendo *el coraje* de eliminar los soportes de los que

hablara Kant? ¿Cómo evaluamos esa defensa ilustrada según fue expuesta por Jovellanos al mirar desde la segunda década del tercer milenio? ¿Hemos discrepado en España de ese deber ilustrado *impuesto*, se está cumpliendo o lo han cumplido *por* nosotros? ¿Cuál es la vigencia de los *dogmas* y *deberes* que en nombre de la Ilustración nos han implantado? ¿Cuáles han sido los efectos centrales –y los colaterales– de ese proceso según se ha desarrollado hasta hoy en el caso particular español? ¿Podemos pensar una Ilustración sin-poder, sin voluntad de poder ni subjetivación? ¿Cómo afecta la historia de España cómo empresa moderna intelectual, desde Westfalia en la segunda mitad del siglo XVII, desde la separación entre Estado y pueblo de la segunda parte del Dieciocho, desde la contemporaneidad marcada por la denominada “Revolución liberal” y la primera Constitución liberal en 1812? ¿Qué tipo de revolución burguesa ocurrió en España y cómo la vivimos hoy? ¿De hecho, ocurrió propiamente tal revolución?²⁶ ¿Fue la Constitución de Cádiz un fruto directo de la revolución liberal? ¿Qué tipo de visión ilustrada heredaba este proceso liberal y cómo ha evolucionado desde entonces? ¿Cuál es, en definitiva, el estado de “lo liberal”, que hoy asumimos como un concepto que ha existido siempre, cómo aquel concepto límite producto de la Modernidad²⁷ que iniciaba por fin la quiebra los privilegios y el estatismo consustancial al *Ancien Régime* y en el que tanta barbarie se ha ido depositando durante más de dos siglos? En definitiva, ¿cuál es el estado democrático de la España tardo-moderna o post-moderna, (post-)ilustrada y post-neo-liberal?

Liberando estas preguntas podemos, quizá, dejar hablar a las máscaras y espectros de entonces y ahora. Dejar que el pasado nos desasosiegue. Y que nuestros desasosiegos presentes

²⁶ En su obra del 2013, *Burguesía y liberalismo en la España del siglo XIX: Sociología de una dominación de clase*, Miguel Beltrán Villalba realiza un inventario sobre las diferentes posturas sobre esta revolución (44).

²⁷ A propósito de esto, merece releerse el modo en el que Fredric Jameson recordaba en *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, como la Modernidad, dentro de las cuatro máximas asignadas por el autor, no es sólo un concepto filosófico, sino “una categoría narrativa.” Véase 15 y ss.

(los enormes déficits de la democracia española, los recortes sociales, los millones de desempleados o los problemas de la educación, la sanidad o tantos otros derechos sociales básicos en España hoy)²⁸ desasosieguen, en este intento de comprensión, al pasado, como así afirma el epígrafe de Wendy Brown en la cabecera de este primer capítulo. Cuestionando el mandato expuesto por Jovellanos, desafiando las preguntas abiertas de *su* Ilustración para pensar cómo queremos vivir como sociedad y cómo podríamos aprender a vivir. Deshaciendo la línea entre lo vivido por otros y lo que nosotros estamos viviendo, para poder entender cómo ese pasado *es* en nosotros; cómo nosotros *somos* ese pasado; como *co-somos* y nos *co-pertenece*mos. El objetivo es entender en qué estado cómo comunidad nos encontramos y entender así, a través de las cuestiones de Ilustración y liberalismo, a los de entonces. Y entender-nos con ello(s) entonces y ahora.

A propósito de las filosofías de la historia postmarxistas de Walter Benjamin y Jacques Derrida expuestas en *Politics Out of History*, Wendy Brown comenta lo siguiente:

Haunting is also unsettling to the very degree that a past remark or event figure hovers over the present, thereby undoing the line between past and present. To be haunted often entails being touched or suffused by something that one cannot quite recall, feeling the importance of something that one has laid aside or tried to forget. It is to recognize that there is something from the past occupying the present, something whose shape or meaning eludes us (153).

Esta es la tarea urgente para *aprender a vivir* en España: pensar cómo el pasado se dirige al presente, cómo nos mira, como nos preocupa y como nos preocupamos por él [*comme il nous regarde*],²⁹ cómo la Ilustración, el Liberalismo o el Absolutismo sobrevuelan nuestro presente.

Quizá nuestro mejor tributo es criticar y erosionar estos conceptos. A esto quiero llamar la tarea

²⁸ Esta expresión de “déficits de la democracia española” la utilizo en la manera expuesta por el politólogo Vincenç Navarro en su artículo: “La democracia incompleta: La necesidad de una segunda Transición” en el diario El Plural el cinco de septiembre del 2012 y, de manera más extensa; en su obra *El subdesarrollo social de España* del año 2006.

²⁹ Sigo, por supuesto, la inspiración de Jacques Derrida en el “Exorde” de *Spectres de Marx*. Este “*regarder*” en francés no sólo refiere a ver, sino también a preocupar, tener en cuenta o “importar a alguien algo” (11-17).

de “la espectrología de la contemporaneidad española”³⁰ que, desde las últimas décadas del siglo XVIII y, sobre todo, desde las primeras del siglo XIX con la formación del Estado-nación liberal, se relaciona con un presente que parece haber definido como Historia y archivado como eventos político-sociales a ambos procesos. Este intento, por lo tanto, es precisamente el de reabrirlos o descoyuntarlos.

El momento cumbre para la historiografía del liberalismo en España es la revolución burguesa tradicionalmente asimilada “al momento gaditano” y a la primera Constitución liberal. En su análisis de las consecuencias de este proceso, uno de los historiadores más relevantes sobre la época, José Álvarez Junco, afirmaba en su artículo “A vueltas con la revolución burguesa,” lo siguiente:

Lo meridianamente claro es que esa nueva sociedad *no es burguesa*, sino oligárquica de base agraria. Sociedad que sobrevive hasta la crisis del primer tercio del siglo XX, que culmina en la guerra civil. Tras ésta, una larga dictadura cuya ideología y apoyos sociales son abiertamente rurales e inmovilistas acaba, por la fuerza de las circunstancias (internacionales, por ejemplo), industrializando y urbanizando al país, de manera caótica pero con efectos tan profundos en las estructuras sociales que se posibilita la transición *no revolucionaria* a un nuevo régimen, por fin liberal-democrático, en cuanto muere el dictador... (103)

Una revolución burguesa sin burguesía³¹ arrastrada hasta el siglo XX y cuyo último estertor es una transición no revolucionaria a un régimen en el siglo XX que es, por fin, “liberal-democrático.” Urge desentrañar esta “meridiana claridad” construida para entender nuestro *estado* actual. Es necesario, para ello, volver a esa “revolución burguesa,” su ambiente, su

³⁰ Comparto de este modo familiaridad con lo expuesto por Patricia M. Keller en su tesis doctoral del año 2008 (Sobre todo en el Capítulo I, 1-23), si bien, respecto a la teoría de los espectros en Jacques Derrida, este trabajo no se detiene tanto en “new ways of looking at and thinking about” (7), sino en volver hacia atrás para detectar, intempestivamente, elementos de la construcción hegemónica de la España contemporánea desde 1808. Por ello, como mencioné en la introducción es necesaria la interdisciplinariedad que afronte la vertiente legislativa e histórica del pensamiento y la literatura a propósito del análisis de la contemporaneidad española.

³¹ Tomo la expresión del artículo de José Antonio Piqueras Arenas: “La revolución burguesa española. De la burguesía sin revolución a la revolución sin burguesía” del año 1996 citado en la bibliografía.

momento y por volver al texto de la primera Constitución liberal como momento intempestivo, si bien no como origen fundante, de nuestra comunidad actual.

II. Hacia una relectura de la Constitución de 1812 hoy: Los mitos del liberalismo, la revolución liberal y la soberanía popular

§1. Nación y mitos contemporáneos

Desde los años previos al bicentenario en 2008 hasta el 2012, se han celebrado numerosas conmemoraciones de los sucesos en torno a la llamada “Guerra de Independencia española,” el dos de mayo de 1808, la Revolución liberal, la promulgación de la primera Constitución de 1812 en Cádiz y la entrada de España, por fin, en la tortuosa etapa de su liberalismo. La *Fundación dos de mayo. Nación y libertad*, surgió como organismo público por Decreto en el año 2007 en Madrid. Su objeto principal era y es difundir, mediante libros, conferencias, exposiciones y becas de investigación, el legado de los sucesos de esos primeros años del siglo XIX.³² En el prólogo a una de las principales publicaciones de la fundación del año 2007; *1808. El 2 de mayo, tres miradas: Alejo Carpentier, Benito Pérez-Galdós y José María Blanco-White*, la ex-Presidenta del Senado (1999-2002), ex-Ministra de Educación y Cultura del gobierno de España (1996-1999) y entonces presidenta de la Comunidad de Madrid y del Patronato-Fundación Dos de Mayo, Esperanza Aguirre Gil de Biedma, escribía lo siguiente:

El dos de mayo fue la primera manifestación contemporánea del sentimiento común de los españoles de pertenecer a una nación y la primera vez que los españoles tomaron conciencia de ser ellos mismos los protagonistas de su propia Historia y los dueños de su propio destino. Por eso mismo, puede decirse que la Nación española contemporánea, que es la suma de las voluntades de todos los españoles, tiene su origen en el levantamiento del Dos de Mayo. Los Diputados de Cádiz, cuatro años después, supieron escoger admirablemente, en la que fue la primera constitución liberal del Continente, ese sentimiento de pertenencia a la Nación española y esa conciencia de que la soberanía reside en la voluntad libre e igual de todos y cada uno de los españoles. Un sentimiento y

³² En concreto, el artículo cinco de los estatutos de la fundación, *Fundación 2 de mayo: Nación y libertad*, expone los objetivos de la misma.

una conciencia que habían surgido como respuesta espontánea del pueblo español cuando le va a ser arrebatada su soberanía, en uno de los momentos más difíciles de la Historia de España. Los españoles no dudaron en elegir los riesgos y los sacrificios que impone la lucha por la libertad y la dignidad frente a la tranquilidad y la promesa de beneficios que se derivan de la sumisión (i).

Aguirre concluía diciendo que: “todos los españoles de hoy somos herederos y deudores de esa decisión de nuestros antepasados” (*Ibid.*). Desde entonces, según esta lectura, nos hemos constituido como pueblo o nación, siguiendo aquél “*de ex illis est*” xenófobo o por oposición utilizado por Cervantes en *el Retablo de las maravillas*, es decir, reconociéndonos como pueblo –como *reacción*– *contra* los franceses en la erróneamente denominada “Guerra de la Independencia,”³³ y estableciendo un momento fundador (contemporáneo, pues no se habla aquí del Imperio moderno o del catolicismo),³⁴ de la nación. Según Aguirre, esa misma decisión o momento es una “deuda” y obligación para nosotros bajo la idea de nación. Es el mismo

³³ Trataré más tarde esta cuestión a propósito de los análisis históricos de José Álvarez Junco.

³⁴ En relación al mito de la España eterna anterior a 1808-1812, Sisinio Pérez Garzón trató magistralmente esta cuestión en: “Los mitos fundacionales y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español” Del mismo modo que Juan Goytisolo en literatura denunció con su trilogía de Álvaro Mendiola en *Señas de identidad*, *el Conde don Julián* y *Juan Sintierra* la España oficial mítica y xenófoba, Pérez Garzón critica las visiones de la Historia de Modesto Lafuente y Domínguez Ortiz con estas palabras: “El relato mítico de esa España increada, intemporal, que reclamaba el Estado unitario de los liberales se encuentra de modo arquetípico en obra de Modesto Lafuente. Sus mitos fundacionales perviven y se encuentran tanto en el programa oficial de historia decretado por el Estado para las enseñanzas no universitarias, como en la mayoría de obras generales escritas por los profesionales de la historia. España, por tanto, se convirtió [y así persiste] en concepto soberano que explica todos los datos y procesos ocurridos en la península desde la prehistoria. Tal reproducción de aquella producción nacionalista del liberalismo romántico se encuentra de forma igualmente arquetípica en la reciente obra de Antonio Domínguez Ortiz, uno de los más prestigiosos historiadores actuales. En efecto, esa España concebida como un ser que ha existido siempre se proyecta como realidad viva hasta aquellos primeros pobladores de los territorios que hoy constituyen el actual Estado: “los Íberos y los celtas son los creadores del fondo del carácter español”, afirma con rotundidad M. Lafuente, quien continúa su razonamiento en los siguientes términos: ‘Quien no ve revelarse este mismo genio en todas las épocas, desde Sagunto hasta Zaragoza... ¡Pueblo singular! En cualquier tiempo que el historiador le estudie, encuentra en él el carácter primitivo, creado más allá en los tiempos que se escapan a su cronología histórica’. (12) Por su parte, Domínguez Ortiz no utiliza la lógica determinista del historiador romántico, conoce muy bien todas las investigaciones amasadas por la historiografía por lo que, de manera más sutil, predica que la historia de España comienza “cuando los diversos pueblos que la forman comienzan a ser percibidos desde el exterior como una unidad”, y así lo que en M. Lafuente era un ser increado, ahora es una unidad social creada desde el exterior, en un primer momento, para reconocer de inmediato que: “mucho después llegara la asunción de ese mismo sentido de unidad por los hispanos”. (13) ¿Cuándo? “Desde el Hierro -afirma Domínguez Ortiz- hay ya en la Península ciertos factores de unidad e interrelación entre sus pueblos. Por eso -concluye nuestro historiador- no me parece exagerado hablar de un Trimilenario” (122)

contenido de la definición criticada por Étienne Balibar en su artículo “The Nation Form: History and Ideology,” en donde se define la idea de nación como una doble ilusión de proyecto y destino: Por el *proyecto* las generaciones transmiten de unas a otras una substancia invariable, y por la ilusión de *destino*³⁵ se les anima –u obliga– a seguir la senda marcada (86). Para ver en qué Estado se encuentran el destino, proyecto y herencia impuestos, es necesario revisar la Guerra de la independencia y la revolución liberal como paso previo a la revisión del celebrado texto constitucional liberal de 1812, la conocida como “La Pepa” por su proclamación, como es conocido, el 19 de marzo, día de San José.

En su artículo “La invención de la Guerra de la independencia,” el historiador José Álvarez Junco aclaraba el proceso de creación del mito en torno a este conflicto, que pasó a ser el eje retórico fundamental sobre el que giraría el emergente nacionalismo español durante todo el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Para Álvarez Junco, la Guerra de la Independencia, en contra de la creación del mito de un pueblo guerrero y libre, se caracteriza por estos cinco elementos: en primer lugar, fue una Guerra Internacional en la que Francia era más bien aliada en su lucha contra Inglaterra y cuyo conflicto con España se desencadenó por la ruptura del Tratado de Fontainebleau; segundo, se trató de una Guerra Civil que exacerbó los hasta hoy llamados “dos bandos” nacionales³⁶; tercero, la xenofobia existente hacia los franceses contra los que numerosos conflictos se habían producido anteriormente; cuarto, el personalismo de Godoy, visto por el pueblo como adúltero y contra quien se protestaba por acaparar gran parte del poder gubernativo durante más de dieciséis años y no corregir las hambrunas, epidemias o el

³⁵ Slavoj Žižek, en el capítulo sexto de su obra: *Tarrying with the Negative*, titulado “Enjoy your Nation as Yourself” define con su histriónico y procaz estilo a la nación cómo la propia creencia en creer que la nación existe, siendo la nación simplemente la ilusión o deseo de creer que “significa algo para el pueblo” (202).

³⁶ Esta cuestión también ha sido explorada en Toledano González, Ferrán. “La guerra de la independencia como mito fundador de la memoria y de la historia nacional española” (248).

despilfarro real, lo que provocó los sucesos de Aranjuez y; quinto, se trataba de una movilización antirrevolucionaria de inspiración político-religiosa contra el menoscabo de la religión y el poder absolutista pretendido por José Bonaparte (que luego afloraría con el “deseo” de la venida del reinado de Fernando VII). No se trataba, por lo tanto, de un alzamiento mayoritario del pueblo deseoso de reformas liberales (Álvarez-Junco *Invencción*, 79-80).

Álvarez Junco fija en los años posteriores a 1808, cuando la mayoría de las independencias latinoamericanas habían tenido lugar (durante la segunda, tercera y cuarta década del siglo XIX), el momento en el que la guerra fue convertida por la historiografía nacionalista en una “lucha de liberación revolucionaria” (83-4). A partir de ahí y de su consolidación en décadas posteriores del siglo XIX: “la ‘Guerra de la Independencia’ se va a convertir en la piedra angular de la mitología con la que pretende aureolarse el naciente Estado-nación liberal en España. Prueba de ello son los monumentos a los *mártires* del Dos de Mayo y la conversión de la fecha en fiesta *nacional*” (*Íbid.*) Los liberales fueron más insistentes en esta mitologización que en la posteriormente re-surgida durante el Franquismo con el llamado “Día de la raza” (hoy día de la Hispanidad) el 12 de octubre, fecha de la llegada de Colón a América e inicio del posterior genocidio de los pueblos indígenas y expolio de los recursos existentes (86). Desde la Guerra de la Independencia, el pueblo español queda renovado y narrado como héroe aguerrido. Hoy la fiesta del 2 de mayo tiene sobre todo arraigo en la capital, Madrid, pero sigue presente como evento *miti-ficante* del amor del pueblo por su nación, tal y como lo explica Álvarez Junco:

La propia fiesta nacional del dos de mayo no pasa de ser celebrada en Madrid, como fiesta local, y subvencionada con fondos del municipio. El Estado no apoya canales de socialización en la identidad colectiva nacional, como escuelas públicas o un servicio militar obligatorio. Pero el refugio en la mitología de la ‘Guerra de la Independencia’ parece compensar todas esas carencias: España no posee la fuerza política de Francia, ni sus símbolos suscitan el fervor de los franceses, pero... cuando ha sido necesario, ha derrotado a Francia. El león ibérico duerme, pero cuando despierta es invencible. Es todavía la retórica que se usará contra los Estados Unidos en 1898. Y de ahí la gran

decepción --la sensación de *desastre*-- al ver que el país no sólo es un fracaso diario sino que tampoco reacciona en las grandes ocasiones (la cursiva es mía) (90).

El mito, además de ser usado por la derecha-nacionalista, ha sido utilizado por la izquierda durante el siglo XX como mitologizante de un pueblo particularmente bravo. Según nos cuenta Álvarez Junco, el periódico *Solidaridad obrera* afirmaba antes de la Guerra Civil de 1936-1939, lo siguiente:

Durante la lucha épica por la independencia nacional, las tropas francesas llegaron a creerse dueñas de la península (...) Sin embargo, la lucha continuó con la fe suprema que el pueblo ibérico sabe poner en la defensa de sus libertades (...) La Historia volverá a repetirse en relación con el fascismo imperialista... (Citado en Álvarez Junco *Invencción*, 90).

Y por supuesto, también Franco, ofreció un discurso paralelo a los hechos, según recuerda Álvarez Junco, cuando dijo en uno de sus discursos que ya había ocurrido: “no es la primera vez en nuestra Historia que nuestra juventud trueca los libros por las armas, pues en momento similar (...), cuando nuestra otra Guerra de la Independencia...” (90). Ante la relación y uso aprovechado de estos eventos, Álvarez Junco concluye:

El nombre ‘Guerra de la Independencia’ es una creación cultural, como cualquier otro de los conceptos que utilizamos para interpretar el mundo. No surgió durante los sucesos de 1808-1814, sino más tarde, en los primeros años veinte y probablemente en relación con la rebelión de las colonias americanas, aunque no apareció como título de obras hasta los primeros treinta y no llegó a estar consagrado definitivamente hasta la segunda mitad de los cuarenta. *Si la denominación se toma literalmente, es una abierta deformación de los acontecimientos a los que se refiere. Y el objetivo de tal deformación es claro: reforzar una visión de España como pueblo o nación que pueda servir de base para el Estado que está en curso de construcción (función que no hubiera podido cumplir un nombre como “la guerra de la usurpación”, por ejemplo, usado también en los primeros momentos y que hubiera sido la perfecta denuncia de ilegitimidad en el marco ideológico del Antiguo Régimen). El mito de la Guerra de la Independencia se convertiría en el eje retórico fundamental sobre el que giraría un nacionalismo español emergente aunque, por razones que no son del caso aquí, encontraría problemas para afianzarse en el siglo XX. Pero su vitalidad era suficiente como para desempeñar aún un relevante papel en la batalla propagandística de 1936-39* (la cursiva es mía) (91).

Dentro de este mito, la mistificación con la Constitución de 1812 como resultado de esa revolución liberal es, quizá, uno de sus mayores ejes, sino el mayor. De nuevo, la existencia de una Revolución liberal por un lado, y la de una Constitución liberal como consecuencia de tal revolución en segundo lugar, pueden ser cuestionadas. Sobre esta relación el profesor de teoría política José Luis Villacañas afirma en su obra del 2014, *Una historia del poder en España: prácticas, hábitos y estilos políticos* que no existe un vínculo directo entre la nación que se levanta en armas en 1808 y la constitución de Cádiz en 1812. De hecho: “1808 es un proceso de constitución existencial de la nación [o momento, más bien, no origen] pero, desgraciadamente, no hay manera de que sea un proceso de nación constituyente” (30). Es decir, como resultado de 1808, del derrocamiento de Carlos IV y de la promulgación de 1812, no es un pueblo libre, revolucionario, el que ha decidido cuál es el tipo de sociedad que quiere seguir y, en consecuencia, así lo ha inscrito en una Constitución. En consecuencia, habría que matizar la existencia de una revolución liberal entre 1808 y 1814. Así lo aclaraba de nuevo José Álvarez Junco en su artículo “A vueltas con la revolución burguesa”:

Ante todo, este magma de acontecimientos, quienes sigan buscando una Revolución burguesa tendrán que reducirla a las transformaciones legislativas que liberaron las actividades económicas y los medios de producción vinculados por el Antiguo Régimen, y en ese caso podrán en efecto situarla hacia los años de la desamortización de Mendizábal.³⁷ Pero eso es empequeñecer el cambio y dejar fuera los procesos económicos propiamente dichos, relacionados con el desarrollo técnico (y sólo éstos pueden dar lugar al surgimiento de una burguesía) y los procesos políticos de liquidación de la monarquía absoluta y los sucesivos regímenes autoritarios hasta culminar con un régimen constitucional y representativo. Para incluir estas transformaciones habría que reconocer la lentitud del proceso que, iniciado en 1808, no se puede considerar terminado hasta, prácticamente, ayer, con la industrialización de los sesenta [¡del siglo XX!] y la transición política de los últimos setenta. Y aplicar la palabra “revolución” a un proceso que ha durado ciento setenta años es forzar los hechos para acoplarlos a lo que no es sino una pésima herramienta histórica. Términos como “evolución” o “transición” serían más exactos (104).

³⁷ Para un estudio de la cuestión económica, recomiendo de Francisco Murillo: “Los orígenes de las clases medias en España.” aparecido en *Historia social de España: el siglo XIX* de 1975 y citado en la bibliografía.

La época primera del liberalismo español contemporáneo no puede definirse sin matices como portadora de una Guerra de la Independencia revolucionaria o de una Revolución liberal. Esos momentos que desde hoy creemos *vividos y archivados* en el tiempo y que establecen el curso para la construcción nacional posterior de la Modernidad española, de un progreso asumido como milagroso y rompedor con el antiguo régimen, quedan, parece, en el aire. Son más bien, interrupciones o transiciones que dejan huellas difusas. Y el liberalismo, portador último o *encarnación* de las ideas ilustradas en el campo político, de emancipación, igualdad y otros derechos individuales, ha sido en gran medida y a pesar de todas las idas y venidas desde entonces hasta hoy, el discurso o la narrativa *de* la ruptura con las desigualdades previas del *Ancien Régime*. En la arena política europea o estadounidense (con marcadas diferencias en la evolución de este término), y en otras latitudes por derivación, la palabra *liberal*, tomada del proceso español, sigue hoy deambulando como sinónimo de progreso, apertura e igualdad, con connotaciones como neoliberal o postliberal en determinados contextos. Sin embargo, si el significado de las primeras versiones plantea numerosos problemas de significación e interpretación: ¿cómo podemos asumir, sin más, las actuales y todas sus consecuencias? ¿qué trampas esconden estos conceptos y sus diferentes derivaciones? De nuevo Wendy Brown en *Politics Out of History*, ponía sobre la mesa este problema:

In the recent decades, however, the remnants of feudal order in the present have shown through more clearly: individual (and hence popular) sovereignty turns out to be a heady conceit; the contemporary state appears less and less autonomous of the market it claimed to set free; and perhaps most important, the ostensible universality of the state and of liberal civic-political culture has been exposed not only as bourgeois but as relentlessly raced, gendered, and sexed —as shot through with stratifying and subject-- producing social powers (12-3).

Consecuentemente, y dentro del caso particular español fijado como marco de estudio aquí, urge plantearse: ¿Cómo de liberal es “lo liberal” español hoy? ¿Cuál es el Estado de la

comunidad liberal o postliberal española, aún más tras las profundas reformas llevadas a cabo en los últimos años en respuesta a un nuevo reajuste del Capitalismo? Si el Estado liberal asume la autonomía del individuo (del ciudadano, en oposición al súbdito o vasallo) así como la autonomía de unos Estados frente a otros (desde Westfalia), ¿cómo pensar, entonces, la entrega de la soberanía nacional a la Troika (reflejada en la reforma *ad hoc* del Artículo 135 de la Constitución decidida entre el Partido Socialista y el Partido Popular y obligada por la élite financiera-política europea)?³⁸ ¿Dónde reside ahora la legitimidad del mantenimiento de tal régimen político? Y, ¿cómo se puede mantener la idea de “liberal” acompañada de una connotación positiva, como ocurre con *lo exhausto* de la palabra “progreso”? Estos son algunos de los dilemas o contradicciones con los que se han encontrado los Estados liberales en las últimas décadas y, con ellos, España.³⁹ Para contribuir a la tarea de pensar estas cuestiones, es necesario por fin, teniendo en cuenta con todo lo elaborado hasta ahora como lugar y tiempo *intempestivo* (asumiendo, por lo tanto, la necesaria des-contextualización y des-coyuntura temporal), releer los dos principales textos surgidos en torno a 1808 y 1814: la no-promulgada Constitución de Bayona de 1808 y la Constitución de 1812 de Cádiz.

³⁸ Dos elementos destacan dentro de esta reforma: 1) Como norma general, el presupuesto de las Administraciones Públicas debe estar en equilibrio presupuestario, y el déficit público estructural no será superior al 0,4% del PIB y; 2) La deuda pública no será superior al 60% del PIB. Una explicación y crítica a los principios y consecuencias de esta reforma puede leerse en el artículo de José Moisés Martín: “La Reforma del artículo 135 de la Constitución: excesiva, innecesaria e inconsistente,” aparecido en *El Diario* el 12 de abril del 2013.

³⁹ Wendy Brown lo explica con estas palabras en *Politics out of History*: “An understanding of Universalism as not simply containing a history of excluded others but as having a specific normative content –heterosexual and patriarchal families, capital, and ‘property in whiteness’- erodes the credibility of its classic story of progressively widening its scope of freedom and equality, extending the goods of enfranchisement and abstract personhood to more and more of the world’s populations. In short, liberalism’s sharp encounter in recent decades with its constitutive outside and constitutive others disturbs its universalist premises and promises –and disturbs as well as the story of emancipatory and egalitarian progress on which much of liberalism’s legitimacy is pinned-” (9-10).

§2. Contexto y textos

Antes de los 166 años que van desde 1812 a 1978 (los pilares constitucionales liberales primero y último del Estado-nación español respectivamente) y, en concreto, en medio del fragor político en torno a 1808 y 1814, se redactó y promulgó el llamado “Estatuto o Carta otorgada de Bayona,” en lo que posteriormente se ha conocido como “la intentona de Bayona.” Es cierto que como texto no satisface los requisitos mínimos de Constitución de esta época liberal (no fue promulgado, ni afirma la soberanía popular o la separación de poderes, aunque sí reconoce parcialmente los Derechos del individuo) pero, como ha señalado Julio Montero en su recopilación legislativa *Constituciones y códigos políticos españoles, 1808-1978*: “en los albores de nuestra contemporaneidad representa una primera formulación de lo que nuestros ilustrados no llegaron a formular por su cuenta”(11). Sin querer analizar por completo y en detenimiento el Estatuto de Bayona, es necesario mencionar que éste reconocía, en el Artículo 1 del Título 1, a la religión católica como la única y prohibía el *reconocimiento* de cualquier otra. Además, establecía la Jefatura del Estado por descendencia de varones en el Artículo 2 del Título 2 y definía como principal tarea del Consejo de Estado el de “velar por la justicia y los negocios eclesiásticos” (Título VIII. Art. 52). Este texto vio la luz en un contexto político de excepción: desde junio de 1808 José I, hermano de Napoleón, pasó a ser rey de España y el 7 de julio de 1808 se promulgaba la denominada por Francia *Acte Constitutionnel de l’Espagne*. La Carta no fue votada por una Asamblea española constituyente, fue aprobada en suelo francés y sólo pudo ser consultada (nunca refrendada ni editada) por 91 diputados españoles. Las cabezas del estado español y francés lograron que la salida del Absolutismo de Carlos IV derivara al control indirecto (dado que no como una provincia *de iure* del mismo) del imperio napoleónico. Así tuvo lugar la pre-constitución como Estado-Nación de España desde lo extraño o ajeno a su

comunidad. Tomando ese texto como prólogo (y síntoma) a la historia constitucional liberal española, es necesario releer ahora algunos momentos clave de la promulgada como primera Constitución liberal, la promulgada en Cádiz en marzo del 1812.

Josep Fontana nos cuenta en su estudio *La Época del liberalismo*, como el 19 de marzo de 1812 fue un día lluvioso en Cádiz. La proclamación de la Constitución *por* las Cortes regentes fue celebrada por el pueblo en este día en una ciudad sitiada (y aislada en gran parte) que recibía cañonazos de los franceses en respuesta a las salvas españolas (67). La Junta Central (auto-erigida como regente, pues España era un país en su mayor parte ocupado por *la Grande Armée* francesa) se estableció en Cortes constituyentes. De Sevilla se había trasladado a Cádiz y de ahí a la isla de San Fernando. En su fundamental obra sobre la vida durante estos años, *El Cádiz de las Cortes*, Ramón Solís narraba así la instalación de las Cortes en San Fernando:

Con motivo del traslado de las Cortes [en 1810] se reforma la decoración interior del templo de San Felipe. Se da entrada por el altar mayor, que queda adornado con dos columnas jónicas y se cierra la antigua puerta. En la cabecera de la iglesia se coloca, bajo el dosel, el retrato de Fernando VII, y a sus lados, en la pared, dos lápidas con los nombres de Daoíz y Velarde [míticos capitanes en la defensa de Madrid en 1808, con calles en varias ciudades del país]. Más tarde, se colocó una tercera con el nombre de Mariano Álvarez, el defensor de Gerona. El interior se completaba con dos órdenes de bancos y uno de sillas, formando dos semicírculos, que dejaban en medio las mesas del presidente y del secretario. Una tribuna, a la derecha del dosel, estaba dedicada al Cuerpo diplomático (233-34).

En una Iglesia convertida en Cortes y en la que Fernando VII ocupaba el lugar ausente de la figura de Cristo, tuvieron lugar los principales debates sobre la Constitución. La correlación de fuerzas fue cambiando durante este proceso de elaboración. Así analizan Irene Castells y Antonio Moliner en *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución liberal en España (1789-1854)*, la cuestión de la representatividad en las Cortes de Cádiz:

La progresiva retirada de los franceses [los diputados se elegían hasta entonces entre los diputados suplentes de la población refugiada en Cádiz] favoreció desde 1812 la incorporación de diputados titulares, de talante menos radical (...), y pese a que se logró

la abolición de la Inquisición (...), la correlación de fuerzas ya había cambiado entonces a favor de los absolutistas, lo que queda reflejado en la composición de las Cortes ordinarias de 1813-1814 (...). *La minoría liberal que hizo la reforma gaditana era un grupo heterogéneo en cuanto a su origen social, que se consideraba representante del pueblo frente a los privilegiados, pero estaba lejos de reflejar la situación real de la sociedad española* (la cursiva es mía) (59).

La Constitución de 1812, germen de un liberalismo español que paradójicamente no “reflejaba la situación real de la sociedad española” según acabamos de leer, fue comentada en un texto de autor anónimo aparecido en *Observaciones sobre la Historia Moderna del Siglo XIX desde la Guerra de la Independencia hasta la caída del gobierno constitucional de 1823*.⁴⁰ Para no desviarme de la celebración de las Cortes, cito sólo un fragmento del mismo que aparece recogido en la obra mencionada de Castells y Moliner:

Para comprender y poder juzgar debidamente el efecto que la publicación de la Constitución de 1812 pudo haber hecho en los ánimos de la Nación, es preciso examinar en qué clases estaba dividida entonces, y sobre todo la situación en que se hallaban los negocios de la guerra nacional... Sin riesgo de padecer equivocaciones podemos dividir la España de aquella época como casi las naciones que pasan por cultas, entre en tres grandes divisiones. 1ª Clases bajas. 2ª. Clases medias. 3ª. Clases privilegiadas... *Que lo que se llaman clases bajas no estaba ni podía estar a la altura de los principios consignados en la Constitución; que no podía comprender ni la verdadera importancia ni el verdadero objeto, ni aun las consecuencias de esta ley fundamental, es una verdad incuestionable para cualquiera que examine el estado de nuestras sociedades...El (pueblo) español estaba acostumbrado en aquella época a obedecer a quien le daba reyes, a respetar el nombre de un rey a quien veneraba como un ente superior, sin mezclarse de teorías ni principios de gobierno que estaba tan fuera de los límites de su inteligencia..(...). Es pues de toda evidencia que lo que se llama pueblo español se mostró a todo más indiferente hacia la Constitución de 1812* (la cursiva es mía) (citado en Castells y Moliner 66-7).

Este texto anónimo y enigmático, publicado en 1835, manifiesta el desigual reparto de representatividad de la asamblea constituyente durante los procesos de Cádiz. El reparto de la representación durante las negociaciones⁴¹ explica las fricciones de clase que tuvieron lugar en la

⁴⁰ Podría atribuirse esta obra, impresa por Gutiérrez en 1835, a Ernesto San Miguel, partidario de Rafael de Riego. Agradezco a la profesora Juli Highfill esta referencia.

⁴¹ José Antonio Piqueras Arenas habla en su artículo “Ilustración y revolución” de unas Cortes ponentes de 1810 repartidas así: 97 sacerdotes, 60 abogados, 55 funcionarios, 46 militares y marinos, 15 catedráticos, 6 nobles y 15

gestación del texto y la pugna misma entre el liberalismo y la Iglesia católica, una cuestión que no quedó resuelta durante el reinado ilustrado de Carlos III, tampoco durante el reinado de Carlos IV, y que ha sido eje central del desarrollo del Estado-nación español hasta el presente. Adentrándonos en el texto de 1812 podremos ver mejor estas cuestiones sobre la legitimidad y representatividad del texto, la tolerancia de credos y la cuestión fundamental de la soberanía nacional.

Legitimidad y Representatividad. La distinción entre el binomio ‘poder constituyente’ (el conjunto de personas dispuestas a elaborar un contrato social) y ‘poder constituido’ (la inscripción, *de iure* y *de facto*, de ese poder) es una de las claves para entender la legitimidad y la representatividad fundada en y derivada de toda constitución política en un régimen liberal parlamentario durante la Modernidad. La Modernidad, en el plano político y desde los inicios de la teoría del *contractualismo* social, puede entenderse como la sucesiva derrota o exclusión de grupos de gente que desean establecer(se) una organización política que ocurre, paradójicamente, cuando el contrato es fundado e impera desde entonces. Aplicando esta mirada al caso español, la díada *poder constituyente-poder constituido* nos plantea la siguiente paradoja: en la medida en que las primeras Cortes de España se establecieron con éxito como portadoras del poder soberano y se auto-legitimaron para la promulgación y elaboración de la Constitución de 1812 (si bien posteriormente esto se derribaría en parte por la vuelta del absolutista Fernando VII), el poder constituyente o pueblo sufrió una severa derrota o *catástrofe*.⁴² La Constitución de 1812 es la derrota fundante del poder constituyente a manos de un poder constituido que, si bien no es el poder absolutista y antiliberal de gran raigambre en la época (motivo desde el que se ha creado el

propietarios y fabricantes (39). También son claves para esta época las otras obras del autor incluidas en la bibliografía.

⁴² Acuño esta expresión según su célebre uso por Walter Benjamin en sus *Tesis de la filosofía de la historia*, sobre todo en la VIII y XIX (257).

mito liberal acompañado del mito del progreso, de los Derechos fundamentales u otros ideales ilustrados básicos), tampoco fue una mayoría popular verdaderamente constituyente y emancipadora ni un proyecto que separaba Iglesia y Estado o Estado y Clase Dominante. En otros términos, al promulgarse la Constitución liberal se cerró, con ello, la posibilidad de un poder constituyente más amplio y mayoritario. El argumento principal que apoya la revolución de la soberanía de la nación en la Constitución promulgada (en su Artículo 3), tiene como principal pilar la transmisión de la Junta Central disuelta durante el reinado de José I Bonaparte, y su apropiación por las Cortes constituyentes de Cádiz en septiembre de 1810, fecha de inicio de los debates constitucionales. La separación entre Jefatura de Estado y soberanía nacional (sólo de esta última debería acaecer un verdadero y democrático poder constituyente),⁴³ si bien quedaba anunciada formalmente, estuvo limitada (y ocluida) por las propias Cortes constituyentes que decían promulgar tal soberanía, pues su *legitimidad* constituyente se fundamentó en la apropiación del poder constituido previo de la Monarquía, deshaciendo (o cerrando) el *interregno* en que se encontraba en aquel momento.⁴⁴

Soberanía y pueblo. Quizá el momento clave de la Constitución de 1812 sea el arriba citado Artículo 3, dónde se afirma que: “la soberanía reside esencialmente en la Nación” y, por lo mismo, “pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales.” Esta afirmación suponía la ruptura (al menos *de iure*) con la división estamental del *Ancien Régime* pero no obstante, se incluía a la vez en otros momentos del texto constitucional⁴⁵ el

⁴³ Francisco Tomás y Valiente expone todas estas contradicciones a lo largo de su obra: *Génesis de la Constitución de 1812. De muchas leyes fundamentales a una sola Constitución.*

⁴⁴ Así lo expone con más detalle Javier López Alós a lo largo de su artículo “La nación después de Floridablanca y la nación después de la guerra” citado en la bibliografía.

⁴⁵ Matizaría, por tanto, estas palabras de Javier López Alós en el artículo citado en la nota anterior: “La nación después de Floridablanca y la nación después de la guerra.”. “El artículo tercero de la Constitución determinaba que la soberanía residía esencialmente en la Nación, según la comprensión política previamente definida. Semejante principio, inherente a la idea de contrato social rousseauiano, era, ante todo, incompatible con una noción corporativa de la sociedad. En el tránsito de la política voluntad de todos a la jurídica voluntad general no tenía

germen de la discriminación de clase de la sociedad entonces proto-burguesa y proto-capitalista en línea a lo que se ha denominado la “paradoja del Constitucionalismo.”⁴⁶ Así, en el capítulo IV del título II, que trata la ciudadanía y se titula “De los españoles,” se puede leer la categoría secundaria o menor de aquellos españoles que vivían en las posesiones africanas (Art. 23) —sin poner en tela de juicio la cuestión colonial que se pretendía amparar-- y se afirmaba la posibilidad de perder la cualidad de español o que esta quedara en suspenso si: “en virtud del interdicción judicial por incapacidad física o moral” o por no tener empleo, oficio o modo de vivir conocido. (Art. 25) Las ideas burguesas del trabajo, y la xenofobia de un imperio decadente quedaban inscritas dentro de esa soberanía nacional proclamada como constituyente y liberal. De hecho, e intempestivamente, en nuestra actual sociedad burguesa tardo-capitalista, este apartado constitucional significaría hoy la inmediata pérdida de la ciudadanía de los más de cinco millones de desempleados de los algo menos de cuarenta y siete del país (con cifras de principios del 2015). Toda constitución, al fin y al cabo es también una narración literaria, pero en cuyo caso la imaginación creativa se muestra como el modo más *sobre-determinante* del *socius*: define a sus ciudadanos y los conmina normativamente hacia una senda que los seguirá describiendo.

Volviendo a la cuestión de la soberanía nacional anunciada en el Artículo 3, es necesario contraponer éste a otros lugares del texto que como los anteriores distinguía entre tipos de

cabida el interés estamental. Era esta idea del pacto social muy contraria a la del pacto orgánico medieval y desde muy pronto se vio como una de las más serias amenazas contra los privilegios. Hay mucha literatura al respecto” (392)

⁴⁶ En su introducción a: *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form* del año 2007, Martin Loughlin y Neil Walker definían esta expresión de siguiente modo: “Modern Constitution is underpinned by two fundamental though antagonistic imperatives: that governmental power ultimately is generated from the “consent of the people” and that, to be sustained and effective, such power must be divided, constrained, and exercised through distinctive institutional forms. The people, in Maistre’s words, are ‘a sovereign that cannot exercise sovereignty’: the power they possess, it would appear, can only be exercised through constitutional forms already established or in the process of being established. This indicates what, in its most elementary formulation, might be called the paradox of constitutionalism” (2).

ciudadanos, en primer lugar; y que aseguraba y *cerraba* la idea de nación o pueblo, paradójicamente, al proclamar la soberanía nacional. Me detendré en dos momentos: En el Capítulo II del Título I mencionado, “Sobre los españoles” se afirma en su Artículo 6: “El amor a la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo ser justos y benéficos.” En el Artículo 366 del Título IX, sobre la instrucción pública, se proclama: “En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles.” Unas cortes constituyente *no* representativas del pueblo o democráticas dan lugar a una Constitución en nombre de un pueblo al cuál, a la par que otorgárseles derechos de los cuáles carecían (serían, por supuesto absurdo negar la histórica ampliación de libertades del texto), quedan obligados a “amar a la patria” y a recibir una instrucción pública que incluía formación en “obligaciones civiles” y en la “religión católico-cristiana.” Los en torno a diez millones de ciudadanos de entonces, quedaban confinados a una unidad política constituida como Estado-Nación liberal católico. Acerca de esta unión constitucional, el jurista alemán Carl Schmitt explicaba, en su *Verfassungslehre* del año 1928, la idea del “Concepto absoluto de Constitución (la constitución como un todo unificado),” con estas palabras:

A proper understanding requires that the meaning of the term constitution be limited to the constitution of the *state*, that is to say, the political unity of the people. In this limited meaning, ‘constitution’ can describe the state itself, and, indeed, an individual, concrete state as political unity or as a particular concrete type and form of state of existence. In this instance, it means the *complete condition* of political *unity* and *order*. Yet constitution can also mean a closed *system of norms* and, then, in the same way, can designate a unity, however, not a concrete existing unity, but instead a reflective, *ideal one*. In both cases the concept of constitution is absolute because it expresses a (real or reflective) *whole* (59).

El todo unificado es el que, mediante la Constitución liberal de Cádiz en 1812 y en nombre de una revolución liberal, *subsumió* a un pueblo en la senda cerrada de constitucionalismo y régimen de Estado-Nación liberal. Desde entonces, hemos asumido que nuestro tránsito cimentó un régimen liberal que, si bien ha tenido siempre un tortuoso camino, ampara las libertades individuales, los Derechos Humanos pero por medio del cual, cabría decir también, fueron (*fuimos*) inscritos en un régimen político concreto que, *de iure* y *de facto*, se ha establecido de una manera concreta y en nuestro nombre. Con 1812, las ideas distinguidas por Schmitt como, de un lado; “constitución del Estado” (la formación libre de la voluntad del Estado que viene de abajo a arriba y puede constituir) y, por el otro, el “Orden estatal” (es decir, el poder constituido), quedaron sintetizados y cerrados por el poder exterior, ajeno y superior a la voluntad del pueblo (62).

La no legitimidad de la soberanía popular como fundante o constituyente fue acompañada, además, de la pre-asunción de un tipo concreto de pueblo, que debía ser corroborado en el nuevo texto. José Luís Villacañas en su artículo aparecido en la revista de filosofía política, *Res Publica*, titulado: “La nación católica. El problema del poder constituyente en las Cortes de Cádiz,” expresaba de manera brillante la aporía que vengo elaborando:

El contractualismo de Cádiz no tiene nada que ver con la capacidad de los españoles para formar una nación --lo eran por su *Verfassung* ante los ojos de los legisladores--, sino con la de pactar unas leyes fundamentales, una *Constitution*. El contractualismo de Cádiz no es el de Hobbes --donde los individuos aislados forman un cuerpo político-- sino más parecido al de Kant --un pueblo ya existente que toma en sus manos su propio quehacer legal desde su función constituyente esencial y exclusiva [esto quedaría matizado por lo que he escrito más arriba]. Así, a los ojos de los legisladores de Cádiz, no había contradicción entre una España constituyente y una España constituida. En este sentido, tenían una comprensión de las categorías políticas que nosotros sólo podemos alcanzar si estamos armados con la diferencia entre *Verfassung* y *Constitution* (165).

Conviene aclarar esta cita. El término alemán *Verfassung* refiere a una condición pre-existente, a aquel “modo de existir histórico como cuerpo político con un espíritu más o menos

constante” (Villacañas 164). En relación dialéctica con esta idea, la *Constitution* se refiere a una nación que existe como cuerpo político y tiene la posibilidad de ejercer su soberanía para dotarse de leyes fundamentales, nuevas o reordenaciones antiguas (*Íbid.*). En el caso de los debates de Cádiz, la clave para entender la negación de un proyecto más abierto y tolerante se debió a la asumida como perfecta compatibilidad (y *subsunción*) de ambos conceptos. Así lo elabora Villacañas:

La *Verfassung* de España era católica, apostólica y romana. Sin embargo, la *Constitution* católica de España --como conjunto de leyes fundamentales sabias y justas para proteger la religión-- estaba entregada a la propia y esencial soberanía de la nación española. Esta soberanía nacional tenía que constituir las leyes fundamentales relativas a la religión católica. Regular legalmente el catolicismo era parte del poder constituyente. La existencia católica de España no. Ese fue el pacto. Existencialmente, España era católica, pero el catolicismo ya no era un código, como quiere Portillo, sino una condición existencial comunitaria (165).

Esta asunción de la pre-constitución católica de España, y el mismo Preámbulo que abre el texto de 1812 en el que se afirma a Dios como supremo *legislador de la sociedad* (“en nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Autor y Supremo legislador de la sociedad” [39]), reclama que nos demoremos ahora en la cuestión religiosa.

Tolerancia e imposibilidad de disenso. El Título III, Capítulo III de la Constitución de 1812 regula como la Junta debe asistir en procesión a una misa antes de cada sesión de Cortes. Asimismo, al final de la sesión, la Junta procederá de la siguiente manera: “Concluido el acto pasarán los electores parroquiales con su presidente a la iglesia mayor, en donde se cantará una misa solemne de Espíritu Santo, por el eclesiástico de mayor dignidad, el que hará un discurso propio de las circunstancias” (Art. 71). Como otro elemento del procedimiento de celebración de las Cortes, en el Capítulo VI del Título III, se afirma que: “En todos los años, el 25 de febrero, se celebrará la última junta preparatoria, en la que se hará por todos los diputados, poniendo la mano sobre los Santos Evangelios, el juramento siguiente: ¿Juráis defender y conservar la

religión católica, apostólica, romana, sin admitir otra alguna en el reino? (...) (Art. 117). No es de extrañar, por ello, que el Consejo de Estado (Capítulo VII, Artículo 232), quedara establecido por cuatro eclesiásticos —de los cuáles dos serían obispos—, cuatro grandes de España y alguna “gente proba” del reino. Más allá de estas cuestiones procedimentales, es el Título II en su Capítulo II, el que afirma con mayor rotundidad la confesionalidad y exclusividad del Cristianismo-Catolicismo como religión de la nación: “La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (Art. 12 del Título II. Capítulo II. “De la religión”). ¿Cómo compaginar esta afirmación esencialista e intolerante sobre la libertad de credos con lo afirmado en el Artículo 3 del Título I, dónde se dice que la soberanía de la nación reside esencialmente en la nación, y que a ella “pertenece el derecho en exclusiva de establecer sus leyes fundamentales”? Se reconoce la soberanía nacional y, a la par, ese poder constituyente que se concede al pueblo soberano se reconoce como católico-cristiano *in essendo*.⁴⁷ Por lo tanto, antes de que el pueblo se constituya como lo que desea ser de acuerdo con su voluntad general, se ha pre-declarado o asumido como católico existencialmente (como vimos más arriba con Villacañas) y, lo que es más significativo, así *debe-ser* perpetuamente y por ello debe prohibirse la posibilidad de cualquier otra fe. La constitución se protege (o *inmuniza*) del *disenso* mediante su prohibición dentro del marco del liberalismo. La valoración de la esencia católica del pueblo forma parte del carácter descriptivo (portador por todo Derecho)

⁴⁷ Javier López Alós en “La nación después de Floridablanca y la nación después de la guerra,” va más allá al afirmar que: “La soberanía de la Nación no es la soberanía de la Iglesia. Dicho de una manera clara, se trata de una nación que se define como antinacional: el catolicismo esencial a la nación, tal y como se recoge en el artículo 12, implica de hecho la inherencia de un disolvente para el propio sustantivo. Algunas consecuencias a modo de ejemplo: la consagración de la intolerancia religiosa, restricciones a la libertad de imprenta o el mantenimiento del fuero eclesiástico (Art. 249). Todo esto, de alguna manera es lo que ha llevado a caracterizar la nación católica coherentemente como ‘una nación sin Estado’” (394).

y, al incluirse en el texto liberal, en esa síntesis, cobra este sentido contradictorio, entre reaccionario o esencialista pero categorizado como liberal. Así ha expresado José Luis Villacañas esta problemática, de nuevo, en “La nación católica. El problema del poder constituyente en las Cortes de Cádiz”:

Éste fue el dilema básico de Cádiz, irresoluble. Al apreciar el aspecto comunitario de la religión católica, los padres de Cádiz se vieron bloqueados para potenciar el sentido liberal de la religión. Pero al reconocer el catolicismo comunitario de la nación española, por mucho que pensarán en una reforma básica de la constitución civil del clero [que promovieron y, aunque tímida, fue suficiente como para que buena parte del clero rechazara el texto], daban entrada en el pacto a la iglesia institucional, opuesta a toda interpretación liberal y comunitaria (168).

Y, a continuación, concluye Villacañas:

Ese pacto fue el que definió a España como una nación católica. Sin duda, este pacto se firmó no sólo por una cesión del republicanismo sino también porque una determinada interpretación del catolicismo tornaba posible esta síntesis (170).

En suma, mediante este procedimiento quedaba escrita e inoculada en el liberalismo español la huella de la intolerancia. Esto ocurre, de manera oculta, en el mismo momento en el que desde entonces (según, como vimos al principio, seguimos celebrando hoy) comienza la senda liberal del país que promulga y a la vez *sujeta* la soberanía popular. Por ello, es necesario tener el *coraje* al que se refería Kant de repasar esta historia del liberalismo, desde entonces hasta hoy, que no es sino la historia de la reinscripción o rescritura de esta intolerancia en el devenir político de España desde entonces hasta la actualidad. Urge, en consecuencia, trabajar en el lento y sostenido trabajo de estudio del tiempo histórico desde finales del Siglo XVIII español, en el umbral entre el Antiguo y el Nuevo Régimen, hasta el presente para repensar la democracia hoy. Urge, en otras palabras, la tarea de intentar aprender a leer la historia. En la segunda parte de este primer capítulo voy a trabajar en esta tarea por medio de diferentes textos literarios.

§3. Leer la literatura: *Los Episodios nacionales* de Benito Pérez-Galdós: Cádiz y el lector emancipado

La propuesta del realismo como género literario pasa por proponer una construcción de la verdad biográfica, social y psicológica, esto es, en definitiva, por la re-creación de una realidad nacional en un determinado contexto político, al que se pretende fotografiar. El gran mérito del Galdós de *los Episodios Nacionales* es habernos legado narraciones extensas y de gran calidad descriptiva a propósito de momentos cruciales del siglo XIX español. En Galdós, reconstruir la historia mediante el realismo implica reconstruir la psicología humana, la política del momento, las formas elementales de la vida religiosa, la cotidianidad más vulgar de la mayoría de la gente, los entresijos de palacio, los debates políticos y hasta los sistemas de transporte. A la par, y en tanto intento de construcción de la realidad (es decir, como asunción de la posibilidad de *asir* con la palabra lo real siguiendo la idea de verdad como *adequatio* y, aún más en el caso del realismo, de la verosimilitud), con los *Episodios* se nos ofrece un modelo particular de pensar la historia y la literatura. Por ello no es de extrañar que críticos literarios o hispanistas en general hayan estudiado como en los *Episodios Nacionales* se combinan (sobre todo en la olvidada primera serie, en la que quiero detener mi estudio para seguir en el marco en torno a 1808-1814), historia y literatura dando forma, incluso, a una filosofía de la historia al modo hegeliano.⁴⁸ Así, por ejemplo, el célebre hispanista José Luís Mora definía los *Episodios* en su artículo “Religión y conciencia nacional en el pensamiento de Benito Pérez Galdós,” como:

Un proyecto estético en la línea del realismo decimonónico, basado en la adquisición de una conciencia total del mundo y en la reconstrucción de la unidad perdida del sujeto y del objeto, del deseo y de la realidad. En este sentido, la novela camina a la par que la filosofía completando un proceso donde a la novela le cabe intentar esa reconstrucción asumiendo para la conciencia y la voluntad los aspectos más concretos y vivos de lo

⁴⁸ En este sentido he leído y concuerdo con el análisis de Eamonn Rodger en “Teoría literaria y filosofía de la historia en el primer Galdós,” donde explica la relación de Galdós con el pensamiento afín al Krausismo y a Giner de los Ríos, intentando elaborar la literatura como filosofía de la historia, incluyendo hechos históricos, pero lo que es para él más importante, elementos que le permitan pensar la Historia (36).

cotidiano. (...) Pérez Galdós para ello echa mano del utillaje que le ofrecen la historia -- Episodios-- y el presente --novelas-- hasta completar un plan que se concentra en la reconstrucción de una conciencia nacional, entendida como totalidad (47).

Este es el Galdós que escribe los diez tomos de la primera serie de *los Episodios Nacionales*, que transcurre entre *Trafalgar* y *la Batalla de los Arapiles* (1805-1814) en la década de los setenta del siglo XIX. Es decir, en la España posterior a la Revolución de 1868 y a la Primera República de España.⁴⁹ En este contexto biográfico-político de Galdós, sin olvidar su posición política como liberal regeneracionista en esta época afín al krausismo, urge ahora releer estas obras para entender, entonces y ahora, el modo en que éstas pretendían leer la realidad. Es decir, se trata de leer como leían los propios episodios nacionales la realidad en torno a los momentos anteriores y posteriores al texto constitucional de Cádiz tratado en la primera parte de este capítulo.

La primera serie de *Los episodios nacionales* se remonta a la batalla de *Trafalgar* en octubre de 1805, a la que el protagonista Gabriel Araceli, niño gaditano huérfano, pícaro, y de catorce años, asiste como ayudante del fantasioso y desvencijado capitán de navío don Alonso. La narración corre entre la picaresca de la vida de Gabriel y la épica de la lucha de Francia contra Inglaterra, en la que España lucha del lado francés. Tras la derrota en la batalla, Gabriel marcha a Madrid a probar fortuna. En los sucesivos episodios (por orden y tras el primero nombrado son: *La Corte de Carlos IV*, *El 19 de marzo* y *el 2 de mayo*, *Bailén*, *Napoleón en Chamartín*, *Zaragoza*, *Gerona*, *Cádiz*, *Juan Martín el Empecinado* y *La Batalla de los Arapiles*), Gabriel Araceli va medrando en su camino, intentando conquistar a su amada Inés (de diferente

⁴⁹ Así lo explicaba José Luís Mora, encuadrando ese proyecto de “reconstitución de la conciencia nacional” en: “el marco ideológico diseñado por el grupo que protagonizó la Revolución del 68 y que se prolongó en el espíritu institucionalista cuyas preocupaciones y orientación filosófica compartió, así como las ansias regeneracionistas finiseculares que le fueron afines. Su novelística no es sino la versión estética de unas preocupaciones compartidas con quienes estaban situados en la orientación más positiva del krausismo (64).

clase y con la que acaba casado) y se nos muestran a la par e *in situ* los momentos más célebres de la Historia española de estos primeros años del siglo XIX. El novelar de Galdós en esta primera serie, como así sus títulos lo anuncian, consiste en la re-creación de la nación mediante batallas en tono épico y mítico a través de la biografía de Gabriel. Galdós intenta mostrar la serie de derrotas españolas (*Bailén* sería la gran excepción aunque no esté exenta tampoco de carga mitológica), a partir de las cuáles se llama la atención, mediante la difusión de estos episodios (disponibles para el público por entregas), sobre la necesidad de unirse y reconstruir el país. En *Bailén*, tras la victoria contra el ejército francés casi al final de la novela, Gabriel Araceli reflexiona así:

Los mirábamos y nos parecía imposible que aquellos fueran los vencedores de Europa. Después de haber borrado la geografía del continente para hacer otra nueva, clavando sus banderas donde mejor les pareció, desbaratando imperios y haciendo con tronos y reyes juego de títeres, tropezaban en una piedra del camino aquella remota Andalucía, tierra casi olvidada del mundo desde la expulsión del islamismo. Su caída hizo estremecer gozosa la esperanza a todas las naciones oprimidas. *Ninguna victoria francesa resonó en Europa tanto como aquella derrota [Waterloo vendría después, en 1815], que fue, sin disputa, el primer traspie del Imperio. Desde entonces caminó mucho, pero siempre cojeando. España, armándose toda y rechazando la invasión con la espada y la tea, con la navaja, con las uñas y con los dientes, probaría como dijo un francés, que los ejércitos españoles sucumben, pero las naciones son invencibles* (la cursiva es mía) (Galdós *Bailén*, 200).

Galdós intenta en definitiva rescatar o revitalizar un liberalismo suave y reformista, reclamando el empuje de un *pueblo guerrero*⁵⁰ que, como hizo a principios de siglo, amara su nación, la defendiera y la mejorase, *vertebrando* con ello el país para hacer frente al continuo oleaje político del diecinueve. Su terror está formado *ex aequo* por el “*horror vacui*” y “el anarquismo,”⁵¹ vehiculados para él en la posibilidad de ruptura con la línea liberal empezada en

⁵⁰ Mary A. Kempen trató esta cuestión en su disertación: “Concepts of the Nation and Nationalism in Benito Pérez Galdós’s Episodios nacionales.” del año 2007 (sobre todo 12 y ss.).

⁵¹ José Luis Mora cita esta declaración de Galdós de 1893, aparecida en “Religión y conciencia nacional en el pensamiento de Benito Pérez Galdós (1843-1920)” (53).

torno a 1812. A través de ello, el sistema liberal quedaba expuesto como único umbral emancipador posible frente al régimen absolutista.

Además de la batalla y la idea del pueblo guerrero, otro mecanismo clave de creación de un discurso sobre la nación (acaso el principal) es la *subjetivación* o individuación. En este sentido, la primera serie de *los Episodios Nacionales* se lee como un *Bildungsroman* o el “coming-of-age” de Gabriel Araceli. La serie nos muestra la transición de Gabriel como pícaro en las almadrabas de Cádiz (a la usanza de la Picaresca clásica por ejemplo, que significativamente aún está presente como palimpsesto social a principios del siglo XIX), su posterior conversión en soldado y, finalmente, como Gabriel *llega a ser* un “hombre de provecho,” esto es, el marido de una mujer de un status social superior, Inés.⁵² Se contribuye con ello a la construcción de la fe liberal en el ascenso social (hoy derivado en lo que conocemos como el mito del *American Dream*) que, frente al Antiguo Régimen –o posteriormente frente la economía estatal–, ampara y fomenta la posibilidad de movilidad social. El despertar de la unión entre sujeto y nación ocurre en la obra *Trafalgar*. Si hasta entonces Gabriel era un pícaro errante temprano moderno, a la luz de la derrota a manos del ejército británico, el chico reflexiona así:

Por primera vez entonces percibí con completa claridad la idea de la patria, y mi corazón respondió a ella con espontáneos sentimientos, nuevos hasta aquel momento en mi alma. Hasta entonces la patria se me presentaba en las personas que gobernaban la nación, tales como el rey y su célebre ministro (es decir, Godoy), quienes consideraba con igual respeto. *Como yo no sabía más historia que la que aprendí en la Caleta, para mí era de ley que debía uno entusiasmarse al oír que los españoles habían matado muchos moros primero, y gran pacotilla de ingleses y franceses después. (...) Con tales pensamientos, el patriotismo no era para mí más que el orgullo de pertenecer a aquella casta de matadores de moros* (Pérez-Galdós *Trafalgar*, 84).

⁵² Mary Kempen ha señalado, en lo que respecta a Inés, su labor también como constructora de la nación: “Since Inés is destined to become the mother of the Nation, all of her suitors have symbolic roles in this narrative. Diego de Rumblar and the other roles represent the absolutist future, but Inés is unable to marry any of them after Amaranta reclaims her as her illegitimate daughter, according to María del Rumblar and her son has no place in the future nation. Inés represents the union between aristocracy and the “pueblo,” the marriage of the virtues of the one and the other.” (54-5)

De aquel pícaro o inadaptado en una sociedad en parte anquilosada en el *Ancien Régime*, Gabriel pasa a ser un ciudadano liberal que en primera persona encarna y ama, como es su deber, su nación; primero como soldado y luego como *pater familias*. Por ello, y a pesar de las derrotas y decepciones, siempre seguirá avanzando y medrando, dentro siempre del marco proto-burgués de esta sociedad liberal.⁵³ Gabriel Araceli es, en este sentido un antihéroe o miembro anónimo del pueblo que se convierte en consecuencia en *ciudadano ejemplar* y *co-fundador* de la idea del liberalismo naciente en estos años en España en su mismo proceso de ingreso en el mundo adulto. Por ello, considero certera y brillante la explicación de Brian J. Dendle en su artículo “Historia y ficción en Trafalgar y en el equipaje del rey José,” aparecido en la recopilación *Galdós y la Novela histórica* editada por Peter Bly. Allí, Dendle afirma lo siguiente:

Not only is Gabriel ultimate objective as a member of a Nation to become a father, which makes paternity a driving force in the plot of the series, but fatherhood and its absences are also the primary symbols used in this narrative of the nation. Fatherhood is symbolic tied to nationalism in the case of Gabriel first and foremost, but it also carries symbolic weight in the cases of other male characters. *Gabriel as a father is a father of the nation. He contributes to the foundation of the nation as a soldier in the War of Independence and also as a father who produces its sons, and so to a certain extent he represents the nation by the views he espouses throughout the novels and by his own lack of a father* (la cursiva es mía) (Dendle 45).

Gabriel Araceli co-funda, según lo visto hasta ahora, el tipo de liberalismo dado en España, en el que el sujeto debe dejar de mirar por su supervivencia más personal e inmediata

⁵³ Desde el mismo comienzo de los Episodios, en *Trafalgar*, quedan unidos construcción de nación y sujeto bajo la propuesta reformista en el marco liberal que persigue Galdós: “Soy joven, el tiempo no ha pasado; tengo frente a mí los principales hechos de mi mocedad; estrecho la mano de antiguos amigos; en mi ánimo se reproducen las emociones dulces o terribles de la juventud, el ardor del triunfo, el pesar de la derrota, las grandes alegrías así como las grandes penas, asociadas en los recuerdos como lo están en la vida. Sobre todos mis sentimientos domina uno, el que dirigió siempre mis acciones durante aquel azaroso período comprendido entre 1805 y 1834 (a pesar de estas fechas, al final Galdós sólo narra los episodios la vida de Gabriel hasta el final de la guerra de la independencia en torno a 1813-4). Cercano al sepulcro y considerándome el más inútil de los hombres, ¡Aún haces brotar lágrimas de mis ojos, amor santo de la patria! En cambio, yo aún puedo consagrarte una palabra, maldiciendo al ruin escéptico que te niega y al filósofo corrompido que te confunde con los intereses de un día. A este sentimiento consagré mi edad viril y a él consagro esta faena de mis últimos años, poniéndole por genio tutelar o ángel custodio de mi existencia escrita, ya que lo fue de mi existencia real (la cursiva es mía)” (Pérez-Galdós *Trafalgar*, 10).

(como ocurre con el pícaro en la época temprano-moderna), y debe amar o entregarse (como promulgaría la constitución) a su patria, preservado y estimulado por el espíritu del pueblo aguerrido y mítico: su familia es su patria, su patria es su familia y el varón es el motor de ese proyecto. La construcción del sujeto Gabriel y su yuxtaposición a la propuesta de transformación nacional reclama la apertura de nuevas lecturas si queremos pensar el liberalismo entonces y hoy. Para comenzar esta tarea, propongo a continuación dos entradas de análisis: en primer lugar, la *sentimentalización* de la nación y la *espectacularización* de la política llevada a cabo en *los Episodios*. En segundo lugar, a partir de acercamiento al episodio *Cádiz* explico mi propuesta que rebate la defensa del “realismo como resistencia en Galdós” por medio de la idea de Jacques Rancière del espectador (y, por ende, la del lector-ciudadano) por emancipar(se).

A. La *sentimentalización* de la nación y la *espectacularización* de la política en los Episodios nacionales

En esta sección quiero argumentar que en *los Episodios* los avatares amorosos y el entretenimiento ocupan un lugar preponderante frente a los cruciales eventos políticos que tienen lugar mientras la narrativa se despliega. Así por ejemplo, en el tomo *El 19 de marzo y el 2 de mayo*, Gabriel comenta lo siguiente a propósito del motín de Aranjuez contra Godoy, ministro plenipotenciario de Carlos IV:

Aquel fue el primer motín que he presenciado en mi vida, y a pesar de mis pocos años entonces, tengo la satisfacción de no haber simpatizado con él. Después he visto muchos, casi todos opuestos en ejecución con los mismos elementos que aquel famosísimo, primera página del libro de nuestros trastornos contemporáneos; y es preciso confesar que sin estos divertimentos periódicos, que cuestan mucha sangre y no poco dinero, la historia moderna de la heroica España sería esencialmente fastidiosa (137).

El evento político es, burlescamente, convertido aquí en asunto de entretenimiento, con el que Gabriel, además, no empatiza. *Los Episodios nacionales*, que siguen este patrón de

entretenimiento a lo largo de todas y cada una de sus entregas constituyen, según quiero defender, parte del momento fundacional de la “espectacularización de la política” contemporánea por medio de la literatura. A continuación, quiero desarrollar esto volviendo al texto de Galdós y recuperando el concepto de “espectacularización” expuesto por Guy Debord un siglo después y en un contexto diferente, en 1967.

En el tomo titulado *Bailén* y tras narrar la épica de la batalla homónima,⁵⁴ Galdós concluye el episodio intentando llamar la atención del lector y anteponiendo en primer plano la tensión del romance posible con su amada de más alta clase social, Inés. Así, en medio del fragor de la batalla, cuando ésta casi llegaba a su fin, Gabriel ha registrado las pertenencias de Santorcaz, el afrancesado renegado que ha fallecido en la lucha (“olvidándome un instante de todo, no pensé más que en examinar lo que tenía entre manos”) y tras descubrir entre las pertenencias una carta con el retrato de Inés, Gabriel comenta:

Aquella aparición en el campo de batalla, en medio del zumbido de los cañones y del choque de las armas; la inesperada presencia ante mí de aquella cara celestial, fielmente reproducida por un buen artista; la sonrisa iluminada que creí observar sobre la placa cuando fijé en ella mis ojos, aquella repentina visita, pues no era otra cosa, de mi fiel amiga, cuando ya hacía tan vivos esfuerzos por ser digno de ella, me regocijaron de un modo inexplicable. Para iluminar los rasgos y colores de aquel retrato que sonreía, valía la pena que saliese el sol, de que existiese el mundo, de que la serie del tiempo trajera aquel día, aunque deslustrado por los horrores de una batalla (163).

En medio del campo de batalla, con los cadáveres humeantes, Araceli confiesa ante la aparición de su amada que su labor como soldado no es sino un medio con el fin de ser validado y convertirse en un hombre de provecho dentro de la nueva sociedad liberal: “cuando yo hacía esfuerzos tan vivos para ser dignos de ella,” dice, avanzando lo que más tarde podremos leer: su transición a la nueva sociedad vendrá con el rito del matrimonio, pasando a ser un padre de

⁵⁴ Tono épico que se puede ver, por ejemplo, en 51 y 83.

familia ejemplar. En este movimiento, Galdós inserta el elemento romántico-sentimental en la narración histórica, quedando esta última difuminada por el chascarrillo amoroso. Del mismo modo al final de *Bailén* Gabriel reflexiona así:

Este libro concluye, queridísimos lectores, a quienes adoro y reverencio; se acaba, y los notables y jamás vistos sucesos que me acontecieron por el proyecto de matrimonio de Inés y por el encuentro de aquellas dos familias en el tortuoso y difícil camino de mis amores, serán escritos, por no caber en este volumen, en otro que pondré a vuestra disposición lo más pronto posible (199).

Y acaba diciendo:

Basta con esto, señores, y no digo más. En vano me hacéis señas, excitándome a hablar; en vano fingen conocer mentirosos hechos, para que yo les cuente los verídicos. ¿A qué conduce el anticipar la relación de lo que no es de este lugar? (203).

En esta serie por entregas, Galdós insufla a cada uno de *los Episodios* con el suspense propio de una historia de amor tradicional entre sujetos de distinta clase, desarrollando la narrativa con gran poder descriptivo y dando muestras de una fuerza literaria que mantiene el suspense entre cada uno de los tomos (e incluso dentro de los mismos episodios). Reconociendo lo anterior, quiero de ahora en adelante defender que esta primera serie de *los Episodios* suponen como proyecto una cierta “venta” de la nación a través de su *espectacularización* traduciendo a este nuevo lugar lo expuesto por Guy Debord sobre esta noción más tarde, así como una trasmutación de la Historia o la historiografía del país por una historia sentimentalizada. Para exponer mi propuesta es necesario, en primer lugar, reconstruir el clásico argumento de Debord.

La société du spectacle de Debord es una respuesta al desarrollo del Capitalismo tras la Segunda Guerra Mundial, en el que la apariencia del espectáculo mediatiza y coloniza nuestra comprensión de la realidad, llegando a invertir las relaciones sociales, sustituyéndolas por relaciones entre mercancías y alienando (velando) la actividad social hacia la pasividad de recepción del espectáculo. Si con el Capitalismo, la ‘mercancía’ (“nuestra vieja enemiga,” dice

Debord) invadía la sociedad, con la sociedad del espectáculo aumenta la transformación del ser/tener al *parecer*. Debord explica como la sociedad capitalista está conformada por la *acumulación del espectáculo* en su conocida cita: “En aquellas sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción, toda la vida se muestra como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente es alienado como una representación” (I, 15).⁵⁵ Si seguimos este argumento en los momentos del texto de Galdós que hemos visto hasta ahora, podemos pensar que la venta por entregas de *los Episodios Nacionales* que, como vimos, proponen una visión concreta de la sociedad y de los procesos liberales del momento, son parte primigenia de este proceso de (proto-)espectacularización que vende la historia política en nombre del espectáculo y la intriga sentimental. Es cierto que cuando Galdós compone *los Episodios*, en la segunda mitad del siglo XIX, España no era aún una sociedad industrializada (con la excepción de los polos industriales de Cataluña, País Vasco o algunas otras zonas dispersas por la Península) y menos aún de consumo masivo, sino que nos encontramos más bien con una sociedad agraria, proto-burguesa en los albores un maltrecho liberalismo. Sin embargo, al aplicar (intempestivamente) la idea de espectáculo asociada al capitalismo a *los Episodios* escritos a finales del siglo XIX sobre los principios del siglo XIX, podemos deshacer, como intentamos con la cuestión historiográfica y la jurídica en la primera mitad de este capítulo, los mitos de la unidad liberal en el terreno, en este caso, de la literatura novelada (y, recordemos una vez más, vendida y representada por entregas). No en vano, el propio Debord señalaba que la espectacularización de la sociedad opera como elemento (alienante o falsificado) de unificación social:

⁵⁵ En el original de Debord: “Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s’annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s’est éloigné dans une représentation” (I, 15).

El espectáculo se representa a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como *un instrumento de unificación*. En tanto que parte de la sociedad, el espectáculo es expresamente quien controla toda mirada y toda conciencia. Precisamente porque este sector está *separado*, es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que lleva a cabo no es sino un lenguaje oficial de separación generalizada (16).

La unificación se desarrolla aquí con la fe en el ascenso social de Araceli. De este modo, la repetida y sistemática *sentimentalización* y *espectacularización* en la narrativa del Galdós de la primera serie de *los Episodios* es parte fundante del proyecto de reforma (sin transformación) del liberalismo. Como consecuencia, el proyecto del autor canario se nos revela como un hilo vertebrador fundamental de la sociedad española contemporánea que buscaba *unificar*⁵⁶ y cuyos lectores debían aprender estas narraciones y reflexionar sobre las virtudes del liberalismo, tal y como sigue ocurriendo en Secundaria y en Bachillerato hoy en las escuelas públicas de España: cada vez que hemos leído más sobre Araceli e Inés y hemos conocido el ambiente en torno a las primeras décadas del siglo XIX, hemos aprendido menos sobre los procesos de transformación políticos liberales, sus mecanismos, trampas y olvidos. Siguiendo la estela de estos olvidos, a partir de mi lectura del episodio *Cádiz* quiero, a continuación, detenerme en la idea de lectura en relación con la de ciudadanía.

B. Del realismo como resistencia a la resistencia del realismo en Galdós y el espectador-lector-ciudadano por emancipar(se)

En su trabajo *Benito Pérez Galdós y la invención de la novela histórica nacional*, José Ignacio Ferreras declaraba: “Desgraciadamente para nosotros, somos tan inactuales, que la obra de Galdós funciona aún” (89). Este juicio de valor encapsula dentro de sí un reto profundo en forma de múltiples nudos: ¿qué significa este lamentarse de ser “inactual?” ¿Por qué esa

⁵⁶ Sería interesante, en este sentido, estudiar esta idea de unificación espectacular en esta primera serie de *los Episodios Nacionales* de Galdós con la idea de “in-vertebración” en el Ortega de *la España invertebrada*.

“inactualidad” es acompañada de un lamento (de ese “desgraciadamente”) por Ferreras? ¿qué tipo de extrañeza temporal está planteada aquí y lo que es aún más misterioso, en qué sentido el ser inactuales habilita el funcionamiento, es decir la actualidad hoy, de la obra de Galdós?

Este lamento y extrañeza apuntan directamente a la necesidad de *abrir* [*ouverture*, *ouvrir*] la obra galdosiana y, con ella, abrir la construcción misma de la nación política española desde entonces. La extrañeza de Ignacio Ferreras parte del reconocimiento no del todo consciente, parece, de esta *aporía*. Esta aporía o aparente callejón sin salida surge porque, en primer lugar, el autor asume erróneamente la idea moderna de progreso que camina borrando lo anterior y toda excepción o negación (una obra antigua no puede ser actual hoy) y, en segundo lugar, porque necesitamos ser capaces –es decir, tener el coraje [*Mut*] con el que comenzaba el capítulo – de hablar con Galdós (o con tantos otros autores del diecinueve, de nuestra historia constitucional liberal, o de la Historia oficial) para que sus miradas y propuestas, para que su distribución de lo sensible, sea la que *nosotros* tengamos el *coraje* de *heredar* hoy. Mediante mi propuesta, el lamento ante un tiempo dislocado o extraño y el extrañamiento ante la persistencia de un autor en lo que somos se tornan como una posibilidad de apertura para una lectura diferente a nuestra relación desde hoy con el pasado, desde entonces con nuestro presente y, en definitiva, habilita la in-actualidad como el pensamiento intempestivo que despliega múltiples espejos en el espacio y el tiempo, abriendo al desasosiego pero des-cerrando los compartimentos estancos del tiempo histórico, de la crítica literaria y de la lectura presentista o superficial de lo que somos. Volvamos a Cádiz.

El episodio de *Cádiz* narra un nuevo intento de acercamiento de Gabriel Araceli a doña Inés. En este caso, la relación amorosa tiene como contexto social las sesiones en Cortes que elaboraron y aprobaron de la Constitución entre 1810 y 1812 en la capital gaditana y analizamos

en la primera parte de este capítulo. Con ese análisis en mente, sabemos ahora que la zona se encontraba sitiada por los ejércitos franceses. En *Cádiz*, Galdós, con su excelente capacidad para describir la actividad social, nos hace asistir a las tertulias políticas que tienen lugar en dos casas, la primera de aire liberal en la de doña Flora y la de ambiente fuertemente conservador en la de doña María. En esta última casa vive Inés prácticamente recluida y resignada al casamiento arreglado con el *dandi* don Diego de Rumbiar, hijo de doña María. Galdós también nos ofrece tipos ejemplares, como el británico Lord Gray que, a modo de Lord Byron romántico, se enamora de lo exótico del pueblo español (28). Los procesos de debate en las Cortes son descritos por Galdós en varios momentos de la obra y son, significativamente, comparados en cuanto a *su recepción por el pueblo* con el espectáculo de los toros, con la llegada de un nuevo Dios, con una procesión, con una eucaristía y con un espectáculo de fiesta o verbena popular (VIII, 60-7). Así es narrada la llegada del cortejo político ante la apertura de Cortes en Cádiz el 10 de septiembre de 1810:

Una gran novedad, una hermosa fiesta había aquel día en la Isla. Banderolas y gallardetes adornaban casas particulares y edificios públicos, y endomingada la gente, de gala los marinos y la tropa, de gala la Naturaleza a causa de la hermosura de la mañana y la esplendente claridad del sol, todo respiraba alegría. Por el camino de Cádiz a la Isla [de San Fernando] no cesaba el paso de diversa gente, en coche y a pie; y en la plaza de San Juan de Dios los caleseros gritaban llamando a viajeros: ¡A las Cortes, a las Cortes! Parecía aquello preliminar de función de toros. Las clases todas de la sociedad concurrían a la fiesta, y los antiguos baúles de la casa del rico y del pobre habíanse quedado casi vacíos (60-1).

La gente festeja, nos cuenta Galdós, la llegada de los que traerían la nueva Constitución. En los debates constituyentes, Muñoz Torrero, sacerdote defensor de la abolición de la Inquisición y uno de los mayores defensores de la libertad de imprenta, dio por cerrado el siglo XVIII. Así lo narraba Galdós (ahora no es Gabriel el narrador) al final del discurso de Muñoz Torrero:

El discurso no fue largo, pero sí sentencioso, elocuente y erudito. En un cuarto de hora, Muñoz Torrero había lanzado a la faz de la nación el programa del nuevo Gobierno y la esencia de las nuevas ideas. *Cuando la última palabra expiró en sus labios y se sentó recibiendo las felicitaciones y los aplausos de las tribunas, el siglo decimoctavo había concluido. El reloj de la Historia señaló con campanada, no por todos oída, su última hora, y realizóse en España uno de los principales dobleces del tiempo* (la cursiva es mía) (68).

El siglo XVIII, dice Galdós reflexionando sobre la intervención de Muñoz Torrero, concluía con esta intervención. El proceso constituyente de Cádiz fue una “doble del tiempo,” que cerraba la Ilustración y todo lo vivido hasta el siglo XVIII en España. Al menos, parece, esto es lo que nos proponen leer *los Episodios* sobre los eventos políticos que tenían lugar, junto con un muestrario de algunos de los debates y situaciones cotidianas del llamado “momento gaditano.” En lugar de reproducir las discusiones políticas de la novela, que con mayor o menor acierto pueden reproducir los debates que tuvieron lugar, me gustaría justamente replantear como propone Galdós la lectura, participación, recepción o vivencia de estos eventos por parte del pueblo. Así, por ejemplo, en el capítulo VIII de *Cádiz* leemos el inicio de la primera sesión en Cortes, descrita y comentada a modo de chascarrillo por Gabriel Araceli, doña Flora y doña María. Los tres son *espectadores* de esta primera sesión. Una vez que la procesión de la Junta que tiene por tarea elaborar aquella constitución que, tal y como vimos al principio del capítulo entraba en la Iglesia de San Felipe Neri, Gabriel se convierte en el narrador de la escena. Merece la pena detenerse en esta larga cita:

Cuando pasó la comitiva encontré a Andrés Marijuán, el cual me dijo:

- Me han magullado un brazo dentro de la iglesia. ¡Qué gentío! Pero me propuse ver todo y lo vi. Lindísimo ha estado.

- ¿Pero ya empezaron los discursos?

- Hombre, no. Dijo una misa muy larga el cardenal narigudo, y luego los regentes tomaron juramento a los procuradores diciéndoles: “¿Juráis conservar la religión católica? ¿Juráis conservar la integridad de la nación española? ¿Juráis conservar el trono a nuestro amado rey don Fernando? ¿Juráis desempeñar fielmente este cargo?” A lo cual ellos iban contestando que sí, que sí y que sí. Después echaron un golpe de órgano y canto llano, y se acabó. Gabriel, a ver si podemos entrar en el salón de sesiones. (63-4)

Al entrar Gabriel en la sala se encontró con doña Flora y doña Amaranta. Tras comentar asuntos personales, prosigue la narración sobre la sesión en Cortes:

No hablamos más del asunto, porque el Congreso Nacional ocupó toda nuestra atención. Estábamos en el palco de un teatro: a nuestro lado, en localidades iguales, veíamos multitud de señoras y caballeros, embajadores y otros personajes. Abajo, en lo que llamamos patio, los diputados ocupaban sus asientos en dos alas de bancos, en el escenario había un trono ocupado por un obispo y cuatro señores más, y delante, los secretarios del despacho (...).

-- Esta pobre gente --dijo Amaranta-- no sabe lo que trae entre manos. Míralos cómo están desconcertados y aturridos sin saber qué hacer.

-- Se ha marchado el venerable obispo de Orense --observó doña Flora--. Por ahí susurra que no le hacen maldita gracia las dichas Cortes.

-- Por lo que oigo, están eligiendo a quien los presida --dije--. Hay aquí un traer y llevar de papeletas que es señal de votación.

-- Buenas cosas vamos a ver hoy aquí --añadió Amaranta con el regocijo que da la esperanza de una diversión.

-- Yo lo que quiero es que prediquen pronto --indicó doña Flora--. Prontito, señores. Veo que hay muchos clérigos, lo cual es prueba de que no faltarán picos de oro.

-- Pero estos clérigos filósofos son torpes de lengua --afirmó Amaranta--. Aquí hablarán más los seglares, y será tal el barullo, que veremos escenas tan graciosas como las de un concejo de pueblo con fuero. Amiga, preparémonos a reír (64-5).

Con este mismo tono de comentario ligero y anecdótico en clave *espectacular* transcurre la narración de la primera sesión en Cortes, hasta que finalmente Gabriel Araceli reflexiona al cierre del capítulo con las siguientes palabras:

Señores oyentes, lectores, estas orejas mías oyeron el primer discurso que se pronunció en las asambleas españolas en el siglo XIX. Aún retumba en mi entendimiento aquel preludeo, aquella voz inicial de nuestras glorias parlamentarias, emitida por un clérigo sencillo y apacible, de ánimo sereno, talento claro, continente humilde y simpático [se refiere a Muñoz Torrero, anteriormente presentado]. Si al principio los murmullos de arriba y de abajo no permitían oír claramente su voz, poco a poco fueron acallándose los ruidos, y siguió claro y solemne el discurso. Las palabras se destacaban sobre un silencio religioso, fijándose de tal modo en la mente, que parecían esculpirse. La atención era profunda, y jamás voz alguna fue oída con más respeto (67-8).

Esta reflexión en tono épico y casi místico sobre la sesión en cortes, conduce a la siguiente cuestión: ¿qué tipo de *espectadores* de las Cortes son doña Flora, Amaranta y Gabriel según la propuesta de Galdós? Para responder a esta pregunta, es necesario primero y como

propedéutica responder a ésta otra: ¿Cuál es la lectura de esta narración propuesta por Galdós? El propio autor confesaba su propuesta literaria en “Observaciones sobre la novela contemporánea en España,” artículo publicado en *Noticias literarias* en 1870. En esa publicación, comentaba Galdós:

El gran defecto de la mayor parte de nuestros novelistas, es el haber utilizado elementos extraños, convencionales, impuestos por la moda, prescindiendo por completo de lo que la sociedad nacional y coetánea les ofrece con extraordinaria abundancia. Por eso no tenemos novela; la mayor parte de las obras que con pretensiones de tales alimentan la curiosidad insaciable de un público frívolo en demasía, tienen una vida efímera determinada sólo por la primera lectura de unos cuantos millares de personas, que únicamente buscan en el libro una distracción fugaz o un pasajero deleite. Es imposible que en país alguno ni en ninguna época se haga un ensayo más triste y de peor éxito, que el que los españoles hacen de algunos años a esta parte para tener novela (citado en Rodgers 62).

Se trata, por lo tanto, de *mostrar* al *lector* la *realidad-nacional* para que éste la herede. El autor novela la realidad para que el lector (y con él, el ciudadano) aprenda (¿de?) los cruciales eventos que tenían lugar. Este proyecto es el que Denise Dupont nombró como “realismo como resistencia” en su libro del 2006 titulado: *Realism as Resistance. Romanticism and Authorship in Galdós, Clarín and Baroja*. En esta obra, la profesora Dupont expone como las preocupaciones de estos los tres autores del título (y con ellos Galdós), transforman sus preocupaciones biográficas en narración histórica: “Fittingly, although the Work of these three novelists engage in a defense of personal identity, they also take up the question of national self-definition, in that for the nineteenth century, national and personal history blended (15). En lo que se refiere a Galdós, Dupont afirma que el escritor retrató: “the founding of the modern Nation during the War for Independence from France” (*Íbid.*). La propuesta de Galdós forma parte para Dupont de este realismo como resistencia frente a la desinformación o malformación de opiniones que aúna construcción de sujeto y nación:

Galdós hopes for a reform of the Spanish novel, and suggests *that the incorporation of a greater degree or realism would be a healthy starting point for such a restorative project. This agenda coincides with a pattern wherein authors and author-characters use realism to defend themselves from unruly readers; such authorities designate realism as salubrious in order to present their own creations as superior to those of their competitors* (la cursiva es mía) (17).

El realismo, según esta postura, sirve para proteger la literatura (¿o al autor de la misma?) de lectores revoltosos [*unruly*]. Para intentar dar respuesta al tipo de lector y espectador que propone Dupont a propósito de Galdós, es necesario dar la vuelta por completo a este “Realismo como resistencia” que, según el análisis que quiero proponer, es *a priori* y *a posteriori* una propia resistencia o reacción que imposibilita y limita el potencial emancipador que puede traer el arte en general y la literatura en particular. La idea de literatura y lector de Galdós, y la interpretación de Dupont se revelan como resistencia (o reacción a la emancipación) *a priori* o epistemológicamente porque, como mencionaba al principio de esta sección, el realismo asume que es posible asir la realidad (la verdad como *adequatio* entre la palabra y la cosa) y, con ello, acaba construyendo, ocultando o limitando los bordes de la misma.⁵⁷ La literatura narra lo presente y construye así una realidad fiable (que queda asimilada a la verdad). No importa que se trate del sujeto o el de la nación, que aquí se encuentran amalgamados. Si bien es cierto que la propuesta galdosiana parte del realismo y reclama la lectura crítica de cada autor como bien ha señalado la propia Dupont, también es cierto que asume de antemano que lo transmitido está en posesión de la verdad o cerca de ella y, como consecuencia, acaba construyendo a la sobre-determinación de la imaginación literaria y contribuyendo a la creación de una cierta idea de nación (o sujeto) de manera parcial. En síntesis, cabe sospechar (y así quiero lanzar como

⁵⁷ Por ejemplo, esta imposibilidad de aprehender la realidad es expuesta por Denise Dupont, a propósito de la famosa escena del fusilamiento del 2 de Mayo, cuando dice: “The frustration of the attempt to paint the scene enhances the authority of the narrative —if the scene cannot be represented visually, perhaps Gabriel’s words are the closest representation left to students of May 2nd” (59).

hipótesis) que con su propuesta literaria Galdós desvela su miedo a que la nación se construyera más allá de los límites del liberalismo reformista que él defendía. Este temor da como fruto una visión de la realidad limitada en nombre de la verdad y genera la segunda resistencia del realismo, que quiero llamar *a posteriori*. Esta resistencia se relaciona con el modo en que el lector recibe esa pieza de la realidad creada. Así hablaba Dupont a propósito del receptor de la obra galdosiana:

The consumer of national History was also, indirectly, its producer, taking part in the investigation and fabrication of a personalized national history. Through the dialogue between historical novelist and the public, the representation of national history allowed the readership a good deal of control over the “stagings” of history (18).

Dupont defiende que el consumidor es co-productor de la creación personal y nacional al seguir y “consumir” *los Episodios*. El “diálogo” entre el escritor y el lector posibilita de este modo el *control* de la historia. Según este argumento de Dupont, la literatura del realismo, al fin, sirve para conocer la realidad y controlarla y esto es así porque mediante el realismo el lector dejar de ser pasivo y construye o “domina” la historia que lee.

Como consecuencia del trabajo preparatorio para la pregunta que dejé abierta (¿qué tipo de *espectadores* de las Cortes son doña Flora, Amaranta y Gabriel según la propuesta de Galdós?), los binomios *lector-espectador*, *sujeto-nación*, *literatura-arte* e *historia-política*, han quedado entrelazados. Teniendo en mente la lectura que propuse de la Constitución de Cádiz en la primera parte del capítulo, y colisionándolos con los cuatro binomios presentes que acabo de mencionar, propongo ofrecer una visión alternativa al realismo como resistencia, intentando demostrar que pensar el realismo como resistencia no es sino *reaccionar* (o resistirse al cambio) mediante el control de la realidad. En definitiva: en literatura, defender el realismo en la construcción nacional como resistencia es, paradójicamente, resistirse a modificar la realidad o negar la fuerza o potencialidad de la literatura para des-hacer la realidad. Para explicar este giro

sobre el realismo es necesario ensayar un nuevo inicio a este planteamiento. Con tal fin, en el siguiente y último apartado de esta segunda parte quiero empezar por reconstruir parte del pensamiento estético-político de Jacques Rancière.

En su obra del año 2010 *Dissensus, On Politics and Aesthetics*, Jacques Rancière, habla sobre arte con las siguientes palabras:

Doing art means displacing art's borders, just as doing Politics means displacing the borders of what is acknowledge as *the* political. Displacing art's borders does not mean leaving art, which is making the leap from 'fiction' or 'representation' to reality. Practices of art do not provide forms of awareness or rebellious impulses *for* politics. Nor do they take leave of themselves to become forms of collective political action. They contribute to the constitution of a common sense that is "polemical," to *a new landscape of the visible, sayable, and doable* (la cursiva es mía) (149).

En oposición a lo que, según mi lectura, subyace a la literatura de Galdós, el arte no consiste aquí en la creación de límites unívocos de realidad, entre lo escrito y el mundo o entre la narración y la política. El arte, por el contrario, "pone en marcha un abrir," eclosiona la limitación y distribución de la realidad (*le partage du sensible*, en el lenguaje original de Rancière). Esta es la espina dorsal de la idea de *desacuerdo* o *discrepancia* en este autor: es el intento siempre inacabado de replantear el establecido planteamiento político que, al aprobar y asumir un estado de cosas, excluye continuamente. La verdad por lo tanto no es lo presente, sino precisamente la posibilidad o potencialidad de trastocar la presencia preestablecida, que comienza siempre desde la toma en cuenta de lo *no-visible* o la visibilidad denostada, *lo diferente*, de lo que se considera *negativo* o *antitético* en el devenir del *Todo Absoluto* hegeliano. Se trata, por lo tanto, del esfuerzo continuado y siempre *por venir* (esto es, nunca acabado, imperfecto, siempre mejorable pero asimismo insoslayable...) de modificar la distribución de lo que vemos, decimos y del modo en que nos relacionamos con los demás, algo que parece la

sentimentalización y espectacularización de la propuesta de Galdós no habilita sino, más bien, impide.

Es en este momento, cuando el arte y *lo* político se copertenecen en tanto piensan la distribución de lo sensible. Esto es lo que proponía al principio del capítulo en el debate en torno a la Constitución de Cádiz y la respuesta que quiero dar a este momento: el momento gaditano tuvo lugar una definición de la representación política sin plantear si quiera a aquellos que no tuvieron voto (la inmensa mayoría de la población) qué tipo de comunidad querían empezar a construir. Por el contrario, con la fundación del liberalismo se definió (paradójicamente en nombre de los Derechos Humanos, en nombre de las libertades individuales, en nombre de la Libertad) un marco concreto y cerrado de la posibilidad política. Cuando Muñoz Torrero dijo en Cortes “el siglo XVIII había terminado” o cuando un grupo de ponentes declaró que la soberanía nacional residía en el pueblo se renovó el cierre de la posibilidad misma, *desde entonces*, de que el pueblo pudiera decidir en qué tipo de comunidad quería vivir. Bastó, para esta circunstancia histórica, el “consentimiento tácito” de un pueblo considerado *espectador* pasivo. Por fin, al llegar a este término de “espectador” (emparentado con la idea de lector y de ciudadano) y tras este trabajo preparatorio, podemos rebatir ahora al tipo de espectador propuesto por Galdós y aceptado por Dupont.

En *Le spectateur émancipé* del año 2008, el propio Jacques Rancière abordó el rol del espectador en la experiencia estética. Para ello, Rancière retomaba su crítica que deshacía el antagonismo clásico entre maestro sabio y alumno ignorante expuesta por él en el plano educativo en su obra anterior, *Le Maître Ignorant*, de 1987, cuyo argumento Rancière recuerda en *Le spectateur* del siguiente modo: “Este es el sentido de la paradoja del maestro ignorante: el alumno aprende del maestro cosas que el propio maestro no sabe. El alumno aprende por efecto

de la maestría que le obliga a buscar y verificar esa búsqueda, pero no aprende el saber del maestro (20).” De manera análoga a esta re-distribución maestro-alumno que deshace el corolario de la visión realista que impone un autor activo creador o poseedor de la realidad *versus* un receptor pasivo (o en la clave moralista platónica, de un mundo corrupto que la descripción puede congelar), Rancière propuso una idea de *espectador* alternativa en su análisis de las teorías tradicionales del teatro y el espectáculo como las de Debord y Brecht, entre otros. Para Rancière, es necesario separar la dicotomía entre actor-activo y espectador-pasivo y pensar el teatro como un trabajo de re-distribución de la organización de la realidad y de la comunidad humana. En esta nueva mirada, lo primero es desposeer al autor de monopolio de la verdad: “no es tanto que el dramaturgo sepa que quiere que haga el colectivo de espectadores, sino más bien sabe que los espectadores deben actuar como un colectivo, transformar su agregación en comunidad (22).” Cuanto menos sepa el escritor qué quiere provocar en los espectadores, mayor será el espacio (o menos la predeterminación) para que los espectadores (re)organicen activamente su posición respecto a los demás y, en definitiva, sean *ellos* quienes distribuyan su realidad comunal. Así define a este *spectateur émancipé* Jacques Rancière:

El poder común de los espectadores no reside en la cualidad de ser miembros de un cuerpo colectivo donde tiene lugar alguna forma específica de interacción. El poder común de los espectadores es el poder que tiene cada uno o cada una de traducir a su manera lo que él o ella percibe, el poder de ligar lo percibido a la aventura intelectual singular que les vuelve semejantes a todo otro en tanto que esta aventura no se parece a ninguna otra. Este poder común de la igualdad de las inteligencias une a los individuos, los hace intercambiar sus aventuras intelectuales, ya se trate de enseñar o de jugar, de hablar, de escribir, de hacer arte o de observarlo – no es que nuestra participación tenga un poder encarnado en la comunidad. *Es la capacidad de los anónimos, la capacidad que hace a cada uno/a igual a todos/a otros/a. Esta capacidad se ejerce por un juego imprevisible de asociaciones y disociaciones. Es en este poder de asociar y des-asociar donde reside la emancipación del espectador, es decir, la emancipación de cada uno de nosotros como espectador. Ser espectador no es la condición pasiva que nos haría cambiar a la actividad. Es nuestra situación normal. Aprendemos y enseñamos, actuamos y conocemos también de espectadores que en cada instante conectan lo que ven a lo que han visto, dicho, hecho y soñado*” (la cursiva es mía (23-4).

Según este argumento, la potencialidad (o actividad) del espectador reside en su capacidad de conectar (o re-activar) lo que percibe o admira a lo visto, vivido, dicho, hecho y soñado, en convertirse en actor no tanto por la creación de algo, sino en la medida en que ponga en marcha su propio proceso emancipatorio, que sólo podrá ser comunal, inter-relacionado para redistribuir lo sensible.

Aplicando esta mirada a nuestro caso de estudio, vemos al Galdós de creador del historicismo-realista espectacularizado de la primera serie de *los Episodios*, así como a los ponentes de Cádiz (que utilizan la ley como literatura sobre-determinante de lo social) como los *au(c)tores*. Por otro lado, los receptores o espectadores (dentro de la narración literaria de los eventos políticos) serían los tipos sociales ejemplarizados en Gabriel, doña Flora y doña María en el episodio *Cádiz*. Son a ellos a quienes *los ciudadanos (o lectores) españoles de entonces y hoy* que hemos recibido pasivamente, es decir, sin interrelacionarnos con lo que hemos visto en España, dicho, vivido y soñado con estos mitos y confusiones históricas, legislativas y literarias en torno a la Ilustración española o la erróneamente denominada revolución liberal. La propuesta estético-política de Rancière abre la posibilidad de *pensar a* (de que nos *relacionemos con*) Gabriel, doña Flora y doña María no como espectadores pasivos, sino como espectadores activos a los que los *actores* en juego (Galdós, los congresistas) *constituyeron* o *quisieron narrar como* espectadores pasivos.

Se trataría, en definitiva, de dar un giro copernicano a la propuesta del hispanista David T. Gies en su artículo “La Pepa goes to Theater,” aparecido en la recopilación de Adam Sharmam titulada *1812 Echoes: The Cadiz Constitution in Hispanic History, Cultures and Politics*, aparecida en el 2013. Allí, Gies expone una relación de la recepción del momento gaditano en obras de teatro. La cuestión, más bien, no es como la Pepa fuera representada en el

teatro, sino como la elaboración de la Pepa fue en sí misma un espectáculo de teatro que, al modo clásico, creó un autor sabio frente a espectadores ignorantes o, por seguir la analogía, a ponentes legítimos creadores y a ciudadanos mudos pasivos.⁵⁸ Dado que no hubo posibilidad de *espectador emancipado* en tanto hubo espectador pasivo (o desplazado) en el modo clásico, urge *releer* nuestras historias y *tener el coraje* de revisarlas. Hablar con ellas hoy y decidir qué tipo de traducción queremos hacer de ellas, con ellas, entre ellas... de esa revolución y ese momento hoy. Esta es, creo, la propuesta que resulta al combinar la mirada de Rancière a la *todavía por leer* herencia del momento gaditano en los diferentes planos culturales (su literatura o arte en general) o socio-políticos (nuestra relación e inter-cambio con la legislación, historiografía o eventos políticos de aquella época).

III. [Intermezzo] El Estado de Excepción y *La Naissance de la prison* en la literatura española moderna: Cabrera (Jesús Fernández-Santos, 1981)

Justo en los años anteriores al momento gaditano, la batalla de Bailén enfrentó al ejército español con las tropas napoleónicas de la *Grande Armée* el 19 de julio de 1808.

Sorprendentemente, la batalla supuso la primera derrota campal de la historia del ejército

⁵⁸ En su estudio clásico *El Cádiz de las Cortes*, Ramón Solís aclaraba esta relación pasiva del espectador que deshace la posibilidad del mito revolucionario: “Hay que comenzar primero por deshacer un mito. Se dice frecuentemente que el pueblo tomó parte activa en las decisiones del Congreso. Nada más lejos de la verdad, como veremos. En un principio el pueblo vio en las Cortes un espectáculo. Eran los días del teatro de la Isla, y el hecho, ya simbólico, de que las reuniones se celebran en un lugar dedicado a actos públicos parece estar de acuerdo con la realidad de aquellos momentos. Pero el pueblo pronto se aburre de asistir a unos debates para los que no tiene formación ni preparación. Al hablar del pueblo no nos referimos sólo a la masa amorfa e ignorante, sino a esa mayoría en la que debe englobarse gran parte de una población culta. Sin embargo, aunque los ciudadanos no asistan a los debates, siguen muy de cerca los comentarios de la prensa, que les da desmenuzadas y explicadas las pesadas intervenciones de los representantes. Es el periódico, podríamos decir, el contacto entre el pueblo y el Congreso. Esta afirmación se apoya en unos hechos claros y contundentes. En la iglesia de san Felipe Neri de Cádiz apenas había sitio para los espectadores. Un estrecho pasillo, que como un cinturón rodea la iglesia, y donde no es posible la comodidad habiendo más de dos personas en fondo, era todo el espacio reservado al público. No hablemos ya del segundo corredor, de menos longitud, y en el que las condiciones visuales y acústicas eran casi nulas. (...) El número de espectadores no llegó nunca a la mitad del de diputados; la tribuna tantas veces citada no tenía cabida, ni con mucho, para un centenar de personas. Es evidente que el público expresó en ocasiones con protestas vehementes sus opiniones; estos casos fueron contados y constituyeron verdaderos sucesos históricos” (237).

napoleónico, y un momento victorioso para la construcción mítica del ejército español. En la actualidad, la ciudad de Bailén en la provincia de Jaén, conmemora cada año esta victoria, como parte de la que ha quedado erróneamente denominada “Guerra de la Independencia.” En la actualidad, la página Web del ayuntamiento de la ciudad de Bailén anuncia la efeméride así:

Declaradas “*Bien de Interés Turístico Nacional de Andalucía*”, las comúnmente conocidas como “Las Fiestas” de Bailén se ha convertido en la feria más grande para el municipio. Desde el año 1818 y de carácter anual durante los días 17 al 22 de julio se conmemora la Batalla de Bailén con un conjunto de actos cívico-militares, siendo el día de máximo esplendor el 19, como aniversario del hecho histórico y el 20, día en que la Patrona, la Virgen de Zocueca recorre en procesión las principales calles de Bailén, luciendo en su pecho la banda y Gran Cruz de San Fernando ofrendadas por el General Castaños [general al mando de las tropas españolas en la batalla], como gesto de su veneración y amor filial a la madre de Dios. Esta celebración cuenta anualmente con la participación de la compañía del Ejército de Tierra de Córdoba, que desfilan y rinden honores a la memoria de los que cayeron en la Batalla de 1808, a la vez que se tiene presentes a los del bando derrotado con un sentido de amistad y hermandad entre naciones.

La autoridad local, representada por el Alcalde, aprovecha la ocasión que le brinda las “Fiestas” para invitar a Embajadores y Representantes de otros países que han tenido cierto protagonismo junto a España, con el deseo de una sincera amistad (n. p.).

La narración de esta Historia es según esta propuesta pública interpretada y leída hoy desde la narración que mira a la Historia para alabarla, celebrarla, parcializarla y archivarla anteponiendo distancia. Con este tipo de conmemoración se promueve la mistificación o parcialización de los hechos, coadyuvando en la construcción de la Historia de la nación española hegemónica. Por su posición público-oficial estatal, esta construcción hegemónica impide que otras lecturas nos ayuden a entender tales sucesos mejor y, según heredemos estos sucesos, se *determina* con ello que podamos entender (o no) de otro modo la existencia de nuestra comunidad actual. A partir de este nuevo olvido quiero volver y sugerir, a continuación, la posibilidad de una lectura alternativa a estos hechos.

En su obra fundamental sobre el período, en la ya citada *La época del liberalismo*, el historiador Josep Fontana aporta un dato crucial de esta batalla:

Los mandos franceses cometieron un cúmulo de errores que llevaron a su derrota y obligaron a los 17.365 supervivientes del combate a capitular el 22 de julio en condiciones en las que se ofrecía a los vencidos regresar a Francia por vía marítima. Los generales y jefes pudieron embarcar en el Puerto de Santa María, donde fueron maltratados y robados, pero sus tropas, que la Junta de Sevilla trató como prisioneros, vulnerando la capitulación, fueron conducidas a los pontones de Cádiz y, de allí, a la isla de Cabrera [perteneciente al archipiélago balear en el Mediterráneo], *donde a lo largo de la guerra llegaron a reunirse unos 9.000 confinados, de los que sólo sobrevivieron 3.500* (la cursiva es mía) (47).

La narrativa oficial del Estado-nación hegemónico español nos oculta en su celebración que, como parte de su conflicto fundó el que (probablemente) sea el primer campo de concentración contemporáneo de la historia de Europa, con alrededor de 9.000 reclusos como *excepcionalidad* respecto a una capitulación y estado de guerra. Este hecho está por completo desaparecido de los manuales educativos del país y permanece, en gran medida, ignorado. Propongo, revisar la *catástrofe* del silencio de este episodio mediante la ruptura de otro silencio, en este caso de preceptiva literaria: el acumulado hasta ahora a propósito de la novela sobre esta isla-prisión, *Cabrera*, de Jesús Fernández-Santos, que asimismo permanece completamente ignorada y cuyo contexto y trama paso a presentar a continuación.

Como es sabido, junto con Juan Goytisolo, Sánchez-Ferlosio o Luis Martín Santos, Jesús Fernández-Santos fue uno de los miembros más destacados de la novela social realista española de la mitad del siglo XX español, conocido fundamentalmente por su obra *Los bravos*, publicada en 1954. Sin poder desarrollar aquí una revisión de su corpus, y teniendo en cuenta la crítica a la defensa del Realismo como resistencia a redistribuir lo visible de la comunidad que he desarrollado más arriba (no pretendo exponer a través de la novela cuál fue la realidad que *de hecho* ocurrió y define *Cabrera*), es interesante señalar que, en 1981, Fernández-Santos publicó la primera y hasta ahora única novela escrita *en torno* a este primer campo de concentración contemporáneo del que tenemos constancia. Como texto literario, *Cabrera* relata la *catastrófica*

vida de un joven español anónimo que intenta medrar *a la manera picaresca* y se une para ello al bando francés durante la Guerra de la Independencia entre 1808 y 1814, acabando deportado al campo de concentración de Cabrera tras la derrota en Bailén en julio del 1808. En el texto, el protagonista nos relata la sed, el hambre y la angustia que padece. La narrativa de *Cabrera* mezcla las amargas reflexiones sobre la vida del protagonista con las duras condiciones de la guerra, en primer lugar y de la diminuta isla, en segundo lugar, en la que es recluido junto con tantos otros soldados, sus mujeres y gente expósita que acompañaba entonces a los convoyes militares. De manera significativa, el contenido recuerda más al contexto de la novela *picaresca* temprano-moderna española (en ocasiones el protagonista parece ser Lázaro de Tormes o el Guzmán de Alfarache), que a la de una sociedad que encaraba entonces su tránsito liberal contemporáneo. La narración termina con el protagonista reflexionando sobre su trágico destino de supervivencia, dejándonos saber que tras la reclusión en la isla “todo español en edad de ser militar” debe unirse a los *Cien mil hijos de San Luis* (Fernández-Santos *Cabrera*, 246). Ejército éste conservador/absolutista francés que, junto con la colaboración de los absolutistas españoles, trajo de vuelta al rey absolutista Fernando VII. El tiempo de la narración de la novela transcurre por lo tanto entre la batalla Bailén en julio del 1808, el campo de concentración y el año 1823, cuando con los soldados franceses dieron fin al trienio liberal (1820-1823). En otras palabras, y a diferencia de la defensa del ascenso social sentimentalizado y espectacular que suponía el Gabriel Araceli de Galdós tal y como analicé más arriba, con *Cabrera* leemos un final que deja abierta en una cruda reflexión la condición de sometimiento del protagonista (la ausencia de toda esperanza o fe en el progreso), anunciando la llegada de futuras guerras y luchas sociales en las que el joven se verá obligado a sobrevivir. En *Cabrera*, en otras palabras, no caben la *sentimentalización* o la venta de la nación en nombre del entretenimiento o del espectáculo.

Además de lo anterior, y por si el olvido de este campo de concentración así como la poca atención prestada a esta obra no fueran lo suficientemente perturbadores para pensar (el relato sobre y) la historia de España a contrapelo, quiero mostrar a continuación por qué es importante que la novela mencione por primera vez en la literatura española la idea de “Estado de excepción,” según fue esta expresión expuesta en *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [Teología política: cuatro capítulos sobre el concepto de soberanía] por el jurista y teórico político alemán Carl Schmitt en el año 1922. A partir de la idea de Estado de excepción, como es sabido, Schmitt explica como la política no es sino la continuación de la guerra por otros medios y aquella “capacidad del soberano” que *decide* cuándo establecer (o suspender en beneficio) la ley o la norma vigente. En un momento de la novela, cuando los *guardianes* de los reclusos en la isla deciden liberar y dejar volver a la Península Ibérica a algunas mujeres, un general francés que ha sido también recluido en la isla se niega a abandonarla. Uno de los guardianes españoles narra la opinión del general francés (como táctica narrativa con la que Fernández-Santos supera la brecha del idioma) de este modo: “Monsieur afirma que la guerra es un *estado de excepción*. Hay quien acude a ella por decisión, por vocación o por seguir su destino simplemente” (la cursiva es mía) (XXVI, 183-84). Mediante el estado de excepción, se asume definido el *destino* o la *necesidad* del devenir político: la *physis* o estado de cosas, es aceptada bajo una cierta (peculiar, particular, discriminatoria, excluyente en nombre de los Derechos fundamentales o el imperio de la ley -*nomos*...-). En este caso, la rendición de las tropas francesas es violada por el ejército español que *custodia* los cuerpos no sólo de los soldados franceses sino también de los españoles que se unieron a la causa francesa, estableciendo un lugar fuera de la ley que permite proteger el *statu quo* en vigor.

En *Cabrera*, el joven protagonista, tras ser derrotado en la batalla de Bailén fue transportado en una barca (cuya travesía recuerda a *Le Radeau de la Meduse* pintada por Géricault en 1819, es decir, el viaje remite a la idea de civilización occidental como naufragio o *desastre*)⁵⁹ hacia la pequeña isla en el archipiélago Balear, donde la ciudad-prisión construida *ad hoc* (con una paupérrima cantina, un modestísimo hospital y hasta un dómine que es la máxima figura católica en la isla) muestra como los *disciplinados* sólo pueden malvivir deambulando y esperando su muerte: “entendí que por aquella cárcel de tinieblas ya se nos acercaba, atenta y mesurada la que no tiene nombre, vieja enemiga de todos los mortales,” confiesa el protagonista (XVIII, 125). *Cabrera* es convertida en una distópica ciudad-prisión donde los cuerpos son *almacenados y custodiados*. Tras un vendaval que ha azotado a la isla, el protagonista y narrador en primera persona describe así la situación:

A lo largo de cuatro días con sus noches siguió el temporal. Cuando aflojó por fin, descubrimos sus estragos. Nada quedaba en pie del hospital, ni tiendas, ni almacenes; tan solo un lodazal donde revueltos, como en un campo de batalla, manojos de cadáveres se aferraban aún a las zarzas y los árboles. El viento en calma cabría paso sobre la colina, a un silencio sin llantos ni lágrimas, prendido a pies y manos que, nacidos del barro, aún parecían acusar al cielo de su muerte.

- Bien, aquí acabó todo –sentenció el amigo-. Sólo queda enterrarlos.

Desnudos, como recién venidos a este mundo, fueron cumpliendo su postrero viaje a la fosa común que fue preciso cavar cerca del cementerio (la cursiva es mía) (168).

Olvidada hoy en *Cabrera* (dado que la distribución tradicional sensible ha quedado rota tras la lectura de Rancière, no importa en este momento que el lugar sea fosa real por desenterrar o aquel lugar simbólico de la imaginación por pensar) yace la primera fosa común de la España moderna-contemporánea. Tras enterrar el protagonista a su amada María, el mismo y uno de sus compañeros ex- soldado comentan a propósito de la mujer:

En los campos desnudos, cara a la mar, le dimos tierra envuelta en un jirón de sábana.

⁵⁹ La pieza se encuentra hoy en el *Musée du Louvre* de París (*Salon* de 1819).

- Así, cada mañana –pensé en voz alta- oírás el viento que sobre ti murmura, verán tus ojos el despertar del cielo y sentirás sobre tu carne el resplandor amable de la luna.
- Amén –repuso el otro-. Ahora descansa en paz.
- *Nunca descansará mientras la guerra dure. Esta y las que vendrán, cavarán una misma sepultura* (la cursiva es mía) (227).

Frente a Galdós, la novela de Fernández-Santos plantea de este modo la *repetición* de la *derrota* (o repetición del enterramiento) de estos personajes anónimos, rostros sin nombre que, siendo españoles, han sido derrotados tras convertirse en *enemigo* y han sido apresados y recluidos en este “Estado de excepción” en que se convirtió *Cabrera* durante un conflicto internacional.

Hacia esta zona nos lleva, ahora, reformulada, la pregunta planteada más arriba: ¿qué puede significar la dislocación temporal por la que un concepto que Carl Schmitt desarrolló por primera vez en 1922 siguiendo la tradición hobbesiana, el estado de excepción, aparece aquí usado en 1981 por Fernández-Santos, en esta tarea de viaje por la modernidad española... y por primera vez usado aquí en referencia a un evento político de los primeros años del siglo XIX? ¿Cómo es posible que este momento haya pasado desapercibido para la crítica literaria? ¿y qué puede significar para la contemporaneidad española? ¿y en la actualidad?

Lo andado en este capítulo no busca la reconstrucción historiográfica o la búsqueda de un camino por trazar o reelaborar (mostrando, por lo tanto, otra democracia u otra España), sino que propone la tarea de intervención en momentos de transiciones intelectuales (en la ley, el pensamiento o la literatura) de la contemporaneidad española como mirada a los *umbrales* de *excepcionalidad*, y poder con ello pensar el suspenso mantenido y reformado desde entonces. Se trata de revisar (sin afán de construir) lo que Giorgio Agamben en su lectura del Schmitt de *State of Exception* exponía al afirmar que: “the state of exception appears as the threshold of indeterminacy between democracy and absolutism” (3). A navegar (y, si es posible, señalar) este

umbral de indeterminación entre la democracia (la promesa de la *justicia*) y el absolutismo (la violencia legitimada y desplegada en todas sus formas) se ha dedicado este capítulo y se dedica este trabajo.

El coraje de mirar a la contemporaneidad española con la que comenzaba este primer capítulo nos lleva a este cuestionamiento, al umbral de indeterminación entre ley, guerra y la excepción en diferentes momentos de la que pregunta ¿qué está pasando en España?, pregunta que se desplaza hacia la tarea de ojeada de la presencia del absolutismo en la formación democrática, sin teleología ni substanciación, sino más bien como travesía por un a-mesiánico desierto, de los modos o mecanismos por medio de los que la excepcionalidad se ha ido formulando, ha sido (ex)puesta en práctica y se ha ido *reformando* y *acumulando*. A explicar como quiero continuar esta tarea, eje central de estudio en esta tesis, quiero dedicar el apartado final de este primer capítulo.

IV. Arquismos en la España moderna y contemporánea

En este capítulo he puesto sobre mesa la generación de mitos y narrativas del Nacionalismo liberal contemporáneo desde 1808. Releyendo el Estatuto de Bayona y la Constitución de 1812, he mostrado la derrota que supuso para la verdadera soberanía nacional (o para el *propio* poder constituyente *por venir*) el poder constituido resultante de Cádiz. El pre-juzgamiento de la cuestión religiosa como definitoria del pasado (*origen*) y del futuro de la esencia de la nación española (*mandamiento*) puede verse como el más claro ejemplo de esta derrota en el plano de la soberanía popular y la tolerancia. Seguidamente, mediante mi relectura de *los Episodios nacionales* en Galdós, he mostrado como el realismo opera como resistencia que obstruye la *posibilidad* emancipadora de abrir lo presente y la realidad por medio de la

literatura. Finalmente, he recuperado el *olvidado* texto *Cabrera*, de Jesús Fernández-Santos, donde se reformula la fe en el progreso liberal galdosiana y surge la idea de campo de concentración *disciplinado* de España. Se acuña ahí, por primera vez, la idea de “Estado de excepción” como parte de un conflicto armado que establece un umbral entre la posibilidad de la democracia y la excepción, en un período en el que el mito fundacional del liberalismo, de los Derechos Humanos y el constitucionalismo como culmen del transvase de lo ilustrado a la política, constituyen, paradójicamente, la fundación de la excepción, la inoculación del *absolutismo* o el *decisionismo* soberano en la democracia, justo cuando ésta se establece como horizonte unidimensional posible. El parlamentarismo liberal, en otras palabras, queda en marcha desde la *excepcionalidad* (la de las Cortes constituyentes y la de la política iniciada como guerra), desde el *origen* (que instituye la fe católica como fundante) y hacia el *mandamiento*: se asume como necesaria la senda liberal reformista católica como única posibilidad de la vida social. En este sentido, este trabajo busca rastrear los momentos en los que ese umbral excepcional (la decisión soberana, la negación de la democracia por un origen, un mandamiento y una excepción) protege a la democracia frente al olvido que la propia (¿qué toda?) democracia funda.

A estos procesos o tránsitos de excepcionalidad, origen y mandamiento que voy a rastrear quiero denominar, de manera provisional y catacrética, “arquismos,” según ha sido esta expresión central griega (con sus resonancias contemporáneas en “lo arcaico” y “el anarquismo”) replanteada recientemente, por ejemplo, por Jacques Rancière. El filósofo francés explica este concepto en su artículo “La división de l’arkhé. Quels sont les horizons du dépassement de la crise identitaire?,” que traduzco del siguiente modo:

¿Qué es la política como tal? La política como tal es la división del arqué.
Digamos que el arqué, en los diccionarios griegos, tiene dos sentidos: origen o

comienzo y mandamiento. Avanzaré, por mi parte, que el arqué como concepto es la identidad de estos dos sentidos, la identidad del principio del origen y el de mandamiento. La manera simple, “arcaica” del arqué, es el nacimiento que manda, la naturalidad de la relación entre la autoridad y la sujeción. Esta definición mínima sirve para determinar en qué consiste el nacimiento de la política. La política es aquello que viene a interrumpir la naturalidad de la dominación que opera una doble separación: separación del nacimiento respecto a sí mismo y del mandamiento respecto a sí mismo. Esta doble interrupción es resumida en un solo nombre: democracia. Antes de ser un “régimen político,” la democracia es el régimen de la política. La demo-cracia, es más exactamente la división del nacimiento respecto a sí mismo y del mandamiento respecto a sí mismo. La palabra misma *démos* significa a la vez una singularización del lugar natal [recordemos, el *démos* como la circunscripción geográfica de la polis donde se nace o vive] y el nombre de un sujeto singular.⁶⁰

A señalar, a poner el dedo en y rastrear estos “arquismos” se dedica este trabajo. No se trata por tanto de definir en qué consiste *lo político* o el ideal democrático (de hecho, esperemos, no se trata de definir en ningún caso...) frente a la política del origen o mandamiento, o a señalar una causalidad entre problemas pasados y el presente, sin más, sino a una tarea más primaria (en el sentido casi temporal): la de señalar precisamente los cierres o nudos (verdadero sinónimo de los arquismos), entendidos en sus variaciones intelectuales y artísticas y que nos habilitan para detectar o sospechar, tal vez, los arquismos más allá de la excepcionalidad y más bien en torno a lo que rodea a ésta. El uso en plural, la expresión de “arquismos” intenta, por su parte, abordar estos mecanismos no como un todo cerrado o Absoluto hegeliano (como un candado o muro establecido entre 1808 y la última constitución en 1978), ni como la relación evangélica

⁶⁰ El texto original dice así: “*Que’est-ce que la politique comme telle? La politique comme telle est la division de l’arkhè. On sait qu’arkhè, dans les dictionnaires grecs, a deux sens: commencement et commandement. J’avancerai, pour ma part, que l’arkhè comme concept est l’identité de ces deux sens, l’identité de principe du commencement et du commandement. La forme simple, “achaïque” de l’arkhè, c’est la naissance qui commande, la naturalité du rapport d’autorité et de sujétion. Cette définition minimale suffit pour déterminer en quoi consiste la naissance de la politique. La politique est ce que vient interrompre la naturalité de la domination en opérant une double séparation: séparation de la naissance avec elle-même et du commandement avec lui-même. Cette double interruption se résume en un seul nom: démocratie. Avant d’être un “régime politique,” la démocratie est le régime de la politique. La demo-cratie, c’est très exactement la division de la naissance avec elle-même et du commandement avec lui-même. Le mot même de démos signifie en même temps une singularisation du lieu natal et le nom d’un sujet singulier.*” En Jaques Rancière, “La división de l’arkhé. Quels sont les horizons du dépassement de la crise identitaire?” (86).

secularizada entre palabra, origen y principio (entre el *logos* y el *arché*, relación que parece persistir o de la que no se libra Rancière en la cita mencionada) sino como giros o momentos que considero particularmente relevantes dentro de la época en la que se comienza a definir la política como garante de la libertad, la igualdad, la democracia, el parlamentarismo, la tolerancia y la justicia, siempre dentro del (provisional, limitado y siempre relativo) marco de estudio del Estado-nación español constitucional y parlamentario contemporáneo hasta hoy, en respuesta a su estado o legado hoy. De hecho, estos *arquismos* o nudos en lo referente a ideas como Liberalismo, Absolutismo, Estado-Nación, Sujeto, etc., se encuentran en avanzado estado de desintegración⁶¹ por la *globalatinización* y la de-territorialización soberana. No son suficientes, en mi opinión, para dar cuenta sin más de lo que ocurre. Se trata de conceptos agotados que sin embargo, y he aquí la intervención o propuesta de esta tesis, siguen deambulando de manera zombi en nuestra vida cultural y conviene des-ocultar o des-enmascarar. Dicho más claramente: conviene seguir *vaciándolos* de su falaz contenido o de su *aparente* consistencia o validez.

Cuando Fernández-Santos redactó *Cabrera* entre 1980 y 1981, España se encontraba en un particular “estado de excepción” (el resultante de la Dictadura de Franco desde 1939), que desembocó en una particular *Transición* parcialmente democrática y mantenida hasta hoy. Hablaré de esta cuestión en el tercer y cuarto capítulo de este trabajo. El *Fragmento* de Heráclito de Éfeso que he utilizado como epígrafe en la introducción a esta tesis nos recordaba,

⁶¹ El investigador independiente Jorge Álvarez Yagüez, en su artículo “Crisis epocal, la política en el límite” aparecido en *Debats* en el año 2015, habla de la noción de “post-hegemonía” como una noción o para-concepto epocal que marca el fin del ‘*pros hen*’ o la relación con el Uno del pensar o del Ser desde Aristóteles (10). Yagüez refiere, además, la obra de Reiner Schürmann, en particular *Hegemonías Rotas* o *Broken Hegemonies* como una obra fundamental, en el ámbito de la *destruktion* heideggeriana, para entender la quiebra un *arché*, de todo *arché* que pudiera dar fundamento a nuestras ideas o acciones: “época pues, anárquica, a diferencia de todas las que le precedieron, en que se daba siempre una remisión a un principio unificante, el gesto aristotélico del ‘*pros hen*’ (con relación al uno).” De nuevo, los gestos de este trabajo no afirman que los Arquismos a explicar son el fundamento de lo que vemos, sino categorías que, ocultas y veladas por la tradición, siguen deambulando acaso inservibles, pero presente en nuestra cultura cotidiana y en nuestro presente, en este caso de España.

precediendo a Nietzsche (y con él a la dislocación temporal del hegelianismo que autores como Benjamin o Derrida han llevado a cabo), que el tiempo es un niño jugando a las damas, el reino de los niños. Juguetón y dislocado, el tiempo aquí hace colisionar por un momento una narración *en un Estado de Excepción* en 1981 sobre otro fundante, entre 1808 y 1814, con la primera ocasión liberal. El cierre inscrito y repetido en los diferentes campos de análisis (historia, historia intelectual, derecho, literatura, artes visuales, y crítica literaria y cultural) comparte el aire de familia atravesado por ése “estado de excepción” convertido, desde entonces, en *norma*.⁶² La extraña temporalidad o lo intempestivo entre los años 1808-1814 y el año 1981 forma un sólo ejemplo o caso diminuto dentro de la enormidad e intensidad de estos *momentos án-arquicos* aún por desvelar, rastrear e inteligir.

La *decisión* política que promulgó la primera constitución de 1812 dio luz a un texto que sobre-determinaba la posibilidad de desacuerdo o el surgimiento de *lo político*. Además, a propósito del establecimiento de las Cortes de Cádiz, el miembro de la Regencia constituyente e ilustrado de origen vasco-mejicano Miguel de Lardizábal y Uribe, representante político en cortes de *Nueva España* (parte de México), expuso parte de la crítica más reaccionaria a las Cortes de Cádiz en su célebre: “*Manifiesto que presenta a la nación el consejero de estado don Miguel Lardizábal y Uribe: uno de los cinco que compusieron el Supremo consejo de regencia de España e Indias: sobre su conducta política en la noche del 24 de Septiembre de 1810.*” Allí, en este discurso abreviado como “el manifiesto Lardizábal,” el pensamiento reaccionario de la época quedaba expuesto de este modo:

Esa soberanía del Pueblo es una quimera, una cosa que no existe, y sólo sirve para engañar primero al Pueblo y esclavizarle después, porque en el democratismo [sic] no hay verdaderos interesados sino aquéllos que lo promueven; todos los demás son víctimas

⁶² En “Nietzsche, Genealogy and practice,” Michel Foucault habló de este sentido repetitivo de la ley así: “Law is calculated and relentless pleasure; delight in the promised blood, which permits the perpetual instigation of new dominations and the staging of meticulously repeated scenes of violence” (151).

de él [...] y en ninguna Monarquía puede ser Soberano el Pueblo, porque donde lo es en Democracia, Monarquía y Democracia se destruyen recíprocamente y son inconciliables. (28)

Giremos esta negación reaccionaria sobre la posibilidad de la soberanía y la democracia en la potencialidad (sin esperanza, sin esperar un cumplimiento pero sin cejar en el *coraje*) de repensar los arquismos. Juguemos o propongamos, para acabar este comienzo de tesis a un *preterible* que abre el arte en el terreno de la imaginación. Con “el manifiesto Lardizábal,” se puede replantear el lugar que ocupa lo normalmente considerado presente en nuestra definición de la realidad como verdad política, social o literaria. Tal vez, me atrevo a sugerir, no es sólo la Constitución de 1812 la que ha estado en España *presente* (mediante su mito y a la vez olvido) desde entonces a hoy. Es cierto que el manifiesto no fue un texto legislativo aprobado por una excepcionalidad constituyente y como tal no forma parte *de facto* de nuestra historia constitucional, a diferencia de la Carta Magna determinante de 1812. Sin embargo, el manifiesto niega la soberanía popular de manera más directa que la *contradictoria* Constitución, ayudándonos a pensar la trampa de los arquismos que se han venido *repetiendo, diferenciando y difuminando* (aclararé el uso a estas dos expresiones en el capítulo tercero) desde entonces, y como la soberanía nacional sigue estando suspendida mediante la excepción soberana reactualizada y reformada (en su última ocasión, con la coronación de Felipe VI a espaldas del pueblo en el año 2014). Quizá, en consecuencia, debemos considerar esta reflexión sobre la Ley no publicada. Quizá sea necesario para entendernos mejor tener en cuenta lo que superficialmente pensamos como no-presente y excluimos de la vida social. Quizá así podamos seguir empujando la indistinción entre Ley y *justicia* [*justice*], des-hacer esta (i)lógica categorización ilustrado-moderna (de los Derechos fundamentales o los principios de la Ilustración), entre lo presente o lo no presente, entre lo que asumimos como verdadero y lo que

olvidamos. A continuar esta tarea e indagar esta hipótesis dedicaremos, en el marco del siglo XIX, el segundo capítulo de esta tesis.

Capítulo 2

Retornos de arquismos: La soberanía, las desfiguras de la España contemporánea y la (des-)apropiación de la muerte

Lightning rules all.
—Heraclitus of Ephesus (c.545 – 475 BCE), *Fragment 28*.

*Il est plus difficile d'honorer la mémoire des
sans-noms (das Gedächtnis des Namenlosen) que
celle des gens reconnus [passage biffé: fêtés, les
poètes et les penseurs ne faisant pas exceptions].
À la mémoire de sans-noms est dédiée la construction historique.*⁶³
—Walter Benjamin, “Paralipomènes et variants des ‘Thèses sur le concept d’histoire’” (356).

*Il n’y a pas de politique de la mort – de la mort proprement dite.*⁶⁴
—Jacques Derrida, *Apories* (108).

La tarea de este capítulo consiste en seguir pensando *los arquismos* a la luz del tiempo “desencadenado” a partir de 1808 y 1812. Sobre todo, quiero detenerme en diferentes *constelaciones* de ideas y autores que, según el análisis que mostraré, han contribuido a la construcción de los *arquismos* o han disentido de los mismos. Se tratará de Donoso Cortés y Cánovas del Castillo en el primer caso y de Francisco de Goya, José Blanco-White y Mariano José de Larra en el otro, sin pretender establecer fronteras ideológicas o líneas de consistencias definidas sobre y entre estos autores.

⁶³ En mi traducción: “Es más difícil honrar la memoria de los sin-nombre (*das Gedächtnis des Namenlosen*) que de la gente reconocida (pasaje tachado: fiestas, los poetas y los pensadores no hacen excepciones). A la memoria de los sin-nombre está dedicada la construcción histórica.” (“Paralipomemas y variaciones sobre el concepto de Historia”).

⁶⁴ “No hay política de la muerte, de la muerte propiamente dicha.” Ver la obra *Aporías* de Jacques Derrida citada en la bibliografía.

Este capítulo explora el otro lado de los *arquismos* (entre *la política* expuesta en el capítulo primero donde expuse líneas de su construcción; y *lo político* como *posibilidad radical* disidente), y lo hace en torno a tres cuestiones fundamentales: la idea de soberano (*Rex* o *Príncipe*), la paradójica soberanía nacional surgida a partir de la *mitificada* revolución liberal y, en tercer lugar y como corolario de las dos anteriores, la idea de sujeto concatenado a ese proceso liberal, sobre todo en la problemática de la apropiación de la *ex-posición* y visibilidad del sujeto/pueblo y de la idea de la muerte *construida sobre* este sujeto. Como mostré en el primer capítulo, la Constitución de 1812 no sólo cierra la posibilidad de *lo político* en nombre de la otorgación nominal de un tipo de soberanía al pueblo por una minoría, sino que también supone el establecimiento del comienzo de una *repetición* de esos mecanismos como medio de promulgar la ley y, en última instancia, de la inscripción de un determinado poder (la clase entre proto-burguesa y post-neoaristocrática del momento) sobre la inmensa minoría oprimida de la población. A propósito de esta cuestión, en su fundamental estudio de estos años, *Revolución de nación: Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, el profesor de Historia constitucional José María Portillo reconocía el cambio que supuso el reconocimiento de la *soberanía* nacional frente a su anterior exclusividad por el monarca, pero *simultáneamente* (y esta es la *trampa* que quiero seguir deshaciendo), este incipiente proceso liberal generaba un nudo gordiano. Así lo exponía Portillo:

Que al texto de Cádiz le preocupara sentar como primera entrada una definición de la nación y sus derechos no hacía sino reflejar los efectos de la revolución nacional previa [cuestión que, como vimos, quedó matizada en el primer capítulo]. *Si la crisis de independencia había sido convertida en una crisis constitucional mediante la elevación de la nación a la categoría de sujeto político, el único en realidad capaz de solucionarla, la constitución estaba ahora situándolo en el centro del sistema, por encima de la misma monarquía y el príncipe, pero también de los individuos* (la cursiva es mía) (383).

La construcción o reconocimiento –la sobredeterminación de la *visibilización* escrita-- de la soberanía nacional dejaba fuera, paradójicamente, a la inmensa mayoría de individuos (al pueblo) y fundaba un soberano que en nombre del liberalismo (posteriormente truncado por la Restauración absolutista y los sucesivos vaivenes del siglo XIX) limitaba la libertad del pueblo. En definitiva, con la revolución liberal y la Constitución de 1812, se *definía*⁶⁵ una nación y para ello era necesario que los individuos (transformados, en su nombre, en *ciudadanos*) de la nación no pudieran pensarse y definirse *a sí mismos*. Por este motivo, este *arquismo* reclama que nos detengamos ahora en las ideas de soberano (quien da fundamento, origen y sentido al Estado) y de sujeto (del individuo moderno convertido en ciudadano bajo los códigos legislativos y las categorías modernas del pensamiento) contruidos en torno a la nación liberal.

I. Retornos de arquismos en el siglo XIX

§1. Goya, maestro de la sospecha

La obra y la figura de Francisco de Goya forman parte del imaginario nacional colectivo español. Como ocurre con el *Guernica* de Pablo Picasso, obras goyescas como *Los fusilamientos del 3 de mayo*, la *Carga de los mamelucos* y otros tantos retratos por encargo o pinturas de Corte

⁶⁵ Portillo lo explicaba así en *Revolución de Nación*: “El pequeño preámbulo que abre la constitución de 1812 informa finalmente de su objetivo doble e importante por lo que pudiera contener de programático. Por una parte, “promover el bien, la gloria y la prosperidad de toda la Nación, eso es, suposición de que la operación constitucional debe tener aquí su objetivo primordial, en la satisfacción de su sujeto nacional. Por otra, alcanzar la meta del “buen gobierno y recta administración del Estado como mecanismo para llenar el fin constitucional enunciado, la felicidad nacional. Es por ello que esta gaditana es una *constitución política*, un texto que regula los aspectos de *definición política* en los que la nación se juega la felicidad, suponiendo así implícitamente que pudieran existir otros (religiosos, militares, agrarios o comerciales) no necesariamente políticos. *La constitución se presentaba en su preámbulo, invocación y discurso preliminar del proyecto ante todo como una definición política de la nación y de su régimen de gobierno. Creo que respondía al contexto en que se alumbraba: no era el producto de una intervención revolucionaria del tercer estado, ni el de una declaración de independencia de colonias, era el producto de una crisis dinástica que se había convertido en crisis constitucional de la monarquía. (...) La constitución de 1812 debe ser vista precisamente como la solución de la crisis abierta en 1808. No traía así su origen de una revolución (sino de una intervención imperial sobre la monarquía), pero sí produjo una revolución política al establecer un nuevo régimen centrado en la nación y no en el rey. Vista en su propio escenario, no otra cosa podría esperarse de esta constitución que el arranque donde se definiera prioritariamente la nación española. Era el momento ya de su definición constitucional (la cursiva es mía)” (371).*

son popularmente identificadas (y estudiadas, por ejemplo, en los libros de Historia de España en bachillerato) como *imágenes* de la época liberal y la epopeya por la independencia del pueblo español. Esta identificación ha llevado a estudiosos de la obra de Goya a proponer lecturas sesgadas que intentan situar a Goya bien como baluarte de la Ilustración y de Liberalismo,⁶⁶ o como neurótico-melancólico romántico a lo Larra, a pesar de que su figura (íntima, artística y política) según quiero proponer, resulte contradictoria e inasimilable a una doctrina concreta.⁶⁷

En este sentido abundaba una de las obras más recientes y sugerentes sobre el pintor, *Goya frente a la Guerra de Independencia. Un dudoso patriotismo, unos cuadros sospechosos y un pintor nuevo*, escrita por Juan José Junquera, profesor de Historia del Arte y especialista en Goya. Frente a lecturas que afirman la postura radical liberal y anti-absolutista de Goya, Junquera recuerda como el pintor aragonés se relacionó con cercanía y familiaridad con Carlos IV, lejos de cualquier atisbo de crítica al soberano o la monarquía, como el pintor recibió su exilio y jubilación por parte del reinado de Fernando VII, o como *El Coloso*, utilizado como símbolo por

⁶⁶ Así por ejemplo, habría que matizar la definición de Goya como “ilustrado” o “crítico ilustrado” establecida por Jon Snyder en su tesis, donde dice: “The Modernity of the *Caprichos* may be identified as this space of critical reflection arising from a contradiction between two seemingly opposed practices of knowledge –Spain traditionalism, in the contemporary society that Goya critique, and the philosophies of Enlightenment thought to which the artist and his presumed audience of *ilustrados* subscribe. That is, perhaps the *Caprichos* may be said to occupy a space of representation in culture, materialized as these etchings, in response to a social transformation that incited Goya’s critique, marked namely by a contradiction between the forward-looking *ilustrados* (i.e., the modern) and the beliefs, practices and institutional structures regarded by Enlightenment thought as counter-modern, as traditional and superstitious in society, so too conservative and repressive in the *Antiguo Régimen*. In this manner, the artist’s satire of “counter-modern” tendencies in contemporary Spanish society would constitute the modern lens from which Goya takes up his critique: the *Caprichos* as a world of criticism that is self-aware –a self-awareness characteristic of the Enlightenment- that has as its point of departure a critical, even oppositional, meditation on the values” (49). Como veremos al abordar la cuestión de las desfiguradas, creo más acertado situar a Goya (especialmente al último Goya) en un humanismo dionisíaco o tachado, parte de un tachamiento del propio proyecto ilustrado.

⁶⁷ Además de la biografía de Robert Hughes, hay numerosos trabajos que plantean las relaciones entre el contexto político-histórico y la vida de Goya. Por ejemplo; *Francisco Goya; vida y obra*, de Valeriano Bozal. También son muy interesantes de F. D. Klingender, *Goya in the Democratic Tradition* o, de Janis Tomlinson, *In the Twilight of the Enlightenment*, así como *El Enigma Goya*, de Francisco Alonso-Fernández. Sobre *las Pinturas Negras*, recomiendo como lectura introductoria *The Black Paintings of Goya*, de José Junquera, y *Goya. De lo Bello a lo Sublime*, de González de Zárate.

la izquierda republicana frente a la sublevación militar contra la Segunda República, ha sido recientemente cuestionado como producto de la autoría creativa Goya (Junquera 8 y ss.).

Además de sus numerosas obras para la Corte, sus primeros frescos en iglesias en Zaragoza y sus encargos por personajes pudientes de la época, amén de numerosos grabados y otras obras de subsistencia, Goya dejó pintadas en su casa *las Pinturas negras* hacia el final de su vida, antes del exilio en Francia del pintor que tendría lugar entre 1824 y el año de su muerte; 1828.⁶⁸ En concreto, el 27 de febrero de 1819 Goya adquirió por 60.000 reales la Quinta del sordo en las afueras de la capital, en la otra orilla del río Manzanares. Allí vivió el autor hasta su exilio y sobre sus muros compuso, en el período comprendido entre 1819 y 1924, *las Pinturas Negras*⁶⁹ en las que me detengo continuación.

El conjunto de las catorce *Pinturas negras* rompe con la visión tradicional de la representación (de la *adequatio* o adecuación entre palabra y cosa, y de la figuración antropomórfica) e, incluso, con la función fotográfica y periodística de los veintidós *Disparates* (1815-23) o los también alegóricos ochenta y dos grabados de *los Desastres de la Guerra* (1810-15).⁷⁰ Sin querer establecer aquí por falta de competencia una evaluación sobre la obra de Goya, según la mayoría de estudiosos, parece que *las Pinturas negras* desdican gran parte de lo que anteriormente había pintado Goya y, simultáneamente, desvelan trazos de lo que en muchos momentos de su obra, sutilmente, el pintor había ido sugiriendo con su pincel. *Las Pinturas no*

⁶⁸ El cuestionamiento de este exilio como crítica liberal o disidencia, ha sido expuesto por Junquera de este modo: “No fue un exilio como lo ponen de manifiesto sus viajes a España y el cobro de su pensión, lo que un rey rencoroso y vengativo como Fernando VII no hubiera consentido impunemente. Ese era el caso, por ejemplo, de su joven amigo y pariente de los Costa, el pintor Brugada, condenado en Madrid por los tribunales del Rey y quien, para mantener su vida a salvo, permanecía en Bordeaux estrechamente vigilado por un servil y un vicecónsul de España” (11).

⁶⁹ Si bien la discusión sobre la distribución de las pinturas en la *Quinta* continúa, una plausible interpretación ha quedado expuesta en *The Black Paintings of Goya*, de Juan José Junquera (38-55).

⁷⁰ Sería interesante comparar este sentido periodístico en Goya con una de las obras fundantes del periodismo español, la de Mariano José de Larra.

son sólo un producto de un artista pensando o sintiendo su mundo o el mundo, sino que nos enfrentamos a una quiebra en la representación artística, una quiebra en el pensamiento sobre la posibilidad del pensar, del arte y del propio sujeto a través del mismo proceso de pintar. Este es un cierto tono del kantismo trascendental pre-crítico que podemos ver en estas *pinturas* de Goya, donde Goya pinta preguntándose por los límites y abismos de la pintura y la representación, aunque de un modo más radical o atrevido que el filósofo de Königsberg, como analizaré más abajo. A la vez, y a diferencia de Jovellanos (con el que defiendo *cierta* oposición aquí, en este caso particular de estudio), Goya no propone una reforma ilustrada basada en la fe del progreso. La cuestión fundamental, quiero proponer, es que la visión ilustrada de Goya (marginal y heterodoxa) pasa por pensar la *catástrofe* y la violencia, deshaciendo con ello el mito del progreso, frente a un Jovellanos que como vimos en el primer capítulo, afirma y promueve la potencialidad del progreso ilustrado para el bienestar del pueblo, y que como expliqué a propósito de la Escuela de Frankfurt sobre esta cuestión en la introducción, pasa por alto el totalitarismo que convertirá al propio proyecto ilustrado en mito autodestructivo (así ocurre con parte de sus principios y con la posibilidad de un *socius* emancipado o de una convivencia no destructiva con la *phýsis*). El estadio en que se sitúan *las Pinturas* es anterior en la arquitectónica del pensamiento: es un pensamiento pre-pictórico y meta-pictórico; o una pintura pre-pensamiento o meta-pensamiento. *Las Pinturas* cuestionan la posibilidad misma de la pintura: la posibilidad de *representar* la naturaleza (la *phýsis*, el mundo) y al sujeto (al *individuum* moderno de Newton, al naciente ciudadano liberal o la sociedad civil liberal-contemporánea). Por ello, *las Pinturas negras* abren (no como origen fundante o mitológico, sino como mero momento del pensamiento por *constelar* con otras ideas de la época) *la filosofía de la sospecha* en discusión a la realidad humana desde su recorrido liberal e ilustrado. A riesgo de ser encasillado (algo que en

el caso de Goya sería un esfuerzo vacuo, como tan acertadamente ha planteado Junquera y mencioné ya en el prefacio), estas *Pinturas negras* se entreveran y colisionan con las filosofías de los tres maestros de la sospecha modernos, dialogando con ello con las tres críticas centrales al proyecto moderno-burgués: el proyecto sobre el que Marx denunció la explotación del hombre por el hombre inherente al sistema socio-económico en marcha que transformaba el tiempo en valor y las relaciones de producción y la acumulación de plusvalía en sobre-determinante de las relaciones sociales (explotación pasada por alto por Jovellanos), programa sobre el que Nietzsche desmontó y ridiculizó el totalitarismo de la ontología moderna, su necesidad de fundamento, su tendencia al *egipticismo* moralista platónico y frente al cual afirmó el camino de lo-otro-de-la-razón y, en tercer lugar, con Freud, o la sospecha que puso en evidencia la represión *del sujeto --al sujeto--* fundada por el racionalismo unidimensional y el régimen totalitario burgués de verdad *sobre* el sujeto. Será necesario tener en cuenta estas tres líneas clave de pensamiento, la de los tres autores a los que Foucault denominó los “tres maestros de la sospecha,” cuando me adentre en el cosmos caótico de *las Pinturas*.

En cualquier caso, Goya no podía reconocer la herencia de estos tres autores posteriores a él en vida (sólo fue contemporáneo a Marx, aunque el pintor era mayor). El aragonés afirmaba que sus tres referencias como artista eran Velázquez (maestro de la forma y la representación perfecta), Rembrandt (maestro de lo tenebroso y la oscuridad) y la naturaleza (realidad o *phýsis* en sentido lato). Afirmaba, además, que el tiempo (el mismo del que habló Heráclito como *devenir* que rompe con la esencia) era también *pintor*. Por todo ello, quiero trabajar *las Pinturas Negras* con la idea dar respuesta a los *arquismos* que presenté en el capítulo primero. No se trata de tomar partido por un bando político u otro, ni tampoco de establecer una enésima lectura estética con pretensión diletante para este enigmático conjunto, desvelando con ello otra gran

lectura oculta sobre Goya. Se trata de poder (desde la plausibilidad también, por supuesto) dar el tiempo a estas obras y considerarlas pensamiento o reflexión, especie de “*Cappella Sistina invertida*⁷¹ del proyecto moderno,” para que puedan *hablar-nos* ante el tiempo de *los arquismos*. Con este objetivo, quiero remontarme a la cuestión de la soberanía, la primera de las tres (recordemos: soberano, soberanía nacional, sujeto/muerte) de las que se ocupa este segundo capítulo deconstructivo respecto a lo expuesto en el primer capítulo de esta tesis.

§2. Las pinturas negras de Goya, el soberano y la España liberal

En la planta baja de la Quinta del Sordo, lugar de las pinturas, como primera obra a mano derecha destaca *Saturno*, un envejecido gigante de ojos desorbitados que devora un cuerpo sangrante ya mutilado (figura 2.1).



Figura 2.1. Francisco de Goya, *Saturno devorando a su hijo*

⁷¹ Esta idea está tomada de László Földényi y su obra *Goya y el abismo del alma*, y frente a la alegoría del creacionismo cristiano-católico en dicha Capella, en la Quinta del sordo lo que vemos es la destrucción de la representación, el sujeto y el tiempo modernos (226).

En las mitologías romana y griega, Saturno es el rey-dios de la agricultura cuyo reinado remite a una sociedad prístina, igualitaria y libre de labor y, a la vez, es Cronos, deidad del tiempo que devora a sus propios hijos para poder gobernar y recibir el trono dejado por su hermano mayor, Titán.⁷² A diferencia del mito tradicional, en *Saturno devorando a su hijo* de Goya el cuerpo demacrado de Saturno es un anciano que muestra con su propio cuerpo la herida del paso del tiempo, mientras que el cadáver devorado es un vástago adulto, víctima y *sustento* de la esa deidad-rey que lo devora. La deidad-rey Saturno es la figura soberana que configura el orden o no-orden filial-social y se arroga el monopolio que resulta de su distribución. El cuerpo del soberano-patriarca intenta aquí *substanciarse* o apropiarse del cuerpo del *socius*, administrando y ocupando su alma, reduciéndola y hasta engulléndola. En la *decisión* y acometida de este acto *carnívoro*, *antropófago*, Goya nos muestra al propio soberano atrapado en su propio horror ejecutante, como asustado de sí mismo pero sin poder detener su *homi-cidio*. El carácter bestial del soberano, su animalidad horrorífica, es el que le hace devorador de hombres y, a la vez, ser devorado le perpetúa como soberano. Pensemos este horror o miedo y la relación entre soberanía y esta bestialidad saturnal (es decir, la idea de animalidad suprema vista desde humanos *que creemos o pensamos superar* tal animalidad, la supuesta superación de la *phýsis* por el *nómos*, en definitiva) con más detalle.

En el primer volumen de la recopilación de seminarios *Séminaire: La bête et le souverain* (*Seminarios: La bestia y el soberano*), Jacques Derrida se ocupó de la cuestión de la soberanía y, a partir de lecturas de la Biblia, Hobbes y otras tantas obras clásicas que han tratado la cuestión de la soberanía política, reflexionó, unió y desunió la vinculación entre lo animal, lo bestial a propósito de la problemática de la soberanía. Releyendo la idea de “Leviathan” en Thomas

⁷² Robert Graves lo explica en su obra *Los mitos griegos* (55-62).

Hobbes, Derrida traza una lectura del cuerpo (de la anatomía) del soberano análoga a la del cuerpo del Estado que nos permite repensar lo político y abordar el *Saturno* de Goya. Con estas palabras explica Derrida su análisis anatómico-político:

Por un lado, la soberanía es el alma artificial, el alma, es decir el principio de la vida, la vida, la vitalidad, lo vivaz de este Leviatán, es decir también es el Estado, este monstruo estático creado y dominado por el arte del hombre, monstruo animal artificial que no es otro que el hombre artificial, dice Hobbes, y que no vive en tanto República, Estado, *Common-wealth*, *Civitas*, sino por esta soberanía. Esta soberanía es como un pulmón de acero, una respiración artificial, un “alma artificial.” El Estado es por lo tanto una suerte de robot, un monstruo animal que, en la figura del hombre, o del hombre en la figura del monstruo animal, es más fuerte, etc., que el hombre natural. Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivando por lo tanto al hombre natural, el poder del viviente, del hombre viviente que ella protege, que ella sirve, pero como una máquina muerta, una máquina que no es sino la máscara del viviente, como una máquina de muerte puede servir al viviente. (...).

Hasta el más mínimo detalle, la descripción analógica [*analogiste*] del Leviatán recupera en el cuerpo del Estado, de la República, de la *Civitas*, de la *Common-wealth*, toda la estructura del cuerpo humano. Por ejemplo, los nervios son el *Derecho penal*, la recompensa y el castigo por dónde, dice Hobbes, la soberanía, adjuntando a su servicio cada articulación y cada miembro, los pone en movimiento para cumplir su deber. Por lo tanto, es a propósito del Derecho penal que Hobbes nombra, en esta fisiología de la política, lo que asegura a la vez su articulación y le otorga su movimiento. La opulencia y la riqueza son la fuerza, el *salus pupuli*, la seguridad es *el asunto del Estado*, los consejeros son la memoria, la concordia es la salud, la *sedición* es la enfermedad y, finalmente, y no dejaremos de volver a esta cuestión, la guerra civil es la muerte.⁷³

⁷³ En el original: “D’une part, la souveraineté est l’âme artificielle, l’âme, c’est-à-dire le principe de vie, la vie, la vitalité, la vivance de ce Léviathan, c’est-à-dire aussi de l’État, de ce monstre étatique crée et dominé par l’art de l’homme, monstre animal artificiel qui n’est autre que l’homme artificiel, dit Hobbes, et qui ne vit en tant que République, État, *Common-wealth*, *Civitas* que par cette souveraineté. Cette souveraineté est comme un poumon d’acier, une respiration artificielle, une “âme artificielle.” L’État est donc une sorte de robot, un monstre animal qui, dans la figure de l’homme, ou d’homme dans la figure du monstre animal, est plus fort, etc., que l’homme naturel. C’est comme une prothèse gigantesque destinée à amplifier, en l’objectivant hors de l’homme naturel, le pouvoir du vivant, de l’homme vivant qu’elle protège, qu’elle sert, mais comme une machine morte, voire une machine de mort, une machine qui n’est que le masque du vivant, comme une machine de mort peut servir le vivant. (...)

Jusque dans le détail, la description *analogiste* du Léviathan retrouve dans le corps de l’État, de la République, de la *Civitas*, du *Common-wealth* toute la structure de corps humaine. Par exemple, les nerfs sont le *droit pénal*, la récompense et le châtiment par où, dit Hobbes, la souveraineté, attachant à son service chaque articulation et chaque membre, met ceux-ci en mouvement pour accomplir leur devoir. C’est donc à propos du droit pénal que Hobbes nomme, dans cette physiologie de politique, ce qui assure à la fois son articulation et lui donne son mouvement. L’opulence et la richesse sont la force, le *salus pupuli*, la sécurité est *l’affaire de l’État*, les conseillers son la mémoire, la concordie est la santé, la *sedition* est la maladie et, enfin, point sur lequel nous ne cesserons de revenir, la guerre civile est la *mort*” (53).

Según Derrida, el Estado se arroga la soberanía como robot, animal o monstruo que toma o mimetiza la anatomía del hombre (los nervios son el Derecho penal, la soberanía pone en marcha su cuerpo mediante la circulación de este Derecho, manteniendo así la salud del organismo frente a la sedición como enfermedad y a la guerra civil como muerte del organismo). Por ello, el soberano-Saturno de Goya devora, porque lo que devora es su sustento (lo que lo sostiene) o, dicho más claramente, su alimento. El soberano es el monstruo-robot-prótesis (la excepción soberana fundante y su administración, su diseminación y difusión consecuente continuada mediante una red de mecanismos estructurales y también difusos), que *enmascara* al hombre natural como nómos, es decir: que en nombre de la civilización frente a la barbarie natural convierte al hombre en monstruo y a la sociedad en matadero (Benjamin) y en garantía de barbarie *repetida* (Deleuze) y establecida como norma (de nuevo, Benjamin). La ejecución de la muerte de un vástago (esto es, la administración o custodia de un ciudadano) no es el aniquilamiento social, sino precisamente la condición para que la sociedad (lo viviente) se mantenga, para que mediante la redistribución (o el reformismo ilustrado) se refuerce la barbarie, la máquina de muerte muerta o el robot-monstruo de la trampa soberana que proclama la soberanía popular, como vimos en el capítulo primero, mutilándola e inmunizándose frente a ella. Por ello, la pena de muerte es el lugar extremo de la prótesis soberana, por ser aquel lugar dónde la trampa o excepción soberana se revela, de manera más obscena, en toda su barbarie sobre-determinante y taliónica, vengativa y espectacular en la recompensa del derramamiento de sangre. En otras palabras, si en el capítulo primero vimos los *arquismos* de la revolución liberal y de los procesos constituyentes de Cádiz, con el Saturno de Goya estos quedan desvelados o desenmascarados como “prótesis bárbara” (fría, robótica, monstruosa) que pone en marcha los mecanismos de la soberanía liberal como barbarie o de civilización como catástrofe.

Esto es lo que, según quiero proponer, Goya parecía *sospechar* (y, cada vez que utilizemos este verbo o pensemos *las Pinturas negras*, necesitamos conjurar a Marx, Nietzsche y Freud y sus sospechas sobre las categorías fundamentales de la Modernidad) al pintar *Saturno devorando a su hijo*: el carácter antropófago y sus mecanismos reproductivos por los que el soberano devora la soberanía popular, la explota, reprime o suprime. Es la trampa antropófaga de la soberanía liberal mutiladora de soberanías. Dicho brevemente, *Saturno* es la “prótesis bárbara” pintada por Goya casi al final de su vida, tras haber vivido las últimas décadas del siglo XVIII (el Reinado de Carlos IV), y las primeras del siglo XIX (guerras, constituciones y restauración absolutista de Fernando VII.), cuando el pintor se encontraba enfermo y a punto de jubilarse y exiliarse. Entonces pintó a *Saturno* presidiendo el orden de la sala principal de su hogar. El *cuerpo del soberano*, su *figura carnal* y a la vez *desfigurada* (en *las Pinturas negras* no funciona la figuración armónica greco-romana, la belleza renacentista o las formas perfectas velazqueñas, se abre más bien hacia los posteriores y futuros *-ismos* de las vanguardias, que tal vez ‘comiencen’ aquí, en un ejercicio posibilitado por el claroscuro heredado por Rembrandt frente al orden heliocéntrico renacentista), *ejecuta* en esta primera obra *la decisión, con su cuerpo devorador, de establecer (re-distribuir, re-ordenar) el orden social*. Saturno, dicho más brevemente, es la prótesis absolutista (disfrazada por la narrativa de liberalismo emancipatorio) funcionando sin máscara ni artificio. Es el Leviathan del caso español. La más pura crueldad ejecutante de la sangre (que no siempre es necesario derramar) para seguir siendo ese pulmón de acero y reproducirse, para perpetuar su decisión soberana que mantiene la suspensión fáctica de la soberanía, como quiero explicar seguidamente.

En su obra *Four Chapters on the Concept of Sovereignty* de 1922, Carl Schmitt consideró que la soberanía, el *cuerpo protésico* saturnal que acabamos de ver, fundaba el orden legal mediante la decisión:

Every legal order is based on a decision, and also the concept of legal order, which is applied as something self-evident, contains within the contrast of the two distinct elements of the juristic – norm and decision. Like every order, the legal order rests on a decision and not on a norm (10).

La decisión de auto-arrogarse autoridad del soberano es previa a la ley y el orden (“*autoritas, non veritas facit legem*”, según el adagio latino) previamente al establecimiento de la norma y, por ello, la soberanía no es sólo la anatomía protésica que vemos en *Saturno* en plena ejecución o decisión soberana, sino que se funda también como in-corpórea e in-visible y previa a la promulgación de la norma (Schmitt *Sovereignty*, 22). En el caso español (siempre como marco de estudio, pero no como caso único y menos aún excepcional...), y según vimos en la primera parte del capítulo primero, no sólo se refiere a las leyes que, fundadas desde los procesos constituyentes y la Constitución liberal, incoan el cierre de una decisión soberana no democrática, a los reyes o sucesivos órganos de gobierno de la época liberal, sino también a todas las decisiones no democráticas (a-normativas, a-democráticas) previas a la promulgación legal y, simultáneamente, inoculadas como un afuera de la ley al promulgar leyes. A propósito de esta problemática de la decisión soberana en torno a 1812, José María Portillo argumentaba en la ya citada *Revolución de nación* que la decisión soberana comienza más que el 19 de marzo de 1812 con la proclamación de la Constitución, en el 24 de septiembre de 1810, cuando un grupo de ponentes se convierten, *deciden* convertirse, en un *laboratorio legislativo* (en el ‘parto saturnal’) que además de numerosos *decretos*,⁷⁴ promulga una norma suprema o marco de

⁷⁴ La expresión la tomo del propio José María portillo, que explica en la citada obra que: “Efectivamente, esta soberanía nacional que las Cortes entendieron desde su constitución en Congreso a residir en ellas, convirtió a la asamblea gaditana en un laboratorio legislativo en el que antes y después de la proclamación del texto constitucional

referencia para la nación, mitificada como vimos en el capítulo primero desde entonces hasta hoy. En nombre de la soberanía nacional de un pueblo ausente --o convertido en ciudadano-espectador, como vimos en la discusión entre Galdós y Rancière-- tiene lugar *la paradoja constitucional*: la soberanía nacional liberal altera el registro por el que el soberano es el único detentador de la soberanía, pero excluye a la vez al pueblo de toda decisión soberana, que mediante la ley pasa a estar bajo la *prótesis sive soberano sive Estado*, esto es, bajo la soberanía como prótesis y anulación de la democracia inoculada en ésta.⁷⁵ Los Decretos Ley (la propia figura jurídica de los decretos-ley) de los últimos años durante el gobierno de Mariano Rajoy, promulgados en el Consejo de Ministros a espaldas del Congreso como parte de la crisis, son una versión contemporánea de esta decisión pre-normativa y trans-legal o intra-legal de la excepción soberana.

El aspecto trans-normativo de la soberanía fue tratado por Goya en la alegórica serie *los Desastres de la Guerra*, que fueron dibujados a la luz de la Guerra de la independencia entre 1808 y 1814 y la época inmediatamente posterior (la primera Restauración borbónica).⁷⁶ En concreto, propongo considerar las láminas 71 y 72 como una discusión sobre la *escritura* de la ley más allá del propio acto de redacción. En la primera de las láminas (figura 2.2), un legislador transfigurado en murciélago-vampiro (el soberano de nuevo es una bestia o criatura animal-

de 1812 se generó ordenamiento esencial de la monarquía, tan esencial que, aún sin formalidad de ley, recuperó de nuevo su vigencia en el segundo momento constitucional entre 1820 y 1823” (344).

⁷⁵ Schmitt explica esta idea por la que (en Kelsen, por ejemplo), no es el estado sino la ley la que es soberana (21). La ley elaborada a partir de la excepción funda la capacidad soberana y, lo que es al menos igual de importante, garantiza y protege con ello su continua capacidad de renovar su propia ley, es decir, su propia soberanía o excepcionalidad como tal: “the state reveals itself only in the making of law, by way of legislative enactment or by way of rewriting the law. The state does not manifest itself in applying laws or maintaining any sort of public interest whatever” (23). De hecho, el Estado mismo es equivalente a la razón última o apelación final de la razón (25). Esto puede explicar el *miedo* último ante la posibilidad de otro modelo estatal no sólo para los reaccionarios o moderados del XIX, sino también para los liberales más abiertos, pues para ellos implicaba la guerra civil (siguiendo el modelo tradicional de Hobbes), como así se mencionó al final del pasaje de Derrida.

⁷⁶ Así lo explica el director del Departamento de Dibujos y Estampas del *Museo Nacional del Prado*, José Manuel Matilla, en el prólogo de la colección *Los desastres de la Guerra* (8-15).

bestial, ave nocturna, fatal, *succionadora* y *chupóptera*), que *por* su autoridad (enfaticada con el dedo índice izquierdo en alto a modo de *Pantócrator* o *Deus ex machina*) redacta las leyes y escribe así, desde la escritura, la palabra; la historia o la realidad. A la vez que se redacta la norma como manera fundamental violenta de la imaginación, el pueblo permanece al fondo, fuera por lo tanto del acto de la escritura y, a la vez, incluido como parte de la barbarie. La comunidad queda fundada de este modo *contra el bien general*:



Figura 2.2. Francisco de Goya, “Contra el bien general.” *Desastres de la Guerra*, lámina 71

La consecuencia de este proceso parece quedar expuesta en la lámina continuadora de la anterior (figura 2.3), donde el orden inscrito en la ley, la prótesis soberana ya promulgada, es ahora actor principal de la barbarie y actúa, reproducida, como devoradora del *socius*, dejando el siguiente modelo de sociedad:



Figura 2.3. Francisco de Goya, “Las resultas.” *Desastres de la Guerra*, lámina 72

Los legisladores (la prótesis del soberano excepcional), tras la decisión a-normal, funda la norma y mediante su puesta en marcha desarrolla su carnicería o la consumición de la presa. El Liberalismo se establece en nombre de la democracia como la dictadura excepcional que proclama los Derechos fundamentales refundando la carnicería. Volviendo a *La bête et le souverain*, veamos como explica Derrida esta relación paradójica y aporética entre dictadura y democracia, apuntando al componente (a los componentes o *arquismos*) no democráticos imbuidos, insuflados, inoculados, repetidos y diferentes, en el proceso liberal democrático que estamos pensando:

La dictadura (y en sentido mínimo y estricto, la soberanía es siempre el momento de una dictadura, incluso si no se vive en un régimen propiamente dicho de dictadura), la dictadura es siempre la esencia de la soberanía, allí donde ésta se encuentra ligada al poder de decir bajo la forma de la imposición, de la prescripción, del orden o del *diktat*.⁷⁷

⁷⁷ En el original en francés: “La dictature (et au sens minimal et strict la souveraineté est toujours le moment d’une dictature, même si on ne vit pas en régime dit de la dictature), la dictature est toujours l’essence de la souveraineté, là où elle est liée au pouvoir de dire sous la forme de la dictée, de la prescription, de l’ordre ou du *diktat*” (103).

El acto de encarnación corpórea de Saturno (la formación protésica de la Junta constituyente) y el desarrollo in-corpóreo y vampírico posterior (el *enactment* de los principios escritos), son el *diktat* liberal que inaugura la democracia y, simultáneamente inaugura el repetido festín de la ausencia de *democracia*, de la democracia propiamente dicha. La *Saturnología o vampirología liberal española* se muestra entonces como la celebración de un festín.⁷⁸ En *Goya de lo bello a lo sublime*, Jesús González Zárate explica como en los esbozos a *sanguine* que Goya elaboró para su Saturno, éste tenía otro hijo en su mano, que sería probablemente su siguiente víctima (57-8). Análogamente, la substitución de soberanos (del monarca absoluto a la soberanía del pueblo fundada en una excepcionalidad no democrática, en la decisión de Saturno y del vampiro), asegura que la excepcionalidad soberana no sea interrumpida y pueda *re-tornar* y repetirse (González Zárate 127). Al liberarse funda enmascaradamente su propia condena. En el caso del Absolutismo y en el Liberalismo se mantiene este *arquismo*, principio de razón suficiente, indisociable con la soberanía, como intentaré exponer en los capítulos tres y cuatro de esta tesis a propósito del siglo XX y el XXI. De este modo, soberanía y *arquismo* pasan a estar unidos y se retroalimentan o parecen necesitarse el uno del otro: la reforma democrática hacia el progreso incluye procesos árcuicos (que cambian sin transformar) y, a la vez, lo árcuico se perpetua como el componente dictatorial de los elementos democráticos (o los abiertamente anti-democráticos) de la política.

A partir de la lectura del inicio del Evangelio de Juan (donde se cristianiza la relación entre *el ser* y *el pensar* del poema de Parménides fundador de la filosofía Occidental,

⁷⁸ Por cuestiones de espacio y por no poder desviarme de la propia cuestión peninsular, dejo de lado aquí la relación de la formación liberal de la Nación-Estado en relación a las Américas y al resto del Imperio. Para estudiar el papel de España (y de otras naciones europeas) en la formación del *nomos* global y de lo que Schmitt denominó *Jus Publicum Europaeum*, me remito al clásico estudio de Carl Schmitt en *The Nomos of the Earth*, cuyo original es del año 1950: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (recomiendo, por ejemplo, 49 o 59-80).

interpretadas aquí como *Dios y palabra*), Derrida reflexiona sobre esta aporía arquico-democrática del siguiente modo:

[La] Soberanía es igual al arqué, el arqué es igual al logos, logos que crea, que provoca [fait] el venir o el advenir, y crea al viviente, crea la vida del viviente [zôê], el lógos evangélico, repitiendo en suma la Génesis y habla de un origen del mundo creado por el soberano, por Dios, por un *fiat* todopoderoso que es, digamos, zoo-lógico, el de un lógos produciendo la zôê, un zôê que es luz [lumière], aparecer, phôs, folotología; para los hombres.⁷⁹

La cuestión de los *arquismos* sobre la que comencé a hablar en el capítulo primero aparece como la logo-soberanía o economo-soberanía de la traducción de la teología a la política, reactivada y refundada (como marco de este caso de estudio, no como origen o pensando a España como un lugar único) en la época liberal de mi estudio. A indagar estos procesos, a detectarlos y cuestionarlos, a señalar estos nudos está dedicada esta tesis. No se trata, una vez más, de describir o explicar ningún an-arquismo, sino de intentar empeñarse en la tarea de entender las formaciones y derivaciones *an-árquicas*.⁸⁰ Para seguir pensando estos arquismos en el marco imaginario liberal español (eurocéntrico y europeo),⁸¹ voy a detenerme en el pensamiento de dos figuras clave para la vida social y política de España durante el siglo XIX: el

⁷⁹ En el original de Derrida: “Souveraineté égale *archê*, *archê* égale *logos*, le *logos* qui crée, qui fait venir ou advenir, et qui crée le vivant, la vie du vivant (*zôê*), le *logos* évangélique, qui répète en somme la Genèse et parle bien d’une origine du monde créée par le souverain, Dieu, par un *fiat* tout-puissant qui est, disons, *zoo-logique*, celui d’un *logos* produisant la *zôê*, une *zôê* qui est lumière, apparaît, *phôs*, *photologie* pour les hommes” (Derrida *Bête*, 417).

⁸⁰ Nudo gordiano entre democracia y absolutismo (o dictadura) que se puede equiparar a la relación aporética y nodal entre libertad y soberanía, al gran y difícil juego del que habla Derrida: “For we must not hide from ourselves that our most and best accredited concept of “liberty”, autonomy, self-determination, emancipation, freeing, is indissociable from this concept of sovereignty, its limitless “I can”, and thus from its all-powerfulness, this concept to be prudent, patient, laborious deconstruction of which we are here applying ourselves. Liberty and sovereignty are, in many respects, indissociable concepts. And we can’t take on the concept of sovereignty without also threatening the value of liberty. So the game is a hard one. Every time, as seems to be the case here” (Derrida *Bête*, 355).

⁸¹ Creo que Derrida sintetizó esta razón logocéntrica y voluntad de voluntad eurocéntrica en la siguiente aliteración, de nuevo en su seminario sobre la bestia y el soberano: “*vouloir avoir le pouvoir de voir et de savoir*,” en el original francés (“querer tener el poder de ver y de saber,” en mi traducción), que encierra la ecuación entre saber y poder baconiano, la voluntad de poder nietzscheana, la disponibilidad o estructura de emplazamiento –o Gestell– de Heidegger y la obsesión por el mirar panóptico como vigilancia foucaultiana. Todo ello como crisol del logocentrismo-soberano moderno, acaso como el gran arquismo onto-teológico moderno (*Íbidem*).

admirado por Carl Schmitt, Juan Donoso Cortés y el político malagueño Antonio Cánovas del Castillo.

§3. La persistencia de los arquismos en el siglo XIX: Donoso Cortés y Cánovas del Castillo

Desde la década de los años treinta del siglo XIX y, sobre todo, durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta, Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, fue una de las figuras intelectuales de mayor influencia en España. Diputado por Cádiz y por su provincia natal de Badajoz, Donoso contribuyó activamente a la Constitución de Narváez de 1845 y apoyó al partido Moderado (la franja que hoy denominaríamos centro-derecha o derecha), apoyó a los isabelinos en la persistente lucha del Carlismo, a los neocatólicos y, en general, al liberalismo doctrinario y al tradicionalismo. Entre otras tantas experiencias políticas de primer nivel, inspiró el *Syllabus Complectes praecipius nostrae aetatis errores* (*Índice de los principales errores de nuestro siglo*), publicado por el Papa Pío IX en 1864, cuyo contenido se convertiría en doctrina oficial de la Iglesia española y la hoja de ruta del pensamiento católico que se proyectaría hasta el nacionalcatolicismo franquista.⁸² Su *Discurso sobre la Dictadura* de 1848 (el 21 de febrero de este año se publicaría en Londres el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels) y su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de 1851, supusieron su salto a la teoría política y el reconocimiento por diferentes casas reales y escuelas europeas de pensamiento. A partir de su biografía política y por estas y otras tantas obras y discursos, Donoso Cortés se convertiría en uno de los grandes pensadores sobre una particular visión del fracaso de la modernidad (cuestión ésta ligada para él al triunfo del Liberalismo), sobre la concepción elitista de poder, sobre el *decisionismo* del soberano y sobre la concepción totalitaria y ultra-católica del Estado y la

⁸² Así lo ha señalado, por ejemplo, el historiador José Álvarez Junco en “España y su laberinto identitario.” Véase 415 y ss.

sociedad.⁸³ Por todo ello merece la pena que nos detengamos en su obra y pensar así su posible contribución, esclarecimiento u oscurecimiento, a lo mecanismos de los *arquismos* que vengo desarrollando.

A. Donoso Cortés: España, sociedad e individuo. En *Discurso sobre la situación de España, en La civilización y España* así como en *Exposición a Isabel II*, Donoso defiende que el Cristianismo y el linaje de los borbones era el que había vertebrado la civilización, industrialización y riqueza de España. Los borbones *son* aquella: “raza que ha venido al mundo para dos cosas: para hacer a los pueblos industriosos y ricos, para morir a manos de las revoluciones” (Donoso *Obras*, 63). Gracias a esta dinastía se garantizó la civilización (*sic*) que equivalía a la vida (931) y se definía con ello a España por ser cristiana y democrática, frente a Islam o Judaísmo. Así se había construido la historia, entendida como el despliegue de la luz revelada encarnada por el país:

La Historia, considerada bajo cierto aspecto, no es otra cosa, si bien se mira, sino la revelación de esas leyes inmutables e inflexibles con que Dios gobierna el mundo moral después de haber creado; por esta razón el estudio constante de la Historia es el único digno de la grave majestad de los reyes (948).

De este modo se ha podido mantener la sociedad (civilización *sive* sociedad cristiana, en este contexto) de España. Sociedad que quedaba definida en sus *Lecciones de derecho político* del 22 de noviembre de 1836 como: “la reunión de individuos unidos por medio de relaciones recíprocas y ordenadas” (213). Esta sociedad es un círculo cerrado reminiscente del ser parmenídeo (327), que ha de protegerse del siguiente modo: “La sociedad tendrá el derecho a absorber aquella parte de la individualidad que sea necesaria para su existencia, y la individualidad humana tendrá el derecho de retener toda aquella parte de la libertad que la

⁸³ Así lo ha explicado el estudioso de la obra de Donoso, Agapito Maestre, en la introducción a la última edición de *Discursos políticos*, aparecida en Tecnos en el año 2002 (IX-XXV).

sociedad no necesite para existir” (217-18). Por este motivo, la función del gobierno, su ser; es obrar (es decir, *decidir* la distribución de lo real) cuanto sea posible, maquiavélicamente, para conservar el orden que, de lo contrario (al modo de Hobbes) estaría ausente y conduciría al caos y a la no-sociedad o no-civilización. El gran enemigo, en este contexto, era el liberalismo que quería posibilitar el diálogo e implantar la soberanía del pueblo (soberanía, como hemos visto, no *propriamente* en marcha o, dicho con más precisión, puesta en marcha con la trampa de su propia limitación):

¿Qué es pues, señores, el dogma de la soberanía del pueblo, históricamente considerado? Es una máquina de guerra que sirvió a la Humanidad para destruir la obra de doce siglos. Desde la destrucción del Imperio romano, hasta el siglo XIX, la historia de Europa es la historia de sus reacciones políticas y sociales (Donoso *Obras*, 228).

Y, en consecuencia, justicia y *soberanía popular* se excluyen mutuamente: O se persigue la justicia y el pueblo no decide, o el pueblo puede decidir y la justicia –*sive* orden- llega a su fin:

Es tan cierto que la justicia y la soberanía popular no pueden coexistir en el mundo, que reconociendo la existencia de la primera, queda aniquilada la segunda; porque si el pueblo sólo puede hacerlo que la justicia exige, el pueblo es súbdito, la justicia soberana. Esta es la verdad, señores; y porque ésta es la verdad, la soberanía del pueblo es un absurdo (228).

Descartada la soberanía del pueblo como posibilidad para constituir la sociedad, el soberano *Rex* es el único que puede garantizarla:

El monarca [Saturno] es el único representante social, y como único representante de la sociedad es también el único poder del Estado. En su presencia no hay más que súbditos, porque, fuera de la sociedad, no hay más que pueblo; pero así como el objeto de la sociedad es la felicidad del pueblo, así también el objeto del Poder debe ser la felicidad del súbdito. (...) La sociedad es única, indivisible y perpetua; el Poder social, que es su acción, debe ser uno idéntico, indivisible y perpetuo como ella (340).

El intento liberal de Cádiz (que aquí he considerado *geno-árquico*), es señalado como enemigo de este planteamiento:

Hay transmisión de poder cuando se despoja al monarca del veto absoluto, y se le despoja del veto absoluto en la Constitución de Cádiz. Hay división de poder cuando las Cortes,

como el monarca, tienen el derecho de dirigirse directamente al súbdito exigiendo su obediencia (342).

La justicia y el correcto funcionamiento de la sociedad, en este sentido platónico de Donoso, no están en la sociedad, sino es en ese venir de fuera (la prótesis-monstruo del soberano-Saturno) de ese otro mundo ideal exclusiva y totalitariamente que se encarna en el soberano *Rex-princeps* (235). De este modo, y como consecuencia de este modelo político, el papel del individuo es ser un punto físico más en ese círculo cerrado guardado, pastoreado por el soberano:

La libertad hace posible el súbdito y la inteligencia hace posible el soberano; que el hombre manda porque está dotado de inteligencia y obedece porque está dotado de libertad, porque la libertad no es otra cosa que la facultad de obedecer (268-9).

En consecuencia, ser sujeto es ser súbdito y obedecer es, paradójicamente, su única libertad⁸⁴. Lo que le define es aceptar el orden de cosas dado. Salir de este planteamiento sería para Donoso salir de la misma civilización, hasta el punto de que toda acción del gobierno (*toda*) equivale a la ley (316), y cuando esta ley no es suficiente hay que recurrir a la dictadura (o decisión excepcional). Desde esta perspectiva, la dictadura es el único modo en que se puede concebir la sociedad. Para explorar esta cuestión, y pensar la relación entre Liberalismo y dictadura, es necesario detenerse en este momento a su obra más conocida, el *Discurso sobre la dictadura*.

B. Donoso Cortés y Cánovas del Castillo frente a la democracia. Escrito para apoyar la dictadura del general Narváez (1856), el *Discurso sobre la dictadura* de Donoso Cortés es quizá el mejor ejemplo del pensamiento contrarrevolucionario del siglo XIX español. En él afirma

⁸⁴ Aunque no pueda detenerme aquí en la antropología subyacente a la filosofía política de Donoso, conviene recordar que ser humano se define según el autor pacense de la siguiente manera: “El hombre es por su naturaleza religioso, inteligente y libre. Cuando estos tres caracteres que constituyen su naturaleza se desarrollan armónicamente en su seno, el hombre alcanza su mayor grado de perfección y ventura” (Donoso *Obras*, 375). Por ello y en consecuencia, el ateísmo es locura en Donoso, pues eliminaría la cualidad humana-civilizatoria (378).

Donoso su famosa defensa de la dictadura: “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura” (Donoso *Discursos*, 5-6). Y a continuación, desarrolla:

Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo; es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional que puede defenderse de la teoría, como puede defenderse en la práctica. Y sino, señores, ved lo que es la vida social (6-7).

Esta vida social concebida como círculo cerrado parmenídeo en el que la Idea máxima la ocupa el soberano, se compone de: “la acción y la reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes” (7). En esa ontología de fuerzas, “las revoluciones son enfermedades de los pueblos libres” (13), y sólo caben, en una falacia por dicotomía, dos tipos de represiones:

Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Éstas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la Historia (20).

La represión política y religiosa conforman las dos fuerzas que cuidan y sostienen la sociedad para que ésta no *enferme* y *se revolucione*. Por ello, la dictadura es necesaria:

Se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno; puesto en este caso, yo escojo la dictadura del Gobierno, como menos pesada y menos afrentosa. (...) Se trata entre escoger la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble (29).

Al concebir la substancia del hombre como la *capacidad de obedecer*, y a la sociedad como la *limpia armonía cerrada*, la mejor opción para que ésta persista es la dictadura del soberano o élite, la que viene de arriba. De este modo, si la opción liberal se mostraba como no-democrática (sistemáticamente anti-democrática por *decidir* “en nombre de”) como vimos con Goya, la política en Donoso se muestra directamente como la total negación de la democracia

fallida del régimen liberal: De lo dictatorial o *decisionista* del régimen liberal pasamos entonces a la defensa exclusiva de la decisión por el soberano-dictador, fuera de la cual nada es civilización o sociedad humana.

A la dictadura política hay que sumar la dictadura religiosa, pues constituye el otro polo del anclaje que sostiene la sociedad dictatorial para Donoso. Esta cuestión fue abordada con especial atención en su *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*. Su tesis fundamental es que: “la intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado al mundo del caos” (Donoso *Obras*, 367). En concreto:

Si el gobierno de la Iglesia pudiera ser definido, podría definírsele diciendo que es una inmensa aristocracia dirigida por un poder oligárquico, puesto en la mano de un rey absoluto, el cual tiene por oficio darse perpetuamente en holocausto por la salvación del pueblo. Esta definición sería el prodigio de las definiciones, de la misma manera que la cosa en ella definida es el prodigio más grande de la historia (373).

Antecediendo --e inspirando-- la dualidad filo-nazi y maniquea *amigo/enemigo* de Carl Schmitt, Donoso Cortés defiende que el destino⁸⁵ totalitario-cristiano de España es la única salida posible y humana: “No sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas” (380). La dictadura totalitaria-católica encuentra por ello una fuerza relativamente contraria en los principios de un Liberalismo que (con los matices y dobleces incluidas, según hemos visto, y al menos nominalmente) permite la discusión y obstruye la *decisión soberana*. Hay, empero, un enemigo aún mayor para Donoso: el Socialismo.

⁸⁵ Donoso abraza la idea de Imperio romano, el destino manifiesto cristiano y participa asimismo en el hegelianismo totalizante de la Razón Absoluta, encarnado por él en Napoleón: “Cuando Napoleón colocó el nombre de Dios entre los de libertad e inteligencia, cuando fue la personificación viviente de esos tres principios sociales, cuando puso fin a su divorcio sacrílego, las tempestades se serenaron, las nubes amenazadoras huyeron, la obra de la reorganización fue posible y la revolución dejó de fatigar la tierra con sus crímenes y sus estragos” (Donoso *Obras*, 378). O este otro momento: “La filosofía de la historia es imposible sin Dios, porque la Historia es el caos si Dios no orden su trama, no dirige su curso y no resplandece en su seno” (544). Y, finalmente, la inspiración imperial romana, propedéutica de la *necesaria* aparición del *Imperium* católico cristiano: “El Imperio romano fue el instrumento de que se valió la Providencia para preparar el mundo a la venida de Cristo. El Imperio romano fue de esta manera el Mesías divino Legislador de los hombres” (576).

El Socialismo, cuyo *fantasma* empezaba a mediados del siglo XIX a recorrer Europa, es el verdadero enemigo del proyecto de Donoso. Así lo constataba en su *Discurso sobre la situación general de Europa* de 1850, donde afirma que el socialismo es “una secta religiosa,” verdadero enemigo de la *sociedad sive dictadura* por él propuesta:

Señores, la verdadera causa del mal hondo y profundo que aqueja a Europa está en que ha desaparecido la idea de autoridad divina y de la autoridad humana. Ése es el mal que aqueja a la Europa, ése es el mal que aqueja a la sociedad, ése es el mal que aqueja al mundo; y por eso, señores, son los pueblos ingobernables (42).

El Cristianismo-dictadura será el que preserve a la sociedad de ese peligro: “El remedio radical contra la revolución y el socialismo no es más que el catolicismo, porque el catolicismo es la única doctrina que es su contradicción absoluta.” (50) Pensar y defender esta posición del ultra-catolicismo dictadura es la función que el propio Donoso cree encarnar, pues esa es la función del verdadero intelectual (o filósofo)⁸⁶:

Señores, el filósofo debe ser severo, porque la filosofía es sacerdocio; el filósofo ni debe degradarse ni prostituirse, y se prostituye y se degrada cuando convida a las masas populares al festín de la soberanía y cuando, mercader impuro de la inteligencia, vende en las plazas públicas, como un ridículo farsante o un asqueroso histrión, el secreto de la sabiduría sin el trabajo de pensar (Donoso *Obras*, 267).

A esta función de radicalizar la ausencia de democracia, promover y expandir estas ideas, dedicó Donoso su carrera política hasta el final de sus días.

Contemporáneo pero no coetáneo a Donoso Cortés, Antonio Cánovas del Castillo fue una de las principales figuras política en las últimas décadas del siglo XIX en España. Como tantos validos o políticos de las coronas europeas (Mazarino, Richelieu, el Conde-Duque de Olivares,

⁸⁶ En *Filosofía de la historia en Juan Bautista Vico* (la obra de Vico fue introducida por Donoso en España), Donoso crítico a Jovellanos, pues para él no encarnaba al verdadero intelectual o político, aquel que se ocupa de la trascendencia (no de las reformas ilustradas pragmáticas) y de preservar la soberanía fuera del pueblo: “Jovellanos, dijo siempre todo lo que era necesario decir para resolver cumplidamente una cuestión dada de administración o de gobierno; pero no se elevó jamás de caso pensando a la contemplación de los principios generales de las cosas.” (Donoso *Obras*, 539).

Godoy o Floridablanca), Cánovas dirigió sin reinar gran parte del poder gubernativo durante el período de la segunda mitad (y sobre todo, durante el último cuarto) del siglo XIX. A pesar del oleaje este poder continuaría prácticamente intacto desde la Restauración borbónica posterior a la Revolución gloriosa de 1868⁸⁷ y la efímera Primera República entre 1873 y 1874; hasta la Dictadura de Primo de Rivera una vez entrado en siglo XX, en 1923. Máxima figura del *turnismo político*, diseñó junto a Sagasta este régimen de democracia amañado con el fin de que el tibio liberalismo mantenido se mantuviera incólume entre reformistas y moderados. En su obra principal, el *Discurso sobre la nación*, leída en la inauguración del curso en el Ateneo de Madrid el 6 de noviembre de 1882, Cánovas explicaba su ideario político. Este ideario defendía la unidad de España, equiparando la nacionalidad con la raza (76), a la que definía como una “forma primordial de razón” (79), y a la nación como una “unión y continuidad histórica” (87). Defensor asimismo de la esclavitud de los pueblos nativos americanos, en su *Discurso* opuso (en línea a Donoso, si bien no tan radical como éste) la idea de civilización a la de las culturas nativas americanas, a las que *definió* como “bárbaras” (89). Su proyecto de nación para España quedaba expuesto con claridad al afirmar lo siguiente a propósito de la unión nacional:

Negar que aquél esté mejor constituido [un Estado cualquiera] donde haya una sola nación, o una propia raza, y una misma lengua, o cuando más, dialectos fundamentalmente ligados al idioma común, y donde la población esté llena de iguales recuerdos, enamorada de idénticas tradiciones, informada, en fin, por un común espíritu, parece como negar la luz del día (Cánovas *Discurso*, 100).

La nación es la familia indisoluble (recordemos aquí a Gabriel Araceli), que ha de ser *restaurada* dentro de los límites de la experiencia dada, siendo todo lo disidente de la misma la negación de la patria (108). Este espíritu de reconocimiento de cierta decadencia y de la urgencia

⁸⁷ Revolución que si bien es una excepción o breve suspenso dentro de la propia excepcionalidad liberal, estuvo dirigida por élites, como ha estudiado Gregorio de la Fuente Monge en: *Los revolucionarios de 1868. Élite y poder en la España liberal*. En esta obra De la Fuente Monge se ocupa del modo en que se organizó la revolución gloriosa, especialmente en el Capítulo IV: “La composición social de las élites revolucionarias” (181-246).

de restaurar lo perdido (139), es el que bien en el campo político (con el *turnismo* o la *Restauración*), o en el intelectual (*El Regeneracionismo* de Joaquín Costa, Maeztu o Ganivet) alude en última instancia y bajo el nombre del progreso a la pérdida de algo (del Imperio, del orden absoluto, de la unidad-uniformidad), que si bien es cierto fue zarandeado en torno a 1812, en ningún momento supuso una ruptura radical de esa unidad sino su transformación o re-activación. El arco que abarca desde el siglo XIX hasta las dos dictaduras del siglo XX no es sino la repetición (diferenciada y a la vez repetida) de los arquismos por los que el *de iure* nombrado “*ciudadano liberal*” ha habitado aquel lugar existente entre un régimen liberal no-democrático o un régimen abiertamente anti-democrático. Por este motivo, conviene ahora pasar a la segunda cuestión de este capítulo. Tras explorar la cuestión del soberano (y los ejemplos *sui generis* de soberanía nacional que he expuesto) es necesario ahora pensar la cuestión del sujeto y con tal fin volvemos a *la Quinta del sordo*, donde nos espera de nuevo el acecho de *las Pinturas negras* de Goya.

II. Los arquismos y la cuestión del sujeto: La muerte y la im-posible tolerancia

§1. El ocultamiento del sujeto de la España contemporánea: *Las desfiguradas*

La representación clásica del *Leviatán* no muestra un sujeto devorado por el soberano puesto que este soberano (según Hobbes u otros teóricos posteriores del *contractualismo* como Rousseau o Locke, con todos los matices y diferencias respecto al primero), nace precisamente para proteger al pueblo de un caos o pecado original primigenio. En el *Saturno* de Goya hemos visto, por el contrario, la figura del sujeto devorado por el auto-arrogado soberano, que en este proceso ordena y distribuye el orden social (en el acto de devorar decide quién debe morir y quién debe vivir). En su *Saturno*, Goya pinta al sujeto devorado con rasgo adulto, según nos

muestran sus músculos y, además, falto parcialmente de extremidades, sin la cabeza (que ya ha sido devorada) y sangrando, en pocos momentos su cuerpo desaparecerá al ser engullido por un soberano que buscará su siguiente presa.

El juego entre lo que aparece y desaparece en la obra goyesca se acentúa paulatinamente en la vida del pintor y cobra crucial protagonismo -hasta el punto de ser motivo central del propio acto de pintar- en *las Pinturas negras*.⁸⁸ La sala en que se exponen *las Pinturas negras* en el *Museo del Prado* (o aún más en esa contra-caverna platónica que fue la *Quinta del sordo*) puede pensarse como un lugar de reflexión sobre la im-posibilidad misma de la representación de ese sujeto *desaparecido por Saturno*. Las oscuras luces y los difuminados trazos de Goya en estas pinturas impiden que nuestro pensamiento sobre esas figuras concluya con la posibilidad misma del nombrar con la palabra, y nos redirigen a un *pensar pictórico* [*bildlich*] que aquí quiero recuperar en la interpretación de Walter Benjamin, especialmente según es expuesta en su *Arcades Project* [*El proyecto de los Pasajes*], en concreto en el convoluto N, “On the Theory of Knowledge. Theory of Progress,” que trata de su particular crítica a la visión del progreso y sus *Thesis on the Philosophy of History*. Cuando la palabra no basta para nombrar a las figuras (su suficiencia supondría aceptar la equipolencia entre ser y pensar -esto es, entre el nombrar a lo que es y aquello que propiamente es-, en la estela iniciada por Parménides o el deseo de la visión platónica del mundo, lo que extrapolado a nuestro caso supondría aceptar cuándo *decide* el soberano -en el que nos convertiríamos- la desaparición de esas figuras), es la fulguración o

⁸⁸ Así lo expone László F. Földényi, en *Goya y el abismo del alma*, defendiendo que con Goya: “se quiebra una tradición europea: desde Leonardo da Vinci prevalecía la regla de que la mirada siempre debía estar ligada a un acontecimiento dramático central. (...) En el caso de Goya, todo se desvanece: no sólo las escenas de grupos carecen de un principio organizador central sino también las figuras solitarias, que están, por así decirlo, “desordenadas”. Sus miradas revelan que no son conscientes del acontecimiento del que participan, que ni si quiera saben dónde se encuentran. En sus miradas se refleja la falta de razón exterior que ordena las cosas: su lugar ha sido ocupado por algo desconocido y por ello la extrañeza se ha instalado también en su alma” (123-4).

destello [*Aufblitzen*] el que aparece, como momento temporal [*Zeitmoment*] en riesgo de desaparecer. Siguiendo la ruptura entre ser y pensar propuesta por Heráclito en oposición a Parménides, para Walter Benjamin el ser de la *phýsis*, el ser de la historia en la versión moderna, es una dialéctica no definible, entre un aparecer y un desaparecer, entre un tiempo que es y otro que no es. De este modo, lo que sucede en el campo de la experiencia visual solo puede ser percibido como imagen que fulgura en el instante de su cognoscibilidad [*im Augenblick seiner Erkennbarkeit*], por un receptor determinado, en un momento determinado y fugazmente. Frente al *thélos* de la Ilustración, el destino trágico barroco-romántico del otro lado de la Modernidad en Benjamin, viene dado porque en ese instante fugaz, huidizo, en que la cognoscibilidad pasa de súbito [*Sie huscht vorbei*], habita la (re)cognoscibilidad (como posibilidad o habilitación, no *in essendo*) que es vista y aparecida sin llegar a ser, sin des-aparecer de su ocultamiento (es decir, sin superar el abismo que la oculta) o sin establecerse en el aparecer (en el plano visible del ser). En su fructífera lectura de Benjamin, *Juegos de duelo, la historia según Walter Benjamin*, José Manuel Cuesta Abad habla de este arcano reconocimiento como: “instantes de iluminación que son al mismo tiempo instantes de un estar afuera de nosotros [*Außer-Uns-Sein*]” (24-5). Así, para poder pensar esa imagen íntima y huidiza, fugaz, que en su juego dialéctico “oculta Desocultando” y “se des-oculta ocultando,” es necesario salir-nos (de nuestro propio tiempo) para poder reconocer o abrazar estos destellos efímeros.

Empecemos a salir-nos de nuestro tiempo y abordar esta dialéctica del dentro y el afuera, y de la representación y la ocultación, paralela a la dialéctica temporal que vengo proponiendo, desde el encuentro primigenio con *las Pinturas negras* en Madrid, recordemos, en medio de la peor crisis económica de la historia reciente española... y siempre pensando este tiempo an-eucrónico, *an-acrónico*, como postulado anti-esencialista (Heráclito), intempestivo (Nietzsche) y

descoyuntado (Derrida). De ahí la importancia anteriormente expuesta que tiene Walter Benjamin. Conviene explicarlo una vez más antes de entrar de nuevo en las obras goyescas: el viaje de esta tesis es, y sólo puede ser intempestivo (por ello la relectura del momento liberal y de 1812 desde la *anacronía* que rompe la idea estancada de un antes y un ahora. A continuación, quiero explicar esta noción de *anacronía* retomando la exposición pedagógica (en tanto, a mi juicio, explica y arrastra a los autores que acabo de nombrar empujándolos un poco más), del filósofo francés Georges Didi-Huberman, en concreto según esta noción fue expuesta en *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de imágenes*.

En *Ante el tiempo*, Didi-Huberman propone la siguiente cuestión como la fundamental de esta obra: “El debate que está en juego aquí tiene quizá su principio en esta única y fundamental pregunta, de profundo calado: *¿cuál es la relación entre la historia y el tiempo impuesta por la imagen?*” (48). Antes de volver, como decía, a la obra de Goya es crucial mantener esto en mente: estamos intentando navegar los naufragios y colisiones entre historicidad, tiempo e imagen. Y, la idea fundamental para entender la colisión o cortocircuito que quiero proponer, pasa por entender la idea de *anacronismo*, que el propio Didi-Huberman expone, en la obra mencionada, así:

La noción de anacronismo será aquí examinada y trabajada, así lo espero, por su virtud dialéctica. En primer lugar, el anacronismo parece surgir *en el pliegue exacto de la relación entre imagen e historia*: las imágenes, desde luego, *tienen* una historia; pero lo que ellas son, su movimiento propio, su poder específico, no aparece en la historia más que como un *síntoma* – un malestar, un desmentido más o menos violento, una suspensión. Por el contrario, sobre todo no quiero decir que la imagen es ‘atemporal,’ ‘absoluta,’ ‘eterna,’ que escapa, por esencia, a la historicidad. Quiero afirmar al contrario que su temporalidad no será reconocida como tal en tanto el elemento histórico que la produce no se vea dialectizado por el elemento anacrónico que la atraviesa. Es lo que Gilles Deleuze, en el plano filosófico indicó con fuerza cuando introdujo la noción de *imagen-tiempo* en doble referencia al montaje y al movimiento aberrante (que, por mi parte, yo llamaría síntoma) (48).

La idea que quiero proponer a continuación al hablar con Goya de “*desfiguras*” consiste, ante todo, en esta noción de “síntoma” o no-tiempo de lo anacrónico, emparentado con la noción de imagen-tiempo expuesta por Deleuze. Se trata no de un concepto o figura de la representación, sino de un síntoma en tanto malestar (de nuevo, Freud), ese “desmentido más o menos violento,” o suspenso del que habla Didi-Huberman. En definitiva, no se trata de pensar la obra de Goya como resultado de su tiempo, o en tanto respuesta directa y elaborada al momento liberal, sino se trata de entender la obra de Goya en *destellos o síntomas* (lo que Wendy Brown nombraba como “*outrages* entre el pasado-presente” en doble dirección en el epígrafe del capítulo primero) o, en palabras de Didi-Huberman, se trata de pensar la creación (más allá de la génesis del autor) de las imágenes mediante la mirada dialéctica anacrónica más allá del elemento histórico que produce la imagen y que me interpeló desde en el encuentro en el *Museo del Prado* expuesto en el prefacio de esta tesis.

Para este salir al encuentro de estas pinturas, por lo tanto, es necesario en primer lugar poner entre paréntesis las visiones expuestas en torno a 1812 (según mi particular lectura del texto y del “momento gaditano,” que por supuesto no abarcan en modo alguno la miríada de propuestas de la época),⁸⁹ así como las de Pérez-Galdós, Donoso o Cánovas del Castillo. Este salir del dentro al afuera es, en paralelo a lo que ocurre con el juego entre lo que Goya muestra y deja de mostrar, gesto recurrente a lo largo de la obra de Goya. Así por ejemplo ocurre con el tema de San Isidro, celebración del patrón de los trabajadores y de Madrid el 15 de mayo de cada año. En *La Pradera de San Isidro* de 1788 (figura 2.4), Goya exponía al pueblo celebrando en el campo la festividad tras la misa por su patrón. La obra es un boceto preparatorio para los

⁸⁹No pretendo caer en la ilusión retrospectiva de que un cierto tipo de sujeto atraviesa la historia de una nación, sino como señalé en la introducción a esta tesis, busco estudiar las constricciones institucionales y culturales que así lo han creído. Esta cuestión ha sido advertida por Étienne Balibar, a propósito por ejemplo de la idea de sujeto o nación como proyecto o destino, en: “The Nation Form: History and Ideology” (86 y ss.).

encargos de decorar las salas de las infantas de Carlos III en el palacio real de *El Pardo*, y acabó vendido en 1799 a los duques de Osuna. Con la Corte al fondo, en la obra vemos una indefinida multitud celebratoria y, en primer término, un grupo de *majas* y *manolos* que se pasa el agua que debe beber, como cada año, del nacimiento que el patrón de los labradores hizo nacer:



Figura 2.4. Francisco de Goya, *La pradera de San Isidro*

El primer plano nos ofrece figuras alegremente coloreadas disfrutando de este día señalado, mientras la mayoría del pueblo aparece más oscuro y difuminado y, finalmente, la Corte queda al fondo majestuosa más allá del Manzanares. Años después, en el microcosmos invertido de *las Pinturas Negras*, Goya incluyó *La Romería de San Isidro* (figura 2.5)⁹⁰ (recordemos, controlado por *Saturno*). Las figuras humanas aparecen en este caso desdibujadas, despintadas, con rostros fulgurantes en pleno horror, en expresión de grito y espanto. Lo destacable, para empezar, es que los tonos y orden del conjunto han cambiado. La multitud que aparecía al fondo ahora ocupa los desordenados o caos-móticos (diríamos con Deleuze) términos de la obra, y lo hace entre lo tenebroso (Rembrandt) y la oscuridad de lo que se ha vuelto no familiar o extraño [*unheimlich*]. Las difuminadas figuras de monjes, mendigos, mujeres en velo (con velo), parecen seguir al líder del grupo, el guitarrista, igualmente desorientado. La

⁹⁰ En *el sueño de la razón produce monstruos. El capricho 43 de goya en el arte visual, la literatura y la música*, el estudioso de la obra de Goya, Helmut C. Jacobs recuerda que Eugenio D'Ors denominó a *las Pinturas negras* como una "solemne Declaración de los Derechos de la Locura" (204).

celebración ahora se ha invertido en un viaje *de profundis*, especie de *descensus ad inferos*. Goya parece situarse en el centro de la escena, mirando desde fuera y desde dentro esas figuras convertidas en zombis humanas, alienadas por la religión, perdidas por ella y deambulando sin armonía ni posibilidad de celebración.



Figura 2.5. Francisco de Goya, *Romería de San Isidro*

Goya muestra en esta obra (y más aún en el cuestionamiento que dialectiza en la propia actividad del paso (o desborde) desde *la Pradera* anterior a esta *Romería*), una inquietud y detenimiento en la obsesión del pensamiento moderno: la cuestión del sujeto. Esta pre-ocupación no *restaura*⁹¹ en Goya una idea de sujeto o multitud y reemplaza con ello el espacio creado o llenado por propuestas como las analizadas a propósito de 1812, Galdós, Donoso o Cánovas. Más bien, este *caosmos* goyesco (en tanto anti-orden y a la vez, en tanto orden formado sólo por destellos y nunca aprehensible del todo) actúa como destello divergente de ese soberano decisivo (*decisionista*) que pretende limitar el orden del *socius*. En esa *a-topía* las formas no definen figuras concretas que ocupan un espacio físico o lugar en la representación determinado (o si

⁹¹ Esta restauración implicaría una nueva interpretación del ser o del espacio de la representación (o de la distribución de lo sensible) que acabaría siendo de sentido contrario a la propuesta por el arquismo liberal pero igual en su cierre y limitación. Es decir, acabaría siendo una reducción o limitación de (o *en*) lo óptico heideggeriano. En su crítica a la tradición occidental o “metafísica”, en concreto en “On the Question of Being.” Martin Heidegger expuso idea al decir: “Every restoration is an interpretation of metaphysics” (315). No se trata, por lo tanto, de restaurar un sujeto sino de desmontar o suspender lo creado.

quiera ocupando *un* espacio indeterminado) pues esto significaría menoscabar la espontaneidad de la imaginación o la vida proliferante frente al sujeto cartesiano o racionalista moderno. Se trata, por lo tanto, de la *posibilidad radical* fuera del espacio determinado por la administración instrumental denunciada por la escuela de Frankfurt, por la hegemonía de los discursos de construcción del sujeto (normativo, falo-logo-céntrico) o, en definitiva, de la soberanía de Saturno: es la idea de *desfigura* que, según quiero proponer, Goya sugiere entre la representación y la *irrepresentación*, esto es, entre la posibilidad o no de presentar, con *las Pinturas negras*. Estas *desfiguras* no constituyen una idea de *sub-stare* o *sub-jectum*, de constitución categorial de sujeto. Conforman más bien, mosaicos (constelaciones, mariposas, siendo la noción de *psychē* griega precisamente eso; *mariposas*, antes de la sobre-determinación moderna del sujeto, de su sobre-determinación o de los procesos de subjetivación) que de los trazos de la paleta de Goya remiten a cuestiones por des-hacer del sujeto que sí ha sido representado *en* o *como* realidad -en el caso de Pérez-Galdós, por ejemplo-. La *desfigura* tiene que ver con la desintegración misma o im-posibilidad de reconstruir otro sujeto donde habite la significación de la salida—o del *habitar la frontera* hacia fuera- de los arquismos. Es un deshacer y, sobre todo, el hacer de un de-ser, el deshac-iendo de lo sido. Por eso, las figuras no aparecen plenamente sobre el material dibujado (o en su perfecta equipolencia, como en Velázquez), sino en tanto *palabra-imagen-forma* [*Wort-Bild-Form*] en *la Romería de San Isidro*. La *palabra* romería ya no es aquí una romería, las *figuras* lo son en tanto dejan de serlo y *las formas* no se pueden identificar plenamente con una imagen real. De hecho, cada uno de las figuras o personas que aparece en esta *Romería*, aparece en difuminación, *aparece-desapareciendo*. Las *desfiguras*, en definitiva, están en aquel *in-between* vertiginoso de una fuerza que empuja a su exposición (la representatividad liberal o la artística clásica) y su radical e in-nombrable im-posibilidad. En otras palabras, entre lo que —

volviendo a Didi-Huberman (en este caso, en *Peuples exposés, peuples figurantes*)— se ha pensado como la aporía entre la sobre-exposición (o construcción subjetiva sobre-determinante) de los pueblos y su sub-exposición (o desaparición).

A partir de casos de estudio teóricos, fotográficos y fílmicos, Didi-Huberman defiende en la obra mencionada más arriba que la crisis de la democracia es la crisis en la propia condición de exposición [*Condition d'exposition* o *Ausstellungsbedingungen*]. Entre el espectáculo (sobre-exposición) y la censura (sub-exposición) (Didi-Huberman *Peuples*, 31). En las democracias liberales actuales, el Derecho a la imagen está privatizado (forma económica de administración del arquismo o de la hegemonía neoliberal), que media o emplaza sobre qué es expuesto y quién es o no expuesto. De este modo, los pueblos quedan ex-puestos bien en cuanto representados; o bien en cuanto condenados a la desaparición. Estas desfiguras de Goya, en el inicio de la gestación del proyecto liberal, nos ayudan a pensar ese abismo o aporía, esa condición trágica de la *desfigura* por ser estando-entre [*Zwischen-raum*] o por no ser, de hecho, sino en tanto que estar-entre. Un sujeto (no-sujeto en el sentido explicado) que, por un lado, da cuenta de la sobreexposición a la que ha sido expuesta pero que a la vez sólo aparece como sub-expuesto o representado, en una no-soberanía que no se circunscribe a la *ley* representativa o la *ley* economicista del reconocimiento (ni a la del mercado que las expondría y vendería), como posible *justicia* de una vida sin textura (Zambrano), comunidad inconfesable (Blanchot), o inoperante (Nancy), que no entra en la distribución [*partager*] de la sobre-exposición del sujeto.

Las *desfiguras* no son un *desocultar* individual sino que *colisionan* como conjunto en danza fraternal. No se trata de pensar un sujeto o el Sujeto. Su posibilidad radical y siempre posibilidad misma de estar es un ser-con [*Mit-sein*] las otras *desfiguras*. Goya no pinta a las *desfiguras* en obras individualmente (la única excepción de *las Pinturas negras* en la que aparece

un individuo unívoco es su *Leocadia*, sinécdoque de su amada, pero el conjunto interrumpe el cuadro de familias reales, majas o manolos en armonía y orden o en la que lo siniestro quedaba sólo sugerido y aún como familiar/*heimlich*) y no remite ya con ello al humanismo del individuo moderno o ciudadano liberal por medio del retrato clásico.⁹² Didi-Huberman habla de este humanismo clásico del retrato que constriñe al sujeto como individualidad como: “une assumption de *l’humanité* comprise sous la catégorie dominante de *l’individualité*” (“una asunción de la humanidad que se comprende bajo la categoría de individualidad”) (Didi-Huberman *Peuples*, 58-9). Ahora cada *desfigura* queda des-dibujada pero, a la vez, se funde y difumina con las otras, recuperando, tal vez la *amistad* [*amitié*] como la deconstrucción de la idea de fraternidad ilustrada y patriarcal también. En este nuevo *caosmos*, la libertad o igualdad han sido tachadas o invertidas hacia el inconsciente (hablaré de esta cuestión en el siguiente apartado) y lo siniestro, y es la fraternidad del conjunto o grupo la que hace y deshace la posible *constelación*. Si Kant se preguntó por la posibilidad del conocer, por el deber y por lo que cabía esperar y para ello realizó un estudio previo sobre la razón y el entendimiento del que derivó sus esquemas prácticos y estéticos, Goya se pregunta en el corazón de la modernidad española por la posibilidad del sujeto mismo como posibilidad de no ser sujeto (es decir, de no ser *sujetado* o de

⁹² Didi-Huberman comenta este mismo punto, y explica que además de los círculos burgueses y de la Corte, Goya dedica parte de su obra a los “sin parte” o “si-nombre”: “mais il donne figure à tous les autres aussi, aux sans-parts, aux sans-noms: enfants et vieillards, filles de joie, toreros à pied ou à cheval, brigads maasqués, *cantaores* édentés, marchandes des fleurs, vendeurs des quatre saisons, aveugles guitaristes, maçons, medians, commères, jeunes filles au balcon, montreurs de marionnettes, fous furieux, curés défroques, cuisiniers, exorcistes, soldats à la dérive... Il porte la ‘scène de genre’ au-delà de toute tradition *pintorequista* et *costumbrista* du XVIIIe siècle. Il regarde attention comment les enfants jouent avec les chiens, comment les misérables luttent contre le froid, comment le peuple joue en société, comment les foules entrent en peur panique, comment les pestiférés s’écoulent dans le préau de l’hôpital, comment les flagellants défilent sur les chemins de pèlerinage, comment se déroule une noce, un enterrement; comment les pauvres gens se font fusiller à bout portant; comment les paysans moissonnent et vendangent, comme les ouvriers tombent de leur échafaudage, comment les toreros esquivent la corne; comment les bandits assassinent, comment violent les salauds; comment les citoyens s’amuse, dansent, se promettent, vont à la foire, s’enivrent, chantent, son secoués de rire, jouent aux cartes, grimpent aux mats de cocagne, se provoquent en rixes bruyantes; comment les enfants se disputent des châtaignes, jouent à la balançoire, à saute-mouton, aux échasses ou à colin-maillard (*la gallina ciega*); comment le petit peuple ploie sous le fardeau ou bien crie inutilement – mais librement, l’espace d’une clameur – sa grande colère libertaire” (118-20).

no sujetar esquemas de otros o servidumbres de otros) y de estar o no expuesto o representado, es decir, *organizado por-*, en vida y también en su muerte.

Aclaremos con el fin de cerrar este apartado, esta idea provisional (nunca conceptual, categorial o definitoria) de *desfigura*. No se trata de pensar un sujeto o una representación, sino de pensar precisamente lo que, de vuelta a Didi-Huberman, puede provisionalmente explicarse como el “síntoma inconsciente de la representación y la historia”:

En cuanto a la paradoja temporal, se habrá reconocido la del *anacronismo*: un síntoma jamás sobrevive en el momento correcto, aparece siempre a destiempo, como una vieja enfermedad, que vuelve a importunar nuestro presente. Y también allí, según una ley que resiste a la observación banal, una ley subterránea que compone durante múltiples, tiempos heterogéneos y memorias entrelazadas. Lo que el síntoma-tiempo interrumpe no es otra cosa que el curso de la historia cronológica. Pero lo que contraría, también lo sostiene: se lo podría pasar bajo el ángulo de un *inconsciente de la historia* (Didi-Huberman *Tiempo*, 63-4).

El inconsciente de la historia, el inconsciente de la representación, el inconsciente del sujeto, el inconsciente del concepto de Tiempo moderno (lineal, ortodoxo, homológico, uniformizante...) eso es lo *inquietante*, lo que queda inquietado, tras aquel encuentro con las obras de Goya en el contexto radical de podredumbre reciente en España: de ahí la idea propuesta provisional de *desfiguras*. Llegamos con ello a las problemáticas centrales de esta tesis. La crítica a la representación en tanto se trata de un flujo de la conciencia no del todo narrable (hablaré de esta cuestión psicoanalítica a propósito de la obra de Juan Benet e ideas como “lo heteróclito” en su obra en el próximo capítulo), la crítica del tiempo pensando lo intempestivo y dislocado, y la diferencia y la repetición deleuzianas (rompiendo el orden moral platónico del mundo y su versión moderna: la teleología o el devenir historicista hegeliano)⁹³, la

⁹³ Las *desfiguras* serían el caosmos orgiástico (no es casualidad la abundancia de obras sobre el carnaval de Goya) frente a lo orgánico del sujeto. Según lo expuesto por Deleuze en 1968 en su obra *Difference and Repetition*: “Modern thought is born of the failure of representation, of the loss of identities, and of the discovery of all the forces that act under the representation of the identical” (xix). En esa lucha se encuentra Goya. La ausencia del concepto en esta relación de repetición y diferencia es expuesta más adelante por Deleuze así: “Repetition as the

crítica en definitiva a la eucronía o a la cronología histórica católica árquica pensando el anacronismo. Esta es la tarea por continuar. En suma, se trata de pensar lo otro de la modernidad al detenernos al intervenir en los diferentes síntomas de la contemporaneidad ilustrada: intentar pensar el curso ideológico liberal-burgués-nacional-católico que ampara y transforma la acumulación del Capital desde el expolio primitivo (Marx), la repetición cultural (la tragedia y la catástrofe) frente al historicismo (Nietzsche, Benjamin), la hipostasia de la técnica (Heidegger) o el cálculo (Derrida) y, finalmente, indagar la repetición en la psique (la pulsión de muerte, represión, el retorno de lo reprimido...) con Freud. A continuación, voy a seguir elaborando esta cuestión de las *desfiguras* a propósito de otras de las cuestiones clave, acaso la de mayor importancia, en este trabajo: la cuestión de la muerte en relación a la vida social y al comienzo de la política y la posibilidad de lo político.

§2. Las políticas de la muerte y las desfiguras

La construcción del sujeto (la organización de su vida y su muerte por los aparatos árquicos como los expuestos en el capítulo uno) es retada por la reflexión benjaminiana de la historia como *matadero* y *catástrofe* que, según voy a plantear, Goya presenta en varias de sus obras (sobre todo en los *Desastres de la guerra*; 18, 39, 62, 63, 64, 66 y 67).⁹⁴ Con el objetivo de

unconscious of the free concept, of knowledge and memory, *the unconscious of representation* (14).” Es decir: “Repetition thus appears as a difference, but a difference absolutely without a concept; in this sense, an indifferent difference” (15). Y, finalmente, la diferencia: “Difference ceases to be reflexive and recovers an effectively real concept only to the extent that it designates catastrophes: either breaks of continuity in the series of resemblances of impassable fissures between the analogical structures. It ceases to be reflexive only to become catastrophic. No doubt it cannot be the one without the other. But does not difference as catastrophe precisely bear witness to an irreducible ground which continues to act under the apparent equilibrium of organic representation?” (35).

⁹⁴ En uno de los momentos quizá más *catastróficos* de la narración de la Guerra de la independencia, el narrado por Josep Fontana en *La época del Liberalismo*, el capitán Marcel del ejército español proporciona el siguiente testimonio: “Se retiraba en Madrid cada mañana un número considerable de cadáveres de personas muertas de hambre, ya que al parecer ha habido unas 20.000 muertes por inanición en la capital (...) he visto con mis ojos a gente acomodada disputar a los perros pedazos de caballos o de mulos muertos hace seis días. Una tarde fui, con otros muchos oficiales, testigo de una escena horrible: un niño que acababa de morir de inanición fue comido por sus pequeños compañeros, que devoraban delante nuestro, sus miembros descarnados” (65).

seguir pensando la deconstrucción del sujeto en las obras de Goya, quiero detenerme ahora en la cuestión de la muerte, como la otra cara (u orilla) de la apropiación de la vida resultante e incoada en torno al momento liberal.

Desde la misma constitución en Cortes el 24 de septiembre de 1810, la presencia de la religión católica marcó los procedimientos⁹⁵, y parte del futuro del propio texto constitucional resultante⁹⁶. A pesar de que la jerarquía católica no estaba satisfecha con el texto, la confesionalidad (la obligatoriedad de la religión, como vimos en el capítulo uno, y la aceptación de que España había sido, era y seguiría siendo cristiana católica *in aeternum*) se mantuvo. De este modo, se trazó un camino que seguiría casi incólume, con oscilaciones, reformas y concordatos⁹⁷, con el fugaz paréntesis de la Primera República entre 1931 y 1936. En el excelente análisis histórico-sociológico más reciente sobre la cuestión religiosa en *La nación en capilla*, el historiador Gregorio Alonso explica esta *determinación* católica con la expresión de “ciudadanía católica”:

⁹⁵José María Portillo Valdés relata en, *Revolución de nación* el procedimiento de constitución el 24 de septiembre del 1810: “Según consta en el acta levantada por el Notario Mayor, Nicolás María de Sierra, siguiendo la orden dada el día anterior por la Regencia, se reunieron las Cortes Generales y Extraordinarias el 24 de septiembre de 1810. Habían precedido a este acto tres días de rogativas públicas, implorando que el “Padre de las luces” alumbrara la sabiduría de los congregados en un Congreso “de que no hay ejemplar en los siglos que han antecedido, por la generalidad y universalidad de la representación nacional con que se ha procurado convocar y organizar. Tras una misa del Espíritu Santo celebrada por el arzobispo de Toledo, se tomó juramento a los diputados sobre su confesión católica y la defensa de la religión, de la integridad de la nación española y su liberación, la conservación del trono de Fernando VII y sus sucesores. Se requería también compromiso con las leyes de España “sin perjuicio de alterar, moderar y variar aquellas que exigiese el bien de la Nación.” A este juramento siguió el canto del himno *Veni Sancti Spiritus* y el *Te Deum*, saliendo en formación hacia la sala de celebración de las Cortes, donde el presidente de la Regencia, el obispo de Orense, tras su discurso dejó en manos de los congregados la elección de su presidente y su vicepresidente. Con ello la Regencia se retiró de la sala del Congreso. Las Cortes estaban constituidas” (313).

⁹⁶Además de lo citado al respecto en el capítulo uno de esta tesis, conviene recordar aquí que el Título III, Capítulo III de la Constitución política de la Monarquía española (Cádiz, 19 de marzo de 1812) que trata de las Juntas electorales de parroquia, trata este asunto, especialmente en sus Artículos 47, 48 y 58. Sigo para este y todos los textos constitucionales de esta tesis, la recopilación de Ariel de Julio Montero en *Constituciones y códigos políticos españoles, 1808-1978* (44).

⁹⁷ Así, por ejemplo, el artículo 128 del Código penal de 1848, afirmaba lo siguiente: “La tentativa de abolir o intentar variar en España la religión católica, apostólica, romana, será castigada con las penas de reclusión temporal y extrañamiento perpetuo, si el culpable hallare constituido en autoridad pública y cometiere el delito abusando de ella” (Alonso 207). Del mismo modo, y como muestra de otro ejemplo, la reforma constitucional “Bravo Murillo” de 1852 estuvo inspirada en parte en la doctrina arriba expuesta de Donoso Cortés (213).

La ciudadanía católica se entiende, en primer lugar, como el estatuto político-legal resultante del compromiso confesional adquirido por los gobernantes españoles y plasmados en las constituciones y en la legislación de mayor rango aprobada en Cortes entre 1810 y 1874. La ciudadanía católica, asimismo, constituyó el intento de obtener la lealtad de los ciudadanos a un Estado religiosamente intolerante, protector y co-gestor de la Iglesia católica, y que reclamó activamente la participación clerical para sacralizar la lealtad política e instruir al pueblo en las nuevas ideas (3).

A pesar de los períodos de excepción o quiebra posible de esta ciudadanía, reconocidos y enumerados por el propio Alonso entre 1820 y hasta el tardofranquismo de 1960,⁹⁸ no sólo el individuo, sino el Estado (como conjunto de aparatos político-ideológicos que intenta cristalizar al sujeto en ciudadano liberal) quedaba definida y nombrada como católica bajo la batalla cultural-política de la revolución liberal (Alonso 48). El aparato católico-soberano se extendía por todas las esferas de la vida, en el monopolio educativo por ejemplo, lo que llevo a críticos del sistema a denominar la teocracia española como “mojigatocracia” (204-5). Goya presentó con acidez en numerosas obras esta hegemonía católica intolerante como guía espantosa para la vida del pueblo. En concreto, dos obras hermanas que abordan esta cuestión en el conjunto de *las Pinturas negras* son *el Aquelarre* (figura 2.6) y *el Santo oficio* (figura 2.7). En *el Aquelarre* (pintado frente al *Santo oficio* en *la Quinta del sordo*) las *desfiguradas* aparecen en éxtasis en torno a una gran cabra negra: Capricornio o Amaltea. Esta representa la sabiduría demoníaca que amamantó a Zeus y protegió a éste de Cronos-Saturno, el que devoraba a todos sus hijos. Este gran-cabrón dirige el ritual de iniciación (o entrada al mundo de lo que no parece ser luz) de un

⁹⁸ Momentos que serían, según Alonso, siempre de reacción, pero nunca de quiebra con esa “ciudadanía católica”: “Los motines de 1820-23, 1834-1836, 1854, 1868, 1901-1909, 1936-39 se dieron en momentos de guerra civil y revolución. Los motivos de los tumultos anticlericales habría que buscarlos en la lucha abierta por la activa intervención eclesiástica en la política nacional. Por tanto, el anticlericalismo hispano tendría un carácter reactivo, disímil a la versión que Lalouette ofrece del movimiento francés, y cuyas expresiones violentas habrían estado provocadas por el respaldo mayoritario de la jerarquía católica a las propuestas y actividades del carlismo y demás opciones de extrema derecha española, hasta por lo menos la década de 1960” (19).

bebé. En lugar de mostrar una imagen mítica o idílica (Amaltea era una ninfa) de una reunión religiosa, se nos muestra al sojuzgamiento espiritual de un *des-figurado* pueblo.



Figura 2.6. Francisco de Goya, *El Aquelarra o el Gran Cabrón*



Figura 2.7. Francisco de Goya, *El Santo Oficio*

Como ocurría en la Romería, en *el Santo oficio* las *desfiguras* deambulan o son llevadas en lo que parece ser una procesión o un desfile, en este caso de la Inquisición. En la esquina inferior derecha del cuadro vemos más o menos figurado a un monje de enorme panza que lidera la comitiva: es un ejemplo de los llamados “pancistas” en la época, concepto aplicado para designar su supuesta tendencia a padecer gula y “echar panza en los conventos” pero también, como señala Gregorio Alonso recordando una acepción reciente del término, como aquella: “persona que acomoda su conducta a lo que cree más conveniente y menos arriesgado para su

provecho y tranquilidad” (93). Goya recuerda la importancia de que el clero coadyuvara a la constitución del sujeto, en este caso ritualizado mediante una procesión o desfile inquisitorial, dejando al sujeto (*sacrificado*) no sólo en su vida sino también en su muerte: al aceptar y reforzar a la Iglesia Católica como esencia de la nación (el mayor exponente de su fusión soberana sería la Inquisición, pero también toda inscripción en o identificación de la doctrina cristiana católica en el corpus estado-social antes y ahora, con el debate del aborto como uno de los *icebergs* que cada cierto tiempo, emerge de este arquismo nacional-católico en los últimos meses), éstas *desfiguras* son desposeídas de su muerte (condenadas, penadas con una muerte cristiana) o ‘llevadas a su muerte’ que, pre-determinada y sobre-determinada, queda en manos del Estado-Iglesia o Estado-teocracia liberal. La posibilidad de la finitud que podría habilitar el coraje de aprender a vivir queda con ello pre-venida.

Goya *sospecha* (con aquel olfato nietzscheano, freudiano, marxiano que primero husmea y luego huele los problemas modernos) que la soberanía católica es parte de la soberanía y que su estructura, el cuerpo del gran-cabrón, en su monstruosidad omniabarcante o *arqui-zante* (*esto es el Catolicismo*), se funde y es a la vez mimesis del soberano Saturno.⁹⁹ La participación de la Iglesia en esta soberanía es clave pues ritualiza y decanta los procesos sociales (organización del tiempo, del calendario, de las creencias más íntimas, de la visión del otro, de los estados civiles, de la ley o la educación), pero sobre todo, según quiero argumentar, codifica, expone, sobre-determina, la muerte del ciudadano. Si desde Grecia *ser humano* es reconocerse mortal y

⁹⁹ Atisbando así la idea de Carl Schmitt que afirma que la estructura conceptual del Estado moderno es una secularización de conceptos teológicos: “All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development –in which they were transferred from theology to the theory of state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver- but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology. Only by being aware of this analogy can we appreciate the manner in which the philosophical ideas of the state developed in the last centuries” (Schmitt *Sovereignty*, 3). En Goya, Saturno y el gran cabrón son dos caras de la misma moneda.

examinar esta cuestión como la cuestión última para pensar nuestra organización social, con esta *catolización del arquismo* la muerte queda apropiada por el Estado-Iglesia, cooperando con disciplinas que al administrarla (la teología política, la antropología o la sociología), la ocluyen y, simultáneamente a este proceso, se pre-determina la posibilidad de la imaginación des-figural o de la potencialidad política.

En la *Romería*, en el *Santo oficio* o en el *Aquelarre*, las *desfiguras* advienen en una particular institución de la frontera o determinación entre la vida y la muerte. Si Saturno organiza la vida liberal en su decisión de distribuir la vida o matar (en última instancia, de decidir qué es la justicia), el *aquelarre* o la procesión católica-cristiana realiza el mismo proceso con la muerte: ésta, pena de muerte siempre latente, debe estar (y sólo puede estar) *canalizada y determinada* por la Iglesia católica. La apropiación de la muerte del Estado soberano teocrático o la “*teothanato-política*,” médula espinal (o *esqueleto*) de lo liberal, impide, intenta impedir, la posibilidad de acercarnos y abrir el abismo entre vida y muerte: entre los muertos, entre nuestros muertos y los vivos. Esta es la cuestión que atraviesa las *desfiguras* goyescas, la posibilidad del anacronismo que entrecruza historia y tiempo entre la persistencia del Absolutismo de entonces y los desahucios actuales. A propósito de la apropiación de la muerte, de la muerte y la organización política, Jacques Derrida habla en *Apories*, una de las obras en las que trata con más detenimiento —y a partir de una relectura de Heidegger— su recurrente tema de la muerte, del siguiente modo:

Tal vez [la muerte] comprometa (*engager*) por sí misma a la política y a su esencia. No hay política, diríamos desde un lado económico, elíptico, por lo tanto dogmático, sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin una topolitología de la sepultura, sin relación anamnésica y temática con el espíritu como retornante [*revenant*], sin hospitalidad abierta al huésped como fantasma al que tenemos en tanto él también nos hospeda a nosotros.¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Peut-être engage-t-il même le politique en son essence. Pas de politique, dirions-nous de façon économique, elliptique, donc dogmatique, sans organisation de l’espace et du temps de deuil, sans topolitologie de la sépulture,

En la cuestión de la muerte (propia y del Otro) se juega la cuestión política. Si la pre-determinación católica de la muerte pre-determina la posibilidad de habitar lo comunal y recibir al Otro (y no ser y morir para ser sacrificado por otro mundo, o morir en nombre de), el espacio de la política puede abrirse como duelo anacrónico entre los de entonces y los de ahora, como la radical venida, llegada y retorno de los unos con los otros, entonces y ahora, sin mediación sacrificial, sin violencia expositiva ni ocultamiento subjetivo. Esto es, sin creer que el progreso ilustrado nos inmunice ante la muerte por un lado y, por el otro, sin que la acumulación personal (o el expolio primitivo) (neo)liberal nos libren de ella bajo la ilusión de trascendencia que da toda forma de acumulación. La violencia inscrita (la violencia *de/desde* la inscripción) en la Constitución soberana que distribuye la vida y la muerte y en su decisión excluye otras posibilidades, reclama en estas palabras de Derrida y en las *desfiguras* de Goya, del mismo modo esa apertura, como *responsabilidad* (más allá de la moral), en la relación con los muertos. En el destello fugaz de estas *desfiguras* habita, tal vez, la posibilidad radical de relacionarnos con los otros, transformando la *política de la muerte* (es decir, la apropiación de la muerte, el arquismo sobre la muerte), en aquel *don* secreto de la comunidad.

El Liberalismo-teocrático y decisorio se revela en un cierto sentido (y sólo en un cierto sentido enmascarado) como anti-democrático, como desvelamiento impropio de la vida y la muerte.¹⁰¹ En tanto (des-)organización cualitativamente diferente de ese *arquismo* in-tolerante que decide el vivir y el morir, el *don de la muerte* de las *desfiguras* se presenta como aquel reto o

sans relation anamnésique et thématique à l'esprit comme revenant, sans hospitalité ouverte à l'hôte comme *ghost* qu'on tient aussi bien qu'il nous tient en otage" (112).

¹⁰¹ En una de sus obras más recientes, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*, Jean-Luc Nancy considera que la deconstrucción tiene como elemento central de pensamiento al cristianismo, pues este ha sido y es el modo clave del despliegue metafísico occidental: "En la medida en que el cristianismo puede y debe ser considerado como una potente confirmación de la metafísica –en tanto agrava la onticidad del ente por la producción de un ser supremo archi-presente y eficiente–, el cristianismo y con él todo el monoteísmo no hacen sino apoyar la clausura y hacerla más asfixiante" (16).

coraje radical de pensar nuestro propio vivir y morir como un duelo en diálogo, anacrónico, intempestivo, con esas *desfiguras*.

§3. José Blanco-White y la im-posible tolerancia

José María Blanco-White es una de las principales figuras disidentes, exiliadas y heterodoxas del proceso constituyente de la España liberal entre finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Su olvidada biografía es crucial para entender la perspectiva de su obra: teólogo y sacerdote renegado, Blanco-White nació en Sevilla en 1775 y se exilió en 1810 en Inglaterra, donde entraría en contacto con sus círculos intelectuales y moriría en la ciudad de Liverpool en el año 1841. Su pensamiento, expuesto en numerosos artículos periodísticos y ensayos breves (publicó, también, novelas y poesía si bien de menor rango literario), está recogido principalmente en el diario *El español* que él co-fundó en el año 1810, en su obra central *Cartas de España*, o en su posterior periódico-revista –también de exilio–; *Ocio de los españoles emigrados* que cofundó en 1824.

El 1 de abril de 1810 aparece la primera tirada del diario *El español*, en el que criticaba la marcha de la política en España hasta el punto de que, según cuenta su estudioso Antonio Garnica en el prólogo a la edición de la *Cartas de España* de Blanco-White: “la regencia en Cádiz prohibió su circulación en América y envió a Londres a Juan Bautista Arriaza para que contrarrestara con sus escritos los de Blanco” (14). El motivo de esta censura era el marcado carácter disidente de sus escritos, que criticaban las principales cuestiones en las que la intolerancia se expresaba y reforzaba en España: la falta de libertad religiosa, la falta de libre pensamiento, de libertad de reunión o de prensa. Blanco-White supo ver y denunció que “el sistema de intolerancia religiosa

lo habían consolidado los mismos liberales” (Alonso *Nación*, 300), como así podemos ver al detenernos a continuación en algunos momentos de su obra.

La colección de trece *Cartas de España*, publicada anónimamente bajo el pseudónimo de Leucadio Doblado en Londres en 1822 conforman un relato sociológico, biográfico, histórico y filosófico sobre la propia vida de Blanco-White (sus viajes y la transformación de su visión sobre la Iglesia) y en última instancia sobre la realidad liberal de España. En las primeras cartas, Blanco-White narra su propia experiencia con la religión católica, contando como pasó desde su postulación y ejercicio de la fe (siendo ordenado sacerdote) al cuestionamiento de la misma y de todo el aparato eclesial, optando finalmente por el exilio. A lo largo de las cartas, Blanco-White critica el racismo español contra el pueblo judío, árabe y el indígena americano y la todavía existente obsesión con la limpieza de sangre (Carta II, 56), y considera que el mayor mal del país es el gobierno “ignorante, opresor y supersticioso,” puesto que: “nuestros corruptores, nuestros mortales enemigos, son la religión y el gobierno” (74). El problema para Blanco-White tenía que ver con que la universidad española había impedido el ingreso de la ciencia y filosofía moderna en la universidad (107), lo que hacía imposible reformar la sociedad, pues: “la Inquisición [o su estela tras su abolición en la década de los veinte, cabría decir] mantiene la inteligencia humana dentro de los límites de la iglesia romana” (Carta III, 106), hasta el punto de decir que el gran rival de la Iglesia, según él, “era la libertad” (Carta III, 121). Crítico con los conventos por alejar al hombre del mundo en cierto sentido platónico (Carta VIII, 19-7), llega a decir que el problema español es la falta de disidencia (frente al Absolutismo, frente a la Iglesia, pero también frente a Napoleón), que él identificaba con el patriotismo ciego. En concreto, a partir de una breve visita a Sevilla en medio de las luchas de la Guerra de la independencia, escribiría lo siguiente en la carta XIII:

No puedo resistir el ciego, inmoderado e incontrolado patriotismo que he visto desplegado en esta ciudad y provincia, el grito popular al que todos temen no unirse como el primero y que, aunque exprese el sentir de una mayoría, no merece el nombre de opinión pública, de la misma manera que tampoco lo merecen las unánimes aclamaciones de un auto de fe. *La disidencia es la gran característica de la libertad* (la cursiva es mía) (Blanco-White *Carta XIII*, 308).

Su crítica al proyecto liberal se concreta en varias de sus publicaciones en *El español* en 1811 (recopiladas posteriormente en *Cartas de Juan Sintierra*)¹⁰² por ejemplo, cuando dice:

Las Cortes son una manta mojada: soberanas de nombre, y esclavas de cuantas sombras se les ponen delante. Esclavas de la Regencia en muchos puntos, esclavas de los comerciantes de Cádiz, esclavas de los clérigos y frailes, y sólo inflexibles contra los que les aconsejan determinación y energía (Blanco-White *Juan*, 65).

En este fragmento Blanco-White señala cuestiones fundamentales de lo que, provisionalmente, he denominado “arquismos,” a saber: el cierre sobre la soberanía, lo oculto en la proclamación de la soberanía popular, la Regencia, la cuestión comercial y la catolización de la política liberal (valga el oxímoron) que mostré en el primer capítulo. En su época de gestación en torno a 1812, Blanco-White estaba pensando esta formación de arquismos, desde el margen del exilio y la heterodoxia. A propósito del texto gaditano de 1812, la cuestión de libertad religiosa – para algunos, el primer derecho liberal¹⁰³ – reclamó su mayor atención. En un momento de su ensayo *Sobre las divisiones internas que empiezan en España*, comenta:

Cuánta parte del pueblo español sea católica de corazón, y con aquella especie de creencia implícita que no sólo abraza ciegamente lo que dicen sus pastores, sino que prefiere como más ortodoxos a los que más creencia exigen, no es fácil que yo aquí lo

¹⁰² Juan Sintierra sería el título utilizado por Goytisolo en su célebre trilogía de Álvaro Mendiola (y también pseudónimo del propio autor en algunos concursos literarios). Goytisolo reivindicó y recuperó la figura de Blanco-White, afirmando que su visión de España ‘como exilio’ y deshacedora de mitos era completamente deudora de la figura del escritor sevillano, hasta el punto de que hablar de Blanco-White para él, era: “hablar de sí mismo.” Así se puede leer en “Blanco-White y la desmemoria española” en: *José María Blanco-White: Crítica y exilio* (19-24).

¹⁰³ Así lo ha señalado recientemente Antonio Rivera García en *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*: “El primer derecho liberal burgués reconocido fue la libertad religiosa, a la cual siguieron la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de asociación y reunión, la libertad de prensa y la de comercio e industria” (58). Ante el hecho de que este primer derecho liberal burgués no fuera reconocido en el momento liberal clave español, y que aún se mantenga negado por los acuerdos con la Iglesia de Roma del Estado español, cabe preguntar: ¿En qué momento estamos en esta cuestión?

demuestre prácticamente sin entrar en un cálculo muy odioso. Mas si hubiere quien se imagine que el número de semejantes personas es corto en España, porque ven que es grandísimo el de los que aparecen fríos o indiferentes respecto de los preceptos religiosos, yo querría que me dijese ¿si piensan que todos estos han renunciado secretamente a la religión cristiana; o que por medio de reflexión y estudio han llegado a entenderla tan bien que sepan distinguir lo que es esencial, de lo que es mera costumbre, o abuso? Creer que la mayoría de la nación española se compone de incrédulos es un delirio que no necesita refutación; figurarse que ha sabido secretamente recudir la autoridad religiosa a sus justos límites es, si puede ser, mayor absurdo. Resta pues que, a excepción de un corto número, los españoles están dispuestos a seguir el dictamen de sus pastores en materias religiosas; unos guiados del ardor y la vehemencia con que practican la religión que profesan; otros por el temor de aumentar sus remordimientos con delitos en que no toman interés sus pasiones, al modo que los asesinos y ladrones van a misa, por no hacer lo que llaman un pecado sin provecho (Blanco *Ensayos*, 188-9).

Y, a continuación, acaba: “*Los liberales de las Cortes sentían una íntima persuasión de esta verdad cuando al plantear esa constitución que es su ídolo no tuvieron valor para defenderla del sello de la intolerancia religiosa con que la mancharon para siempre en uno de sus primeros artículos* (la cursiva es mía) (189). De este modo, la intolerancia quedaba inscrita en el proyecto liberal y así sería *heredado*, advertía Blanco-White, por las generaciones futuras:

Combínese todo el modo que se juzgue más acomodado a las circunstancias; pero haya un poder que contenga y limite el de esas Cortes arbitrarias; a no ser así la arbitrariedad aumentará los descontentos, y estos darán ocasión a la tiranía, hasta que llegue a tal punto que no la puedan sufrir los pueblos, y quede el nombre de Cortes en abominación a los Españoles venideros. El riesgo no es muy remoto (Blanco-White, *Ensayos* 193).

Con este momento del texto de Blanco-White llegamos a uno de los elementos clave de mi propuesta de pensar los *arquismos*: fue el propio momento liberal el que perpetuó la intolerancia religiosa (cuya manifestación en la práctica, como abordé más arriba, es la apropiación de las esferas de la vida humana culminada con la de la muerte). Con su *palabra-exilio*, Blanco-White alertaba de la *injusta* Ley consagrada por las Cortes liberales y como éstas reforzaban la intolerancia de la naciente comunidad liberal española. Esta alerta aún no ha sido *heredada* (aún, quizá, tenemos por tarea entender su peligro vivido hasta ahora... a propósito hoy del a cuestión del aborto o la eutanasia) pues no hemos leído las Cortes como esa

“abominación” venidera *-llegadora* desde nuestro hoy- de la que Blanco-White habla aquí. A pesar de lo problemático de su obra (por ejemplo, en la cuestión de independencias de Latinoamérica, explorada por Goytisoló),¹⁰⁴ o de su defensa del modelo político británico pragmático,¹⁰⁵ así como su defensa militarista (sobre todo en la Carta VII), la potencialidad del texto de Blanco-White es la de una Ilustración negativa (o *negativizante*, que pone el foco en la excepción o la antítesis, pero disolviéndola o des-encadenándola de la tesis que la define como exclusión y, por lo tanto, la pre-determina o sobre-determina como lo otro). Como ocurre con las pinturas de Goya,¹⁰⁶ se trata de una mirada liberal-ilustrada a contracorriente del propio pensamiento liberal ilustrado hegemónico, que no cuestiona la contra-modernidad o el contra-Reformismo desde el totalitarismo de la modernidad-ilustrada-liberal-progresista, sino que discute las contradicciones y limitaciones del proyecto liberal hegemónico desde su propia gestación. Desde su exilio, el propio Blanco-White dejaba escrita esta reclamación:

¹⁰⁴ Juan Goytisoló expone su mirada en su introducción a *Blanco-White, El español y la independencia de Hispanoamérica*, titulada: “Recuperación de una figura” (13-84).

¹⁰⁵ En línea al Pragmatismo (a la radical calculabilidad entre medios y fines de lo real), Blanco-White afirma que: “el conocimiento que los que gobiernan una nación deben tener del estado en que se halla, y se hallan las que tienen conexión con ella, para acomodar su conducta a las circunstancias, y sacar del estado de las cosas el mayor provecho posible.” (Blanco *Juan* 70). Además de este Pragmatismo, Blanco-White aprendió y defendió el modelo religioso británico, como ha explorado Gregorio Alonso García en su artículo: “Learning from the enemy: Protestantism and Catholic Tolerance in the Exilees’ Experience,” aparecido en la recopilación de Daniel Muñoz Sampere y el propio Gregorio Alonso en: *Londres y el Liberalismo hispánico* (50-74).

¹⁰⁶ Así lo señaló Eduardo Subirats en: *José María Blanco White: crítica y exilio*: “Blanco White encarna, como ningún otro intelectual español del siglo XIX, a excepción de Goya, un concepto radical de modernidad. No, ciertamente, una modernidad afirmativa, ejemplar; normativa. Su obra no define un concepto positivo de modernidad epistemológica del tipo de la *Instauratio magna* de Bacon, o de las críticas de la razón de Kant. No nos hallamos tampoco frente a un concepto civilizatorio de progreso como los de Condorcet, Hegel, Comte o Marx (...). La modernidad de Blanco White, como la de Goya, reside en la tensión intelectual reconciliada que atraviesa su pensamiento. Consiste en la conciencia escindida entre su voluntad de reforma y su imposibilidad siquiera de plantearla. Es una visión política, así como subjetiva, del fracaso de los ideales ilustrados europeos en todos aquellos aspectos que prometían una real emancipación social. Es una modernidad manifiesta a través de una voluntad quebrada de reforma religiosa, moral e intelectual. Blanco White es moderno en su constante construcción de una conciencia exiliada y escindida hasta el extremo de la disociación personal y la esquizofrenia. Más todavía: sus crónicas históricas, los artículos políticos, sus ensayos filosóficos revelaron el fracaso de la Ilustración, pero no solamente como síntoma del atraso hispánico en la península y sus excolonias. Ponían también de manifiesto la falencia del universalismo ilustrado precisamente en el contexto de uno de los países de la constelación europea más importante políticamente hablando por la extensión de su quebrado dominio imperial. (14) Como *heterodoxo español* que fue Blanco-White, no extrañaría por lo tanto que la primera edición de sus obras en el siglo XX no llegará hasta 1971 (Subirats 21).

Si alguna vez estas líneas son leídas por los habitantes de algún lejano país –porque pasarán generaciones antes de que puedan ver la luz pública en España-, conjuro a mis lectores que se guarden de ser indiferentes ante unos males de los que por fortuna se encuentran libres, y que por otra parte sean comprensivos para con los sentimientos personales que me llevan esta digresión (Blanco-White *Carta III*, 85).

En la medida en que lo liberal (con todas las revoluciones pasivas o reformas reafirmantes del *statu quo*, con sus vaivenes, con el intervalo del Franquismo) ha ocupado y sobrevolado la contemporaneidad española, las palabras sobre la intolerancia de Blanco-White siguen, quizá, vivas. Sigue viva la necesidad de que “nos guardemos de ser indiferentes ante ellas.” Por ello, desde su exilio vital (y ahora mortal) la obra de José Blanco-White reclama hoy la necesidad de la cercanía literaria de ese lenguaje *del* (o de “aquello”) ausente, no sólo la de la propia obra del autor sino la de las ausentes *desfiguras* presas de la intolerancia que él denunciaba y dejara expuesta.

III. El discurso fúnebre de Pericles Mariano José de Larra: Noche de difuntos de 1836 y la reflexión sobre la democracia

La relación de la democracia con sus muertos (con los antepasados mediatos, o los acumulados inmediatos) ha sido cuestión fundamental de la teoría política a lo largo de la historia de ésta. En uno de los momentos fundacionales del pensamiento occidental sobre la política (acaso el primero), Tucídides narra el célebre “Discurso fúnebre de Pericles” en el segundo libro de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. El prohombre ateniense, el general Pericles, pronunció este discurso en el año 431 a.C. en el cementerio del Cerámico, en Atenas, durante las exequias a las víctimas del primer año de la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Ante tal ocasión, y frente a la derrota ateniense, su discurso se convierte en una reflexión sobre los valores e ideales a seguir por la democracia de Atenas: la valentía, la democracia en un sentido particular, la meritocracia en otro particular sentido, el militarismo (la talasocracia o dominio del mar buscado) y la conquista de nuevos territorios, el culto a los

guerreros muertos, la defensa del debate, el amor al arte y al saber (“amamos el arte y la belleza sin desmedirnos, y cultivamos el saber sin ablandarnos,” IV) y, en última instancia, el discurso se convierte en una exhortación a los atenienses para que tras ser *derrotados* por Esparta defendieran su patria. La defensa imperial (de un cierto destino) de Atenas, el guerrerismo o el militarismo unido a esa relación con los muertos es el nudo gordiano por deshacer dentro de esta fructífera correspondencia establecida por Pericles entre la necesidad de honrar a los muertos y el trabajo de la democracia hacia el futuro propuesto. En un sentido mitológico y militar, Pericles establece la necesidad de honrar a los muertos (fundamentalmente figuras importantes y soldados) mediante la *obligación* de seguir ese afán protector de Atenas:

Asombraremos a los hombres de ahora y a las generaciones venideras presentando nuestro poder con grandes pruebas y no privado de testimonios, y sin necesidad de ningún Homero que nos ensalce, ni de ningún otro que son su poesía pueda producir un placer momentáneo, pero cuya recreación de los hechos tergiverse la verdad, sino que hemos obligado a todo el mar y la tierra a abrir paso a nuestra audacia, dejando por doquier recuerdos imperecederos de nuestras derrotas y victorias. Estos hombres murieron luchando noblemente porque no les arrebatasen semejante ciudad, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella (81).

Ante el desastre ateniense y los soldados *córpore insepulto*, Pericles reclama la necesidad de honrar y seguir la estela de los muertos mediante la defensa de la patria ateniense y sus territorios. Consecuentemente, la democracia es entendida como la obligación de honrar a los caídos por la patria ateniense y su valentía es la inspiración para seguir construyéndola. Teniendo en mente esta vinculación entre muertos y democracia de Pericles, quiero analizar ahora la relación entre muerte y democracia según la estableció Larra en su *Noche de difuntos de 1836*.

Fíguro en el Cementerio.

Mariano José de Larra, de corta obra e intensa y corta vida (vivió veintiocho años, entre 1809 y 1837), es un autor fundamental para pensar la crítica a las primeras décadas del siglo XIX español más allá del más inmediato contexto histórico-político. Escritor radical de ironía

volteriana (de prosa mordaz, procaz, sucinta y a la vez profunda), Larra vivió buena parte de su vida en Francia (dónde se formó) y criticó en su obra periodística y de ensayo corto, bajo el pseudónimo de *Fígaro*, las costumbres y el estado político de España.¹⁰⁷

Escrito unos meses antes de que Larra se suicidara, su *Noche de difuntos de 1836. Fígaro en el cementerio*, apareció el dos de noviembre de 1836 –día posterior al día de todos los muertos--, en el diario *El español*. Como en otros artículos o ensayos de aire costumbrista, el autor pasea por Madrid y en este caso reflexiona a propósito de la celebración del día de los muertos. Viendo a la gente caminar se pregunta si esa *multitud*, está viva o muerta: “Vamos claros, dije yo para mí, ¿dónde está el cementerio? ¿Fuera o dentro? (429), y continúa:

Un vértigo espantoso se apoderó de mí, y comencé a ver claro. El cementerio está dentro de Madrid. Madrid es el cementerio. Madrid es el cementerio donde cada casa es el nicho de una familia, cada calle el sepulcro de un acontecimiento, cada corazón la urna cineraria de una esperanza o un deseo (Larra 430).

Larra afirma entonces que los vivos que visitan a sus muertos en el cementerio *están muertos*, y a la vez afirma que quizá los muertos de esos vivos, *vivan*:

¿Vais a ver a vuestros padres y a vuestros abuelos, cuando vosotros sois los muertos? *Ellos* viven, porque *ellos* tienen paz; *ellos* tienen libertad, la única posible sobre la tierra, la que da la muerte; *ellos* no pagan contribuciones que no tienen, *ellos* no serán alistados ni movilizados; *ellos* no son presos ni denunciados; *ellos*, en fin, no gimen bajo la jurisdicción del celador del cuartel; *ellos* son los únicos que gozan de la libertad de la imprenta, porque *ellos hablan al mundo. Hablan en voz bien alta y que ningún jurado se atrevería a encausar y condenar. Ellos*, en fin, no reconocen más que una ley, la imperiosa ley de la Naturaleza que allí los puso, y ésa la obedecen (la cursiva es mía) (430).

¹⁰⁷ Un apunte biográfico de su vida puede leerse en la introducción a sus *Artículos de costumbres* de Espasa Calpe, en la que Luís F. Díaz Larios cuenta como Larra utilizó su obra como medio de opinión y debate público, vivió diferentes etapas de pensamiento (del absolutismo reformista, al liberalismo, al republicanismo radical anticlerical y republicano con Espronceda, con quien fundó la “sociedad secreta de los numantinos”), como Larra defendió la libertad de prensa pero apoyó el colonialismo y temió la independencia de las republicanas americanas. Acabó suicidado con un disparo en la sien por el desamor de Dolores Armijo y fue hallado muerto por su hija de seis años (13-43).

Seguidamente, Larra (Fígaro es el alter-ego del autor), pasea por ese cementerio imaginario, entre la frontera de lo real y lo ficticio o entre lo vivo y lo muerto, y repasa con cada lápida momentos vivos-muertos de la historia reciente y anterior de España: el trono real que había muerto (la legitimidad, dice, “llora maltratada encima de la lápida al trono”), también yace el valor castellano, en la lápida de los ministerios se anuncia que murió media España de la otra media (momento fugaz en lo literario de las dos Españas machadianas), la Constitución de Cádiz que se derogó en 1823 (“cayó por descuido al mar”), yace también la Inquisición (si bien, advierte: “anduve buscando alguna nota de resurrección, igual todavía no estaba puesta, o no se debía poner nunca”), yace una cárcel en la que reposa la libertad de pensamiento (a cuyo epitafio Larra añade con ironía “aquí el pensamiento reposa/en su vida hizo otra cosa”), yace también el crédito, la imprenta nacional, la victoria (“esa yace para nosotros en toda España”), así hasta llegar, con el aullido de fondo de unos perros, hasta ver como la propia y entera ciudad de Madrid se convierte en un sepulcro:

Los perros ladraban con aquel aullido prolongado, intérprete de su instinto agorero; el gran coloso, la inmensa capital, toda ella se removía como un moribundo que tatea la ropa; entonces no vi más que un gran sepulcro: una inmensa lápida se disponía a cubrirle como una ancha tumba. No había *aquí yace* todavía: el escultor no quería mentir; pero los nombres del difunto saltaban a la vista ya distintamente delineados.

¡Fuera, exclamé, la horrible pesadilla, fuera! ¡Libertad! ¡Constitución! ¡Tres veces! ¡Opinión nacional! ¡Emigración! ¡Vergüenza! ¡Discordia! Todas estas palabras parecían repetirme a un tiempo los últimos ecos del clamor general de las campanas del día de difuntos de 1836 (Larra 433-34).

Y, finalmente, Larra huye del cementerio, envuelto por una nube sombría que ha cubierto todo. Se repliega entonces al tormento de la soledad de su corazón, como buen romántico, y exclama: “¡Santo Cielo! También otro cementerio. Mi corazón no es más que otro sepulcro. ¿Qué dice? Leamos: ¿Quién ha muerto en él? ¡Espantoso letrero! *¡Aquí yace la esperanza!*” (434).

En esta fábula romántica aparece la desesperanza (o esperanza moribunda), pero también desde el reconocimiento que *trastorna* la línea entre la vida y muerte, surge en este contexto particular la visión de la polis de Larra. En ella, los vivos no lo están pues son presa de la (mala-)organización social creada: viven en paz, no deben ser soldados, pagar impuestos injustos y gozan además de libertad de imprenta, porque *ellos* (los muertos) “hablan al mundo. Hablan en voz bien alta y que ningún jurado se atrevería a encausar y condenar.” No hablan desde la trascendencia cristiana o la romántica, y esto es lo importante, sino desde su a-limitación *administrativa* o *policial* o desde su libertad *no-liberal*. Lo muerto difumina así la frontera de la vida y habla, con ello, de la radical insuficiencia (de la limitación) de la vida humana de la mano del modelo social liberal naciente y su relación con el absolutismo. Por ello, los mitos y construcción del momento han perecido sepultados, porque ya naciendo son mitos e ideales moribundos que Larra denuncia: España ha perdido casi todas sus colonias y tras el *desastre* (esto es, tras el resentimiento como forma de nihilismo que llevaría al espíritu *regeneracionista*) resta el expolio fuera y la miseria dentro, la legitimidad del trono es nula, la Constitución liberal está enterrada, la Inquisición lo está (si bien, afirma, tal vez renace, como ocurrió y ocurriría en el siglo XX con el Franquismo) y la libertad de pensamiento, el crédito, la imprenta nacional o las victorias imperiales de antaño han perecido. Desde esa desesperanza (o cuestionamiento del mito de la nación, de la fe ciega en el progreso o en los conceptos vacíos de Ilustración o libertad) y desde la *catástrofe*, Larra nos pone en comunicación con los muertos. Estos muertos, a diferencia de Pericles, no nos obligan a seguir sus pasos y defender la patria mítica ateniense (vivificando su memoria con el espíritu *marcial* y el *sacrificio*), sino que llaman desde su libertad y desvanecimiento, de la distancia que nos une-separa, a entender los límites de nuestra democracia. Sobrepasando la mirada del intelectual crítico-ilustrado o liberal, que se muestra

insuficiente (como en Jovellanos o Pérez-Galdós), en este texto Larra nos muestra la necesidad del trabajo de des-ocultamiento reflexivo de lo liberal como reflexión misma sobre la democracia, la viva y la muerta, la de entonces y la de ahora. Nos interpela, en definitiva, a seguir leyendo lo no escrito hasta ahora y desde ahora pero no sólo desde lo ahora presente.

En este segundo capítulo he intentando pensar el dorso de lo expuesto en el capítulo primero a propósito del mito de la revolución liberal, el momento gaditano y su replanteamiento de la soberanía y la nación. La obra de Goya, maestro de la sospecha moderno, habilita un acercamiento diferente a la cuestión de la soberanía, a lo otro de lo Ilustrado, a los síntomas de su proyecto político (el liberalismo y sus fronteras siempre difusas con el absolutismo y la dictadura) con sus contradicciones y problemáticas que han sido inoculadas y renovadas como elementos no-democráticos en el proceso de proclamación e intento de definición contemporáneo de la democracia liberal. La idea central provisional de *desfiguras*, intenta como noción vacía hacerse cargo de todos estos arquismos en el caso de la sobre-determinación política, la representación del sujeto liberal artística y la huella anti-democrática y nacional-católica. El repaso a las obras de Donoso y Cánovas ha permitido explicar, sin intento de narrativizar, diferentes maneras de entender el arquismo y su repetición. En este sentido, Donoso Cortés tal vez sea el teórico más importante del pensamiento reaccionario para la revolución reaccionaria triunfante en el siglo XIX, amén de ser inspirador de autores filo-nazis como Carl Schmitt y el renovado nacionalcatolicismo del siglo XX. Por su parte, Cánovas del Castillo es una figura central en el mantenimiento y reforma de este régimen liberal anti-democrático gestado en el siglo XIX, y del que probablemente sea su última gran figura hasta los comienzos del siglo XX. Frente a ellos, como un ejemplo de pensamiento heterodoxo no por recuperar (o cerrar en un reconocimiento) pero sí por escuchar, mirar, atender, encontramos la crítica a la

intolerancia desarrollada por José Blanco-White desde el exilio y el margen de la nación española, pensando la posibilidad de otra-ilustración sin totalitarismo ni hipostasia instrumental y sin el integrismo católico del que se hizo heterodoxo.

Finalmente, la cuestión de la muerte ha sido abordada a propósito de *las desfiguradas* y, asimismo, a propósito de la crítica al liberalismo de Mariano José de Larra, para quien la posibilidad de lo político (como ocurre en Goya) surge no sólo desde lo exhausto (y mezclado) de la Ilustración y el Romanticismo, sino sobre todo en torno a la indagación y des-apropiación de la cuestión de la mortalidad (y, con ella, del duelo) para pensar lo político y la tarea de la democracia-por-venir. Trasladándonos ahora al siglo XX, quiero continuar la tarea de rastreo de arquismos, siempre desde la *anacronía*, en el tercer capítulo de esta tesis. La Segunda República (1931-36), la Guerra Civil española (1936-39) y el Franquismo (1939 - ?) nos esperan.

Capítulo 3

“Lo heteróclito” literario-político en *Volverás a Región* de Juan Benet: El desenmascaramiento del Liberalismo y la herencia de la promesa republicana española (1931-)

Modern thought is born of the failure of representation, of the loss of identities, and of the discovery of all the forces that act under the representation of the identical.
—Gilles Deleuze. *Difference and Repetition*. (xix)

“Los mayores vacíos se evidencian en materia de verdad y justicia. No se estableció nunca una política de Estado en materia de verdad, no existe información oficial, ni mecanismos de esclarecimiento de la verdad. El modelo vigente de “privatización” de las exhumaciones, que delega esta responsabilidad a las víctimas y asociaciones, alimenta la indiferencia de las instituciones estatales y conlleva dificultades metodológicas, de homologación y oficialización de la verdad.

Los reclamos de los familiares para dar sepultura a sus seres queridos son urgentes. En el área de justicia, un excesivo formalismo e interpretaciones restrictivas de la Ley de Amnistía y del principio de legalidad no sólo niegan el acceso a la justicia, sino que también impiden cualquier tipo de investigación.”

—Pablo de Greiff. “Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición” de la ONU (2).

Capitalism has developed as a parasite of Christianity in the West (this must be shown not just in the case of Calvinism, but in the order orthodox Christian churches), until it reached the point where Christianity’s history is essentially that of its parasite – that is to say, of capitalism.

—Walter Benjamin. “Capitalism as Religion”. *Selected Writings Vol. 1, (1913-1926)* (289).

Sauf à s’éprouver manquant à tout.’ Qu-est ce que la ve dire? Et “depuis Marx?”
Manquer à tout, il est vrai, cela restera toujours possible.
Rien ne pourra jamais nous donner une assurance contre ce sentiment.
Et un ‘depuis Marx’ continue de designer le lieu d’assignation depuis lequel nous sommes engagés.

Mais s’il y a engagement ou assignation, injonction ou promesse, s’il cet appel depuis una parole qui résonne avant nous, le “depuis” marque un lieu et un temps qui nous précèdent sans doute, mais pour être aussi bien devant nous qu’a vant nous. Depuis l’avenir, donc, depuis le passé comme avenir absolu, depuis le non-savoir et le non-advvenu d’un événement, de ce qui

reste à être (to be): à faire et à décider (ce que signifie d'abord, sans doute, le "to be or not to be" de Hamlet – et de tout héritier que disons, vient à jurer devant un fantôme). Si "depuis Marx" nomme un à-venir au tant qu'un passé, le passé d'un nombre propre, c'est que le propre d'un nombre propre restera toujours à venir. Et secret. Il restera à venir non pas comme le maintenant futur de ce qui "maintient ensemble" le "disparate" (...). Ce qui s'énonce "depuis Marx" peut seulement promettre ou rappeler de maintenir ensemble, dans une parole qui diffère, différant non ce qu'elle affirme mais différeant justement pour affirmer, pour affirmer justement, pour pouvoir (pouvoir sans pouvoir) affirmer la venue de l'événement, son à-venir même.¹⁰⁸

— Jacques Derrida. *Spectres de Marx* (40-41).

El primer capítulo de esta tesis comenzaba con la discusión de un cierto legado del espíritu (residual, ensombrecido, a posteriori...) de la Ilustración en torno al reinado de Carlos III y la figura de Jovellanos.¹⁰⁹ A continuación, me detuve en la formación jurídica e histórica del mito liberal de emancipación en el caso español y apunté a algunas de sus contradicciones y aporías a propósito de la legitimidad, la problemática soberanía que subyace a –y desde– ese momento histórico-político, del *quién* firma y en *nombre de quien* la constitución es firmada (y, por supuesto, qué tipo de constitución se firma, así como qué tipo de nación se asume o *define*, es decir, *se*

¹⁰⁸ En la traducción de Trotta en *Spectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*: "Prescindir de todo, es cierto, será siempre posible. Nada podrá nunca asegurarnos contra ese riesgo, menos aún contra ese sentimiento. Y un "desde Marx" continúa designando el lugar de asignación desde el cual estamos *comprometidos*. Pero si hay compromiso o asignación, inyunción o promesa, si hay esa llamada desde un habla que resuena entre nosotros, el "desde" marca un lugar un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto *delante de nosotros como antes de nosotros*. Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (*to be*): por hacer y por decidir (lo que significa en primer lugar, sin duda, el *to be or not to be* de Hamlet –y de todo heredero que, digamos, viene a jurar ante un fantasma--). Si "desde Marx" nombra un por-venir tanto como un pasado, el pasado de un nombre propio, entonces, lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto. Quedará por venir no como el ahora futuro de lo que mantiene unida la "disparidad" (y Blanchot habla de lo imposible de una "disparidad" que, a su vez, "mantiene la unión"; queda por pensar como una disparidad podría, ella misma, mantener la unión, y si es posible hablar de la *disparidad misma*, de ella misma, de una mismidad sin propiedad). Lo que se enuncia "desde Marx" puede sólo prometer o recordar que hay que mantener la unión, en una tabla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente *para* afirmar, para afirmar *justamente*, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por-venir mismo." (31)

¹⁰⁹ A propósito de este agotamiento, el historiador Josep Fontana recuerda en su obra del año 2013 *Europa ante el espejo* lo siguiente: "Debemos enfrentarnos a la evidencia de que el programa modernizado que comenzó hace doscientos cincuenta años, en el "siglo de las luces," está próximo a su agotamiento, no sólo en lo que se refiere a sus promesas económicas, sino también como proyecto de civilización, o por lo menos así lo parece desde el final de este "siglo de las sombras" que ha visto producirse más muertes por guerra, persecución y genocidio que ninguna época anterior de la historia humana (y que sigue empeñado en la tarea) (36)."

violenta) así como la cuestión de la tolerancia en torno a ese momento.¹¹⁰ A partir de la revisión de Pérez-Galdós y su dialéctica con la novela *Cabrera* de Jesús Fernández-Santos, apunté a la *excepcionalidad* latente de la constitución liberal de España como Nación-Estado desde el siglo XIX (inoculada en la narrativa realista de Galdós), hasta (o en relación a) el último gran momento de excepción soberana, el de la Transición española entre 1975-1978/82, durante la cual vio la luz la obra de Jesús Fernández-Santos mencionada. En esta obra, como señalé entonces, se acuñaba por primera vez la expresión “estado de excepción” y se narraba la existencia de un campo de concentración en el momento del origen liberal español.

En el segundo capítulo, algunas obras tardías de Goya y, en concreto, la noción provisional y catacrética de *desfigura*, han habilitado el análisis de los arquismos o cierres expuestos en el primer capítulo. En efecto, las obras de Goya sobre las que he reflexionado transitan en o hacia la posibilidad de pensar el otro lado de la formación liberal (lo que intenta ocultar o a quien intenta enterrar, su lado no óptico o representable, podríamos decir) del mismo modo que las obras de los tres maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, y sus principales herederos en el siglo XX (Benjamin, Heidegger, Foucault, o Lacan, por nombrar algunos y, sobre todo la obra filosófica que los aglutina y revoluciona a los anteriores, la de Jacques Derrida) son un reto o afrenta radical al corazón mismo de la explotación del hombre por el hombre, al logocentrismo, a la sobre-determinación del sujeto y al intento último de naturalizar la historia e historizar (o convertir en

¹¹⁰ Jacques Derrida, en “Declarations of Independence” (recordemos: la firma y promulgación de la Constitución de Cádiz está asociada al mito de la independencia del pueblo español “respecto a” al imperio francés, si bien no necesariamente respecto a la pinza o arquismo soberano...), habla a propósito de la firma de la constitución y el problema de legitimidad de la constitución así: “Here then is the ‘good people’ who engage themselves and engage only themselves in signing, in having their own declaration signed. The ‘we’ of the declaration speaks ‘in the name of the people.’ But this people do not exist. They do *not* exist as an entity; it do not exist, *before* this declaration, not as *such*. If it gives birth to itself, as free and independent subject, as possible signer, this can hold only in the act of the signature. This signature invents the signer. This signer can only authorize him or herself to sign once he or she has come to the end [*parvenu au vout*], if one can say this, of this or her own signature, in a sort of fabulous retroactivity. That first signature authorizes him or her to sign” (10).

historiografía teleológica) la naturaleza, cuya devastación deja en evidencia el fracaso del mito del progreso renacentista e ilustrado. Dicho brevemente: el segundo capítulo da respuesta a las contradicciones del mito liberal (a la trampa de la soberanía liberal, a su falsa, *esquizofrénica* y contradictoria promesa de soberanía, a su descarado arquismo enmascarado o al autoritarismo que repasamos al hablar de Donoso Cortés y Cánovas), y pone sobre la mesa el agotamiento y fracaso de buena parte del espíritu (o los *espíritus...*) ilustrados, algunos de cuyos casos o manifestaciones (o fenómenos) he intentado dar cuenta en esa primera parte de esta tesis. Finalmente, y tras recordar la necesaria heterodoxia de José Blanco-White para continuar este viaje por los márgenes liberales-democráticos de España, una pieza corta de Mariano José de Larra, “La Noche de difuntos de 1836,” servía para redirigir la cuestión política hacia la pregunta por la muerte. En efecto, el vivir en sociedad, si *auténticamente* se aspira a ser democrático (con toda la carga y pesado bagaje que esta idea arrastra tras tantos siglos), no puede venir de la glorificación, el sacrificio o el martirio ejemplarizado en el héroe militar, en aquel que da la vida por la patria, en definitiva; no puede venir de la acumulación del cadáver en nombre de la metafísica de la nación. No puede venir, tampoco, por medio de la sobre-determinación de la idea de muerte mártir heroica-sacrificada católica. Así pudimos ver al visitar el discurso fúnebre de Pericles como uno de los momentos clave durante la fundación de la democracia ateniense en su gran época. Por el contrario, la conclusión provisional a la primera parte de la tesis al final del segundo capítulo mostraba que es en torno al *duelo*, en torno a la terrible, imposible pero insoslayable tarea de reflexión sobre el advenimiento y retorno del cadáver, como puede desmontarse la fundación del arquismo político, del cierre de soberano de la soberanía popular que administra, explota, excluye y finalmente ejecuta al cadáver siendo, como sabemos, la pena de muerte el mayor ejemplo de este arquismo o prótesis teológico-política. Con todos estos desasosiegos e inquietudes desatados, recordando de

nuevo la total negación de linealidad o reconstrucción historiográfica en este trabajo, apuntando más bien al *anacronismo* de lo pensando (la oscuridad de entonces y la de ahora... el neoliberalismo de entonces, el Liberalismo de ahora... la democracia de entonces, el Absolutismo de ahora...), nos disponemos a intervenir y sobrevolar con más detenimiento el siglo XX español. Es necesario recordar también, antes de entrar en la segunda parte de la tesis y exponer los objetivos de este tercer capítulo, que este trabajo no sólo nace de ese encuentro con las *desfiguradas* goyescas en el Prado ni menos aún es una simple afrenta a un Saturno eterno o un Espíritu Absoluto o soberano eternos, sino que es una reflexión a la crisis político-democrática de España desde el 2008, asombro inicial que nos llevó a diferentes aproximaciones a la pregunta inicial -¿qué es España?-, y que desde ese esencialismo quedaba desplazada, y esto es clave para entender el recorrido de esta tesis, a la *genealogía* y *origen* [*Ursprung*] intempestivos, anacrónicos, de narrativas y ex-posiciones sobre existencias de la nación, el rastreo de sus *catástrofes* o sus *síntomas*, no como una fuente desde la que mana el agua (desde la primera Constitución, por ejemplo en 1808/12), sino en torno a una (re-)construcción-destrucción(-ktion) cuyo gesto Georges Didi-Huberman expresaba como “*un tourbillon dans le fleuve*” [un torbellino en un río],¹¹¹ de manera que tal vez, y sólo *tal vez*, tengamos que afrontar no sólo la trágica relación de los torbellinos con el curso del río, sino la posibilidad misma de que el río no exista y, asimismo, la posibilidad (en tanto (im-)posibilidad radical del *mesianismo desértico*) de que puedan existir otros ríos por navegar. En definitiva, mi tarea trata y va a seguir ocupándose de aquel umbral del estado

¹¹¹ En su obra *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* del año 1992, Didi-Huberman recuerda esta relación entre origen, catástrofe, ser y devenir, de la siguiente manera: “C’est-à-dire, une espèce de formation critique qui, d’un côté, bouleverse le cours normal de fleuve (c’est là son aspect de catastrophe, au sens morphologic de la mot), et d’un autre côté fait resurgir des corps oubliés par la fleuve ou le glacier plus haut, des corps que’elle ‘restitue,’ fait ‘apparaître, *rend visibles* tout à coup, mais momentanément: c’est là son aspect de choc et de *formation*, son pouvoir de morphogèneses et the ‘nouveauité’ toujours achevée, toujours ouverte comme le dit si bien Walter Benjamin. Et dans cet ensemble d’images ‘en train de naître,’ Benjamin ne voit encore que rythmes et conflits: c’est-à-dire une véritable dialective à l’oeuvre” (126-7).

de excepción entre la democracia y el absolutismo, sus intersticios, ramificaciones y diferenciaciones-repeticiones en tiempos anacrónicos. Para por explicar como este umbral democracia/absolutismo o liberalismo/absolutismo se ha ido *diferenciando-repitiendo*, conviene presentar ahora la situación y contexto histórico de principios del siglo XX, *en torno a y hacia* la que gira ahora la mirada de este trabajo.

La persistencia del pensamiento reaccionario¹¹² y la trampa liberal en el siglo XIX son heredadas, reactivadas y dispersadas durante las dictaduras de Primo de Rivera y Berenguer (entre 1923 y 1931) y conducen a la detonación final –ya latente antes- de la Segunda República en el año 1936, año del comienzo de la Guerra Civil que como es conocido duraría cerca de mil días, hasta el verano de 1939. En el presente capítulo propongo pensar desde la *anacronía* del entonces-ahora, de un tiempo desquiciado –*out of joint*-, la herencia de esta lucha o fricción entre democracia/absolutismo (o en la forma renovada de militarismo, golpe de estado, totalitarismo y Franquismo) en tanto revisamos los primeros momentos jurídicos, históricos y literarios durante las primeras décadas del siglo XX en España y el contexto europeo. La cuestión fundamental es ver como estos arquismos del siglo XX constituyen (o no) la carga o bagaje inoculado y por heredar de la democracia en España, como el pensamiento reaccionario se *diferencia* y *repite* en el siglo

¹¹² En su obra fundamental de 1984, *La persistencia del Antiguo Régimen Europa hasta la Gran guerra*. Arno J. Mayer, recuerda como la Gran Guerra (1914-1918) puede leerse como una lucha del Ancien Régimen (del que hablamos en la primera parte de este trabajo), por continuar renovarse y continuar su vida: “Los elementos ‘premodernos’ no eran los restos decadentes y frágiles de un pasado prácticamente desaparecido, sino la esencia misma de las sociedades civiles y políticas presentes en Europa. [Los Antiguos Regímenes dominaban el paisaje histórico de Europa].” (16) En definitiva, la Europa de entreguerras vivió los procesos de sus principales naciones en el tránsito del antiguo Régimen al nuevo. Estos elementos antiguos (la transformación del Capital, la herencia de intolerancia, el cierre *árquico* de la soberanía...) fueron renovados. Prosigue Mayer: “Si los elementos feudales de la sociedad, tanto política como civil, perpetuaron su dominación con tanta eficacia, ello se debió en gran medida a que sabían adaptarse y renovarse. Las noblezas de toga y militar absorbieron a herederos competentes y ambiciosos de los negocios y de las profesiones liberales, aunque actuaron cautelosamente para regular estrictamente esta infusión de sangre y talento nuevos. [...] Además, los puestos más altos de la burocracia estatal y de los servicios militares siguieron estando reservados a las personas de alta cuna y cuya asimilación estaba demostrada” (22). Uno de los ejemplos más infames de esta perpetuación renovada son las condiciones de esclavitud y la situación del campesinado español durante la primera mitad, al menos, del siglo XX español.

XX, como la ruptura del proyecto de transformación social de la Segunda República ha sido enterrado por la hegemonía post-franquista hasta hoy (de ahí el epígrafe del informe de los DD.HH. sobre los muertos de la Guerra Civil y el Franquismo) y con él los intentos de sus luchas, como asimismo la dictadura contribuyó con su violencia (coronada en una Transición parcial, prueba de cuya parcialidad es que su carácter de excepcionalidad se mantiene incólume a través de la horquilla PP-PSOE) a la fundamentación de un tipo de democracia y unos aparatos del Estado concretos (monárquicos, ultra-burocratizados, capitalistas, de enormes déficits sociales y redistributivos...). En definitiva, se trata de pensar como se ha ido diferenciando y dispersando la violencia estatal, o como la acumulación del Capital ha ido evolucionando desde el mito del Liberalismo que ignora la igualdad y la justicia social al poner en marcha el proyecto de los Derechos Humanos y la explotación del trabajo a la vez, pasando por golpe de Estado de la oligarquía financiera-militar en el año 1936 y pensando en los actuales ajustes del mercado de trabajo en España desde el año 2008 o la reforma *ad hoc* del artículo 135 de la Constitución española (reforma que antepuso la cuestión de la deuda -con el fin de asegurar la estabilidad del inestable flujo del Capital- a los derechos sociales más básicos; vivienda, trabajo, educación, sanidad, pensiones.... Quizá fuera éste el momento, en conjunción con el lapso neoliberalizante que marca el Tratado de Maastricht (1992) para el proyecto común europeo (renovado con el Tratado de Lisboa en el año 2007), en el que la socialdemocracia en el caso español (siempre tardío frente a Centro Europa) firma su acta de defunción. En su artículo “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy” del año 2005, Wendy Brown expuso de manera magistral estos cortocircuitos entre el *Ancien Régime* y las transformaciones y repeticiones del Liberalismo--Neoliberalismo, o entre la Democracia (Neo-Liberal) y el Absolutismo decimonónico:

In contrast with the notorious *laissez-faire* and human propensity to “truck and barter” stressed by classical economic liberalism [conviene recordar, aquí lo que hablamos de

Jovellanos en el primer capítulo, su fe en la mano invisible del mercado siguiendo a una figura de la economía clásica británica, Adam Smith... y el mito liberalizador emancipador de Carlos III y Carlos IV...], neoliberalism does not conceive of either the market itself or rational economy behavior as purely natural. Both are constructed — organized by law and political institutions, and requiring political intervention and orchestration. Far from flourishing when left alone, the economy must be directed, buttressed, and protected by law and policy as well as by the dissemination of social norms designed to facilitate competition, free trade, and rational economic action on the part of every member and institution of society (41).

Con el Neoliberalismo, por lo tanto, no es el Estado quien controla (paradójicamente dejando de o afirmando parcialmente la limitación de) la economía, sino es la economía la que directamente controla la manera en que el estado necesita reformarse y difuminarse (en la red rizomática del mercado global, mediante el patrón flexible de acumulación capitalista), de manera que el estado deviene un actor fundamental activo para el sagrado fin de la continua re-organización del mercado. En este sentido, la relación Liberalismo-Neoliberalismo queda diagnosticada por Brown de la siguiente manera:

Put simply, what liberal democracy has provided over the past two centuries is a modest ethical gap between economy and polity. Even as liberal democracy converges with many capitalist values (property rights, individualism, Hobbesian assumptions underneath all contracts, etc.), the formal distinction it establishes between moral and political principles on the one hand, and the economic order on the other hand, has also served to insulate citizens against the ghastliness of life exhaustively ordered by the market and measured by market values. It is this gap that a neoliberal political rationality closes as it submits every aspect of political and social life to economic calculation: asking not, for example, what liberal constitutionalism stands for, what moral or political values it protects and preserves, but rather what efficacy or profitability capitalism promotes... or interdicts (46).

En otras palabras, el Neoliberalismo se reapropia del Liberalismo para reactivar principios del Antiguo Régimen que dijo superar, pero que en resumidas cuentas podríamos resumir en el clasismo inherente y la explotación humana por medio del trabajo por un lado, y del Derecho como literatura super- determinante, que proclama Derechos básicos y bloquea simultáneamente el desmontaje de la barbarie, pero desarrolla nuevos mecanismos de expansión,

profundización, extracción, acumulación, anegación y en definitiva reactiva y transforma la lógica del beneficio y el cálculo y la destrucción de la naturaleza. Los principios de libertad, igualdad y fraternidad son enmascarados en nombre de la defensa a ultranza del libre mercado, que no es sino otra manera de llamar a la re-acumulación capitalista y la consecuente explotación de la masa trabajadora (enmascarada en el mito de la clase media) o la explotación de lo que en los últimos años se ha venido a llamar el 99%. Dicho más claramente: si las promesas del Liberalismo desde el comienzo eran contradictorias y problemáticas (como así lo eran las de la Ilustración, su matriz teórica), nos encontramos ahora en como volver a afrontarlo tras su desenmascaramiento, toda vez que liberalismo-neoliberalismo (se) transforman y evolucionan para fomentar por un lado y borrar simultáneamente por el otro la posibilidad de la democracia. En el caso concreto de España, estos procesos tienen lugar sobre todo desde los años '60 y '70 en el tardofranquismo, y van de la mano de la entrada del país en organismos internacionales (*ONU*, *OCDE*, *OTAN*, etc.), que culminan con el ingreso en la *Unión Europea* en el año 1986 y, que sobre todo se aceleran desde la renuncia al ya de por sí problemático estado del bienestar en esa década tras *Maastricht* a cambio de crédito privado fácil: la defunción de un posible, de un cierto tipo de herencia de la palabra “socialismo” durante la década de los noventa, y la posterior defunción del proyecto europeo como emancipatorio (de nuevo, la carga positiva y negativa de un concepto crítico ilustrado) desde los años 2000 y sobre todo desde las reformas posteriores a la Gran Recesión del 2008. En definitiva, como señalaba Wendy Brown en el artículo mencionado más arriba, el reto es afrontar la pérdida o el desmoronamiento de la democracia liberal, sus restos y ruinas, la herencia de la crítica de la izquierda a los enormes déficits de ese modelo democrático (en cada caso y lugar) y, finalmente, la tarea del duelo por la democracia que todo esto conlleva (Brown 57). El reto es aún mayor en tanto los mecanismos que expansión

y diferenciación del neoliberalismo (los *arquismos*) quedan disueltos y difuminados, de manera que no es ya la figura soberana la que ejecuta la decisión, como Saturno, desde un cuerpo nomológico más o menos concreto, sino que se trata de una retícula difusa y diferenciada, se trata del *an-arquismo de los arquismos* que transforman y diseminan la (i)lógica (ne-)oliberal (¿quién establece la hegemonía o mantiene la soberanía... el Rey, la monarquía, los mercados financieros, Alemania, la Fed, la Troika, el BCE, los directivos de las mayores empresas transnacionales, los órganos y aparatos estatales post-franquistas?).¹¹³

Ante esta tesitura, el trabajo de duelo (una cierta herencia *intempestiva*, también, de aquel coraje del pensar del que habló Kant), la tarea de esta herencia, se presenta en este capítulo como una reflexión sobre las ruinas y silencios de la democracia española actual. Para ello, comienzo con una comparación de la literatura jurídica de la Segunda República española (1931-1936) y alguna de las principales leyes fundamentales del Franquismo (1939-1975). A continuación, quiero comparar narrativas históricas sobre la Guerra Civil (1936-1939) y el Franquismo, pensando siempre o teniendo siempre como espíritu(s) de fondo la herencia de los al menos 114.000 cadáveres desaparecidos desde la Guerra civil y el Franquismo¹¹⁴ y la construcción de los mitos en torno al conflicto y una de las dictaduras más cruentas y longevas del siglo XX. Si la *guerra global* difusa de la actualidad deshace nuestra mirada tradicional al liberalismo, la Guerra Civil que dinamitó y abortó la naciente democracia republicana y la herencia de un cierto tipo de socialismo que puedo llevar consigo, son parte fundamental para poder reflexionar sobre la genealogía intempestiva, en el duelo, del estado de esa misma democracia en la actualidad. En la

¹¹³ Esta dispersión y la total falta de democracia y representatividad en las principales entidades supra-nacionales ha sido investigada por Ignacio Sánchez-Cuenca en su obra *Más democracia, menos liberalismo* del año 2010 (124-25 y ss.).

¹¹⁴ Me remito, por ejemplo, al artículo del *Diario Público* aparecido el 20 de agosto del año 2010, titulado: “114.000 familias desconocen el paradero de sus desaparecidos en la Guerra Civil.”

segunda parte de este capítulo tercero, la obra de Juan Benet, sus cuentos, y una de sus obras fundamentales, *Volverás a región* (1967), habilitarán a partir de las críticas a la representación, el realismo y el estructuralismo, la posibilidad de reflexionar sobre las ruinas de la democracia española, la idea que de *lo heteróclito* que, según quiero defender y explicaré, propone Juan Benet para pensar la ~~cosmología~~ *cosmología* y la (im-)posibilidad de la herencia de las violencias de la Guerra Civil y el Franquismo y, a la vez, la necesidad de reflexión (volviendo a Wendy Brown) de un cierto espíritu republicano muerto, enterrado, sepultado de nuevo bajo los escombros de la crisis democrática re-activada tras el año 2008.

I. Por cuándo empezar...

Empecemos... por el 19 de junio del 2014. Día soleado en Madrid. La escena tuvo más o menos repercusión en prensa y televisión. Una mujer anónima camina por los alrededores de la *Puerta del Sol*. Un grupo de cinco policías custodian con aparente informalidad la esquina de la calle que la chica está apunto de doblar. Al pasar la chica a su altura, un policía del grupo se apresura y corta el paso: “Buenos días...” La siguiente frase del policía es inaudible en el video, pero sabemos que el policía está impidiendo continuar a la chica que, sorprendida, responde “¿en serio no puedo pasar con la chapa?” “No puede pasar,” ahora sí escuchamos a uno de los policías. La chica, cuyo asombro parece aumentar, dice: “¿voy a casa de mi hermana y no puedo pasar por una chapa, ¿me lo está diciendo en serio?” El policía responde: “Sí, sí, muy en serio.” La chica: ¿Y por qué...? Si no molesto a nadie, no hablo con nadie...” El policía continúa: “Es que puede molestar... y para que haya un conflicto...” La chica, rebate: “O sea, les puede molestar esto (la pequeña chapa sobre el pecho de su vestido) y todo lo que estoy viendo (dice, mientras señala al decorado a su alrededor) a mí da igual que me moleste?” El policía, de nuevo:

“Es lo que hay.” La chica resiste: “O sea, ¿en serio no puedo pasar...?” El policía sube un poco el tono y amenazante, dice: “Qué ya te lo hemos dicho...” El documento visual acaba y, asumimos, la chica no puede dirigirse por el centro de Madrid a la casa de su hermana.

Ese 19 de junio del 2014 tenía lugar la coronación del actual Rey de España, Felipe VI, hijo del heredero indirecto del dictador Franco, Juan Carlos I (heredero, a su vez, tras la abdicación de Juan de Borbón e hijo por su parte de Alfonso XIII). La chapa que la chica porta en su vestido es la bandera republicana tricolor. Los tres colores de esta bandera no pueden ser exhibidos en el territorio limitado para la coronación en Madrid, que es engalanada con miles de banderas españolas rojas y amarillas con el escudo constitucional. En otros documentos visuales de ese día, podemos ver las heridas por la policía a mujeres que han sido golpeadas al exhibir banderas republicanas o gritar “¡Viva la república!” al paso de la comitiva real o como una línea de policía corta el paso a un grupo de gente con la bandera republicana que intenta acceder a la ruta por la que pasará el Rey, mientras un hombre con un banderín de la bandera *actual* sí puede acceder a la zona del desfile. Un grupo de gente es retenido durante más de una hora en una esquina hasta que pase el desfile real por la zona... un policía registra a varias personas para ver si portan símbolos republicanos...

¿Qué ha ocurrido en España para que el símbolo de un régimen democrático (problemático también, soberano, inscrito “en nombre de...”), si bien el primero en el siglo XX español que acaba con el militarismo golpista y se definía como una república de trabajadores de toda clase, sea ilegal y censurado? La respuesta inmediata parece fácil y rápida: la promesa republicana fue finalmente abortada (si bien empezó a gestarse mucho antes) el 17-18 de julio de 1936. En segundo lugar, se mantuvo abortada por la subsiguiente dictadura del Franquismo (1939-75) y, finalmente, por el tipo de Transición (1975-78/82) que, como bien dice el informe

de la ONU citado en el epígrafe de este capítulo, ha bloqueado o cerrado sistemáticamente la posibilidad de pensar en la justicia y el duelo de los muertos de un régimen democrático cuyo legado no sólo ha sido equiparado a la dictadura franquista anti-democrática sino que se trata además de una época considerada hoy ilegítima, injusta, apócrifa, heterodoxa, en definitiva, una época o un(os) espíritu(s) *canalla(s)* [*voyou, rogue*],¹¹⁵ cuyo legado ha sido *prohibido* frente a un régimen estatal anti-igualitario tradicionalista de herencia sanguínea viril. ¿Cuál es el miedo que se esconde ante este legado republicano? ¿Hasta qué punto y con qué mecanismos el bloqueo republicano implica el bloqueo de la posibilidad de emancipar(nos) del neoliberalismo monárquico del actual modelo de Estado y sociedad en España? ¿Cómo pensar, abrazar o llegar incluso al nombre propio de una de las mayores catástrofes del siglo XX español, a saber, la detonación de la Segunda República y el intento continuo de enterramiento de la *herencia de sus espíritus*, o de su injusta o parcial recepción institucionalizada y calculada en la actualidad? Aún más: ¿cómo proponer una reflexión sobre todo esto ahora, con las urgencias de exclusión y desempleo que han aumentado en España en los últimos años, sin acabar narrando *una historia que ya fue* al referirnos a la herencia republicana? Quizá, y sólo quizá, lo hagamos precisamente por el torbellino de este anacronismo.

II. Comparación y análisis literario de las formas jurídicas de la violencia: La Segunda República española (1931-1936) y las Leyes Fundamentales del Franquismo (1938-1975)

En el rastreo del olvido de la violencia (de la violencia actual como repetición y diferenciación de olvidos), la literatura jurídica puede jugar un rol fundamental para poder

¹¹⁵ Acuña esta expresión en referencia a la obra *Rogues: Two Essays on Reason* y, en especial a la sección “The Last of Rogue States: The ‘Democracy To Come,’ Opening in Two Turns,” en la que Jacques Derrida discute como las democracias liberales occidentales categorizan desde su fuerza política y su capacidad de nombrar a toda forma de estado que sea potencialmente una amenaza para la forma neoliberal de Estado (78-95).

entender la manera en que la violencia-fuerza [*Gewalt*] se establece, se define y se organiza. En esta sección planteo leer como se predica o define (o representa) por medio de la literatura jurídica, la idea de una sociedad, de un régimen o de la democracia. Se trata de atender a textos jurídicos desde una lectura reflexiva, interpretativa, intempestiva también, más allá de la propia interpretación científica de la ley. Dicho brevemente: propongo leer la imaginación jurídica y la violencia de la fuerza de la ley-palabra en el caso de la Segunda República y del Franquismo, comparando los siguientes puntos fundamentales: la cuestión de la soberanía y la definición del régimen de gobierno, las condiciones laborales junto con el modelo económico, y finalmente la religión y su relación con la tolerancia.

Antes de abordar la primera de estas cuatro cuestiones conviene matizar una cuestión fundamental: las constituciones liberales (así como los ideales ilustrados, el ideal democrático o lo que quede del ideal del socialismo), en tanto formas de legitimación que se establecen como formas únicas (o universales) de la vida en sociedad, se fundan en y por medio de la violencia, tal y como vimos con la primera constitución española de 1812. Por ello, estas constituciones o textos legales pueden ser cuestionados como formas violentas (como la fuerza de la ley) y este es el propósito último al intentar comparar y desmontar aquí la legitimidad y legado de estas formas históricas jurídicas, tanto durante la República como durante el Franquismo. Lo importante, la tarea más inmediata por ahora, es revisar ambos “espacios” jurídicos y comparar sus postulados y predicados considerando la literatura jurídica como la imaginación humana más determinante, no como el umbral único de la vida en sociedad sino precisamente como aquella literatura que da cuenta de la *fractura* entre la escritura y su aplicación, es decir, de la excepción de Carl Schmitt, como recuerda Giorgio Agamben al recuperar esta idea en su *Estado de excepción*:

Es como si el derecho contuviera una fractura esencial que se sitúa entre el establecimiento de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, sólo puede

componerse por medio del estado de excepción, es decir creando una zona en que la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor (49).

Teniendo en cuenta este umbral excepcional (diferenciando de entrada, por supuesto, entre el advenimiento de una República por el voto en 1931, y el del Franquismo por la toma militar...), atendemos ahora a las propuestas de la imaginación literaria de la Segunda República y el Franquismo.

§1. Soberanía y nación

Proclamada el 9 de diciembre de 1931, la *Constitución de la Segunda República española*,¹¹⁶ declaraba en el Artículo Primero del Título preliminar que: “España es una República democrática de trabajadores de toda clase, que se organiza en régimen de Libertad y Justicia” (155-76). La República (según la violencia de la ley) debería consistir en una sociedad (una auténtica *res pública*) de trabajadores de *toda clase*. Esta idea, *de toda clase*, quizá sea un momento literario jurídico en el que la trampa liberal que vimos en la primera parte de la tesis queda de algún modo detectada y, según esta declaración, se pretende o afirma suspender. En otras palabras, ¿podríamos pensar esta afirmación como un intento y posibilidad de suspender la trampa liberal, esto es, de detener la excepción liberal que *constituye la política* según vivimos en el primer capítulo? ¿Sería por lo tanto esta Segunda República el mayor intento, en más de doscientos años de la excepción liberal de España (suspendida a su vez con el Franquismo), de detener este suspenso soberano, saturnal? La República, además, proclamaba que la guerra no podría ser parte de su política (Art. 6. “España renuncia a la guerra como instrumento de política nacional”), lo que nos lleva también a la siguiente pregunta: ¿cómo podría existir el Estado o la fuerza de la Ley sin guerra? ¿Sería esto posible? ¿Dejaría a un lado, por tanto, la República la

¹¹⁶ Sigo para toda esta sección constitucional la recopilación elaborada por Julio Montero de todos los textos constitucionales de España desde 1808 hasta 1978: *Constituciones y códigos políticos españoles, 1808-1978*.

voluntad de poder doméstica y la herencia imperial española?¹¹⁷ En cualquier caso, estos enunciados *en* la fuerza de la Ley fueron, como es sabido, dinamitados por el levantamiento militar desde el 17-18 de Julio de 1936. Avanzada la Guerra y preparado el denominado “castigo” contra los que habían traicionado a la patria, el “Fuero del trabajo” promulgado por Franco el 9 de marzo de 1938 venía, parece, a responder a ese espíritu socialista y pacífico (un cierto espíritu, también por desmontar) del segundo republicanismo. Así, por ejemplo, en el penúltimo punto de dicho Fuero (punto XV), Franco y sus co-firmantes afirmaban lo siguiente:

En la fecha en que esta Carta se promulga, España está empeñada en una heroica tarea militar, en la que salva los valores del espíritu y la cultura del mundo a costa de perder buena parte de sus riquezas materiales.

A la generosidad de la juventud que combate y a la de España misma ha de responder abnegadamente la producción nacional en todos sus elementos. Por ello, en esta Carta de derechos y deberes dejamos aquí consignados como más urgentes e ineludibles los de que aquellos elementos productores contribuyan con equitativa y resuelta aportación a rehacer el suelo español y las bases de su poderío (Punto XV, “Fuero del trabajo”).

No es el interés de los “trabajadores de toda clase,” sino la “heroica tarea militar de España,” sus valores y cultura, el mantenimiento de su “poderío” [Nietzsche], lo que estaba, para los militares franquistas, en juego. Esto se culmina el 17 de Julio de 1945, años después de la Guerra Civil, cuando se afirma en “El Fuero de los españoles,” Título 1. Art. 2., que afirma: “los españoles deben servicio fiel a la patria, lealtad al jefe del Estado y obediencia a las Leyes” (182-5). Jefe de Estado que es anunciado (frente a la República de los trabajadores del año 1931...) del siguiente modo en la “Ley de Principios del Movimiento Nacional” del 17 de mayo de 1958:

Yo, Francisco Franco Bahamonde,

Consciente de mi responsabilidad ante Dios y ante la Historia, en presencia de las Cortes del Reino, promulgo como Principios del Movimiento Nacional, entendido como comunión de los españoles en los ideales que dieron vida a la Cruzada, los siguientes:
I. España es una unidad de destino en lo universal. El servicio a la unidad, grandeza y libertad de la Patria es deber sagrado y tarea colectiva de todos los españoles.

¹¹⁷ Voluntad de poder republicana expuesta por Sebastian Balfour en *El abrazo mortal*, sobre la Guerra de Marruecos del año 2002, en particular su tercera sección (439-577).

II. La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable la conciencia nacional, que inspirará su legislación. (...)

VII. El pueblo español unido en un orden de Derecho, informado por los postulados de autoridad, libertad y servicio, constituye el Estado Nacional. Su forma política es, dentro de los principios inmutables del Movimiento Nacional y de cuanto determinan la Ley de Sucesión y demás Leyes fundamentales, la Monarquía tradicional, católica, social y representativa (n.P.).

Cruzada secular, unidad de destino en lo universal, responsabilidad ante Dios y la Historia, afirmación ante un reino (sin monarca pero con soberano), el honor de la doctrina de la Iglesia de Roma como la única verdadera, inseparable, además de la conciencia nacional (repetición y diferencia de la ciudadanía-católica de la que hablamos en la primera parte de este trabajo a propósito de la “ciudadanía católica”), autoridad, servicio y un movimiento nacional para poner en marcha todo lo anterior como organismo social. En definitiva, se trata aquí de recuperar y reactivar el espacio hispánico y *katechon* dentro del *Ius Publicum Aeropeum*, justo en la época en la que más rápidamente empieza a disolverse y deja de tener validez. En efecto, como ha señalado Carlo Galli en *Political Spaces and Global War*:

During the first half of the twentieth century, we witness the *jus publicum europaeum* in the process of undoing its own political spaces — not only does the *jus publicum europeum* here lose the fundamental spatial distinctions among public, private, and social, and between universal and particular; it also begins to lose the distinctions between internal and external, on the other hand, and enemy and criminal, on the other (86).

La paradoja y verdadera *catástrofe* del caso español (no único ni excepcional desde luego) es que cuando se está produciendo esta disolución de términos (que ya de por sí complejiza la cuestión de la soberanía liberal, como vimos con Wendy Brown), y de la guerra de bloques que transita a la actual “guerra sin fines ni final,” se produce el intento por el Franquismo de re-activación de esa visión originaria *nómica* romana (Galli 93), espacial, autárquica, imperial y de Cruzada (dentro y fuera del país) que España vivió desde la tardo-

modernidad y queda latente e inoculada con la transformación de la relación colonial (el *Regeneracionismo* es un ejemplo del resentimiento que esto produce e inculca, incluso, en el pensamiento que se dice transformador de Ganivet, Ramino de Maeztu, Ortega, o más tarde Unamuno...) a lo largo de todo el siglo XIX. Se logra a sí frenar el desarrollo del país respecto a la evolución de otras naciones europeas y se dimanita el espíritu republicano en marcha en España. Donoso Cortés, dicho de otro modo, vuelve al terreno principal de *la política*: cuando no basta la democracia o el parlamenarismo enmascarador, hay que echar mano de la dictadura desde arriba. De este modo, la élite financiera (la Banca March que financia el golpe) y el ejército franquista, se aseguran de que esa idea, esa única frase (“la república de trabajadores”) fracase y sea enterrada. Se posibilita que el Estado (estamos, evidentemente, antes del neo-liberalismo) arrase con toda posibilidad de lo-otro para que la transformación o diferenciación y repetición de la explotación tenga lugar. Detengámonos en esta cuestión laboral-económica en el siguiente apartado.

§2. Condiciones laborales y concepción de la economía

El artículo 46 de la *Constitución de la Segunda República española*¹¹⁸ Título II, declaraba lo siguiente en relación al trabajo:

La República asegurará a todo trabajador las condiciones necesarias de una existencia digna. Su legislación social regulará: los casos de seguro de enfermedad, accidente, paro forzoso, vejez, invalidez y muerte; el trabajo de las mujeres y de los jóvenes, y especialmente la protección a la maternidad; la jornada de trabajo y el salario mínimo y familiar; las vacaciones anuales remuneradas; las condiciones del obrero español en el extranjero; las instituciones de cooperación; la relación económico-jurídica de los factores que integran la producción; la participación de los obreros en la dirección, la administración y los beneficios de las empresas, y todo cuanto afecte a la defensa de los trabajadores (164).

¹¹⁸ Sigo para toda esta sección constitucional la recopilación de todos los textos constitucionales de España desde 1808 hasta 1978 elaborada por Julio Montero en el año 1998: *Constituciones y códigos políticos españoles, 1808-1978*.

Sin tratarse todavía del llamado estado del bienestar (figura, también, altamente problemática en la medida en que la acumulación capitalista no es cuestionada sino paliada por el supuesto fomento de ciertos Derechos sociales), la literatura republicana de sus constitución afirmaba la necesidad de proteger los derechos más básicos de los trabajadores (esos que han sido reactivados y *jibarizados* en los últimos años con el fin de aumentar la productividad...), pensando en la igualdad de manera previa a que se constituya la trampa del liberalismo. Se mencionaba explícitamente la cuestión de la mujer, reclamando además la necesidad de participación de los obreros en la dirección, administración y beneficios de las empresas, verdadera piedra de toque esta última para deshacer la explotación del capital y que lugares como la cooperativa de Mondragón reivindicar hasta hoy. Ahora, ¿cuál sería el Estado de estas cuestiones en lo que solemos denominar presente? ¿Cómo se han visto afectadas las mismas por los reajustes de la crisis desde el año 2008? ¿Cuál será su estado cuando nos cuenten oficialmente la salida de la crisis al final de la década? En cualquier caso y, de nuevo teniendo en mente estas preguntas, el golpe militar las interrumpió y elaboró su propia imaginación literaria respecto al trabajo y la economía. Así, por ejemplo, el “Fuero del trabajo” franquista del año 1938 afirmaba que “el derecho a trabajar es consecuencia del deber impuesto al hombre por Dios, para el cumplimiento de sus fines individuales y la prosperidad y grandeza de la patria” (Preámbulo, 1.3). El trabajo es un deber asociado a la patria (la producción laboral como religión, la patria como mística divina y el trabajo como redención dentro de la idea Dios-patria... y en última instancia “el Capitalismo como religión...”) que estará subsumido al interés de la Nación: “Gradual e inflexiblemente se elevará el nivel de vida de los trabajadores, en la medida que lo permite el superior interés de la Nación” (Preámbulo, 2.3). La economía estará controlada por el interés de la nación, no por los Derechos Humanos ni en nombre de la igualdad

radical social que combate la explotación. El alzamiento, el trabajo y la nación se convierten en tres pilares por proteger: “Declarado fiesta nacional el 18 de julio, iniciación del Glorioso alzamiento, será considerado, además, como Fiesta de Exaltación del Trabajo” (1.4.). El tradicionalismo rural (el que emparenta al Franquismo más con el Fascismo italiano que con el Nazismo alemán) será promovido frente, se dice, a la “concentración capitalista” y el “gregarismo marxista”: “El artesanado –herencia viva de un glorioso pasado gremial- será fomentado y eficazmente protegido por ser proyección completa de la persona humana en su trabajo y suponer una forma de producción igualmente apartada de la concentración capitalista y del gregarismo marxista.” (Título único, IV). Había que volver al gremio medieval, al artesanado romántico pre-moderno... si bien, y a la vez, el mismo “Fuero del trabajo” declaraba sus principios capitalistas con claridad: “El capital es un instrumento de producción” (Título VIII, 1), parte por lo tanto de la producción y no plusvalía en el bolsillo de la mano privada, del capitalista: “El Estado reconoce la iniciativa privada como fuente fecunda de la vida económica de la Nación” (Título IX, 6) y, finalmente: “El Estado reconoce y ampara la propiedad privada como medio natural para el cumplimiento de las funciones individuales, familiares y sociales. Todas las formas de propiedad quedan subordinadas al interés supremo de la Nación, cuyo intérprete es el Estado” (Título XII, 1.). Del mismo modo, en el posterior “Fuero de los españoles” del julio de 1945, se declaraba la propiedad privada como “medio natural para el cumplimiento de los fines individuales, familiares y sociales es reconocida y amparada por el Estado. Todas las formas de propiedad quedan subordinadas a las necesidades de la Nación y al bien común” (Artículo 30). De este modo, el Franquismo se constituía desde sus mismos orígenes como la defensa de la propiedad privada (sometida, además, a la idea de Nación-Dios y al destino manifiesto) y, de este modo, la propiedad privada y la acumulación capitalista quedaba

definida y activada como el mecanismo de naturalización de la historia humana, esto es, de la vida social como ley transformada en *phýsis* o barbarie.

§3. Religión y tolerancia

A propósito de la libertad religiosa, la Constitución de 1931 republicana afirmaba que “El Estado español no tiene religión oficial” (Artículo 3), desmontando o suspendiendo por primera vez en siglos el guión nación-catolicismo o el de Estado-catolicismo. Además, se empezaban a plantear los modos en que se pudiera garantizar no sólo la laicidad nominal del Estado, sino la libertad de cultos y la tolerancia social, esto es, la posibilidad de que sin importar qué credos fueran o no mayoritarios, todos pudieran ser practicados. Así se exponía en el Artículo 26:

Todas las confesiones serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y Municipios no mantendrán, favorecerán y auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en el plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero.

Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes (...). Los bienes de las órdenes religiosas podrán ser nacionalizados (234).

Es decir, se trataba de la posibilidad del interregno tolerante frente a la intolerancia del nacional-catolicismo reaccionario liberal del siglo XIX (del que José Blanco-White hablara desde el exilio) y que proponía la posibilidad de una religión civil (o republicanismo laico) tolerante, sin privilegios o excepciones para ningún credo. De nuevo, el suspenso del Franquismo des-activó y reorientó estos postulados. En primer lugar, en “El Fuero de los españoles” de 1945, se afirmaba que: “La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público”

(Título VI, Artículo 6).¹¹⁹ O, en este otro momento: “El Estado reconoce y ampara a la familia como institución natural y fundamento de la sociedad, con derechos y deberes anteriores y superiores a toda Ley humana positiva” (Capítulo II. ART. 22). La familia católica tradicional será la correa de transmisión para que la ley (que siguiendo la falacia de la naturaleza equipara lo que es natural con el deber-ser moral, cuando se trata de un interesado constructo de clase y tradición) tenga siempre preponderancia frente a cualquier otra ley positiva, legislada bajo el espíritu de transformación nacional-católico despreciando el Derecho positivo y pasando, una vez más por alto, la explotación de clase y la intolerancia inherente a esta ideología.

La relación expuesta en esta sección no sugiere la posibilidad de una equivalencia que permita comparar republicanismo y franquismo, ni parte del análisis científico jurídico. No se trata de un cálculo puramente comparativo. No se establece una equivalencia entre los postulados republicanos y franquistas, toda vez porque si bien la democracia de la Segunda república en tanto régimen liberal (si bien el más radical hasta entonces, como he mostrado arriba) forma parte de la excepción soberana de todo sistema parlamentario y sufragista, la Guerra Civil y el subsiguiente Franquismo fueron directamente un golpe del Nacional-Catolicismo tradicionalista *manu militari*. Del mismo modo, tampoco se pretende abonar un antagonismo que reproduzca la (i)lógica del amigo-enemigo de la época (la de los “dos bandos” milenarios que llegaría hasta hoy...), equiparando de nuevo el deseo (errático, imperfecto, contradictorio) de emancipación del republicanismo frente al militarismo, la intolerancia y el clasismo de la oligarquía y su brazo

¹¹⁹ Si bien es cierto que en primer lugar fue más la cuestión económica y militar la que promovió el golpe, la Iglesia católica pronto fue fundamental para la propaganda e ideología nacional-católica del Franquismo. Aunque hablaré de esta cuestión en la tercera parte de este trabajo, me remito por ahora a “Iglesia y control social. De controladora a controlada” de Manuel Ortiz Heras, aparecido en *Clericalismo y asociacionismo católico en España: De la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario* y donde se expone como desde el 1 de Julio de 1937, mediante carta, el Episcopado español apoya oficialmente el golpe militar o como firma la Ley del aborto en 24 de enero de 1941. Véase 161-93.

militar antes, durante y tras el golpe militar. La distancia del hoy sirve, espero, para pensar las comparaciones expuestas hasta ahora de otro modo... dejando las preguntas y cuestiones como *preguntas para la actual democracia española...* Seguiremos cuestionando de ahora en adelante (así haré, también, en el último capítulo de este trabajo) cuál es el estado de la deuda republicana, de un cierto socialismo laico republicano emancipador, no de su voluntad de poder concreta y, paralelamente, cuáles son las ruinas del (neo-)liberalismo y la persistencia, repetición y diferencia de los aparatos franquistas, algunos de los cuales hemos nombrado más arriba. En definitiva, se trata de proponer la hipótesis de si la Segunda República, en tanto (posible e incipiente) posibilidad de abrir la clausura liberal-absolutista -¿cómo despegar, según lo visto hasta aquí, estas dos palabras?-, capitalista, militarista, intolerante y monárquica, puede hacernos repensar los actuales déficits -sociales, representativos, de legitimación- de la democracia española (in-)actual. En este sentido, hemos tomado la literatura jurídica, como explicaba al principio de esta sección, como desmontaje de los propios umbrales marcados por el Derecho como *la* forma de imaginación super-determinante, la que *limita* un espacio, un tiempo y una sociedad, y poder seguir pensando estas cuestiones en la *anacronía* de la democracia de entonces y el absolutismo de ahora. Continuaremos con esta tarea en la sección siguiente, en la que abordaremos la imaginación histórica-historiográfica a propósito de la herencia republicana, su catástrofe, sus ruinas y sus olvidos.

III. El desenmascaramiento del Liberalismo, la Guerra civil como política por otros medios y la política como guerra: El Franquismo (1939-1975). La promesa democrática de la Segunda República española

§1. El desenmascaramiento del Liberalismo

En *La agonía del Liberalismo. De la revolución a la dictadura (1923-1931)*, publicado en el año 2014, el historiador Francisco Romero Salvadó evalúa el tortuoso camino liberal y moderno de España durante las primeras décadas del siglo XX. Si, como vimos en la primera parte de este trabajo, la pugna entre Liberalismo y Absolutismo se mantuvo durante el siglo XIX en constante ondulación mediante golpes de Estado y mediante la persistencia del pensamiento reaccionario, los primeros años del siglo XX ahondaron las contradicciones del pensamiento liberal (que Donoso Cortés tan bien entendió...), de manera que con la dictadura de Primo de Rivera en 1923 (Mussolini llega al poder en Italia en 1922), el estado (de lo) liberal, su rastro reaccionario y clasista, se vería desenmascarado. En el contexto europeo, la Segunda Internacional de 1889, la efervescencia de las agrupaciones anarquistas, obreras y socialistas internacionales, fueron acompañadas a la vez de la agrupación de las derechas radicales (Romero 9-10). Además del resentimiento por las pérdidas coloniales europeas, las dos Guerras Mundiales darían prueba de nuevos desarrollos y usos de la tecnología, así como de la totalización de ambos lados de la balanza mantenidas hasta finales del siglo pasado. Respecto al caso concreto español, afirma Romero Salvadó en su también clave, *La larga guerra civil española*, que, “en ningún otro lugar de Europa [Occidental, se podría matizar] la transición del feudalismo hacia el Capitalismo produjo un conflicto tan prolongado y despiadado” (7). El doloroso camino de la Modernidad tardía, el resentimiento y el componente reaccionario de la Restauración borbónica tras la Primera República, la nostalgia reaccionaria encubierta del Regeneracionismo, el atraso económico y social, así como el poder de lo militar frente a los débiles órganos liberales, dan muestra de por qué España osciló desde su primera constitución liberal entre regímenes liberales reaccionarios (valga el aparente oxímoron) y la dictadura de corte militar. En *La larga guerra*

civil española explica el propio Romero Salvadó el estado de las fronteras Liberal-Absolutismo-Dictadura en los años previos a la llegada de la Segunda república en España:

El radicalismo político, la agitación social y el intervencionismo pretoriano de la década de 1930 en España fueron, en gran medida, la consecuencia del fracaso de las clases gobernantes monárquicas de la Restauración al intentar llevar a cabo una reforma democrática. De hecho, la persistencia de gobiernos oligárquicos, enfrentados con la llegada de la política de masas y las demandas de sectores sociales recién movilizados, dio lugar, principalmente tras el estallido de la Primera Guerra Mundial, a una época de lucha de clases, violencia social y polarización política. Esta situación desembocó en la sustitución del régimen monárquico liberal por una dictadura militar en 1923 y en la caída de la propia Monarquía ocho años después. *La Segunda República no creó, sino que heredó, la crispación socio-política que había incubado el régimen anterior. Así, las esperanzas e ilusiones nacidas con el nuevo orden republicano, el primer ensayo genuinamente democrático en España, sucumbieron ante la creciente radicalización ideológica del país; una radicalización además agudizada por la depresión económica mundial y el auge de las doctrinas totalitarias en Europa del período de entreguerras* (la cursiva es mía) (xiii).

Esa crispación *heredada* por la República era el resentimiento por la esquizofrénica condición fundante de lo liberal: su limitación de libertades de corte clasista y, a la vez, su promesa enunciativa de libertades frente al Absolutismo y su deseo de controlar el orden mediante el ejército y otros aparatos del estado. Todo eso añadido al curso del siglo XIX y al contexto político-económico internacional, fueron motivos suficientes para que los militares (Primo de Rivera, Berenguer, Juan Bautista Aznar y, finalmente, Franco) se alzaran para defender la unidad de la patria, el orden público, el tradicionalismo católico, la propiedad privada y las amenazas que, según ellos, se cernían sobre todos estos aspectos. En definitiva, y volviendo de nuevo a la defensa de la dictadura realizada por Donoso Cortés en el siglo XIX, los militares se presentaban como salvadores de la nación y por la apuesta ya claramente anti-liberal, *desenmascarada*, para regenerar el país (Romero Salvadó *Guerra*, 29). Ante un contexto amenazador, era acuciante pasar del liberalismo rancio a la dictadura (30). Se trataba, como

recordó el historiador Manuel Tuñón de Lara en otro estudio fundamental sobre la época,

España. La quiebra del 98, de la primera gran reacción al estado de lo liberal en el siglo XX:

La iniciativa de Primo de Rivera no conllevaba una movilización populista como en el caso del fascismo, pero constituía la solución española a la crisis del liberalismo oligárquico en la nueva era de las políticas de masas; una solución con la que se pretendía crear un estado fuerte y centralizado que permitiera lograr una modernización económica desde arriba, al tiempo que se ponía fin tanto al ineficiente sistema liberal como a las amenazas del sindicalismo y del nacionalismo catalán (30).

En liberalismo en ningún momento había logrado (¿o querido?) someter el poder militar a la voluntad civil y, cuando se plantea la gran amenaza a este poder militar-oligárquico con la proclamación del 14 de abril de 1931 de *la Segunda República* y la promulgación de la Constitución republicana el 9 de diciembre de ese mismo año, según vimos, el reloj para una detonación aún mayor de un cierto espíritu republicano, liberal a contrapelo (de herencia socialista también a contrapelo, podríamos decir)... había empezado a contar.

§2. El golpe militar franquista del 17-18 de Julio de 1936: De la política como guerra a la guerra como política y, de nuevo, a la política como guerra

Desde la proclamación de la Segunda República en abril de 1931, las diferentes derechas se organizaron con el fin de conseguir el final de este régimen. Si la mano militar no fue suficiente para mantener el *arquismo* o poder oligárquico-militar-católico, con la proclamación de la República, las Derechas aceleraron su intento de “vaciar la democracia desde dentro” hasta la culminación final con el golpe del año 1936. En otras palabras, la Guerra Civil no llegó por el colapso de la República, sino más bien la República supuso un ensayo o promesa de interregno al arquismo español (al liberalismo reaccionario, al Absolutismo y las dictaduras militares) que la oligarquía económico-militar no podía consentir y debía abortar. El historiador Francisco Sánchez-Pérez explica en su artículo *¿Una guerra realmente inevitable?*,” aparecido en la recopilación de

Ángel Viñas titulada *Los mitos del 18 de Julio* en el año 2013, el mapa y la dirección de las derechas durante la *Segunda República*:

De las cuatro grandes familias que se nos presentan aquí, el cedismo [miembros de la alianza CEDA, *Confederación Española de Derechas Autónomas*], el fascismo, el carlismo/tradicionalismo y los alfonsinos, las dos primeras eran “accidentalistas” y las otras dos monárquicas. Esto del “accidentalismo” significa que en materia de régimen y para sus fines (crear un Estado católico-corporativo o un Estado totalitario) era indiferente si se hacía con una monarquía o una república. En ese sentido tan “accidentalista” era la CEDA como la Falange. Lo que ocurre es que la segunda, extremadamente minoritaria, no podía ni soñar con acceder electoral o constitucionalmente a la toma del Estado, mientras que la primera mantuvo hasta diciembre de 1935 una estrategia de “vaciado” de la democracia desde dentro, que se vio interrumpida desde la salida de Gil Robles del gobierno en esa fecha y se mostró impotente para convencer y liderar el conjunto de la derecha antiliberal a partir de la derrota electoral de febrero de 1936. Por lo tanto, hablar de “derecha accidentalista” para referirse al cedismo es altamente confuso, porque el fascismo era “accidentalista” por definición (el régimen le era indiferente) y que fuese más o menos legalista en sus tácticas generalmente dependía de su arraigo social y de su nivel de implantación (19).

Es decir, tras la contradicción de la trampa liberal y las dictaduras previas a la Segunda República, la *CEDA* tuvo un protagonismo fundamental para intentar deshacer *la incipiente promesa de democracia española* (quizá sea esta una manera provisional de definir lo que *fue-es* la Segunda República) dentro de los supuestos márgenes del republicanismo. Sin embargo, y dado que cualquier medio bastaba para construir y perpetuar el Estado de guerra de clase (de una clase minoritaria contra la mayoría de la población), había que dinamitar la República. El historiador filo-franquista Pío Moa, defiende esta línea en su obra *Los mitos de la guerra civil* del 2013, argumentando que los accidentalistas de la derecha necesitaran dinamitar la promesa democrática republicana:

Había otra razón para que la oligarquía financiera y terrateniente, como se ha solido llamar, recurriera al fascismo o algo parecido en defensa de sus privilegios, y es que los regímenes fascistas y autoritarios se extendían por Europa, desde Finlandia a Italia, y en 1933, al triunfar en Alemania, *el futuro daba la impresión de pertenecerles. Nada más natural y europeísta que la alta burguesía española optase por una solución de fuerza, libre de las para ellas inútiles y peligrosas formalidades democráticas. De ahí la*

subversión derechista bajo la república, la guerra y el régimen autoritario fascista, según preferencias, venido después (la cursiva es mía) (185-87).

La naturaleza de la guerra: la inscripción de la *physis* o supuesta ley natural convertida en nomos que administra ese estado natural... La democracia es una mera formalidad democrática inútil... El futuro, el tiempo, decían, les pertenecía. Esta expresión, que recuerda de nuevo al pensamiento de Donoso Cortés (como sabemos, matriz del de Carl Schmitt), habla del arquismo del tiempo: de la necesidad de controlar una eu-cronía o linealidad temporal a cualquier precio, de la ontología como unidad, homogeneidad y contención/*katechon*. El europeísmo (asimilado aquí a la idea de civilización Occidental frente a la horda marxista o la barbarie no-occidental) no necesitaba en esta época de “formalidades democráticas.” Este era el presupuesto fundamental de Donoso: cuando la democracia o el parlamentarismo sirven para mantener el orden de la explotación del Capital, entonces se puede hablar de Liberalismo. Cuando éste no es suficiente, la dictadura. Dicho más claramente: cuando la guerra (fundamentalmente de clase) no se encuentra lo suficientemente afianzada en los entresijos y afueras del andamiaje del Estado liberal reaccionario, hay que recurrir a la guerra absoluta con el fin de asegurar que el Estado se convierta en una auténtica máquina de guerra. Así ocurrió durante cuarenta años con el Franquismo.¹²⁰ La democracia queda entonces enterrada como un peligro, como tarea del desmontar la apropiación del tiempo pasado-presente-futuro burgués.

¹²⁰ Esta idea y el recorrido trazado hasta aquí en este trabajo desmontarían la idea, sostenida aún hoy por los partidarios de la conspiración judeo-masónica que suponía la república, en la que las izquierdas: “rompieron las reglas del juego y empujaron al régimen a la guerra civil, que solían considerar empresa lamentable, pero necesaria para acceder al mundo nuevo y presuntamente luminoso, y que fueron los conservadores quienes, deseando evitar el choque, sostuvieron mayoritariamente una actitud moderada, próxima a veces a la cobardía, has que las amenaza se les hizo cuestión de vida o muerte” (Moa 195).

§3. La violencia del gran arquismo: El fran-arquismo o la vuelta a Cabrera

En *La victoria sangrienta, 1939-1945: un estudio de la gran represión franquista, para el Memorial Democrático de España*, el historiador Francisco Moreno Gómez explica la violencia y represión (autodenominada en clave de culpa y redención como *castigo* para los rojos, según los golpistas) iniciada desde el fracasado golpe militar del año 36 y oficializada con la dictadura de Franco desde el 1 de abril de 1939. Los campos de concentración constituyen un ejemplo elocuente, si bien insuficiente, del estado totalitario y represor que comenzó tras la interrupción de la promesa -de interrupción- republicana. Por orden de la Secretaría general de gobernación de Burgos con fecha del 5 de julio de 1937, se crearon dichos campos de concentración. La *excepcionalidad* del Franquismo encarceló, según Moreno Gómez, a alrededor de 500.000 personas sólo en el año '39 (Moreno Gómez 133). Aún quedaban casi cuarenta años de dictadura por delante. Las cárceles y los campos de concentración se convirtieron en una “forma de criminalidad integrada en un proyecto de Estado,” sin ningún tipo de garantía dado que “aquellos centenares de miles de hombres estaban reclusos sin ninguna acusación, sin ningún delito y sin ninguna decisión judicial (si bien es verdad que la palabra ‘judicial’, con Franco, es una mera farsa).” El único motivo de represión podría ser, como es conocido, no haber apoyado el golpe militar del 36, lo que se *legisló* bajo la “Ley de responsabilidades políticas” del 13 de febrero de 1939. La población reclusa de los campos, en cualquier caso, no era una población ‘penada,’ sino que simplemente purgaba la ‘desafección’” (135). En 1938, se contabilizaban 72 campos de concentración en el país. En un cómputo más global, en torno a febrero-marzo de 1938 (aún durante el período de guerra), había alrededor de un millón de prisioneros (700.000 en campos de concentración y 270.000 en cárceles) (Moreno Gómez 188). Al llegar a los campos, los reclusos eran censados siguiendo cuatro categorías: A, B, C y D.

Según Moreno Gómez, los dos primeros grupos eran “recuperables,” mientras que los C eran los jefes y oficiales de la República o comisarios y dirigentes políticos sindicales. Los del D eran acusados por supuestos hechos delictivos. Los grupos C y D eran encerrados en un barracón aparte. El 70 u 80% por ciento de ellos acabarían conducidos por la Guardia Civil a sus pueblos de origen o fusilados tras un consejo militar de guerra sin garantías jurídicas (Moreno Gómez 146).

La violencia, como es conocido, también existió en el lado republicano de la contienda. En *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra civil y después* publicado en el año 2011, Paul Preston habla de alrededor de 7.000 sacerdotes ejecutados durante 1936 y 1939 (322). La diferencia, al igual que dejamos claro al comparar la literatura jurídica, es que la violencia republicana fue fundamentalmente espontánea e incontrolada como señala Preston, no fruto de un golpe militar gestado y relacionado con la banca, la oligarquía industrial y el poso reaccionario existente hasta -y ciertamente durante- la República en el que todo valía con tal de abortar la *radicalidad de asumir la mera promesa democrática* (Preston 524). En cualquier caso, la política amigo-enemigo imperó y España se convirtió en el escenario del espectáculo de la pena de muerte, en un gran campo de concentración o en expresión de Preston, en un *holocausto*:

La persecución sistemática no cesaría en prácticamente ningún ámbito de la vida cotidiana hasta bien entrada la década de los cincuenta. El grueso de la población republicana se hallaba en la miseria más absoluta. Como ya hemos apuntado, en muchas familias se habían quedado sin el sustento del hombre de la casa, por lo que numerosas mujeres se vieron abocadas a la prostitución [hablaré de esta cuestión al hablar de la obra de Juan Benet...]; a los obreros no les quedaba otro remedio que trabajar por sueldos irrisorios, a los maestros se les prohibió la docencia (...) La peor situación era la de la población penitenciaria. El 13 de agosto de 1936, Mola ya le había dicho a su secretario, José María Iribarren: “la cárcel tiene que ser lugar de expiación.” Dos años y medio después de lo dicho por Mola, gracias a la firme determinación de los franquistas de pasar por alto la Convención de Ginebra sobre prisioneros de guerra, las cárceles y los campos que alojaban cientos de miles de republicanos se convirtieron en lo que uno de ellos denominó “cementeros para vivos” (507).

Hacinados dentro de cárceles, reprimidos y extenuados fuera de ellas... España se convirtió en un cementerio para vivos. Del mismo modo que Larra nos recordaba el entierro de los valores ilustrados y emancipatorios en la “la Noche de difuntos de 1836” durante los albores del proyecto liberal o, como también vimos en el segundo capítulo, Goya sospechaba al pintar las *desfiguradas* que el proyecto liberal moderno del Estado español caminaba como amontonadero de cadáveres. Paul Preston nos explica, ahora en el 2011, el *holocausto* español de los represaliados en las cárceles de Franco y la muerte y entierro de la promesa democrática republicana en el cementerio para vivos español. Me interesa señalar que este *holocausto* (que en modo alguno se pretende equivaler a ninguna catástrofe, a la del holocausto nazi o al genocidio de los pueblos indígenas ni a cualquier otra), esta acumulación de cadáveres sistemática fue la base para el desarrollismo capitalista que tendría lugar desde la década de los sesenta y que llega hasta el modelo socio-económico actual. En palabras de Preston:

La retórica de Franco sobre la necesidad de que los derrotados se *redimieran* a través del *sacrificio* trazó un vínculo claro entre la *represión* y la *acumulación del capital* que hizo posible el *florecimiento económico de los años sesenta*. La *erradicación de los sindicatos* y el *sometimiento de la clase obrera* generalizaron *sueldos de hambre* entre la población, lo que permitió a los bancos, la industria y las clases terratenientes registrar un *espectacular incremento de los beneficios*. Poca duda cabe de hasta qué punto fue una política deliberada de Franco, si bien es absolutamente obvio en la explotación de los soldados republicanos apresados (la cursiva es mía) (658).

La violencia del gran arquismo español del siglo XX, la provocada por el golpe militar y la dictadura franquista que convirtieron al país en una nueva *Cabrera*, abortó la promesa democrática iniciada por la República y, simultáneamente, cimentó la acumulación y transformación capitalista que haría de España en la década de los ochenta y noventa una de las diez mayores economías (neo)liberales del mundo a principios del 2000. Mediante esta detonación y transformación del Capital por medio de la transformación *nomológica*, se inocularía hasta hoy uno de los déficits de desarrollo social más grandes de las economías del

contexto europeo, como recordé a propósito de la obra de Vincenç Navarro *El subdesarrollo social de España: Causas y consecuencias* en la introducción. Por ello, del mismo modo que sin un cierto espíritu del marxismo es imposible desmontar el avance de la dialéctica de la ontología occidental (el totalitarismo de la ilustración y el liberalismo, la calculabilidad) y el régimen de acumulación-transformación del capital que la ha anegado, difícilmente pueda la actual sociedad española escuchar la *promesa de la democracia española res-publicana* sin hacerse eco de o atender al entierro de la misma por el arquismo guerra-civilista y franquista y sus derivaciones actuales. Cuando hablemos de desahucios en hoy en un país con millones de casas vacías, de salarios de miseria que no garantizan las condiciones básica de existencia, de un salario mínimo interprofesional obsceno, de pobreza energética, de pobreza infantil, de desempleo, de la discriminación de la mujer o del caciquismo (la cara oculta y remanente de una dictadura de clase y/o raza), en definitiva, cuando hablemos hoy de la pauperización y *precarización* de la inmensa mayoría de la población española y sus huellas tras la denominada Gran Recesión, estaremos ocultando aún más el entierro del problema si no abrazamos *la herencia de la promesa democrática republicana*. Aunque el estado de guerra acabó oficialmente en 1948, el Estado quedó construido como guerra por otros medios. El material proveído por el odio y el campo de batalla cimentaron el espíritu del Capitalismo y han sido mantenidos en constante transformación y evolución con éxito hasta hoy. Dicho brevemente: el Franquismo no sólo consiguió su objetivo, sino que sigue consiguiéndolo hoy.

§4. La soledad de la promesa republicana: El contexto internacional o la vergüenza del liberalismo

El contexto internacional tuvo un papel decisivo en el triunfo de los militares sublevados en España. En primer lugar, el golpe militar fue financiado con el apoyo económico (o respaldo

en forma de abono) de la *Sociedad general de comercio, industria y transportes de Lisboa* (175.000 Libras), la *Compañía de tabacos de Filipinas* (1, 2 millones de Dólares) y la del banco británico *Kleinwort, Sons & Co.* (en el que la española *Banca March* estaba involucrada) con alrededor de 800.000 Libras esterlinas. Por su parte y con el retraso conocido, la República democrática tuvo escaso apoyo económico de las democracias occidentales, tuvo un apoyo limitado en recursos del lejano México, un apoyo limitado de Francia y fue el petróleo soviético y luego el soporte militar el que la mantuvo con vida durante un mayor número de meses.¹²¹ Lo más importante, en la medida en que se trata de discutir sobre democracia, fue la cuestión política: en el contexto de los años treinta un grupo de militares fascistas encontraron mayor apoyo diplomático y económico en el contexto internacional (sobre todo de la Italia de Mussolini, pero también de Alemania) del que gozó la incipiente democracia republicana. Al desenmascaramiento liberal interno que he expuesto hasta ahora habría que añadir la vergüenza de las democracias occidentales que dejaron, bajo un aparente no-intervencionismo tras la Gran Guerra y por medio de tibios e hipócritas tejemanejes diplomáticos, en completa soledad a la moribunda República. Así lo ha señalado Ángel Viñas en el 2012 en *La república en guerra*.

Contra Franco, Hitler, Mussolini y la hostilidad británica:

La política interna republicana evolucionó siempre en función de los avatares del entorno internacional en su interacción con el conflicto. El comportamiento activo británico fue atroz, el norteamericano meramente pasivo (pero no así por el lado de las grandes empresas que suministraron petróleo y camiones). Sólo los franceses, a trancas y barrancas pero siempre con gran retraso y de manera espasmódica, se atrevieron a erosionar su relación de dependencia con respecto a Londres. *En resumen, la República se quedó sola en agosto de 1936, combatió (casi) sola y murió sola* (la cursiva es mía) (368).

¹²¹ Así lo cuenta, por ejemplo y elabora con más detalle Hilari Raguer en “‘España ha dejado de ser católica.’ La Iglesia y el alzamiento” (50 y siguientes).

Las anteojeras ideológicas (el peligro de que España se convertiría en otra URSS al Sur de Europa), los intereses económicos (de las élites británicas o estadounidenses), y el miedo a la desestabilización al espacio geoestratégico posterior a la Gran Guerra y el hipócrita no-intervencionismo, contribuyeron a que el golpe de Franco prosperara y continuara posteriormente en su sitio (370). Quizá la mayor responsabilidad de las naciones liberales recaiga sobre Reino Unido, cuyo servicio británico, el entonces y ahora extinto servicio secreto MI3 veía como el mayor peligro de la contienda la posibilidad de expansión del Comunismo (Viñas, *República 22*), a la que denominó como una lucha de “rebels versus rabble,” es decir, de rebeldes (militares) contra el populacho o la turba (52).¹²²

Por su parte, en el Franquismo no sólo se puede encontrar el eje clave de explicación para la acumulación-transformación capital de la segunda mitad del siglo XX español, sino el otro lado de la moneda hacia afuera: su directa cooperación con el exterminio nazi de Alemania. En efecto, como señala Paul Preston en *El holocausto español*:

En abril de 1938, Heinrich Himmler, Reichsführer-SS (o mando alemán de las SS), estableció contacto con el ministro del Orden Público, el general Martínez Anido, con vistas a ampliar el acuerdo hispano alemán de cooperación policial. La Gestapo tenía especial interés en repatriar a los judíos, comunistas y socialistas alemanes que habían combatido en las Brigadas Internacionales y habían acabado capturados por las fuerzas de Franco. El acuerdo, firmado el 31 de julio de 1938, dio vía libre al canje de izquierdistas apresados por los Servicios de Seguridad de los respectivos países. Los brigadistas internacionales fueron entregados a los interrogadores de la Gestapo instalados en España, quienes luego los despachaban a Alemania sin si quiera tramitar procesos judiciales mínimos. Los casos individuales de repatriación solo requerían la aprobación de Franco, que nunca negó ninguno (673).

Lo demás, lo que vino después hasta 1945, es conocido. Entre los millones que acabaron en los campos de concentración nazis como parte del *exterminio* cometido, había al menos 10.000 españoles repatriados por Franco a los que se negó su ciudadanía española por ser parte

¹²² También ha elaborado el oneroso papel de Stanley Baldwin y Neville Chamberlain por los británicos –así como de Francia–, Francisco Romero Salvadó en el ya citado *La larga guerra civil española* (xvii).

de la conspiración soviética y judeo-masónica (Preston 667). El engranaje totalitario internacional de la época logró por lo tanto la derrota del espíritu democrático una vez más.

§5. Estado y herencia de la Guerra Civil española

De toda la violencia del siglo XX y entierro de la promesa republicana de democracia, quizá sea el Valle de los Caídos el espacio que mejor simbolice en la presencia actual la *injusticia* de la acumulación franquista-capitalista, del entierro del cadáver y de su sepultura hasta hoy. Francisco Romero Salvadó en el ya citado *La larga guerra civil española* recuerda varios datos que no podemos pasar por alto. Aun siendo números, la *catástrofe* de la que dan cuenta y abren para pensar no dejan de desasosegar: en la construcción del Valle de los caídos participaron al menos 20.000 presos *políticos* entre 1940 y 1959 (256), la Guerra Civil produjo al menos 150.000 muertos, cerca de 7.000 españoles fueron asesinados sólo en el campo de exterminio de Mauthausen y en la actualidad hay al menos 114.000 desaparecidos enterrados en fosas comunes (Romero Salvadó *Guerra*, 254).

Pablo Greiff, relator especial para el *Consejo de Derechos humanos de la Organización de las Naciones Unidas* y redactor del “Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición,” publicado el 22 de Julio del 2004 explica que el Valle de los Caídos no proporciona ninguna información sobre la prevalencia de la simbología franquista y la exaltación del “vencedor” (del bando militar nacionalista) la Guerra Civil. En las palabras del propio informe:

Nada da cuenta de que fue construido con el trabajo forzoso de miles de presos políticos bajo condiciones inhumanas. Tampoco ofrece información sobre los cuerpos de las casi 34.000 personas que están ahí inhumadas, ni que muchos restos fueron trasladados allí sin consentimiento y/o sin conocimiento de sus familiares. Nada explica quién fue José Antonio Primo de Rivera, ni por qué fue inhumado en el centro de la Basílica, ni por qué

el general Francisco Franco fue *inhumado* ahí sin ser víctima de la Guerra Civil (la cursiva es mía) (33).

Es decir, pocos lugares explican (en este caso, precisamente en la medida en que *ocultan* las explicaciones y reflexiones posibles...) la condición de sepulturera cómplice en que se ha convertido el cementerio de la democracia española. Como cementerio, este monumento a la ignorancia y el espanto habla de la historia del siglo XX español como el amontonamiento, en primer lugar, de esos más de 114.000 desaparecidos (y tantos otros, incontables en cualquier caso en su nombre propio) y, en segundo lugar, de *un cierto espíritu republicano demócrata* que al asumir el reto de esta expresión no puede quedarse quieto ante el olvido que funda la democracia de 1978 y que sabe que la deconstrucción y reconstrucción de la democracia pasa por éste/estos espíritu(s) y el fin de esa acumulación de cadáveres que sigue habilitando la actual acumulación capitalista. En otras palabras: abrazar, oír o en definitiva ocuparse de los cadáveres de los desaparecidos (sin pensar como suficiente la *reparación* ni caer en la injusta trampa de la *reconciliación* interesada) y reflexionar sobre la inscripción transformadora de la acumulación del Capital propiciada por el golpe de 1936 y desarrollada luego por la dictadura de Franco, son condiciones necesarias para entender el actual y reciente grado de transformación del capital en España. No basta sólo con atender a la Troika, la omnipresencia alemana o a las decisiones de los gobiernos de Rajoy y Zapatero para entender la profundidad, volatilidad y diversidad de las heridas. La facilidad -respecto a otras naciones del entorno- con que el mercado de trabajo, los derechos laborales y las conquistas sociales más básicas ya de por sí débiles se deterioran en todos los períodos de crisis, la *precarización* constante del cadáver de entonces (y de *ahora*, pensemos en los suicidios por desahucios como su extremo caso de *acting-out*) o, en definitiva, del estado moribundo de la democracia y el (re)endeudamiento con que se sale de esta crisis... dan prueba de la condicionalidad indispensable de afrontar estas violencias con *un cierto espíritu*

republicano demócrata en el trabajo de la promesa por la democracia española.¹²³ Pensar que el actual estado de la sociedad, la economía y la política española se debe a una crisis financiera coyuntural, a la relación de España con la Unión Europea o a los déficits de la Transición (1975-1978) es contribuir desde esta parcialidad al entierro del cadáver y a bloquear u ocultar el gran *arquismo* (la gran acumulación de cadáveres y transformación capitalista) llevada a cabo por una de las mayores dictaduras del siglo XX, la liderada, ciertamente, por uno de los mayores asesinos de toda la historia de España. En la siguiente y cuarta parte de este trabajo, seguiré pensando la complejidad del estado de este legado y su herencia hoy de la mano de la imaginación literaria de Juan Benet.

IV. El anarquismo de los arquismos en *Volverás a Región* de Juan Benet: La agonía de la representación de las desfiguradas y la herencia de la promesa democrática republicana

El análisis de la pintura negra de Goya, *Saturno devorando a sus hijos*, por medio de los seminarios *La Bête et le Souverain* de Jacques Derrida, nos ayudó a entender la anatomía del soberano liberal, clásico, en el siglo XIX. Paralelamente, las *Pinturas negras* habilitaron, desde su índice de in-visibilidad, el pensamiento sobre el otro lado del sujeto moderno liberal en el caso español, las *desfiguradas*. La cuestión fundamental es ver ahora de qué modo particular se transforma y configura el poder (o se producen y reactivan los *arquismos*) y las *desfiguradas* en el siglo XX. Se trata de entender como el legado reaccionario queda inoculado en el malogrado curso democrático de España del siglo XX. La violencia estatal se fue dispersando tras la Guerra Civil y la dictadura

¹²³ En este sentido analizaba el historiador Julio Aróstegui el legado republicano. A propósito de la idea de “revolución” de Asturias del año 1934 y de la República como revolución, Aróstegui habla del legado republicano como el espíritu de la revolución por venir. Por mi parte, prefiero hablar de la tarea de re-pensar los arquismos españoles sin caer en la conversión en fetiche de las ideas de *ruptura* o de *evento*, sino más bien como el inagotable trabajo de la herencia y el legado de *un cierto espíritu republicano democrático* que se haga cargo de manera imposible pero inagotable de la(s) acumulación de catástrofe(s) del país en cada una de las cuestiones urgentes.

franquista, del mismo modo que la acumulación del Capital se ha transformado desde el patrón clásico de acumulación y propiedad de la tierra que acompañaba a las promesas liberales de los Derechos Humanos burgueses, al patrón de acumulación flexible, la deterritorialización de las últimas décadas y al deterioro de los derechos más básicos de los últimos años. Este proceso ha tenido como último momento principal los actuales ajustes del mercado de trabajo desde el año 2008, habilitados por la reforma *ad hoc* del artículo 135 de la Constitución española el 27 de septiembre del 2011. Esta reforma supeditó el presupuesto público a la cuestión de la deuda con el fin de asegurar y reorientar la estabilidad del inestable flujo del Capital en los mercados y el acceso a la deuda, garantizado mediante la violencia de la ley -la ley como la literatura más determinante para la violencia- el deterioro de los derechos sociales más básicos (vivienda, trabajo, educación, sanidad o pensiones) en el país. En el Neoliberalismo, no es el Estado quien actúa sobre la libertad de la economía (como proponía con la “Reforma agraria” Jovellanos en el primer capítulo), sino que es la economía la que activamente controla la manera en que el estado necesita reformarse y difuminarse mediante el patrón de acumulación flexible de la red rizomática del mercado en la época post-katechónica (esto es, post-Schmittiana) que Carlo Galli denominara *guerra global*.¹²⁴ De esta manera, el Estado se transforma para el sagrado fin de la continua reorganización del mercado. En consecuencia, el reto de análisis es aún mayor que el de la detección de las contradicciones del primer Liberalismo, pues los mecanismos de expansión y diferenciación del Neoliberalismo quedan disueltos y difuminados, de manera que no es ya un cuerpo nomológico más o menos concreto, sino que se trata de una retícula soberana difusa y diferenciada o, en el lenguaje de esta tesis, se trata del *an-arquismo de los arquismos* que transforman y diseminan la

¹²⁴ Noción que Carlo Galli desarrolla en el capítulo “Global War” incluido en *Political Spaces and Global War* (137-91).

(i)lógica neo-liberal en la fricción entre liberalismo, absolutismo, dictadura, y democracia.¹²⁵ De la mano de la imaginación literaria de Juan Benet quiero pensar la complejidad del estado de esta barbarie y la herencia im-posible democrática republicana hoy.

§1. Sobre guerra y Estado: Del “Saturno” de Goya al “Numa” de Juan Benet

La *deconstrucción* de la homogeneidad identitaria nacional española, de su onto-teología y su historia, emparenta desde la década de los sesenta a Juan Goytisolo, cuya obra *Señas de identidad* (1966) formula el desmontaje de la España católica desde los márgenes y la heterodoxia, a Luis Martín-Santos, cuyo *Tiempo de silencio* (1961) parodia el realismo social comparando la miseria chabolista del solar franquista frente a una rancia burguesía y, en tercer lugar, a *Volverás a Región* (1967) de Juan Benet, que gira en torno al trauma y la herencia de la Guerra Civil española.

Volverás a Región, proyecto literario originalmente titulado “El guarda”¹²⁶ y fruto de más de dieciséis años de creación, vio la luz tras numerosos desencuentros con el mundo literario y editorial.¹²⁷ Situado aproximadamente en torno al macizo galaico-portugués, al Sur de Asturias y

¹²⁵ Esta dispersión y la falta de democracia y representatividad en las principales entidades supra-nacionales ha sido investigada por Ignacio Sánchez-Cuenca en su reciente obra *Más democracia, menos liberalismo*, del año 2010 (124-25).

¹²⁶ En el prólogo a la edición de *Volverás a Región* de febrero de 1974, Benet comenta como “El guarda” era el proyecto inicial de esta novela, figura literaria que “*in absentia* atormentaba todas sus páginas sin jamás asomar por ellas, sin llegar a ser algo más que una conjetura” (Benet *Volverás*, 11).

¹²⁷ Tras ser aceptada en 1967, la novela tardaría unos meses por problemas editoriales en salir a la luz, lo que finalmente ocurriría a finales de ese año con una modesta tirada. Hasta entonces, Benet había recibido numerosas negativas y críticas de casas editoriales en Latinoamérica, Francia y España, incluyendo críticas por la ausencia de diálogos en la obra. La historia maldita que la novela intenta contar es extrapolable al propio destino de la novela como objeto publicable en un país en plena dictadura. Benet reconocía esto en el prólogo a *Volverás a Región* de febrero de 1974, cuando tras acabar la versión final el 14 de septiembre de 1965 intentó presentar sin éxito la novela a un nuevo premio literario, del que no obtuvo nada. Resignado, escribía: “A partir de entonces mi decepción fue tan supina que *decidí no tomarme más molestias con aquella novela que parecía tan maldita como aquella tierra que describía* y a la que ninguna intervención sacaría del marasmo en que había sido engendrada; así que empecé otra nueva (la cursiva es mía)” (Benet, *Volverás* 15). En su obra del año 2004, *Fenomenología del enigma. Juan Benet y el pensamiento posestructuralista*, Ken Benson reflexionaba sobre la experiencia de Benet, que sin duda insufla su propuesta narrativa: “La trágica experiencia personal del autor (haber vivido en tierra ocupada por ambos bandos,

Cantabria y al Norte de Castilla y León, Región es un *topos* (territorio geográfico y literario) contra-épico, definido por un lado con riguroso detalle orográfico (Benet, ingeniero, trabajó en la construcción del pantano del Porma en 1962, al norte de León) pero, a la vez, narrado como lugar áspero, épico e imaginario, de casi imposible acceso: “El viajero que salga de Región, se ve obligado a atravesar un pequeño y elevado desierto que parece interminable,” cuenta el -ya célebre- primer párrafo del texto (Benet *Volverás*, 19). La primera de las cuatro partes de la novela expone los pormenores de la Guerra Civil española en la zona, la última “operación al gran estilo” (parte de la última guerra total en España) con la que los nacionales intentan ganar Región, maltrecho bastión republicano, para la causa nacionalista (74). La escritura de *Volverás* y las vidas de sus personajes, giran en torno a este epicentro: la guerra como escenario de conflagración de conflictos históricos que España venía arrastrando desde siglos.¹²⁸ Lo interesante, empero, es que

haber sufrido su familia la evacuación, ser fusilado su padre cuando Juan Benet era un niño [tenía nueve años] no puede ser representada de manera mimética, sino que estas experiencias personales han de ser transformadas en materia literaria para conformar un discurso metafórico como expresión de semejante trauma” (Benson 22). Además, es necesario señalar la *experiencia* personal de la Guerra Civil explicada así por el autor en su ensayo “La sombra de la Guerra Civil,” publicado en el significativo año de 1978: “La Guerra Civil de 1936 a 1939 fue, sin duda alguna, el acontecimiento histórico más importante de la España contemporánea y quién sabe si el más decisivo de su historia. Nada ha conformado de tal manera la vida de los españoles del siglo XX y todavía está lejos el día en que los hombres de esta tierra se puedan sentir libres del peso y la sombra que arroja todavía aquel funesto conflicto. Exactamente cuarenta años y una quincena después del día en que se inició, ha sido necesario un perdón real [en referencia a la Amnistía decretada de octubre de 1977] para borrar –parcial y jurídicamente- las heridas aún abiertas y las profundas divisiones que desde aquella lejana fecha, al seguir separando al país en campos difícilmente conciliables, preservan un estado de latente, cuando no abierta, belicosidad.” (Benet *Guerra*, 19). Los avatares editoriales de la novela y, aún más, la experiencia personal traumática de Benet, deberán tomarse en cuenta al analizar el tipo particular de personajes y la trama dispersa expuestos en *Volverás a Región*. Además de la citada obra de Benson, para la explicación de la trama y personajes de *Volverás*, véase “Structure and World View” en *Ordering the Evidence, Volverás a Región and Civil War Fiction*, de Malcolm Compitello (71-98) y la segunda nota al pie en dicho capítulo (76). Dentro de la vasta bibliografía sobre Benet, recomiendo especialmente *La forma del enigma: siete ensayos sobre la narrativa de Juan Benet*, editado en el 2010 por Epícteto Díaz Navarro; de Benjamin Fraser, recomiendo *Understanding Juan Benet: New Perspectives*. Sobre el carácter disperso y deconstructivo de los personajes en la obra de Benet, recomiendo “Algo sobre las criaturas de Juan Benet,” de Teresa Aveleyra; y sobre todo, el reciente artículo: “*Agonía Confutans* de Juan Benet o el Triunfo de lo Irracional,” de Miguel Carrera Garrido. Finalmente, para una introducción a la cuestión fundamental del tiempo en la novela, que será discutida más abajo, recomiendo “Tiempo y tiempos en *Volverás a Región*, de Juan Benet” publicado por Jesús Pérez Magallón.

¹²⁸ Así dice Benet en esta primera parte: “Como dice el historiador, ‘habían jurado vengarse de la sociedad legítima, culpable –con razón o sin ella- del destierro de sus miembros’ lo prepararon todo –como corresponde a quien está acostumbrado a administrar, sin censura, los recursos del país- para volver a desatar su fuerza al primer balance positivo; contaban en primer lugar con el rencor de los privilegiados, con las vacilaciones de un gobierno inexperto

se ofrece una escritura sobre la guerra que lleva inoculada el germen de la destrucción de la narración histórica realista (la del lejano Galdós o la apuesta de *Imán* de Sender, por ejemplo, sobre la Guerra del Rif), que replantea la idea de guerra y el tipo de soberanía clásicas que están en juego mediante -y desde- esta rescritura. La figura de “El Numa,” el guarda oculto que pastorea este territorio, es la clave para entender la diferencia con y la complejización de la soberanía clásica de los Nación-Estado y de la guerra como mera cuestión de batallas entre frentes reconocibles, visibles y claramente definidos o representables. Así se nos habla de la figura-personaje de “El Numa”:

Esa raza de *pastores* –a la que pertenece el Numa, su más *fiero y terne hijo*- se ha educado en la *vigilia* y el *acecho*; que apenas duermen y que –sin salir del refugio- *lo oyen todo; ven en la noche y tienen, como todas las razas habituadas a la espera, un sentido de anticipación funeral del porvenir*; pues ¿qué otra anticipación del porvenir que no sea la cita con la muerte cabe en esta tierra? (la cursiva es mía) (61-2).

En lugar de leer la exposición de los episodios de la guerra o retratar a Franco o al Franquismo como el gran panóptico del siglo XX español, durante la primera parte el “Numa” aparece desde la lejanía, estando presente desde la ausencia, interrumpiendo la narración de la batalla desde una aparente no presencia que en realidad habla de una “acecho,” una vigilancia desde la vigilia de -o *sobre*- la vida de los personajes y del territorio de Región y sus alrededores. El “Numa,” nos cuenta el narrador arriba, es el elegido dentro de la *raza*¹²⁹ de pastores (dentro de

y amedrentado y con una brutalidad de una colectividad inculta e ingenua, torpe y sanguinaria, *poco menos que satisfecha de dejar saldada la cuenta de cuatro siglos con los incendios y asesinatos de una noche anticlerical*” (la cursiva es mía). (Benet *Volverás*, 78)

¹²⁹ Cuestión de raza reivindicada, por ejemplo, en el documental-película de propaganda *Raza*, de 1941, basado en la novela de Franco y dirigida por Luis Sáez de Heredia. En este film, Pedro Churruca es un capitán de navío que muere en la Guerra de Cuba contra Estados Unidos. La película narra las vidas de sus cuatro hijos, Isabel, Pedro, José y Jaime, que heredan el espíritu de su padre antes de partir a la batalla, espíritu de: “guerreros elegidos, los más representativos de la raza española, firmes en la pelea, ágiles y decididos a maniobrar.” José y Jaime morirán por el bando republicano, mientras que Pedro, verdadero protagonista de la película, pasa de ser un padre de familia preocupado por el dinero y pro-republicano, a traicionar a la República y defender el bando nacional. Al final de la película, Pedro reivindica el nacional-catolicismo y el retorno de la defensa racial de la nación, diciendo que ellos: “sienten en el fondo de su espíritu la semilla superior de la raza y son los elegidos para la gran empresa de devolver a España a su destino.” La película acaba con los supervivientes de la familia Churruca asistiendo al desfile de la victoria de Franco en Madrid en mayo de 1939.

la estirpe de Saturnos, de Reyes y militares, que vimos en el segundo capítulo)¹³⁰ que con su mano de hierro han dirigido o han anticipado ‘el funeral del porvenir’. Este pastor o guardián de “raza,” en clara resonancia al proyecto racial de la causa nacional-católica y al Franquismo como proyecto nacional-estatal,¹³¹ no se presentiza (no se hace presente ni presencia) con la figura del Numa, sino más bien existe desde la latencia: “Y en cuanto a la *violencia* le diré que, *aun cuando en apariencia no exista, en esta tierra siempre la hay; es un estado latente –y muy comprensible- pero que puede ponerse en erupción en cualquier momento. Ya verá que pronto lo comprende*” (135). El “Numa” como figura oculta y latente, es quien controla la violencia y los cuerpos desde su acecho, desde el claroscuro de la ~~ontología~~ *goyesca* del desmontaje, siendo “la sangre de todos aquellos los que cayeron en aquellos pagos, víctimas de su impaciencia y del cruel e insaciable apetito de revancha del viejo guardián de Mantua” (196). La soberanía liberal reaccionaria analizada en la primera parte de esta tesis cambia aquí su estatuto ontológico. Del Saturno corporal y su anatomía (su ley y sus aparatos estatales) con la fundación liberal, aquí la

¹³⁰ Así se describe “El Numa” en otro momento: “En invierno se viste como un pastor de taiga, una pirámide de lanas vírgenes coronada por un morrión de pieles de zorro de conejo, anudadas salomónicamente, y bajo el que se mueven continuamente sus ojos pequeños, negros y vivaces, que no tienen necesidad de mirar para saber dónde pisa, dónde se agita la hojarasca y dónde se estremece el matorral. *Su historia –o su leyenda- es múltiple y contradictoria; se asegura por un lado que se trata de un superviviente carlista que –con más de ciento y pico de años- del odio a las mujeres y a los borbones saca cada año nuevas fuerzas para defender la inviolabilidad delo bosque; por el contrario, también cunde la creencia de que su existencia se remonta a muchos años y decenios atrás: un monje hinchado de vanidad que abandona la regla cuando la intransigente reforma moderadora trata de restringir el consuelo del vino... Se afirma también que no se trata sino de un militar que todos hemos conocido y que, habiendo amado a una mujer hasta la locura, se fugó despechado y se retiró allá para ocultar sus voluntarias mutilaciones y cobrar venganza en el cuerpo de sus seguidores. No parece inverosímil; yo no digo que tales cosas no puedan ocurrir también en este siglo, pero sí afirmo que entonces, quiero decir, antes, tenían unas consecuencias más nefastas. Lo que sí parece cierto, es que siempre espera a la noche para empezar a actuar*” (la cursiva es mía) (Benet Volverás, 254-55).

¹³¹ Sobre esta cuestión, recomendando comenzar por “los 27 puntos del programa de la Falange de las JONS” citados en la bibliografía y aparecidos en el diario ABC en Noviembre de 1934. A partir de ahí, la bibliografía es inmensa, pero recomendando la recopilación, por su precisión, de Ismael Saz Campos; *Fascismo y Franquismo*, citada en la bibliografía, y *Catolicismo y Franquismo en la España de los años 50* del año 2016, uno de los estudios más recientes sobre los hechos históricos y los fundamentos ideológicos del regimen desde fines de los años 40 de la bibliografía. También, la recopilación de Helen Graham y Jo Lanbanyi *Spanish Cultural Studies, An Introduction: The Struggle for Modernity*, ofrece una perspectiva de la formación moderna del país, con sus diferentes etapas ideológicas y contribución de hispanistas fundamentales, además de las dos editoras, como Paul Preston, Álvarez Junco o Sebastian Balfour.

violencia soberana se epitomiza en una figura que deshace el epítome, que como ausencia latente constituye la violencia prometida de la Ley, que ve sin ser visto y desde su aparente no-visibility acecha lo presente siempre, controlando la vida y la muerte de la comunidad en última instancia. Esta figura del “Numa,” siempre preparada para disparar, habla de la violencia de la soberanía siempre dispuesta a –y oculta– en lo presente. La visibilidad del *nomos* liberal moderno, la de la anatomía expuesta al hablar de Goya y el Seminario *la Bête et le souverain* de Derrida, queda mediante la gran conflagración (o *catálisis*, como dice Benet varias veces en la novela) de la Guerra Civil, descompuesta, desatada, escondida, pero es *ya-siempre*, en tanto “anticipación funeral del porvenir,” latencia que pre-determina el todo social como “ya-siempre-guerra.” El “Numa” es, por lo tanto, la vigilancia o inmunización *nomo-nomádica* que desde la ausencia *-in absentia* pero no sin existir- configura con su coerción la presencia, esto es, coarta la presencia, el presente. Es decir, permite que la guerra, se dé o no la guerra total, configure la posibilidad de que otro-conflicto o desacuerdo emerja. En el “Tratado de nomadología: La máquina de guerra” incluido en *Mil mesetas*, Gilles Deleuze y Félix Guattari exponían la cuestión nómada de la soberanía al “dar la vuelta” a Hobbes¹³² de este modo:

Clastres puede, pues, invocar un Derecho natural, pero invirtiendo la proposición principal: Así como Hobbes vio claramente que *el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado*, y lo hace imposible. De esto no cabe deducirse que la guerra sea un estado natural, sino al contrario: *que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación de un Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él. Y así como no se explica por el Estado, tampoco se explica por el intercambio, incluso para sancionar su fracaso, la guerra es lo que limita los intercambios, los mantiene en el marco de las “alianzas,” lo que les impide devenir un factor de Estado, hacer que los grupos se fusionen* (la cursiva es mía) (365).

¹³² Podríamos decir que, del mismo modo que Deleuze y Guattari invierten aquí la noción de soberanía de Hobbes, la agonía de la soberanía clásica liberal entrevista por Goya en sus inicios es aquí relaborada de la mano de Benet por una mayor dispersión.

La interrupción militar del golpe franquista a la interrupción soberana republicana - interrupción pero *promesa democrática* de la clase trabajadora- derivó en la inoculación de la guerra total en el Estado durante el subsecuente Franquismo. Y, lo que es aún más importante, *constituyó –regeneró el arquismo o ‘arquizó’* – por medio de la Guerra Civil, el Estado español *desde entonces* como un mecanismo de pastoreo franquista, como el Estado que mediante la latencia y promesa de la violencia previene la posibilidad de otro-Estado, quedando siempre al acecho con las manos preparadas para la guerra (militar, económica, hoy financiera o tele-dirigida...).¹³³ La Guerra Civil y el Franquismo, como vimos con la relectura jurídica e histórica, son guerra en la medida en que impiden la formación de un Estado-otro al del estado matriz, el Franquismo. La Guerra Civil que tuvo lugar entre 1936 y 1939, el peso de las dictaduras -o golpes- anteriores, así como el rancio Liberalismo con sus ruinas en marcha desde 1808/12, no sólo *no* han dejado de existir, sino que se encuentran *dispersas* configurando el Estado actual.

Volviendo a Deleuze y Guattari:

Así pues, el problema no es tanto el de la realización de la guerra como el de la apropiación de la máquina de guerra. Al mismo tiempo que el aparato del Estado *se apropia* de la máquina de guerra, la subordina a fines “políticos,” le da por *objeto* directo la guerra. Una misma tendencia histórica lleva a los Estados a evolucionar desde un triple punto de vista: pasar de formar de encastramiento a formas de apropiación propiamente dichas, pasar de la guerra limitada a la guerra llamada total, y transformar la relación de la finalidad y del objeto. Ahora bien, los factores que convierten a la guerra de Estado en guerra total están estrechamente ligados al capitalismo: se trata de la inversión del capital constante en material, industria y economía de guerra, y de la inversión del capital variable en población física y moral (que hace la guerra y a la vez la padece). En efecto, la guerra total no sólo es una guerra de aniquilamiento, sino que surge cuando el aniquilamiento no sólo toma “como centro” el ejército enemigo, ni el Estado enemigo, sino la totalidad de la población y su economía. Que esa doble inversión sólo pueda hacerse en las condiciones previas de la guerra limitada muestra el carácter irresistible de la tendencia capitalista a desarrollar la guerra total. Es, pues, cierto que la guerra total continúa subordinada a fines políticos del

¹³³ Esto explicaría la idea de miedo a volver a la política de “los dos bandos” (miedo/mito que los considera equivalentes) como parte del *katechon* o freno a otro-Estado, así como explicaría el discurso sobre la Transición como una época “inmaculada” en el peor de los casos o, *excepcionalmente* positiva e intocable para la historia de España, en el mejor.

Estado y sólo realiza el *máximo de las condiciones* de la apropiación de la máquina de guerra por el aparato del Estado (Deleuze y Guattari 367).

Esta relación entre la máquina de guerra y el Estado desvanece la división ficticia que ha disfrazado al Estado como paz que se opone a la guerra (a la máquina de guerra), cuando por el contrario el Estado, tal y como existe hoy en España, es guerra (máquina de guerra subordinada a fines políticos amparada mediante la ley por el monopolio de la violencia), consecuencia de la *apropiación* de la máquina de guerra desde el '39 para desarrollar, transformar y mantener unos fines particulares de clase que anegan (abruma, en resonancia con la idea de Numa) el Estado-Mercado y que siguen acechando, pastoreando, en la medida en que se amnistió el golpe militar mediante la Transición. Este es el secreto de la “*pax franquista*” que servía a Preston para explicar el reajuste del Capitalismo y el deterioro de los derechos laborales puestos en marcha por la dictadura, derechos aún ínfimos en comparación con gran parte del occidente y centro europeo. Las batallas terminaron, pero “El Numa,” como “pródromo” (o presagio) que fue/es, sigue cerrando la posibilidad de un futuro-otro (Benet *Volverás*, 227). De ahí la apatía de los personajes de *Región*: “¿Por qué esa paz? Sin duda porque no cuentan con el porvenir, el Numa acaba de decir esa misma madrugada: ‘queden las cosas como están, el futuro a la mierda’” (Benet *Volverás*, 257). El cierre no fue sólo de lo presente y la presencia, sino también del futuro (*arquismo* previsor) que más allá de la realidad (de la literatura realista) de la guerra, sigue latente para el lector de *Volverás a Región*, de manera que la exposición clásica realista que proporciona un final queda suspendida. La “irrepresentabilidad” de los personajes que pueblan la novela clarificará este desmontaje de la relación entre guerra-Estado y la representación clásica.

§2. La agonía de la representación literaria: De las desfiguradas goyescas a las desfiguradas benetianas

*Cuidémonos de decir que la muerte sería opuesta a la vida,
el ser vivo no es más que un género de lo muerto, y un género muy escaso.*
—Jacques Derrida. *La difunta ceniza*. (55)

La trama dispersa de los personajes en *Volverás a Región* puede reconstruirse en lo fundamental del siguiente modo. El personaje que pone en marcha las experiencias de los personajes de la novela es el coronel nacionalista Gamallo. Criado por sus tías, Gamallo dirige la conquista de Región y determina la vida de la principal protagonista femenina, su amante María Timoner. Timoner es recluida por Gamallo en el sanatorio del doctor Daniel Sebastián, ante el miedo del coronel a la opinión pública de la sociedad regionata. En el casino de Región, Gamallo juega una partida de cartas por una moneda de oro en posesión de un oponente anónimo a quien la moneda fue dada por el personaje de “la Muerte,” versión benetiana del mito de Caronte.¹³⁴ El coronel, en su desvarío, acaba por apostar a María Timoner como mercancía/premio en la timba de cartas. El miedo producido por la actitud del coronel lleva a que María Timoner planee su huida con el doctor Sebastián, que pasa de querer “sanarla” a sentirse atraído por ella. Finalmente, el oponente de cartas gana la partida y mutila con un cuchillo la mano de Gamallo. María Timoner y el jugador de cartas huyen de Región y María Timoner queda embarazada de su nuevo amante. El doctor Sebastián cuida en sucesivas visitas a María Timoner y su hijo, Luis Timoner, en las montañas de la aldea Mantua. María quedará traumatizada y portará un velo

¹³⁴ Junto a “El Numa,” la figura mítica de “la barquera” recuerda en efecto al mito de Caronte, el barquero de Hades encargado de transportar a los muertos en su barca por el río Aqueronte a cambio de una moneda. En la versión de Benet, “la barquera” es una mujer anciana, solitaria y misteriosa, especie de bruja que en este caso es quien entrega la moneda que será jugada en la timba de cartas por el personaje anónimo frente, al Coronel Gamallo. En este sentido la novela podría leerse como un pasaje hacia la muerte, hacia los muertos, un *descenso ad inferos* que lleva al viajero-lector a un mundo en el que la línea vida-muerte queda suspendida. Sería interesante explorar la relación entre los mineros que trabajan cerca de la choza de “la barquera,” la moneda de oro y las muertes y traumas puestas en marcha por la barquera y su moneda, esto es, la relación entre el trabajo proletario, la mercancía según el Capitalismo y su espíritu (sus espíritus) mortuorio(s) (Benet *Volverás*, 203-10).

negro por lo aciago de su condición de mujer objeto y por una enfermedad venérea de la que finalmente morirá. Por su parte, la hija del coronel Gamallo, Marré Gamallo, es criada en Región en ausencia de su padre, en condiciones similares a las que el propio coronel fuera criado. Marré será apresada por los republicanos que huyen de Región y será usada como mercancía para chantajear a su padre, el coronel Gamallo, que nunca accederá al chantaje. En las montañas, Marré conoce a Luis I. Timoner, hijo del jugador de cartas y María Timoner, de quien ha escapado. Marré y Luis Timoner se enamoran, mas la relación se verá frustrada, en este caso, por la liberación de Marré tras la derrota nacionalista, la muerte del coronel Gamallo y la paralela huida de Luis Timoner. Marré es devuelta a Región e intenta ser “rehabilitada,” pero los traumas de la guerra y su amor frustrado con Luis harán imposible que su malestar acabe. Años después, Marré vuelve a Región buscando a Luis Timoner y contacta con el doctor Sebastián con el fin de encontrar pistas del paradero de Luis. El doctor y Marré exponen juntos los traumas de sus vidas. El doctor Sebastián vive recluido en su casa, su volición prácticamente no existe y se dedica a beber. En su sanatorio, el doctor trata a solo un paciente, un joven demente cuya madre se vio forzada a abandonarlo al principio de la Guerra Civil, cuando era un niño. La ausencia de la vuelta de la madre tiene al niño en esa condición. El coche negro en el que Marré vuelve a Región hacen al niño pensar que se trata de su madre. Al darse cuenta el niño de que no es su madre, sufre un ataque de rabia que le lleva a asesinar al doctor Sebastián. Marré abandona la clínica del doctor y, en su huida, es disparada por la carabina distante de “El Numa” y muere.

Estas experiencias vitales en modo alguno son expuestas en la novela en un curso lineal u homogéneo. Si la figura de “El Numa” interrumpe o suspende la narración clásica realista y la mimesis aristotélica,¹³⁵ en este caso, sobre la guerra y la manifestación de la violencia, la trama y

¹³⁵ Así es mencionado, por ejemplo, por Compitello (74).

la representación de cada uno de los personajes que deambulan por Región también es repetidamente dispersada, entrecortada e interrumpida. La novela reclama un lector-viajero¹³⁶ que navegue los fracasos y pérdidas de los personajes y descienda al infierno de soliloquios de pérdida(s) que se subjetividades escindidas presentan entrecortadamente. Al lector que acceda a este viaje se le plantea una cuestión fundamental: la agonía de la representación literaria en paralelo a —y fruto de— el trauma generado por la Guerra Civil española. De las *desfiguradas* de Goya como síntoma de in-visibilidad de lo que el sujeto temprano-moderno comenzaba a dejar fuera, pasamos con Benet a la irrepresentabilidad de las *desfiguradas* -aquí María Timoner, Marré¹³⁷ o el niño expósito-, esto es, sujetos cuyas vidas no caben en sus personas novelados pues son síntomas de la guerra, el patriarcado, la incapacidad de comunicación (es decir, de comunidad) y, en última instancia, por una muerte anticipada o pre-determinada en vida.

Rezando con sus tías el rosario todas las noches, el coronel Gamallo aprendió desde pequeño “a andar derecho” (Benet *Volverás*, 79). Las palabras ‘dinero’ y ‘hombre’ fueron las dos más importantes en su educación junto con su formación militar y la dignidad ya otorgada por su

¹³⁶ La relación entre el viajero “que desee llegar a Región” y el lector es una constante en la narrativa de Benet. Además del primer párrafo de la novela, en *Volverás* esta relación parece, por ejemplo, en este otro momento: “El viajero advierte entonces la realidad del desierto donde apenas quedan señales del hombre, caminos fantasmales y campos baldíos, montones de papeles que corren empujados por la brisa superficial y que parecen haberse agrupado en una colonia para buscar de consuno el camino de su migración, observada con desdén y tristeza por un trozo de periódico desteñido por la lluvia y tostado por el sol, enmarañado entre las ramas espinosas que nacen en un médano; hace tiempo que dejó de ver la última alquería abandonada, cuatro paredes de piedra en seco —porque la cubierta se la llevó el viento un mes de marzo—, montones de huesos, carbones vegetales a medio quemar y señales de fuego de pastores y nómadas.” (Benet, *Región* 53) Esta misma idea de lector-viajero errante es expuesta en el cuento “Viator” de Benet (*Cuentos* 309-18). Luis Costa exploró el concepto de lector-viajero en “El lector-viajero en *Volverás a Región*” (9-19).

¹³⁷ En la obra *Cultura herida. Literatura y Cine en la España democrática*, Cristina Moreiras-Menor presenta un análisis de *Las edades de Lulú* (Almudena Grandes, 1989), que a mi juicio se emparenta con el personaje de Marré. Para Moreiras-Menor, “La experiencia de Lulú se cierra con un retorno sin fisuras a un esquema específico identitario, mujer sometida al dominio de la ideología patriarcal por el cual el sujeto femenino, moderno, capaz de inscribirse como sujeto en el relato de la historia, no escapa finalmente a las estructuras edípicas que dominaban la escena cultural de la dictadura, ni por tanto a una sujeción absoluta a la figura de un padre simbólico que frustra, desde su omnipresencia fantasmática, la libertad del deseo y lo mantiene firme a su sumisión” (43). En este sentido, podríamos decir que Marré es el personaje de una generación anterior a Lulú, si bien ambas portan como sujetos la dominación edípica y la presencia fantasmática del patriarcado puesto en marcha por la dictadura, en el caso de Marré durante la Guerra Civil y los primeros años de la Dictadura, y en el caso de Lulú durante los ’80.

apellido.¹³⁸ Su formación y nombre le convertirían en la cabeza visible del bando nacional en su asedio a Región.¹³⁹ Para mantener su status en la sociedad regionata recluye como dijimos a su enamorada, María Timoner (cuya ascendencia familiar desconocemos) en el sanatorio del doctor Sebastián. María Timoner vive, en primera persona, el *autoritarismo* del coronel. En segundo lugar, tras ser literalmente jugada como *mercancía* en las cartas, escapa con un amor que acabará por *abandonarla* y vivirá como *pérdida* hasta su muerte. Tras el *abandono* de su propio hijo, finalmente, morirá de una enfermedad venérea. Todos estos traumas llevan a María Timoner, en la segunda parte de la novela, a intentar (sin mucho éxito) ser escuchada por el doctor (incapaz de empatizar con ella), y comunicar su yo-íntimo:

A veces he llegado a pensar que *la familia es un organismo con entidad propia, que trasciende a la suma de las criaturas que la forman*. Es la verdadera *trampa de la razón*: una animal rapaz, que vive en un nivel diferente al del hombre y que –constituido por una miriada de impulsos fraccionarios, de microseres sin otra forma que una *voluntad incipiente, un apetito voraz y un instinto automático para aunar sus fuerzas en torno al sacrificio del hombre-*, *prevalece gracias a su condescendencia, a un deseo de tranquilidad que –aunque él no niegue- está aparejado con su falta de dotes para la*

¹³⁸ La cuestión de clase es otra de las cuestiones fundamentales en *Volverás a Región*. En primer lugar, “El Numa” del que hablo a continuación es descrito como: “brazo secular del terrateniente” (Benet *Volverás*, 60) y, lo que es más importantes, Región es un territorio donde está en juego la propiedad, la explotación y los derechos de los trabajadores, y en relación al estado presente de explotación con el fracaso de las desamortizaciones de Mendizábal y Madoz en el siglo XIX: “Todos los fracasados intentos de reforma de la economía de esa tierra de pastores y burgos podridos, no han servido a la postre –desde 1771 y 1836- sino para exagerar el mal estado de cosas de la propiedad, el laboreo y el aprovechamiento rural: los bienes de propios, arrebatados a unas comunidades abúlicas y sacados a la pública subasta, fueron adquiridos por los mismos lejanos y desconocidos potentados que llegaron tiempo para adquirir los bienes eclesiásticos a un precio tentador. Entonces se produce esa conocida inversión, consecuencia de una ley abrumada por la idea fija de la colonización de las tierras incultas y amortizadas y la parcelación de las grandes dehesas, privadas o comunes. Las tierras bajas, propiedad de la comuna o de la Iglesia, donde en el siglo XVIII trabajaba el pueblo afecto y pastaba el ganado en proximidad de establos, fueron entregadas al mejor postor, un aristócrata de Castilla, Cataluña o Extremadura, mientras que las dehesas altas sólo aptas para el ganado lanar –que eran propiedad de los grandes señores que controlaban la meseta- fueron parceladas y distribuidas entre los expropiados vecinos, previa entrega del dinero que habían recibido en la transacción anterior (Benet *Volverás*, 58). Además, el espíritu (o los espíritus) de la República están representados por un personaje cuyo nombre apenas recuerda el narrador, Rumbal, Robal... profesor republicano enfermo y retratado brevemente como personaje marginal en la novela (Benet *Volverás*, 40-6). Por otro lado, “El Numa,” es también descrito como “brazo secular del terrateniente” (Benet *Volverás*, 60).

¹³⁹ La destrucción que encuentra Gamallo en Región al final de guerra es descrita de esta manera buñuelesca, por Benet: “No logró encontrar sino un centenar escaso de hombres agotados y barbudos, los ojos hundidos y las caras desfiguradas por las ampollas y que, tras una semana tirados sobre unas piedras o con medio cuerpo metido en el agua de una zanja, eran tan incapaces de aperebirse de la llegada de sus libertadores como de quitarse de la boca las hormigas o los mosquitos (la cursiva es mía)” (Benet *Volverás*, 72).

lucha; una de esas colonias de animales pelágicos –como el banco de arenques que se une alrededor de un cetáceo que les alimenta con sus excrementos y al que –actuando de pilotos- terminan por dirigirle hacia las zonas de plancton que ellos no prueban- desprovistas de razón de ser hasta el día en que logran aglomerarse en torno al individuo, carente de instinto predatorio y maniatado, esclavizado y sojuzgado por una razón que ya no puede evolucionar; todavía en mi juventud se daba por una buena teoría –quién sabe si nacida del horror a todo forma de respeto social- que en la liquidación de la familia veía la emancipación de un instinto anquilosado, amordazado por una razón astuta que se interroga siempre sobre el objeto de su entusiasmo (y en ese estimo su diferencia con la pasión) y que sólo en muy contadas ocasiones se atreve a utilizar su saber, haciendo caso omiso de sus propósitos y sus intenciones. No sé si resultó ser otra impostura, un nuevo despropósito, un nuevo cimbel dispuesto por la sociedad para distraer al individuo de *su afán original, la pasión*. Comoquiera que fuera ese precario instinto -que no se conjuga tan fácilmente con el anhelo suicida deslumbrado por su satisfacción- también resultó fallido, porque incluso ante el cimbel erró la puntería: por eso *a veces me represento a la razón como la trampa donde el hombre ha ido a caer, perseguido por toda una turba de pasiones inestables cada una de las cuales ha requerido una amputación. Mejor dicho, este mundo no es una trampa, sino un escondrijo (en cierto modo gratuito y frívolo, muy propio del diletante que carece de energías y motivos para abordar una actividad seria) que ese hombre se ha fabricado para ocultarse en su propio demonio* (la cursiva es mía) (145-46).

La figura femenina de María Timoner es determinada por la condición de clase y hombre de Gamallo, des-velando la trampa represora de la familia paterno-filial cuya herida porta Timoner con el velo negro -como los *sambenitos* que entrevemos en las *desfiguradas* pintadas por Goya- que llevará hasta su muerte. El “deseo de tranquilidad” aquí del que habla Timoner habla de la inmunización inscrita por la familia como “entidad propia,” esto es, como código que pre-determina y sobre-determina la vida psíquica de María Timoner, construyéndola como sujeto traumatizado a expensas de una orden paterna, un deber materno que acarreará pérdida y, finalmente, la enfermedad y la muerte en soledad. La promesa de felicidad de la familia que impone para perpetuarse la descendencia es, según su testimonio, la “trampa de la razón,” trampa que la civilización cristiana (i.e., el *malestar cultural* freudiano) se autoimpone para ocultar, para sobredeterminar “la pasión” (el deseo, otros-deseos, otras formas de vida proliferante) y que pone en marcha el sacrificio del sujeto en vida, la custodia de su cuerpo mediante una moral (o

historización) determinada y, en último lugar, su muerte. Por ello nos dice que este mundo es un “escondrijo” que “amputa” nuestras pasiones mediante la pre-codificación (la primacía del padre, la monogamia, el rol de la mujer, la ley de la descendencia) y construye el cierre –o *arquismo*- de unas vidas otras. A mantener este *arquismo familiar-patriarcal* que María Timoner experimenta en primera persona (como “timón” que es dirigido) y lo convierte en *desfigura*, esto es, persona(-je) síntoma de la neurosis provocada por la represión, sirve la empresa nacionalista de la que Gamallo es su motor principal en la heteróclita diégesis de la novela y “El Numa,” como vimos arriba, su guardián latente desde la distancia.

Marré Gamallo, hija del coronel, es el otro gran personaje femenino de *Volverás*. El intercalado de testimonios y los saltos anacrónicos¹⁴⁰ de Benet dificultan la diferenciación entre María Timoner y Marré por momentos, haciendo difícil para el lector/viajero identificar la individualidad o representación de cada uno de estos dos personajes. En cualquier caso, sabemos que Marré vuelve a Región tras ser liberada por el bando republicano para recuperar a su desaparecido Luis Timoner. La *vuelta* de Marré produce el reconocimiento -que trunca del *denouement* clásico de la narración- por el joven recluido en la clínica y su subsecuente asesinato del doctor.¹⁴¹ Marré también es mercancía de canje entre el bando republicano y el nacional, en este caso por su condición de hija del coronel Gamallo. El trauma de Marré es causado por la violencia de la guerra y el abandono de su único amor, Luis Timoner. En un intento de dar

¹⁴⁰ Jesús Pérez Magallón se refería a este juego anacrónico de la novela como un: “continuo juego de prolepsis sobre analepsis homodieéticas, o, en otras palabras, un incesante ir y venir del presente a un pasado, de este a un futuro más o menos próximo, vuelta al presente, de nuevo a un pasado, y así sucesivamente” (287-88).

¹⁴¹ La figura del niño es construida como síntoma de la “falta” de su madre y de su infancia y crianza suspendidas. El niño juega en el jardín de la clínica con unas bolas (*deseo* y *jouissance* suspendidos) y acaba enloquecido por el (no)retorno de la madre, asesinando al doctor como consecuencia de esta enajenación creada (Benet, *Volverás* 103-8).

sentido a su experiencia, Marré habla así con el doctor antes de salir por última vez de Región y ser disparada por “El Numa”:

No le voy a pedir lo que tantas veces me he dicho a mí misma y no habría tenido que decírmelo si hubiera conocido un solo instante de reposo. No aspiraba a otra cosa porque de todo lo demás, incluida la fidelidad, me creía ya curada. Pero el cuerpo que envejece sin haber recibido la confirmación de la gloria juvenil mira con aprensión y zozobra *un futuro cercenado por la esterilidad, un ánimo en decadencia* que ni si quiera se atreve a reconocer con honradez y aflicción la suma de sus males sólo porque una *memoria desobediente y procaz* gusta de recrearse con otra edad engañosa. Hubiera sido mejor silenciarla, reducirla a lo que es; *porque la memoria –ahora lo veo tan claro- es casi siempre la venganza de lo que no fue –aquello que fue se graba en el cuerpo en una sustancia donde no llegan nuestras luces.* Quizá me equivoque, pero ahora me parece tan evidente... *sólo lo que no pudo ser es mantenido en el nivel del recuerdo -y en registros indelebles-* para construir esa columna del debe con el que el alma quiera contrapesar el haber del cuerpo. *Así que la memoria nunca me trae recuerdos; es más bien todo lo contrario, la violencia contable del olvido* (123-24).

En este testimonio la represión de Marré se expresa en el intento de acceder a su memoria traumática que, como ella reconoce, es resultado y causa del deber (o moral) que se le ha impuesto. Su difícil infancia, el ‘trauma de la guerra’, esto es, su estado psico-patológico de shock, su neurosis¹⁴² por la guerra y el patriarcado, su condición de objeto y el abandono de su amor se expresan mediante esta sintomatización. Su memoria es para ella registro de lo perdido o lo que falta, hasta el punto de que ser-sujeto es para Marré ser lo que no-pudo-ser. Marré es, como ocurre con María Timoner, *violencia contable del olvido*, nombre alternativo a la subjetivación de la violencia represora del patriarcado y de la guerra. Por ello Marré siente su futuro cercenado, estéril y se reconoce en la herida de una memoria de pérdida: “su memoria es síntoma de aquello que fue *grabado en el cuerpo* en una sustancia donde no llevan nuestras luces.” Ella misma reconoce que su subjetividad al mirarse por dentro es el secreto de lo reprimido a lo que ella misma intenta acceder (y *presiente*) pero difícilmente logra verbalizar:

¹⁴² Así lo explica Freud, por ejemplo, en su *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Sobre todo en las lecturas 18 y 19.

Entonces me dije: *mírate por dentro*, ¿qué guardas en el fondo de tu más íntimo reducto? Ni es amor, ni es esperanza, ni es -siquiera- desencanto. Pero si aplicas con atención el oído observarás que *en el fondo de tu alma se escucha un leve e inquietante zumbido – hecho de la misma naturaleza que el silencio-; y es que está pidiendo una justificación, se ha conformado con lo que ahora es y sólo exige que le expliques ahora por qué es eso así. Y entonces me dije ‘Vuelve allí, Marré; vuelve allí por lo que más quieras, vuelve de una vez’* (la cursiva es mía) (122-24).

Marré es *desfigura* porque su relación íntima con su pasado-presente-futuro no es lineal, progresiva ni representable. Ella misma da aquí cuenta -aunque no logre explicar razonadamente- de esa aciaga condición. El “inquietante zumbido” (su represión) “pide una justificación,” una posibilidad de ser explicado, representado, pero por su propia condición de memoria de pérdida y traumática no es comunicable, representable y explicable *fácilmente* y, simultáneamente, no deja de *retornar*, de *volver*, hasta el punto que la propia Marré siente que no puede no *volver* a Región (región, por otro lado, de su malestar): “vuelve allí, vuelve allí por lo que más quieras, vuelve de una vez,” en un último intento de entender en qué se ha (en quién la han) convertido. Su muerte final a manos de “el Numa,” hará imposible que siga intentando comunicar su subjetividad escindida a otros miembros de su comunidad regionata. Para el viajero que lee la novela, sin embargo, es el retorno interrumpido de lo reprimido que Marré sintomatiza en su testimonio el que incluye el potencial *futuro* de la novela, la negación de un final a la historia de la novela y de la herencia del conflicto civil inoculado en el “volverás”.

Jesús Pérez-Magallón en su artículo “Tiempo y tiempos en *Volverás a Región*, de Juan Benet,” se sorprendía de esta paradoja temporal en la novela. Pérez Magallón explicaba acertadamente los tres tiempos de la novela; el tiempo cronológico histórico, el tiempo de los sujetos escindidos y el tiempo mítico (utilizado sobre todo al referirse a Región como topos, a “El Numa” como figura mítica o a la vieja barquera). Sin embargo, Pérez-Magallón no lograba

comprender la idea de “futuro” que subyace en *Volverás*. Al hablar del tiempo futuro en la novela, comentaba:

Probablemente el plano temporal más difícil de señalar en *Volverás a Región* sea el futuro. Y no se trata de discutir si hay o no hay futuro en Región (obviamente asociado a una lectura alegórica de la novela), sino de indicar qué elementos de la acción -o que intuiciones o reflexiones- se sitúan en el futuro. *No deja de resultar curioso que el título de la obra esté constituido por un sintagma verbal de futuro que, a su vez, implica regreso, retorno, vuelta atrás*. Pero más sintomático quizás es que la acción de la novela comienza precisamente con la actualización de ese futuro, devenido así presente (la cursiva es mía) (287).

La paradoja detectada pero no entendida por este crítico, creo, se explica con la condición del tiempo de la memoria de Marré que marca la temporalidad fundamental de *Volverás a Región* sin necesidad de una lectura retórica: ‘Volverás’ puede ser un presagio (se desvela aquí la idea de pintura como arte del presagio histórico que vimos en Goya), pero expresa sobre todo el *descoyuntamiento* de un tiempo pasado de pérdida (esa “violencia contable del olvido”) en relación al gesto que Marré lleva a cabo al *volver* a Región, a volver a su vida pasada, esto es, al volver a su violencia pasada y sus traumas. Por este motivo la temporalidad de la novela rompe la filosofía de la historia como progreso y la literatura que presenta la trama y a las personas en su desarrollo lineal, porque el tiempo de las *desfiguras* que la pueblan (precisamente, lo que las hace *desfiguras*, lo que las hace *irrepresentables*) es un presente constituido por un “sintagma verbal del futuro” que implica precisamente retorno, regreso y vuelta atrás, entre lo reprimido, el trauma y lo que no se puede nombrar. Es un presente *descoyuntado*, entre el pasado, el presente y el futuro, un presente enraizado entre el pasado traumático por heredar o comunicar y futuro retornante, presagio del volver que colisiona pasado y presente y los empuja hacia el futuro. María Timoner y Marré, como ocurre con el niño que vive “a la espera de” en la novela son, más que personajes o sujetos, *síntomas* de este tiempo *descoyuntado* producto de la catálisis de la

Guerra Civil que reformula la noción provisional de *desfigura* propuesta a la luz (*a la oscuridad*) de las obras goyescas.

Las desfiguradas de Benet dan cuenta de la agonía de la representación realista y objetivista como proyecto literario y de la relación *ex-tática* –entre pasado y presente-, entre sus pasados y presentes y entre las ruinas de la Guerra Civil-Franquismo que revisamos en el Derecho y la Historia en la primera parte de este capítulo. Los personajes de *Volverás a Región* suspenden la representación en la medida en que sus personalidades y experiencias no explican o dan cuenta de soluciones, ni construyen perfiles personales definidos. Son, más bien, portadoras del enigma, de los enigmas del tipo de sociedad violenta en que viven y *retorno/vuelta* desatada de los mismos. En una de las críticas recientes la “representación” más sugerentes, aparecidas en su obra *Categorías de lo impolítico* del año 2006, el pensador italiano Roberto Esposito relaciona lo “irrepresentable” con lo impolítico, en lo que pretende ser una crítica a la idea de política de la presencia moderna que, según defendí, Goya sospechó y crítico desde los albores liberales en España. En concreto, Esposito se refiere a *lo impolítico* como inmanencia,

que remite ya a la trascendencia, una inmanencia trascendente o una trascendencia excavada en la inmanencia. No un espacio o, todavía menos, un valor situado fuera de lo político y a él indiferente, sino el trascenderse interior a lo político como categoría afirmativa. *El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego, revoca, al respecto, su propia dimensión de presencia (de representación)* (Esposito 135).

Si la política de la presencia moderna intenta *estructurar y logo-antropo-falo-gizar la realidad* -y así hace la literatura descriptiva o realista clásica en el campo de la literatura como parte de este pensamiento-, *lo impolítico* remite a la detección y detención de ese devenir-presente (kantiano-hegeliano, en última instancia) del pensamiento y la filosofía de la historia:

El *pensamiento escapa a las categorías de lo político* porque está sustraído a la visibilidad de la representación. Este remitirse a lo invisible nos introduce en una dimensión más “profunda” de lo impolítico, consiguiente, o mejor dicho presupuesta a la de la criticidad relativa al retorno de las “relaciones ordinarias.” De las relaciones,

decimos, no de los valores. Porque lo impolítico en el pensamiento no sustituye con nuevos valores los valores dados: ‘no crea valores, no descubre, de una vez por todas, qué es el ‘bien’; no evalúa, sino que a lo sumo disuelve las reglas de conducta aceptadas. Y no posee ninguna relevancia política, a menos que surjan particulares situaciones de emergencia. Que deba saber convivir conmigo mismo en vida es una consideración que no surge en forma política sino en ‘situaciones límite.’ *Lo impolítico no consiste simplemente en la ausencia de la “relevancia política,” sino en la politicidad que esa ausencia asume en aquellas “particulares situaciones de emergencia”* que, con expresión de Jaspers, Arendt define como “situaciones-límite,” es decir en *una ausencia que se vuelve presencia, o en una presencia que resuena silenciosamente en una ausencia o, mejor dicho, se trasciende en una ausencia*. Y Jaspers aludía con esa expresión justamente a la operación del *trascenderse* –atención, no de ‘trascendencia’, no de hipóstasis metafísica del acto de ‘trascender’-: Esta última expresión fue acuñada por Jaspers para la universal e inmutable condición humana – ‘no poder vivir sin lucha y dolor; tener que asumir inevitablemente la propia culpa; tener que morir’- para indicar la experiencia de ‘algo inmanente que remite ya a la trascendencia’ y que, si consigue de nosotros una respuesta, nos llevará a *devenir la existencia que potencialmente somos* (la cursiva es mía) (Esposito 134-35).

Al decir Esposito frente a Platón, Aristóteles, Kant y, contra éste último, contra gran parte del pensamiento moderno que: “el pensamiento escapa a las categorías de lo político,” Esposito está, mediante una operación deconstructiva, señalando la necesidad de pensar mediante la apertura, no mediante el cierre categorial, mediante la superación o constante empuje de los límites conceptuales que aclaran (y así traicionan desde su *helio-centrismo* de raigambre platónica) la relación entre la parte y el todo con la que aprehendemos la realidad. El cierre entre la parte y el todo, entre lo que se define y lo que queda fuera de esa definición, impide el pensamiento y, podríamos añadir, encierra la literatura en la (re)producción representativa y encierra a la comunidad en la existencia de lo presente como verdad última y destino. La invisibilidad de la representación, la irrepresentabilidad o lo que remite a lo invisible o no representable(-ado), se vuelve posibilidad radical de la relación, acaso retornante, del pensamiento, del pensamiento relacional infra-categorial. Horizonte a-categorial de otras categorías que, como *las desfiguras* son conceptos defectivos en relación a los conceptos omniabarcantes de la onto-teología occidental. Lo impolítico/irrepresentable, las *desfiguras*, no

tratan de reivindicar lo ausente otorgándole un sentido moral o privilegiado (procediendo, de este modo, del mismo modo que la filosofía moderna de la presencia ha hecho), sino pensando la *politicidad* que la ausencia asume en “particulares situaciones de emergencia.” Emergencia que, como vimos en la primera parte de este capítulo, hemos enfocado en la crisis actual, desde la genealogía intempestiva liberal de España y por medio de la necesidad de abrazar la ausencia-presente pasada-futura de las *desfiguras*. Por este motivo, en cierto sentido, el volverás de *Volverás a Región* tal vez sea la propuesta (la respuesta) más radical dada desde la literatura a la maltrecha historia del siglo XX español, al gran an-arquismo formado por la Guerra Civil, el Franquismo y los aparatos estatales heredados y meramente reformados (o evolucionados en nombre del progreso y luego sacralizados) desde la democracia de 1978 hasta hoy. En el descoyuntamiento pasado-presente-futuro, las voces, traumas y testimonios de Marré, María Timoner y del niño que siempre espera el retorno, “resuenan silenciosamente,” hablan desde el *éx-taxis* heideggeriano [*Mitsein*] entre ser entre el pasado y el futuro y del ser, del simplemente *ser*, los-unos-con-los-otros sin condiciones, cierres interesados ni destinos temporales finales. Así, desquiciadas, habitaron y *así retornan* las desfiguras de *Volverás a Región*, en palabras de la propia novela:

Habían crecido en un país cubierto por el jaramago, el tomillo, la retama; toda su vida se habían alimentado de *ruinas*, nunca llegaron a ver cómo se pone una piedra; las fincas abandonadas, los predios incultos, las sernas en barbecho, los bosques talados, los campos sedientos y los torrentes destructores no eran para ellos obra del azar ni de la desidia sino que constituía la médula de una tierra cuyo estandarte era la *miseria*, cuyo himno la *plegaria* y cuyo bastión más inexpugnable, el *atraso*. Y muy lejos –sordo, inflado, sibilino, reticente y despectivo como una corte oriental- ese conjunto que forman *el Estado, el Gobierno, la Religión y la Cultura*. Cuando todo el país fue dividido por la catálisis del 36 no supieron al punto a qué polo acudir, cuál era la naturaleza de su carga íntima (la cursiva es mía) (Benet *Volverás*, 190).

Desde el golpe del año ‘36, inicio del gran golpe militar, inicio de la guerra total pero también de la organización política basada en el estado de excepción de la fuerza militar, estas

desfiguras en la miseria, el atraso, la plegaria, el trauma y el patriarcado no supieron “entender su carga íntima,” como vimos con María Timoner y más con Marré, no supieron –no pudieron– sino compartir los síntomas de sus traumas. La incapacidad de comunicarse entre ellas y entenderse habla silenciosamente de la *inoperancia*¹⁴³ como *comunidad*, de sus vidas como índices que muestran que la comunidad construida cierra, limita –es decir, *arquiza*– en definitiva lo que necesita llevarse por delante para *progresar*, descartándolo, olvidándolo o, como ocurre con Marré al final de la novela, asesinandolo. Asesinando y olvidando, en definitiva, lo que “podría hacer que lo que haya deje de funcionar” y que otra comunidad pudiera tener lugar. La ceniza difunta de estas *desfiguras* “condenadas” —condena sin moral— al retorno, *retorno del fantasma en nombre de la democracia*, poder retornante sin-poder de los *espectros de Marx*¹⁴⁴ es, tal vez, la herencia radical que habilita dispersa la lectura, el viaje, por el territorio de *Volverás a Región* como la novela más potente del siglo XX español.

§3. Benet, teórico de “lo heteróclito”: De la anarquía de los arquismos

La coronación del actual rey, Felipe VI, estuvo acompañada como vimos al principio de este capítulo por la prohibición de símbolos republicanos, exhibición este caso la *inmunización* del régimen del '78 respecto a la historia de su pasado más inmediato. Frente a la evidencia de este *arquismo* que sigue cerrando, enterrando la posibilidad republicana, la posibilidad de *herencia de la promesa republicana democrática* (evidenciada al comparar las formas jurídicas de la República y las Leyes fundamentales del Franquismo), *las desfiguras* de Benet, se nos aparecen y

¹⁴³ Utilizo esta expresión en el sentido acuñado por Jean-Luc Nancy en *La communauté désœuvrée*.

¹⁴⁴ Me remito con estas expresiones a *Politiques de l'amitié*, de Jacques Derrida y, en concreto, al capítulo “L'ami revenant, (au nom de la ‘démocratie’” (93-130), así como a su obra *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, del año 1993, capital para entender la herencia de un marxismo posterior a 1989/91, es decir, tras la posición del liberalismo como única filosofía de la historia ya posible, sin condiciones teleológicas, partidocráticas, normativistas ni presentistas.

desaparecen en *Volverás* como síntomas de un retorno que desquiciado, cuestiona la *polis* (de la democracia y sólo de ella, en su relación con la muerte), el tipo de democracia deficitaria *qué está pasando en España*. Las *desfiguras* dejan en evidencia lo reprimido por el golpe militar, la dictadura franquista y la trampa liberal que se disfraza de democrática. El repaso a la formación soberana liberal-católica y su repetición y diferenciación en el siglo XIX, y también el estado presente de “lo democrático” es perturbado por las *desfiguras benetianas* como *descoyuntamiento* de la idea de progreso, del mito liberal frente al Antiguo Régimen y del actual cierre del régimen del '78 como portador de un futuro único y totalitario en la medida en que prohíbe y teme el retorno de lo otro que él mismo ha ido enterrando. Sólo cuenta el futuro, el sueño europeo convertido en un nuevo lecho de Procusto. La *irrepresentabilidad* de las *desfiguras* impugna, al hablar de su potencia radical, por ejemplo, la suficiencia del Derecho como reconocimiento o reparación –como representación– que la ley de “Memoria histórica” pretendía en 2007.¹⁴⁵ Queda siempre la literatura, otra literatura. La irrepresentabilidad y el desquiciamiento del tiempo que portan las *desfiguras* hacen, harán, harían que la Ley nunca satisfaga la *justicia*. Justicia, así en cursiva, que de serlo propiamente afectaría el estatuto de la deficitaria democracia del país y no reforzaría el olvido mediante la inclusión *calculada y siempre falsa*, de lo-otro en el Derecho. Además de esto, la latencia del franquismo representada por “el Numa” como legendario guardián de guardianes de la soberanía, nos abre con *Volverás* a un territorio incógnito en la literatura del siglo XX español al replantear la misma manera en que entendemos lo que es, la realidad.

Quiero, de manera provisional, denominar a esta tierra incógnita propuesta por Benet en *Volverás* como “anarquismo de los arquismos”. Este anarquismo de lo árquico no se refiere sólo, y en primer lugar, a la dispersión soberana de la guerra civil-franquismo en la soberanía de

¹⁴⁵ Ley derogada *de facto* con la extinción de su presupuesto por el gobierno de Rajoy en 2011. Se puede consultar online un análisis sobre esta cuestión en el artículo de Natalia Junquera citado en la bibliografía.

España con la latencia con la que “El Numa” está-sin-estar en la novela, en el territorio de Región, como he explicado. Esto, de por sí, nos deja con un reto radical a la hora de entender el estatuto de la democracia actual, las emergencias de nuestra coyuntura en nombre de la democracia, apenas atisbadas a pesar del supuesto agotamiento del discurso republicano. El anarquismo de lo árquico tampoco se refiere sólo, y en segundo lugar, a la propia ~~subjetividad~~ an-árquica de las *desfiguras* como síntoma de lo reprimido y diferencia *de* la formación del poder en España durante el siglo XX. Además, el tipo de ontología rota, de la representación y del tiempo en *Volverás* implica un cambio fundamental en la literatura desde 1967 y, en cierto sentido, en nuestra manera de entender lo que vemos. Lo anárquico de los arquismos en Benet, la ontología des(cons)tructora latente en *Volverás a Región* como proyecto literario, habla de la ruptura de la onto-teología tradicional, del *arquismo*, de lo que hemos venido exponiendo hasta ahora en esta tesis a propósito de la soberanía y la representación. Lo que nos ofrece la novela son escombros del ser de la historia, del ser, la historia de los fantasmas de la filosofía de la historia entre la democracia y el fascismo, y su im-posible asimilación por los personajes de entonces y por el lector (por la sociedad) actual.¹⁴⁶ Se trata de “lo heteróclito,” de la ~~esencia~~ como inmanencia que siempre deshace la categorización, imposibilita la aprehensión por nuestra parte o la conceptualización satisfactoria, tal y como el testimonio de Timoner o Marré intentaban contar, *delataban, sintomatizaban*. “Lo heteróclito” nos remite al secreto de la

¹⁴⁶ Benet hace referencia a un perro ladrando, lo que nos recuerda a Nietzsche y, también, al *Perro semihundido* que aparece en otra de las *Pinturas negras* de Goya, como hablando o esperando al fantasma: “No era aún de día cuando el Doctor despertó. Había oído esos ladridos desolados de un “perro que a tales horas también cree en los fantasmas,” envueltos en un olor especial, aquel aroma combinado del salitre y la fetidez orgánica, primer síntoma de las noches de venganza” (Benet *Volverás*, 314). O, en este otro momento, al final de la novela: “Durante el resto de la noche en la casa cerrada y solitaria, casi vencida por la ruina, sonaron los pasos apresurados, los gritos del dolor, los cristales rotos, los muebles que chocaban contra las paredes; los muros e hierros batidos, un sollozo sostenido que al límite de las lágrimas se resolvía en el choque de un cuerpo contra las puertas cerradas. Hasta que, con las luces del día, entre dos ladridos de un perro solitario, el eco de un disparo lejano vino a establecer el silencio habitual del lugar” (Benet *Volverás*, 317).

dispersión, la irregularidad y extrañeza [*unheimlich*] en el acto de acercarnos a la herencia, al estatuto de un mundo y una realidad escindidas, descoyuntadas. El viaje a “la tierra de los muertos”¹⁴⁷ de *Volverás a Región* es nuestro *fármakon*, literatura como veneno y a la vez remedio,¹⁴⁸ dejado como amontonamiento difuso de cadáveres y dispersión de los arquismos (global) del poder, potencialidad también radical de lo silenciado, *del enterramiento y hasta deshacedor del propio abuso de las representaciones* ya hechas de un cierto espíritu republicano que, a pesar de esas representaciones, queda por venir y siempre lo desborda. Entre la Escila y Caribdis de la traición a la herencia y la fidelidad a la herencia. Jacques Derrida expresaba en el segundo volumen de sus seminarios *The Beast and the Sovereign* esta coyuntura no-normativa, a-normativa, sobre nuestros muertos vivientes del siguiente modo:

The dead one is both everywhere and nowhere, nowhere because everywhere, out of the world and everywhere in the world and *in us*. Pure interiorization, the pure idealization of the dead one, his or her absolute idealization, his or her dematerialization in the mournful survivor who can only let himself be invaded by a dead one who has no longer any place of his or her own outside – this is both the greatest fidelity and the utmost betrayal, the best way of keeping the other while getting rid of her or him (169-70).

Estos muertos que están en cualquier lugar en la medida en que están en ningún lugar, que están en ningún lugar porque están en cualquier lugar, *son* (sin-ser) la condición de la democracia heteróclita inscrita e inculada en *Volverás*. Reto al pensamiento y a la vida, como tarea del vivir. *Volverás a Región* nos remite a nuestros muertos, a los muertos en nombre de la

¹⁴⁷ Con esta expresión quiero hacer referencia al artículo de Jean Franco, “Journey to the Land of the Dead: Rulfo’s *Pedro Páramo*,” aparecido en *Critical Passions*, en el que Franco expone cuestiones que hermanan *Pedro Páramo* (1955), con la propuesta de *Volverás a Región*. En este sentido ambas novelas pueden leerse como un viaje a los entresijos y la historia de los espectros del Capital y los cadáveres que éste deja en sus procesos de avance, repetición y diferencia. (Franco 429-45)

¹⁴⁸ Me hago aquí eco de la relectura de Platón desarrollada por Jacques Derrida en “La farmacia de Platón,” incluido en *La Diseminación*: “El dios de la escritura es, pues, un dios de la medicina. De la “medicina: a la vez ciencia y droga oculta. Del remedio y del veneno. El dios de la escritura es el dios del *fármakon*. Y es la escritura como *fármakon* lo que representa al rey en el Fedro, con una humildad tan inquietante como el desafío.” Escritura como veneno y remedio, que en su operación fundamental trata de lidiar con el silencio que venimos releendo desde Goya a Benet: “La pintura y la escritura son artes del silencio, lo sabe bien Sócrates, él, ese hijo de escultor que al principio quiso seguir el oficio de su padre” (Derrida *Farmacia*, 208).

democracia, esto es, a la democracia como nuestra relación, como relación ex-tática, con los otros, con nuestros muertos, como índice de una comunidad otra retornante. El reto, en este ~~es~~ heteróclito en el que nos encontramos (con el que nos hemos encontrado) tras el viaje a *Volverás a Región* nos sitúa en el *asombro*, en la *coyuntura* de traicionarlos, de seguir traicionándolos en su compleja y acaso im-posible comunicación, o en la interiorización de lo que son en nosotros, acaso de lo que nosotros somos.

En el cuarto y último capítulo de este trabajo, llegaremos a vérnoslas, por fin, en la genealogía intempestiva de esta tesis, con las transformaciones capitalistas y al deterioro democrático más inmediato que ha tenido lugar desde la Transición y ha sido revolucionado vertiginosamente desde las reformas posteriores a 2008 por los gobiernos de José L. Rodríguez-Zapatero y Mariano Rajoy. A partir de una revisión al concepto de transición, en primer lugar, y del análisis del film-documental de Guillermo G. Peydró *La Ciudad del trabajo*, quiero seguir pensando en este caso la íntima relación entre la pedagogía sexista y clasista de la dictadura y las actuales reformas del mercado de trabajo y recortes sociales en nombre del “sacrificio” por los gobiernos de Zapatero y Rajoy. En otras palabras, propongo pensar cuáles son los vínculos ideológicos entre el Franquismo y el tardo-Capitalismo neoliberal o post-neoliberal en la era de Donald J. Trump. Para el análisis de este film, me sirvo de obras de crítica cinematográfica y, sobre todo, de la obra de Nicole Loraux titulada *The Divided City*, en el que la experta en historia y pensamiento griego explica la relación entre la creación de la comunidad, la amnesia y la exclusión sistemática (en) que toda democracia (se) funda.

Capítulo 4

Ciudad dividida, ciudad del trabajo: *La Ciudad del trabajo* de Guillermo García Peydró (2015), arquismos del tiempo y del trabajo en la España actual

The year 405 B.C.: The Peloponnesian War ends with the defeat of Athenian imperialism as the Long Walls of Athens are destroyed to the music of Spartan flutes. The year 404 B.C.: civil war settles in the city, with the proscriptions and oligarchic violence of those who are called the Thirty Tyrants, the better to place them outside the polis. The year 403, then 401 B.C: at last, the restoration of democracy and the oath solemnly sworn again by all the citizens not to recall the misfortunes, now past and thrown back into the nonbeing of oblivion. Mé mnésikakein: this model amnesty (already considered such in the decades following 403 B.C.) fixes in chronological time the very Greek decision to forget the division of the city. Thus, I quickly realized that to understand what was played out in 403 B.C., I would need to knot together two temporalities by situating this political gesture from the end of the fifth century B. C. within the long Greek history of stasis, which is constantly in effect in one or several cities but always rejected in Greek thinking on the political.

—Nicole Loraux, *The Divided City: On Memory and Forgetting* (29).

La pregunta “¿qué está pasando en España?” puso en marcha esta tesis desde su introducción.¹⁴⁹ Desde ahí, hemos apuntado diversos desplazamientos anacrónicos, intempestivos, mediante el repaso a algunos momentos de transición fundamentales en la historia moderna y contemporánea de la cultura, la historia y el pensamiento del país. En el primer capítulo pensamos la excepcionalidad y trampa soberana liberal, mientras en el segundo, apuntamos –*en diferencia* respecto del anterior– a las *desfiguras* y a la relación con la muerte y la finitud como otro modo de entender –y tal vez deshacer– la cuestión de la representación del mundo como imagen, la ambivalente soberanía liberal y nuestra relación final –en in-finitud–

¹⁴⁹ ¿Qué está pasando en España?” era la pregunta que Juan Torres López, catedrático de Economía de la Universidad de Sevilla, se preguntaba en su artículo aparecido en *Diario Público* el cinco de febrero del año 2013. Como recordé en su momento, Torres López caracterizaba la situación del país por: “el incremento de la desigualdad, la pérdida de peso del gasto social, el debilitamiento de la ya de por sí frágil estructura democrática de las instituciones de representación, de gobierno y de control, una serie ininterrumpida de escándalos derivados del reparto del botín en que en tantas veces se ha convertido la acción de gobierno, “el bienestar insuficiente y la democracia incompleta”, en expresión del profesor Vincenç Navarro” (2).

con los otros y con nuestra propia muerte. Así lo recordaba al final del segundo capítulo el “discurso” fúnebre de Larra sobre el Liberalismo. En el capítulo tercero, pensé las transformaciones entre máquina de guerra-Capitalismo-Estado entre 1931 y el final del Franquismo, llegando a encontrarnos con el *an-arquismo de los arquismos* de las *desfiguras* mediante la lectura de la violencia de la Guerra Civil en *Volverás a Región* de Juan Benet y el agotamiento de la representación tradicional. Los tres primeros capítulos nos han dejado la *hetero-clisis ontológica* de la cuestión soberana y de la literatura (expuesta ya la trampa liberal y la jaula de la representación realista como imagen-del-mundo). También nos encontramos después de lo recorrido hasta ahora con la manera en que las *desfiguras* y los márgenes de la contemporaneidad española expuestos hasta ahora (Goya, Blanco-White, Larra o Benet) nos pueden ayudar a entender la presente crisis democrática de España, sus secretas ausencias y causas ausentes. La reformulación de un poder popular consciente de la jaula de la representación, de la presencia moderna, sobrevenido con las *desfiguras* en los principios de la modernidad española y a propósito de la *hetero-clisis* (en expresión de Benet) que supone la Guerra Civil y *su tiempo* –por otras formas- hasta ahora. Se trata, después y como parte de este recorrido a contrapelo de la historia, de volver al choque y dislocación temporal del final del primer capítulo en el que hablamos de la relación conjuntiva y disyuntiva entre la publicación de *Cabrera* por Fernández-Santos en 1981, cuando España se encontraba en un particular “estado de excepción” (el resultante de la Dictadura de Franco desde 1939) y la primera revolución liberal y el momento gaditano, entre 1808 y 1814, con la primera ocasión liberal. Teniendo en cuenta estos movimientos anteriores, y la hipótesis general de este trabajo sobre la latencia de diferentes arquismos en la cultura, historia y pensamiento del país, ponemos el enfoque ahora en las últimas décadas y, en concreto, nos enfocaremos en la relación entre la última parte de la

dictadura, los actuales recortes del mercado del trabajo y el período que media entre ambas, la denominada “Transición” de –o a– la democracia española.

En este cuarto y último capítulo, propongo continuar nuestra reflexión sobre los arquismos tomando como hilo de trabajo la idea de la división de la polis, es decir, considerando la problemática no urbanística sino por el contrario el conflicto que empuja, distribuye y excluye la relación entre la creación de la ciudad, su topología y la (*im*)posibilidad de la polis. En otras palabras, se trata de pensar las clausuras temporales y ontológicas que dan forma y parecen seguir limitando la formación y desarrollo de la polis en nombre de la construcción de la ciudad, en nombre de la continuidad infinita de su aparente progreso. Me centraré, a propósito de este arquismo de la ciudad dividida (de la ciudad como arquismo), en dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, quiero proponer una crítica filosófica a la idea del tiempo de la Transición, junto a—pero sobre todo más allá de—los bagajes culturales y políticos asociados a este término. Se trata de desmontar los propios problemas en distintas versiones de la Transición y de la actualmente defendida “Segunda Transición” como parte todavía del tiempo moderno newtoniano que sólo se concibe en tanto una sucesión de un antes y un después de lo que sucede, y que es parte todavía de la filosofía del progreso y la evolución modernas. Se trata, según explicaré, del verdadero “arquismo temporal,” como clausura del tiempo e idea límite que la idea de Transición ha tenido y ciertamente tiene en España como comunidad política sobre los aparatos del Estado o del duopolio en constante redefinición y difusión entre mercado y Estado. Incluso más allá de ellos. En segundo lugar, propongo pensar la idea de “ciudad dividida” mediante el análisis del film documental-ensayo *La ciudad del trabajo* de Guillermo G. Peydró (2015). En este documental, este director independiente nos ofrece una mirada al modo en que resuena la pedagogía e ideología franquista en la arquitectura, formación laboral técnica y

mercado de trabajo actual. El documental explica propone esta relación por medio de un viaje a la historia de la Universidad laboral de Gijón, edificio construido en los años cincuenta en la España franquista, justo antes de la internacionalización y liberalización económica. Según plantearé, es fundamental entender no la relación entre el olvido y la polis (entre la polis que siempre ya funda un olvido), sino la relación entre *amnesia* (como fundación de la propia polis), su figura representativa violenta en el plano legal (la amnistía), el sacrificio (o redención de la clase obrera que el Franquismo pretendió eliminar ideológica –y ciertamente– físicamente) y la *cuestión del trabajo y el valor* como forma de organizar la vida y el tiempo humano. La deconstrucción de la idea de “Transición” en primer lugar, y las reflexiones sobre amnesia, sacrificio y trabajo-valor en la Universidad laboral en segundo lugar, nos permitirán entender mejor la idea de “reforma” defendida continuamente en los últimos años en el país, fundamentalmente por los gobiernos de José L Rodríguez-Zapatero y Mariano Rajoy en la denominada “crisis” global. En definitiva, la tarea es reflexionar, de la mano de *La ciudad del trabajo*, sobre como la relación entre la devastación y la cuestión sacrificial en la dictadura, el llamado tiempo de la transición (o las voces recientes sobre “la segunda Transición”) y la podredumbre sacrificial actual aceleradas por el denominado “esfuerzo de las reformas” de los últimos años, no pueden ser entendidas, recibidas, las unas sin las otras. No se trata meramente de volver al archivo, defender la reconciliación o la restitución. Tampoco la relación causal histórica sin más. Una vez más. Se trata de entender ese juego del tiempo anacrónico del que hablara Heráclito en la introducción de esta tesis, entender las trampas del tiempo, la historia y el presente.

I. Sobre la Transición como arquismo en tanto falacia conceptual

*Si la democracia española se abre con un olvido,
es este olvido el que un proyecto intelectual crítico deberá tomar como objeto.
Y hacerlo supone precisamente examinar los restos, mirar directamente el horror
para desde él incorporar a la historia una genealogía violenta y excluida que,
por haberlo sido, continúa ejerciendo enorme poder.*
—Cristina Moreiras-Menor,
Cultura herida. Literatura y Cine en la España democrática (58).

La categoría temporal de “Transición” tuvo y tiene un profundo calado cultural en su uso histórico y político en España. La “Transición” juega un papel fundamental en la narrativización de los procesos que transcurren desde la muerte del dictador en noviembre de 1975, hasta la proclamación de la Constitución en diciembre de 1978, el golpe de Estado de 1981, o hasta la victoria del PSOE en 1982.¹⁵⁰ El milagro económico, la supuesta cultura de *des-represión* de los años ’80, o el optimismo de 1992 (con el aniversario de 1492 y la Expo de Sevilla), así como un aire de *progreso* y *consenso*, han acompañado a las generaciones que vivieron durante la dictadura y los primeros años de la democracia al referirse a la “Transición” como un concepto de horizonte y esperanza. Pero no solo a ellas. La idea de una supuesta historia que hoy denominamos “Transición” ha seguido y sigue transmitida por los aparatos estatales (fundamentalmente en la Educación) y la herencia (familiar, cultural, mediática) a las nuevas generaciones que en mundo alguno vivieron directamente las décadas de los años ’70 u ’80. Dicho brevemente, los mitos sobre el paso desde la dictadura a la democracia han calado tan profundamente en la cultura española, que siguen actuando como límite o frontera de la democracia actual.¹⁵¹ De hecho, con la crisis económica iniciada en 2007/8 y con que

¹⁵⁰ Me remito sobre esta cuestión generacional en la recepción de la historia, recomendando la obra de Juan Carlos Monedero, *La Transición contada a nuestros padres. Nocturno del a democracia española* citada en la bibliografía.

¹⁵¹ Sin pretender elaborar de nuevo una narrativa sobre la “Transición,” me remito para la cuestión cultural, entre otras, a *El cura y los mandarines: Historia no oficial del bosque de los letrados*, de Gregorio Morán, y su clásico *El Precio de la Transición*, recientemente reeditado en Akal. Ambos citados en la bibliografía, exponen -en muchos

comenzábamos la introducción a esta tesis, la cuestión de la “Transición” ha vuelto a emerger desde su estatuto espectral o reprimido, como parte de los debates sobre el estado de la democracia en España, esto es, como parte del cuestionamiento de los aparatos del Estado, la justicia, la corrupción, la violencia de Derechos Humanos (como la vivienda) que comenté al hablar con Torres López del ‘bienestar insuficiente’ y la ‘democracia incompleta’ en el país. El ‘aura’ en torno al concepto de “Transición” ha calado tanto en la cultura del país, que incluso desde las posiciones más opuestas en el tablero ideológico, la “Transición” sigue presente como mito y es defendida como el verdadero inicio del milagro del país.

Así, por ejemplo, como parte de este resurgir del debate en torno a la “Transición,” el 18 de Julio del 2015, Pablo Iglesias, secretario general de Podemos, publicaba en el diario *El País* un artículo titulado “Una nueva Transición.” En el artículo, Iglesias defendía la necesidad de una nueva transición en la que, esta vez, “no fueran las élites políticas y las económicas las que tuvieran el protagonismo, sino los ciudadanos.” Antes el escenario de las elecciones europeas, y de las venideras autonómicas y generales, Iglesias defendía que Podemos llevaba un año preparándose para representar a “las clases populares y a la sociedad civil, defendiendo un proyecto de país para las mayorías sociales basado en la regeneración de las instituciones, en la justicia social y en la soberanía”. La política, explicaba Iglesias, “es siempre conflicto”¹⁵² y “nos

casos desde análisis ad hominem- las relaciones de fuerza entre los personajes más relevantes en la hegemonía de la Transición. Para una crítica cultural a contrapelo del discurso hegemónico sobre la Transición, recomiendo *Cultura herida. Literatura y cine en la España democrática y Estela del Tiempo*. Imagen e historicidad en el cine español contemporáneo, de Cristina Moreiras-Menor; y *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la Transición española (1973-1993)* de Teresa Vilarós. Ambos también citados en la bibliografía. Para la cuestión de la violencia en la Transición, recomiendo la obra de Mariano Sánchez Soler titulada *La Transición sangrienta. Una historia violenta del proceso democrático en España (1975-1983)*. Para un análisis en clave económica, he seguido fundamentalmente *Por qué fracasó la democracia en España. La Transición y el régimen del '78* de reciente publicación por Emmanuel Rodríguez López.

¹⁵² Sobre la relación amigo/enemigo siempre mutante en el Populismo, ha escrito recientemente José Luis Villacañas en su obra *Populismo*: “Cualquier enemigo puede entrar en el ámbito de la amistad si pone su demanda en el seno de la realidad vacía del líder, como una más cadena de equivalencias. Con plena claridad se ve ahora que el populismo es Carl Schmitt atravesado por los estudios culturales” (79).

tocará jugar nuestras cartas en un contexto difícil”. Algo más de un año después, días antes de las elecciones generales del 20 de diciembre del 2016, el artículo aparecía en la recopilación de textos titulada por Pablo Iglesias *Una nueva Transición. Materiales del año del cambio*. El capítulo noveno de esta obra incluía una versión editada de ese mismo artículo con una nota al pie. En dicha nota, Iglesias intenta aclarar que se refería a “exitosa Transición” para reconocer su éxito, no para dejar de ser crítico con muchos elementos de la misma, sino con el fin de “asumir la realidad” (Iglesias *Transición*, 79). De este modo, Iglesias explicaba:

La Transición fue un éxito social e ideológico y la crisis actual, aunque abre enormes posibilidades, no permite ningún “ajuste de cuentas” con el pasado. Por mucho que nos pese, no vamos a poder revertir las derrotas de los movimientos transformadores en el pasado ni restaurar las banderas de nuestros abuelos. Ello no implica renunciar al espíritu de emancipación de esas luchas, que forma parte además de nuestro ADN, sino asumir nuestras propias tareas históricas (79).

Iglesias, secretario general del partido que con más fuerza ha combatido el malestar generado por la crisis (y que es producto de ella), reconoce aquí la “Transición” como un éxito. Además, la puesta en práctica del populismo de Iglesias, su cuestión estratégica, le lleva seguidamente a redefinir, a aparcar una reivindicación o demanda más general por la urgencia de resituar otras demandas (y otros enemigos) más presentes e inmediatos. Las derrotas del pasado -contraviniendo así la célebre expresión de Benjamin de la historia como catástrofe y de la interrumpida victoria del enemigo--, no pueden ser revertidas. La “Transición” no fue perfecta pero fue un éxito en su momento, y lo que es aún más importante: en tanto lenguaje *del pasado* no sirve para entender el actual tablero político ni contribuir a la victoria de *Podemos* y lo que esté lleva representando estos últimos tres o cuatro años. Queda el espíritu de esas luchas, dice Iglesias, y nuevas tareas históricas. La fidelidad a la catástrofe y su duelo quedan aquí postergados. Así, al explicar el populismo de Podemos en el capítulo de *Una Nueva Transición* titulado “Entender Podemos,” Iglesias explica:

Cuando insistimos, por ejemplo, en hablar de desahucios, corrupción y desigualdad, y nos resistimos a entrar en debates sobre la forma del Estado (monarquía-república), la memoria histórica o la política penitenciaria, no quiere decir que no tengamos una posición al respecto o que la hayamos moderado, *sino que asumimos que, sin dispositivos de poder institucional, no tiene sentido buscar en estos momentos terrenos de enfrentamiento que nos alejen de la mayoría que 'no es de izquierdas'. Y sin ser mayoría no se accede a los dispositivos administrativos que permitirán librar las batallas discursivas en otras condiciones al tiempo que intervenir con políticas públicas* (la cursiva es mía) (37).

Según lo expuesto aquí, parece que la cuestión de la Transición es estratégicamente postergada para que la política ocurra. En otras palabras, la “Transición” pasa de mito cultural y político a valor estratégico. El populismo necesita la indefinición y, a la vez, la ponderación de demandas estratégicas para que la política ocurra. Dicho más claramente, parece, en cierta paradoja, *debe renunciar a la política para que la política ocurra...* claro que, cuando ésta ya ocurra tal vez no será ya política, sino parte redistributiva de la hegemonía que se pretendía desmontar. Será, en definitiva, una hegemonía diferida y repetida, repetida en su diferencia, pero no ya cuestionada. La responsabilidad *de o hacia* la reivindicación no importa tanto como la estrategia que acerca a la toma del poder. Por ello, en el caso del *auténtico* y radical cuestionamiento de la “Transición,” como asunto actual e intempestivo que sigue acechando y definiendo la realidad del país como veremos más abajo, la estrategia y re-definición de las demandas contribuyen al olvido hegemónico (el mismo que precisamente, se pretendía combatir, pero tal vez más tarde). Si bien es cierto que Podemos ha sido parte fundamental de una nueva crítica social en el país, ha “socializado” nuevos impulsos sociales (o ha redistribuido otros ya existentes, a veces también asfixiando su fuerza primera),¹⁵³ su contribución al mito de la

¹⁵³ Este “crear pueblo” conlleva, por supuesto, el enclaustramiento identitario de la diferencia bajo la capacidad fáctica de la representatividad, expresando así el propio límite de la creación del pueblo. Además, está la cuestión del líder como figura aparentemente vacía que no habla en nombre del conjunto pero a la vez *opera* como atracción *afectiva, efectiva*, para el pueblo. Así lo reconoce el propio Iglesias al explicar Podemos: “Nuestro discurso permitió a esas víctimas (sectores subalternos y, sobre todo, clases medias empobrecidas) identificarse como tales y visualizar, desde un nosotros nuevo, el ‘ellos’ de los adversarios: las viejas élites. El fenómeno televisivo *Pablo*

“Transición” impide que las generaciones que no vivieron esa época se desenganchen con esas historias, estén de acuerdo en “pasar página” y colaboren en reivindicar la estrategia de una “segunda Transición.”

Esta cuestión estratégica ha determinado la relación con la Transición como período histórico en momentos anteriores, recientes y por todos los lugares del espectro político.¹⁵⁴

Resulta relevante señalar que fue José María Aznar de los primeros en hablar, en 1995, de “Segunda Transición” al titular uno de sus libros *España: La segunda transición*. A finales de su segunda legislatura en el 2004 (la primera, recordemos, duró entre 1996 y 2000, la segunda entre el 2000-2004 de su gobierno del PP), Aznar repasaba esta cuestión en su obra *Ocho Años de gobierno: una visión personal de España*:

En términos históricos, la transición terminó ahí, en 2000. En 1996 una victoria tan ajustada como la nuestra daba pie a pensar que nosotros éramos un paréntesis en la historia de España. Los resultados del año 2000 dejan claro que eso no es así, y que hay un centro-derecha democrático capaz de gobernar con el respaldo de los electores. *Las elecciones de 2000 vienen a cerrar definitivamente la ruptura abierta por la guerra civil* (la cursiva es mía) (Aznar 83-4).

La Transición acabó en el año 2000 en la medida en que la ideología liberal-conservadora que se pretendía transformar durante la República y fue puesta en suspenso durante la Guerra Civil-Franquismo, volvía por fin a instalarse de pleno derecho (y de la mano del mercado único europeo del Tratado de Maastricht -1996-, la implantación del Euro -1999- y el Tratado de

Iglesias/el profesor de la coleta podría definirse como la ocupación más efectiva de ese espacio, que también habían intentado ocupar, aunque quizá con algo menos de eficacia o de fortuna, otras figuras provenientes de la izquierda y de los movimientos sociales, así como algunos periodistas.” (38)

¹⁵⁴ Así por ejemplo, Albert Rivera, secretario general del partido Ciudadanos defendía una “segunda transición” junto al PSOE y el PP en sus consultas con Felipe VI para formar gobierno tras las elecciones del 20 de diciembre del año 2015. Se intentaba así recuperar el espíritu de consenso (esto es, revitalizar la hegemonía) tras el fin del bipartidismo de más de tres décadas. Por su parte, el PSOE prefiere hablar de “Modernización” de los aparatos del Estado. Así se puede ver en el artículo “La Transición de Sánchez y Rivera” del *Diario El País* citado en la bibliografía.

Lisboa -2007-) en España.¹⁵⁵ La Segunda Transición en este sentido depuraría algunas cuestiones de mal funcionamiento del aparato franquista que quedaron pendientes en la Transición, liquidaba definitivamente la posibilidad de otra alternativa política *–de otra-política–*, y redirigía en nombre de una Segunda Transición¹⁵⁶ (que enmascara más bien el apuntalamiento de la primera), el (neo)liberalismo de la financialización de la economía, la burbuja inmobiliaria y la precarización del mercado de trabajo que quedó aún más revelado tras la Gran Recesión iniciada en el año 2008.

El arquismo de ese cierre de la historia, la declaración del final de una violencia (la de la Guerra Civil y la subsecuente dictadura tratada en el capítulo tercero) se redirige en estos dos discursos, desde divergentes fines y proyectos, desde diferentes postulados políticos a una narrativa nacional que monumentaliza lo que ocurrió, lo utiliza con fines estratégicos, o señala directamente y desde el mito, el final de una etapa histórica. Se trata de manera abierta o menos abierta de la violencia como discurso del supuesto fin de una violencia, la del genocidio u holocausto de la dictadura,¹⁵⁷ discurso que persevera en la violencia de la guerra y la excepcionalidad de la “Transición” fundantes del régimen del '78.

¹⁵⁵ Sobre esta cuestión recomiendo el análisis politológico de Vincenç Navarro en *Ataque a la democracia y al bienestar. Crítica al pensamiento económico dominante* citado en la bibliografía.

¹⁵⁶ En esta misma línea ideológica, la secretaria general del Partido Popular, María Dolores de Cospedal, hablaba en enero del 2016 de la necesidad de una segunda Transición, que sería resultado de un acuerdo "en el ámbito de la moderación" y entre los "partidos constitucionalistas moderados" y ha rechazado el "pacto a la contra" que propone el PSOE de Pedro Sánchez [imaginamos, con Podemos, las Mareas y/o los partidos nacionalistas]. Así se puede ver en el artículo de *El Diario* “Cospedal pide ahora una "segunda transición" aunque solo para "partidos constitucionalistas moderados” citado en la bibliografía.

¹⁵⁷ Antonio Míguez Macho trata la cuestión de la violencia franquista pensando el concepto de genocidio en: “Práctica genocida en España: Discursos, lógica y memoria (1936-1977).” Ahí, defiende: “La tesis que aquí se presenta apunta a que la violencia franquista se expresa a través de dos dimensiones fundamentales: una práctica genocida y un discurso de negación consecuente con esa práctica, lo cual dota al régimen dictatorial de una naturaleza genocida. En cuanto tal fenómeno se relaciona con otro tipo prácticas violentas asociadas a la modernidad y que forman parte de procesos de homogeneización cultural, lo cual subraya precisamente la importancia de la perspectiva comparada” (548)

En este sentido, la ley de Amnistía 26/1977 promulgada el 15 de octubre de 1977, *amnestiaba* todos los delitos políticos cometidos con anterioridad al 15 de diciembre de 1976, equiparando el tipo de violencia de los mismos; se *amnestiaban* todos los delitos ocurridos entre el 15 de diciembre de 1976 y el 15 de junio de 1977 cuando la intencionalidad política tuviera que ver con un móvil “de restablecimiento de las libertades públicas o de reivindicación de autonomías de los pueblos es España”, siempre que no hubieran supuesto violencia grave contra la vida o la integridad de las personas;¹⁵⁸ también los delitos de sedición y rebelión, los delitos tipificados en el Código de Justicia militar, los delitos de libertad de opinión así como, en el artículo segundo, apartado “e”: “los delitos y faltas que pudieran haber cometido las autoridades, funcionarios y agentes del orden público, con motivo u ocasión de la investigación y persecución de los actos incluidos en esta ley” (BOE 22765). Es decir, se amnestiaba, también, la violencia estatal durante la dictadura y durante la Transición. Finalmente, por la letra “f,” quedaban también amnistiados: “los delitos cometidos por los funcionarios y agentes del orden público contra el ejercicio de los derechos de las personas” (BOE 22766). Mediante esta ley, se refrendaba la Ley para la Reforma política de enero del 1977 y se fundaba la división que supuso el régimen del '78 en la violencia de esta incalculable *amnesia* reprimida que vimos en el

¹⁵⁸ Quedaba así, neutralizada la violencia de la Transición, expuesta por ejemplo en la obra *La Transición sangrienta* ya citada. Sobre la cuestión de la amnistía y la memoria histórica, recomiendo de Alicia Gil Gil, *La justicia de Transición en España. De la amnistía a la memoria histórica*. Gil Gil afirma: “En el caso español la renuncia a la persecución penal se fundamentó también en el temor a una recaída en la guerra civil, con lo que se reconoció la preferencia del logro de la paz negativa sobre la justicia (incluso penal). El problema que con ello subyace para la joven democracia española lo resume Colomer en la frase ‘las virtudes de la transición se han convertido en los vicios de la democracia.’” (16-7). Otras obras sobre la violencia en el siglo XX español que he seguido y recomiendo son: de Javier Rodrigo: *Hasta la raíz: violencia durante la guerra civil y la dictadura franquista, The Francoist Military Trials. Terror and Complicity, 1939-1945* de Peter Andersson; Francisco Espinosa (ed.): *Violencia roja y azul: España, 1936-1950*; de Julio Prada: *La España masacrada: la represión franquista de guerra y posguerra*; de Gutmaro Gómez y Jorge Marco: *La obra del miedo: violencia y sociedad en la España franquista (1936-1950)*; de Lourenzo Fernández y Nomes e Voces (eds.): *Memoria de guerra y cultura de paz en el siglo XX. De España a América, debates para una historiografía*. También, Encarnación, Omar G. ofrece en “Chapter 7: Coping with the Past. Spanish Lessons” incluida en la obra *Democracy without Justice in Spain*. Un análisis comparativo con naciones que sufrieron largas dictaduras, como: Portugal, Grecia, Brazil, Argentina, Chile o Uruguay.

capítulo tercero. Para continuar elaborando la crítica a la idea de “Transición,” redirigimos ahora la reflexión a la relación entre “amnistía,” “amnesia” y “democracia.”

En su obra *The Divided City. On Memory and Forgetting* Nicole Loraux deconstruye la cuestión entre ciudad y polis a propósito del olvido en la antigua Grecia. Loraux expone la relación que, desde su mismo origen, la democracia ha tenido con la identidad –con la institución de la ciudad en ente– como olvido y exclusión. Loraux nos lleva a la Atenas derrotada frente a Esparta en la Guerra del Peloponeso en el 405 a.C., la guerra civil en la ciudad desde el año 404 a.C., la expulsión de los Treinta Tiranos fuera de la polis y, finalmente, la restauración de la democracia ateniense entre el 403 y 401 a. C. con el juramento de los atenienses de no recordar desgracias pasadas. Así lo expresa Loraux:

The year 403, then 401 B.C: at last, the restoration of democracy and the oath solemnly sworn again by all the citizens *not to recall the misfortunes, now past and thrown back into the nonbeing of oblivion. Mé mnésikakein: this model of amnesty (already considered such in the decades following 403 B.C.) fixes in chronological time the very Greek decision to forget the division of the city.* Thus, I quickly realized that to understand what was played out in 403 B.C., I would need to knot together two temporalities by situating this political gesture from the end of the fifth century B. C. within the long Greek history of stasis, which is constantly in effect in one or several cities but always rejected in Greek thinking on the political (Loraux 33).

Borrar la *lucha* dentro de la familia (el *oikós polemos*), la stasis o agitación siempre ya neutralizada, es la que permite, según recuerda Loraux, la posibilidad de la ciudad. Así, la ciudad se como división *respecto a y de* la polis. El mandato del olvido, el *Mé mnésikakein* que en España se vehicula por *la fuerza de la ley* de 1977, posibilita que la fundación de la polis (que la polis sea polis) solo en la medida en que se permita y persista el olvido. A partir de ahí, la amnistía (esto es, este olvidar selectivo en-forzado desde la fuerza de la Ley cuya ~~legitimidad~~ viene del golpe de 1936) se transforma como consenso que impide la diferencia en el plano óntico y político, como represión/omisión en el plano psicoanalítico, coerción en el plano

policial y como omisión paradójica, un borrado [*exaleiphein*] que busca amputar la ciudad (que funda la ciudad como amputación o división, como arquismo), borrado que intenta no dejar el retorno del trazo, que cauteriza, extrae y administra también estratégicamente el recuerdo. Recuerdo de un objeto perdido ante el que la ciudad se inmuniza o se vuelve a olvidar (aquí mediante la amnistía como intento de un ya-siempre bloqueo del tiempo de duelo y de la re-evaluación de la historia (Loraux 154-51). Duelo y re-evaluación imposibles, según la amnistía sanciona, y según las ideas de la Transición que hemos visto *mutatis mutandi*, desde espacios políticos tan diferentes como los de Pablo Iglesias y Aznar, pero co-partícipes ambas del *deber-de-no-recordar las desgracias pasadas* y de un concepto de “Transición” que nuevamente funciona para ocultar más que para aclarar.

En esta relación entre (des-)memoria o memoria que olvida, la “Ley para la Memoria histórica” 52/2007 promulgada por el gobierno del PSOE ha resultado fundamental para apuntalar el olvido de la amnistía de la Transición. *Amnistía internacional* denunciaba en un informe de finales del 2006 sobre el borrador de esa ley.¹⁵⁹ Según el informe, esta ley consistiría en una verdadera “ley de punto final” (35), una nueva (o mejor, ‘renovada’) amnistía encubierta (18) que violaba el derecho internacional al dejar sin vinculación jurídica alguna la declaración de reparación, el reconocimiento personal y al obstruir además el acceso a archivos de los crímenes¹⁶⁰ en nombre de la protección del anonimato de personajes más conocidos (o todavía

¹⁵⁹ Borrador que se titulaba “Proyecto de Ley ‘por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura”

¹⁶⁰ Michael Richards explicaba esta cuestión en su capítulo “Recordando la Guerra de España: Violencia, cambio social e identidad colectiva desde 1936” aparecido en *Lidiando con el pasado. Represión y memoria de la guerra civil y el franquismo* del 2014. Sobre este olvido de la violencia mítica comentando y expuesto en su dispersión al hablar de *Volverás a Región*, Richards habla en referencia a la Transición en estos términos: “Aunque la imagen trágica de la guerra estuvo siempre presente, sirviendo de advertencia para que no volviese a repetirse, se acordó entonces tácitamente que era necesario obviar las cuestiones más delicadas sobre el conflicto y sus consecuencias. Y esto incluía un veto, de hecho, sobre la mención explícita y pública a la violencia íntima de la guerra y a la supresión de las memorias públicas de los republicanos muertos” (230).

vivos) de la Guerra Civil y la Dictadura. Se reforzaba en el régimen ya consolidado del '78 el arquismo que mantiene la indefinición entre dictadura y democracia vehiculado y puesto en funcionamiento por la “Transición” como mera evolución de la violencia franquista.¹⁶¹ En palabras de Bénecdicte André-Bazzana en su obra del 2006 *Mitos y mentiras de la Transición*:

En parte democrática, en parte autoritaria, la Transición se sitúa, ciertamente, entre dos formas de régimen, pero a una *distancia indeterminada tanto de una como de otra*. Estos matices ricos en implicaciones nos llevan finalmente una vez más a denunciar el mito de la Transición, que nos habla de un proceso perfectamente democrático cuando en realidad debería hablarse de una transición *a la democracia* (317).

Para André-Bazzana, la “Transición” no es todavía democracia pero es un proceso que conduce a la democracia, si bien desde una zona de indefinición siempre en marcha y a la vez siempre por venir. La pregunta, ante esta aporía, sería: ¿cómo puede un proceso que no es democrático, esto es, una dictadura *dar lugar* a la democracia? La distancia indeterminada entre dictadura y democracia, según quiero argumentar a continuación, se ha sostenido más allá de la propia muerte de Franco y la herencia del aparato franquista mediante el arquismo del tiempo de la “Transición” como concepto falaz, esto es, como una categoría llena con un tiempo falaz del que se dice que camina en “un hacia” que no existe sino para mantener al amnesia-amnistía y sostener la excepcionalidad de la indefinición entre dictadura y democracia, lo que explicaría las contradicciones y análisis interesados de Iglesias o Aznar casi cuarenta años después del fin de la dictadura y, lo que es más importante, lo que tal vez explique que el concepto siga circulando con pleno valor en la cultura del país a pesar de su contenido falaz como ahora veremos.

¹⁶¹ Por este motivo, resultan también cuestionables lecturas recientes que, al albur de la revitalización de los movimientos sociales con el 15-M, se pretenda cerrar la relación con nuestra historia a la “Cultura de Transición,” en expresión de Guillem Martínez. Así por ejemplo se puede ver en Guillem Martínez en *Fuera de lugar. Conservaciones entre crisis y transformación*, defendía lo siguiente: “La cultura de la Transición: “es la cultura española actual, que no debe nada a la Guerra Civil y que lo debe todo a la Transición. Básicamente, y explicada en un plis-plas, consiste en una cultura vertical, en la que el Estado -y en ocasiones la empresa, que por lo que sea se identifica con el proyecto o los negocios del Estado- gestiona la agenda de accesos a la realidad. (...) Es una cultura que, básicamente, oculta todo lo que sea problemático. O decide lo que es o no problemático” (129).

Detectadas la violencia re-activada en años recientes con la renovación de la “Transición” como reafirmación de la violencia excepcionalista de la historia, y como vehículo de la amnesia-amnistía que funda la democracia actual (incluso cuando se pretende combatir como en el caso de Iglesias), propongo pensar ahora la Transición como concepto filosófico, más allá de las cuestiones estratégicas de la política o la historia pero teniendo en cuenta sus imprecisiones o contenido falaz que han proporcionado a la idea de “Transición” en la cultura española.

En su artículo del 2010 titulado “To be (a Part) of a Whole: Constitutional Patriotism and the Paradox of Democracy in the Wake of the Spanish Constitution of 1978,” el hispanista Brad Epps comentaba lo siguiente respecto a la Transición:

It is interesting, to say the least, that the term that has most forcefully come to designate the passage from dictatorship to democracy in Spain is “Transition” rather than “Restoration,” as if the return of and to the monarchy had been downplayed in favor of a more forward-thinking, even progressive-sounding, designation. Approaching Transition as *also* a Restoration, I tarry with precisely what many Spaniards –especially but by no means exclusively, in the Partido Popular and the Catholic Church- would prefer to forget or to leave alone: to wit, the legacy of a rightist dictatorship in a constitutional monarchy in which the monarch is explicitly designated as “el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia” (Title II, Article 56) (547).

En efecto, es la *restauración* del horizonte liberal y de la monarquía borbónica anterior a la Segunda República (y desde la primera mitad de este trabajo) el que se recupera en la denominada “Transición,” suspendiendo la posibilidad de una alternativa, del *cierto espíritu republicano* (u otros) del que hablamos en el tercer capítulo mediante otro concepto vacío como el de “*consenso*.” “*Consenso*” que no es sino otra manera de denominar al estado de excepción de la palabra, a la represión de la posibilidad de hablar de otra-democracia como uno de los gestos heredados de la dictadura (como la situación de la mujer o la dictadura de clase en proceso de adaptación). Encontramos aquí un perfecto paralelismo con la crítica que Álvarez-

Junco realizaba en el primer capítulo de este trabajo al desmontar los mitos de la temporalidad sobre la revolución liberal, y al situar la revolución industrial capitalista en un proceso que, desde el siglo XIX, llegaba hasta al menos los años '60 del siglo XX, o al mostrar el liberalismo como contradicción en marcha que proclamaba la libertad de religión mientras afirmaba la confesionalidad del Estado *in aeternum*.

El triunfo cultural de la idea de “Transición” desde los años '80 esconde una nueva Restauración borbónica en el país e incluso movimientos a favor de “recuperar la historia,” como la Ley de Memoria histórica del 2007 antes mencionada, no han sido más que la melancolía del monumento o la restitución que, además, ha desaparecido de los presupuestos generales del Estado desde el primer gobierno de Rajoy (2011) en cuanto la ocasión ha sido oportuna.

Por lo tanto, si la “Transición,” podríamos decir, es el nombre cultural que confunde un proceso de adaptación de una dictadura, que no solo continuó sino que aceleró el estado de excepción y la represión policial, que mediante la amnistía se adaptó en una democracia amnésica, que restaura la monarquía borbónica y que utiliza la idea de “consenso” (tan falaz como la de “Transición”) para reprimir y perseguir cualquier democracia-otra, como vimos el día de la inauguración del actual rey Felipe VI... ¿por qué seguir manteniendo o pensando esta idea de Transición?

En el tercer capítulo de su último libro, *La estela del tiempo. Imagen e historicidad en el cine español contemporáneo*, la hispanista Cristina Moreiras-Menor ofrece una crítica a la idea de “Transición” a partir de el análisis de las películas *El desencanto*, de Jaime Chávarri y *Después de tantos años*, de Ricardo Franco. En un momento del texto, Moreiras-Menor dice:

La transición, o más concretamente, la noción de transición histórica, también podría verse como una noción imposible: la transición es aquello que, nacido inevitablemente in media res, no alcanza nunca a ser, a tener presencia/marca ontológica porque se constituye siempre y necesariamente entre aquello que ya ha sido y lo que está por ser.

Esto que, en realidad no es nada más que sentido común no debería realmente funcionar como marco desde el que pensar, o al menos no debería funcionar como marco del pensamiento por sí solo (116).

Lo paradójico es que la “Transición” española, iniciada supuestamente con la muerte del dictador en noviembre de 1975 acaba como supuesto período en 1978, 1981 o 1982, según sea la narrativa interesada al caso. Sin embargo, como bien señala Moreiras-Menor, esta noción imposible comienza in media res y por definición, “no alcanza nunca a ser, a tener presencia/marca ontológica.” Sin embargo, si como concepto no puede suponer ningún “llegar a ser”, como imaginario cultural ha cristalizado de tal manera en la cultura del país que incluso el Secretario General de *Podemos* (partido político que hegemoniza los movimientos sociales que cuestionan el estatuto de la democracia española desde el 2011), reivindica en la actualidad no solo el éxito de la “Transición,” sino la necesidad de una “Segunda Transición,” como vimos más arriba.

Tal vez sea hora de acabar con el uso, importancia y peso falaz de la idea cultural de “Transición,” pues el concepto temporal de “Transición” es, precisamente, la sustantivación (esto es, la creación de una *esencia*, de un *arquismo*) a partir de un punto o una serie de puntos en el mero devenir o transcurrir, en nuestro mayor arrojo al mundo. Es, dicho claramente, la *identificación* (*identi-ficare: el hacer identidad*) un lapso de tiempo que, como Benjamin nos dijo corrigiendo a Newton, no es más que la fugacidad o destello con otra temporalidad y no una parte esencial dentro de un todo inasible (creacionismo cristiano), ni un punto dentro de un horizonte hacia el que se transita (teleología hegeliana). No es casualidad, por tanto, que a la falacia de la “Transición” como idea cultural a la que acompañan otras categorías ideológicas como “fe en el progreso,” como redención (otra manera de expiar la culpa), o como “esperanza” en el futuro por cuyo siempre escurridizo horizonte merece la pena seguir adelante. Si el tiempo

moderno newtoniano está formado por la “sucesión antero-posterior” sin más, la transición como concepto es la sustantivación de la palabra Latina “*trans-gere*,” esto es, “hacer pasar algo a través de,”¹⁶² poner en marcha algo por o mediante un lugar o *transigir*, en su versión castellana. Afirmar la “transición,” sustantivarla como concepto, es intentar desde la *voluntad de poder* nombrar la realidad de algo innombrable. Aplicado en su sentido literal, el término “*transición*” hace referencia a algo que preexiste (por ello se transita *in media res*, como afirmaba Moreiras-Menor), esto es, desde la dictadura del golpe de Estado de 1936 que funda la democracia actual y un devenir (como devenir mismo de los años ‘40 a los ‘60) que pasa por el paso del tiempo, esto es, que simplemente sucede.

Al eliminar las capas ideológicas sobre la idea de “Transición,” nos queda una categoría vacía en torno a la que se ha creado un interés hegemónico con connotaciones dirigidas que no han dejado de ni dejan de triunfar. De la *herida*, *el desencanto* y *la movida* cultural de la Transición,¹⁶³ hemos pasado a la *indignación* y a *la marea* como nueva expresión del *malestar*

¹⁶² Así lo explica Joan Coromines en su diccionario etimológico citado en la bibliografía (551).

¹⁶³ Me refiero con estas expresiones a *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1975-1993)* de Teresa Vilarós y *Cultura herida. Literatura y cine en la España contemporánea* de Cristina Moreiras-Menor, quienes nos dejaron las nociones de “desencanto” y “cultura herida” para entender mejor el agotamiento de la generación que vivió el tardofranquismo y la temprana democracia. No se trata aquí de negar la efervescencia cultural durante la Transición sino de una mirada a contrapelo de un supuesto triunfo de esos procesos de transformación hegemónicos. Vicente Sánchez-Biosca argumentaba en esta línea en su artículo “Las culturas del tardofranquismo”: “La cultura de la transición fue el escenario más rebosante de la historia reciente en cuanto a revisión de discursos y tesón metalingüístico, es decir, en la reflexión sobre los discursos heredados (mitos, epopeyas, lugares comunes, consignas...). Más que discursos en primera instancia, sobre los hechos (los hubo, claro está, como también una apuesta por ‘echar al olvido’ lo que entorpeciera la apuesta de futuro, como señaló con feliz expresión Santos Juliá), el espíritu analítico de la transición, como sucedió con el primer cubismo, pasó revista, desmanteló, desmembró y examinó al microscopio los discursos recibidos. Resulta grotesco y de una ignorancia que mueve al rubor la queja del pacto de olvido... en lo que a cultura se refiere. No comenzó entonces esta actitud crítica y analítica. [...] Crónica sentimental de España y Canciones para después de una guerra fueron, a su manera, discursos sobre discursos, revisión y análisis de los heredados del franquismo y, en este sentido, bien pudieran responder al espíritu de la transición, si no fuera porque se encontraban emocionalmente sin horizonte. Valga, para perfilar el umbral del cambio, observar otra película coetánea de Canciones... y firmada por su mismo autor: Caudillo.” (108-9). La cuestión ahora es que la indignación cultural y política actual no se acompaña, y en muchos casos revalida y ampara, la crítica a Transición como noción misma. Repetimos que no se trata de negar la también ahora efervescente labor cultural, sino de apuntar y cuestionar que en ninguna de ellas se atisba el suspenso mismo de la noción temporal-histórica-soberana de Transición como propio marco de diálogo ni entonces ni ahora.

cultural, pero la falacia de la “Transición” continúa incólume como expresión de una hegemonía, que continúa en la época post-hegemónica transformando la excepcionalidad o aparente limitación del tiempo de la historia actual. Si la separación entre Absolutismo/Servidumbre y Liberalismo quedaba difuminada en los dos primeros capítulos de este trabajo, la separación, sin más, entre Dictadura y Democracia queda en evidencia mediante el desmontaje de la categoría de “Transición.” El actual cuestionamiento de la democracia española con el que comenzaba esta tesis, no pasará desde luego por una mera mirada o reevaluación del pasado. Ahora bien, al tener en cuenta la dispersión de los Estados-Nación en un mundo global (o la entrega de la soberanía a la Unión Europea, o el vínculo Estado-Mercado), habrá que añadir, habrá que no dejar de tener en cuenta, las finas fronteras entre categorías como Absolutismo/Liberalismo o Dictadura/Democracia que asumimos inamovibles con conceptos falaces como el de “Transición.”

Para continuar esta *destrucción* de categorías tradicionales, propongo analizar ahora la relación entre el mercado de trabajo actual y la ideología-pedagogía de la dictadura franquista. Para ello, en la siguiente y última parte de esta disertación voy a explicar, en el contexto actual de la denominada “crisis” (esto es, volviendo al comienzo de este proyecto), cómo se relaciona el Franquismo con el Capitalismo del patrón flexible de acumulación actual así como con el estatuto de nuestra ciudadanía sacrificial relanzada por medio de la *amnistía/amnesia* de la actual democracia, y transformada por organismos financieros supra-nacionales, la banca europea e internacional y la Unión Europea como brazo trans-nacional que re-articula la relación mercado/finanzas y Estado. Recurriré para ello al film-documental *La ciudad del trabajo*, dirigido por el director independiente Guillermo García-Peydró y estrenado en el año 2015.

II. Arquismo del trabajo, ciudad dividida

On veut voir ce qui est visible, mais on ne veut pas voir ce qui nous regarde.

*Et qui est visible comme voyant invisible.*¹⁶⁴

—Jacques Derrida. *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2004)* (73).

§1. ¿Crisis? y Herencia

El arquismo del tiempo de la Transición o de la Transición como el arquismo que sigue determinando la concepción del tiempo de la democracia española, yuxtaponemos ahora el Capitalismo en su re-dirección reciente con la crisis o Gran Recesión desde el año 2008. Se trata ahora de pensar la cuestión de la crisis, de nuevo, no como un momento de la historia sino como parte de la catástrofe en su plena y continua redefinición y persistencia en su relación (in)diferencial con la soberanía y su continúa inmunización o “ataque” a la democracia.¹⁶⁵ Justo ahora, que se habla de “recuperación económica” en el 2017, cuando los derechos más básicos han sido recortados en los últimos años y el estado del bienestar desenmascarado como otra de las máscaras de trampa de la acumulación del Capital y su relación con la soberanía en las últimas décadas.

En un texto de 1849 de Karl Marx titulado “Trabajo asalariado y Capital,” el pensador alemán explicaba nítidamente la cuestión del trabajo. En concreto, Marx hablaba allí del vínculo entre la división del trabajo y los procesos de ajuste del Capital. Así, Marx explicaba:

Una mayor *división del trabajo* permite a *un* obrero realizar el trabajo de cinco, diez o veinte; aumenta, por tanto, la competencia entre los obreros en cinco, diez o veinte veces. Los obreros no sólo compiten entre sí vendiéndose unos más barato que otros, sino que compiten también cuando *uno solo* realiza el trabajo de cinco, diez o veinte; y la *división del trabajo*, implantada y constantemente reforzada por el capital, obliga a los obreros a hacerse esta clase de competencia (la cursiva es mía) (n.P.).

¹⁶⁴ En mi traducción: “Queremos ver lo que es visible, pero no queremos aquello que nos observa y es visible como vidente invisible.”

¹⁶⁵ Acuña esta expresión en relación a la obra de corte sociológico de Vincenç Navarro: *Ataque a la democracia y al bienestar. Crítica al pensamiento económico dominante*, citada en la bibliografía.

La división del trabajo en este análisis de Marx, su fraccionamiento en la cadena de producción, posibilitaba la lucha obrera no por la emancipación, sino precisamente reforzando la propia lucha o conflicto de clase *entre* la clase obrera respecto a la clase capitalista (actualmente representada por la Confederación Española de Organizaciones Empresariales, o CEOE). Así, Marx explicaba que la división del trabajo conllevaba su simplificación, la reducción del requerimiento técnico del trabajador y la posibilidad de un trabajo asequible a cualquiera. De este modo la competición entre los propios obreros aumenta, habilitando la disminución de los salarios ante la enorme disponibilidad de mano laboral y un potencial menor coste de producción. En definitiva, viene a decir Marx, el obrero acaba “haciendo la competencia a sí mismo, en cuanto miembro de la clase obrera” (n.P.). Marx concluía diciendo que: “cuanto más crece el capital productivo, más se extiende la división del trabajo y la aplicación de maquinaria. Y cuanto más se extiende la división del trabajo y la aplicación de la maquinaria, más se acentúa la competencia entre los obreros y más se reduce su salario” (n.P.). En el caso de los últimos años en España, en un estado post-industrial (con una industria, por ejemplo, textil o automovilística en declive), orientado al sector terciario (los servicios suponen el 76% del Producto Interior Bruto), y con una tasa que por tercera vez en la democracia ha caminado y camina en torno al 25% del desempleo durante varios años (hecho único en la OCDE), la *división del trabajo* de la que hablara Marx en la época de la primera industrialización en el siglo XIX, muta en estas últimas décadas, y estos últimos años, en una *división* de la precariedad de mini-trabajos que no son parte tal vez de una cadena de trabajo sino puestos atómicos para los que los en muchos casos los trabajadores están super-cualificados, con una reducción de salarios que no garantizan la salida de la pobreza sino que la refuerzan. La falacia que aglutina el monodiscurso neoliberal es en este caso la siguiente: la única posibilidad de aumentar la productividad

es la reducción de los salarios, lo cual es ciertamente falso si bien ha sido el camino de la devaluación interna tomado por el Partido Popular ante la imposibilidad de controlar las políticas monetarias, pues estas ya no pertenecen a la soberanía nacional.¹⁶⁶ Junto a esta división, el estado del bienestar como tramposa relación entre soberanía y Capital (por una relación entre Estados y mercados cada vez más indiscernible) financia y se adapta también para desvelar que el llamado “bienestar” es una contradicción¹⁶⁷ más del neoliberalismo que nunca podrá suspender el avance de la acumulación del Capital sino que la sostiene y subsidia como parte su propia evolución. Aumenta así —y se perpetúa— el grado de explotación de la masa trabajadora (la clase media o asalariada, en un lenguaje aún más críptico e ideológico, o el 99% en el lenguaje actual). Por ello, al hablar de crisis o de recuperación, tal vez debamos recordar que la destrucción del crédito, el empleo, o la confianza en la economía de los primeros meses de la depresión económica en el año 2008, ha desembocado en una transformación estructural de la acumulación del Capital que constituye la premisa para una acumulación aún más salvaje. En sus análisis sobre las crisis de los años setenta en *Crisis y teoría de Marx*, el teórico marxiano Paul Mattick recordaba:

En la crisis la destrucción de capital se lleva a cabo con mayor rapidez y acentuando la concentración y centralización del capital, siempre presente y dada por la concurrencia, en relación tanto con la producción como con la circulación. Este proceso conduce junto con la mejorada producción de plusvalía y la desvalorización del capital, a pesar de ulteriores elevaciones de la composición orgánica del capital, al restablecimiento de la tasa de beneficio necesaria (34).

Al restaurar la tasa de beneficio necesaria mediante y tras la crisis por medio del rescate bancario con dinero público para estimular de nuevo el crédito, y por medio de la precarización

¹⁶⁶ Así se puede leer, por ejemplo, a lo largo de la obra de Vincenç Navarro citada en la bibliografía, *Ataque a la democracia*, así como en su obra anterior *El subdesarrollo social de España*.

¹⁶⁷ Me remito aquí al capítulo de Claus Offe “Algunas contradicciones del moderno estado del bienestar” incluido en su obra *Contradicciones del estado del bienestar* citado en la bibliografía.

de los derechos laborales, se explica así que la transformación de la composición orgánica del Capital reactive la acumulación de plusvalía y el aumento del Producto Interior Bruto. Producto Interior Bruto que crece en torno al 3% durante el 2016 sin que ello significara una mejora de los derechos sociales de la población. A la vez, “el restablecimiento de la tasa de beneficio necesaria” queda *posibilitado por y conlleva* una nueva *división y precarización* del mundo del trabajo. Se explica así, en otras palabras, que la llamada “recuperación” macroeconómica se proclame en un nuevo proceso de enmascaramiento de la precarización de las condiciones laborales (condiciones de trabajo, salarios, estabilidad, etc.) o de la misma posibilidad laboral (des-empleo juvenil en torno al 50% y general por encima del 20%), mientras que la concentración del Capital ha aumentado exponencialmente en los años de la denominada “crisis.” A resultas de este proceso, la acumulación del Capital y el mundo neoliberal como horizonte monopólico de comprensión -unidimensional- de la realidad quedan reforzados como posibilidad de acumulación futura. No hay otra salida, parece, que la que ha tenido lugar.

Curiosamente, en el estudio más interesante sobre el lenguaje de “la Transición” y su relación con la crisis actual titulado *Por qué fracasó la democracia en España. La Transición y el régimen del '78* publicado en el año 2015, Emmanuel López Rodríguez desarrolla un análisis de las transformaciones legislativas, estatales y mercantiles de los años de la denominada Transición en clave de crítica a la idea convencional de crisis capitalista. Para López Rodríguez, el problema fundamental que puso en marcha todo lo que se sigue denominando “Transición” fue una crisis de la economía durante la dictadura. Ante esta situación, los principales pactos durante los últimos años de la dictadura fueron acelerados para frenar el avance obrero y asegurar la clausura, *el arquismo*, de la posibilidad de otro modo de organizar la relación entre el

Estado y la acumulación capitalista, en la incipiente industrialización y desarrollo de la economía de mercado desde los años '60.

Antes de la crisis del petróleo de 1973, la inflación superaba los dos dígitos, llegando al 20% en 1974. Mediante diferentes decretos para la moderación salarial (para la precarización del mundo del trabajo) con el fin de permitir la renovación y transformación del Capital, se intentó reducir el avance obrero. Desde el Plan de Estabilización económica de 1959, el producto interior bruto de España creció a un ritmo anual, y durante quince años, del 7%, “el más vertiginoso de todas las naciones de la *Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico* (OCDE), tras Japón” (López Rodríguez 36). Las huelgas que tuvieron lugar desde 1962 en adelante exigieron, entre otras cuestiones, mejoras en las condiciones del trabajo y los salarios. Las rentas del trabajo, como está ocurriendo con la crisis actual, eran las grandes perjudicadas por los procesos de restructuración y re-acumulación del Capital. Para López Rodríguez, se trataba de asegurar las posiciones conquistadas tras la detonación de *la Segunda República* y tras casi cuatro décadas de dictadura:

En torno a este problema se explican todos los grandes actos de la Transición: la urgencia con la que se emprendió el proceso constituyente, que este se pusiera en marcha sobre la base de los resultados de unas elecciones casi provisionales, la renuncia a celebrar un amplio debate constitucional, la aún más rápida firma de los Pactos de la Moncloa, la escenificación de los consensos, el rápido cierre del 23-F, etc. Se trataba, y cuanto antes, de limitar el número de actores políticos, de crear rápidamente los marcos de estabilidad electoral para garantizar las posiciones conquistadas, lo que sólo se podía lograr caso de encauzar la conflictividad social. Por eso también, se acometió en primer lugar la parte económica y social del proceso constituyente (los Pactos de la Moncloa) y luego la jurídica (el Proceso Constituyente) (López Rodríguez 22-3).

No solo el impulso en las calles, sino la lucha obrera fueron las que avanzaron y determinaron la renovación de la relación entre Estado y mercado entre los últimos años de la década de los '70 y los primeros de los '80. Sin embargo, la lucha obrera pasó paulatinamente a

una posición más defensiva. La des-industrialización, la política de rentas, la desinversión y el desempleo fueron conquistando terreno, mientras que los fenómenos de marginación juvenil y las drogas, acabaron por “quebrar la cohesión interna de las comunidades obreras” (López Rodríguez 61). En este contexto de desencanto y herida cultural, a partir de 1979, la CEOE, representante nacional de la patronal, influyó en el primer gobierno de la Unión de Centro Democrático (UCD) con el fin de limitar los aspectos más progresistas del pacto social de los acuerdos trazados en los Pactos de la Moncloa (1977) y la Constitución (1978). Su ataque estuvo especialmente dirigido a la reforma fiscal (López Rodríguez 70). El objetivo es que la redistribución de la renta fuera lo más limitada posible:

Fiel a su vocación clasista, la dictadura había dejado en herencia el sistema fiscal menos desarrollado y más regresivo de los países de la OCDE. Quizás en ningún otro aspecto mostró mejor el régimen su naturaleza genéticamente oligárquica. Todavía en los años finales del franquismo la distribución de la renta mostraba una estructura fuertemente dual. En 1974, el 10% más rico acumulaba casi el 40% de la renta, al tiempo que el 50% más pobre no alcanzaba a sumar el 20% (López Rodríguez 70).

En la actualidad, con datos del 2016, el 1% más rico posee el 80% de la riqueza del país, y la desigualdad no ha mejorado significativamente en la actualidad sino que ha ido agravándose.¹⁶⁸ El apresurado cierre o suspenso soberano, la re-edición del estado de excepción por otros medios, fue acelerado como *inmunización* frente a las reivindicaciones sociales por medio de la violencia en las calles. La reforma del Estado bajo los patrones oligárquicos del

¹⁶⁸ Así lo recuerda, por ejemplo, *Intermón Oxfam* en un artículo de enero del 2016, titulado “62 personas poseen la misma riqueza que la mitad de la población mundial,” señalando como factores fundamentales de la desigualdad la brecha salarial (es decir, la acumulación el Capital en nombre de un supuesto liberalismo) y una fiscalidad regresiva heredada y nunca suspendida desde la dictadura: “En España, el 1% de la población concentra más riqueza que el 80% más pobre. En 2015, mientras el patrimonio de las 20 personas más ricas del país se incrementó un 15%, la riqueza del 99% restante de la población cayó un 15%. Los presidentes de las empresas del IBEX35 cobran ya 158 veces más que el salario de un trabajador medio. El incremento de la desigualdad en nuestro país se debe principalmente a la combinación de una enorme brecha salarial con una un sistema fiscal regresivo que grava poco a los que más tienen. Los presidentes de las empresas del IBEX35 cobran 158 veces más que un trabajador medio.” (n.P.)

franquismo, hicieron y aún hacen a España uno de los países del entorno europeo (de la UE-28) con un menor gasto social por habitante. Como defiende López Rodríguez: “el Estado siguió siendo barato, muy barato, para el capitalismo familiar español” (185). Pura herencia de clase franquista mantenida y renovada desde entonces hasta los más recientes recortes sociales que, como señaló Mattick, re-fuerzan y vuelven a posibilitar la acumulación del Capital a costa de las rentas del trabajo, haciendo de España el segundo país tras Rumanía con un reparto de renta más desigual en la UE-28 y, además, con un Estado social profundamente deteriorado.

Hasta aquí un apunte como crítica de la crisis que pone en entredicho supuestos generales sobre qué estaba y está sucediendo con el Capitalismo en la denominada “Transición,” y en la denominada “recuperación” de la actual Gran Recesión. Crisis y “Transición,” que a pesar de las falacias que hemos desvelado, reclama para algunos la posibilidad de una “Segunda Transición,” según vimos en el primer apartado de este capítulo. Más allá de un análisis de relato historicista y causal (que siendo evidente aún es urgente) en relación a un antes y un después, lo que he querido apuntar o empezar a hilvanar al aproximarnos a la crisis mediante la crítica a la idea de tiempo y la crítica a la acumulación del Capital, es una cuestión diferente. Lo que está en juego es pensar la creación por *división* de la ciudad como ciudad del trabajo. Es decir, el trabajo (el valor, el valor del trabajo, el valor del tiempo) como ~~ontología~~ *ontología* de la sociedad actual española puesto en marcha por el Franquismo y en pleno vigor.

El hispanista Michael Richards, en su artículo “Recordando la Guerra de España: violencia, cambio social e identidad colectiva desde 1936,” recordaba el cambio de vida, el cambio en los modos de vida, ocurrido durante lo que la dictadura (y buena parte de la actual historiografía) denomina “milagro económico.” Este milagro vendría a ser parte del discurso de

la “conversión” de lo que hasta entonces se denominó “derrota” en la Guerra Civil. La emigración del mundo rural provocada por la miseria extrema y la esclavitud, el desarrollo económico desde finales de los años cincuenta, la devolución de las tierras expropiadas por la República, y el cultivo directo que los propietarios “vencedores” llevaron a cabo mediante la mecanización de la agricultura, trasladó la lucha diaria del mundo obrero y rural a la lucha en la ciudad. En palabras de Richards:

De este modo, las energías, plasmadas en los sacrificios materiales, se desviaron hacia el trabajo silencioso, el autodidactismo, a la esfera doméstica de la familia, y a llegar a toda costa a la tierra prometida de la ciudad. Este aspecto fundamental de la modernización económica –el esfuerzo diario que equivalió al sacrificio de toda una generación en beneficio de la siguiente– se ha perdido en el debate actual sobre la memoria histórica (227).

Los modos de vida cambiaron entre un mundo agrario, una economía autárquica, una dictadura desarrollista industrial, post-industrial y finalmente el sacrificio exigido en las recientes reformas (por Zapatero, Rajoy, la Troika, o el FMI) con el neoliberalismo duopólico mercado-Estado. Ahora bien, la cuestión del sacrificio que aquí expone Richards relaciona el modo de vida bajo una dictadura con el modo de vida bajo el Capitalismo tardío de patrón flexible de acumulación actual, con el Estado y el mercado apenas discernibles y con la hegemonía de los estados-nación difuminada en la globalización tele-tecnológica. El error de Richards, a pesar de su magnífico diagnóstico histórico, es reclamar la herencia del sacrificio (la historia humana como relación sacrificial) realizado por toda una generación que benefició a la siguiente. Tal vez, me atrevo a sugerir, la mejor manera de poner en marcha esa herencia sea pensar la posibilidad de desmontar como evoluciona la cuestión del sacrificio como filosofía propia del Capital y como verdadera línea (difusa, ciertamente) de distinción entre la ciudad dividida y la polis. Es decir, como pensar la manera en que el tiempo se convierte en un valor en continua

especialización en nombre de un sacrificio honroso, replanteando así la cuestión histórica obrera y la acumulación del Capital en su relación con el sacrificio. El reto es pensar que el sacrificio de una clase y en definitiva el sacrificio humano y la devastación son los que operan como verdadera filosofía del Capitalismo como excepcionalidad temporal y soberana de la historia con independencia del régimen particular en el que se despliegan. Más allá de toda reforma que permita restituir en nombre de la emancipación la misma devastación, la explotación y el sacrificio por otros medios. El reto, además, es pensar esto más allá de la situación histórica concreta de la guerra total (la Guerra Civil española), de la *pax franquista* de la dictadura, o del actual monopolio Estado-mercado desplegado bajo la legitimidad oficiosa de una monarquía parlamentaria “homologable al resto de Europa.” Sostenida dicha monarquía, a su vez, bajo el paraguas de la excepcionalidad fundante de la democracia y mediante la gobernanza económica supra-estatal de la Troika (el Banco Central Europeo, la Comisión Europea y el Fondo Monetario Internacional). A los entresijos de estas relaciones nos dedicaremos de ahora en adelante, y atenderemos para ello a la propuesta del documental-ensayo *La Ciudad del Trabajo* de Guillermo G. Peydró (2015).

§2. Guillermo García-Peydró y La Universidad Laboral de Gijón

Historiador del Arte, fotógrafo y cineasta independiente, Guillermo García-Peydró (Madrid, 1981), es uno de los jóvenes directores independientes más interesantes del país. Su obra combina el interés por la historia, la arquitectura, la pintura, la escultura, la poesía y el teatro con el arte cinematográfico. La combinación de estos intereses y el *montage* que lleva a cabo Peydró con su cine lo hacen de difícil clasificación, entre el documental, el cine experimental y el ensayo escrito. Peydró recurre a materiales de archivo, entrevistas, filmaciones

observacionales y a una deliberada y proactiva intervención subjetivista en el *montage* de sus películas. Sus comentarios y la intervención directa como director hacen de estilo un “cine-ensayo,” esto es, un cine que no busca la objetividad del dato sino que ensaya una interpretación y una percepción particular en su relación con el mundo pasado y con el presente. Se trata de una forma de escritura documental que cruza disciplinas y persigue en la mayoría de los casos trastocar el orden nuestra idea de tiempo convencional, así como el cuestionamiento de las categorías más básicas y cotidianas con las que convivimos. Así, por ejemplo, en su primer corto-documental de relevancia, en *Las Variaciones Guernica* del año 2012, Peydró proponía pensar la relación y diferencia entre el terror estatal suministrado por el bombardeo de Guernica en abril de 1937 por la Legión Cóndor italo-alemana en el contexto de la “guerra total” de la Guerra Civil, y el terror global sin fines ni final de la guerra global civil no convencional actual, desde Siria a Bahréin, de Wall Street a Barcelona, o de Londres a Egipto y Chile. Peydró intenta de este modo cuestionar el tiempo vulgar de la historia y nuestra concepción del territorio y poner sobre la mesa el agotamiento, por un lado, de narrativas pasadas que siguen deambulando en nuestra cultura (terror, solidaridad internacional, etc.) y, a la vez, pensar los secretos del Capitalismo en el contexto de la última recesión económica, desde el surgimiento de los movimientos sociales actuales, de las Primaveras árabes, al uso de drones o a los problemas del urbanismo hoy. Todo ello sin proponer sin ofrecer con su cine una satisfacción a la espectadora, sino invitando más bien a aquella a que cuestione los modos en que mutan y se desarrollan las catástrofes de la condición humana bajo la guerra global.

Dentro de la creación artística de Peydró, *La Ciudad del Trabajo* ve la luz en el año 2015. Este largometraje propone una visita a la Ciudad Laboral en las afueras de Gijón (Asturias),

proyecto original de un orfanato que la dictadura de Franco comenzó a construir en 1948. Conocida hoy popularmente como “La Laboral,” esta inmensa obra arquitectónica de aire imperial, de 67 acres y casi tres veces del tamaño de El Escorial, continúa siendo el edificio más grande de España. Originalmente se concibió como orfanato para los hijos de padres mineros que morían en la arriesgada labor de la mina asturiana. Paulatinamente, la Laboral fue transformada en una ciudad-total que formaba en técnicas y mecánica a sus alumnos con el fin de que pudieran encontrar un trabajo en los años de la fuerte industrialización de España en la década de los ‘60. El documental surge del asombro que el edificio, desconocido en general fuera del Principado de Asturias, despertó en un experto en Historia del Arte como Peydró. Con todo, lo interesante aquí es el ensayo cinematográfico de Peydró que contrapone las imágenes y planos actuales del edificio actual con audios de películas que hablan de la pedagogía, ideología y arquitectura franquistas, todo ello conducido con la propia narración y análisis del director en *voz en off*. Por todo ello, quiero mostrar en qué medida el documental *La ciudad dividida* contribuye a nuestro entendimiento de la actual situación de desigualdad y a la ideología que hay bajo la evolución del mercado laboral en los últimos años en el país y sobrevuela las falacias que hemos recorrido sobre las ideas de “Transición” y “Crisis.” Para exponer mi análisis del film, conviene primero situar la historia del edificio y la pedagogía e ideología franquistas.

En su libro *La laboral de Gijón: de orfanato minero a ciudad de la cultura*, los investigadores Sergio Ríos González y César García de Castro Valdés explican como el Boletín Oficial del Estado (BOE) del 5 de mayo de 1946, declaró por decreto la construcción de un orfanato minero en Somió-Gijón (Asturias). El 1 de abril de 1948, aniversario de la victoria del

ejército franquista en la Guerra Civil contra la *Segunda República* (1939), comenzaba la construcción del edificio (figuras 4.1 y 4.2).¹⁶⁹



Figura 4.1. Vista aérea de una formación estudiantil totalitaria en el patio central de la laboral en 1960. Diario *El Mundo*, 13 de junio del 2005



Figura 4.2. Vista aérea de “La Laboral” en la actualidad. Foto Web de la RTPA

¹⁶⁹ Para toda la crítica histórica, ideológica y arquitectónica sobre la laboral de Gijón me remito a la obra más precisa y crítica sobre esta cuestión, la de Ríos González y Castro Valdés ya referida y citada en la bibliografía.



Figura 4.3. Patio Central de la Ciudad Laboral de Gijón en la actualidad
Blog “Diario de una viajera.”

La obra, construida en plena dictadura, se componía originalmente por una granja propia que suministraría de todo a los internos, residencias para unos mil estudiantes varones –sólo varones, hablaremos de esto más abajo– internos (aparte de unos setecientos alumnos externos), pabellones de cocinas, torre a imitación de la Giralda, plazas (una plaza central del tamaño de la Plaza de San Marcos de Venecia, donde los estudiantes formaban, como vemos en la figura 4.1), teatro, pistas de deporte, cuatro campos de fútbol, un estadio, frontones, dos piscinas y un parque.

El complejo se convertiría desde entonces en el edificio más grande de España, con 270.000 metros cuadrados (casi 67 acres), incluyendo entre otras partes monumentales la iglesia de planta elíptica más grande hasta la fecha en Europa, y con detalles neo-coloniales y neo-imperiales como bancos de madera de embero para la iglesia que fueron esculpidos uno a uno a partir de troncos traídos de Guinea Ecuatorial en los años ‘50. La idea, provenía de José Antonio Girón, ministro de trabajo de Franco, quien en 1945 estableció una fundación con su nombre

destinada, según sus estatutos, a “perpetuar en la Tierra la memoria de J. A. Girón de Velasco, voz y brazo del movimiento cristiano nacional de redención social, adelantado en la cruzada por la hermandad de hombres de España, fundador de grandes instituciones de justicia social, amparo y guía de los que en esta hora con dolor de sus manos crean y producen (...)” (González y de Castro 42). El objeto de la fundación, según el artículo segundo de sus estatutos, era formar a niños huérfanos cuyos padres hubieran sido víctimas de accidentes laborales en la minería asturiana. La creación de este inmenso orfanato para hijos de mineros en las afueras de Gijón, en el valle de Cabueñes en Somió, se planificó cerca de un centro urbano pero alejado, pues la atmósfera material y social de las fábricas y talleres de Gijón “no era sana,”¹⁷⁰ según el informe emitido por los arquitectos liderados por Luis Moya, cuya principal fuente de inspiración espiritual era *La Ciudad de Dios* de San Agustín (González y de Castro 42). El régimen intentaba con este edificio-ciudad paliar la situación de protesta y precariedad de los trabajadores mineros en la zona mediante un orfanato alejado del núcleo de la lucha obrera (Asturias, ha sido históricamente y sigue siendo una de las regiones del país con mutuas laborales y sindicatos más potentes). El proyecto de orfanato pasó paulatinamente a ser el proyecto de un centro de formación laboral, una ciudad de formación integral que controlara todas las esferas de la vida bajo el ideal del trabajo. Así, en un discurso en el Ateneo de Sevilla dado un poco después de los inicios de las obras, el 25 de abril de 1950, Girón de Velasco explicaba su plan de creación de las universidades laborales, defendiendo su creación como “castillos de reconquista,” donde “vuestrós hijos se capacitarían no para ser buenos obreros, que eso es poco, y eso es todo lo más que quisieran los enemigos”. Se trataba, por el contrario, de “crear centros enormes donde se formaran, además de obreros técnicamente mejores, hombres de arriba abajo, capacitados para

¹⁷⁰ Estos talleres han sido analizados en el trabajado monográfico, citado en la bibliografía de Ángel Martín *et alii* titulado, titulado: *Los talleres de la Universidad Laboral*.

todas las contiendas de la inteligencia, entrenados para todas las batallas del espíritu, la política, del arte, del mando, del poder” (43). De este modo, en abril de 1952 la Fundación Girón de Velasco dejó de tener estatuto benéfico-docente. En 1956, por orden conjunta de los ministerios de trabajo y educación se creaba el estatuto de las Universidades laborales, creándose las primeras en Gijón, Córdoba, Sevilla y Tarragona. Estos estatutos definían a las universidades laborales como: “instrumento esencial de nuestra más decisiva acción revolucionaria. El sujeto activo de toda revolución verdadera, quien en definitiva hace o padece la historia, es el hombre. Forjar al hombre en todas sus dimensiones, entero y completo es la tarea de las Universidades laborales...” (44). Inicialmente dirigida por los salesianos, la dirección educativa de la Universidad laboral quedó desde 1959 en mano de la Compañía de Jesús, que se hizo cargo de ella hasta su disolución el 30 de junio de 1978 con la “Ley para la reforma política” 1/1977 de 1977 durante la todavía denominada “Transición.” En su obra *Qué es lo nuevo*, el jefe de enseñanza superior y media del ministerio de educación desde 1938, José Pemartín, explicaba el propósito ideológico que unía al orfanato original con la pedagogía y la formación técnica de “las laborales”:

Con toda seguridad, las legiones de obreros selectos, especializados, educados con un ideal moral superior, saldrán de aquellas instituciones y constituirán los escuadrones más leales del Fascismo español. Lo mismo decimos de los orfanatos. Y lo que se consiga ahora quedará, con una amplitud muy favorable, para la educación y la formación profesional progresiva para hijos de obreros, no huérfanos, del mañana (...). La colaboración de las órdenes religiosas enseñantes especializadas con el Estado, en grande escala, por medio de subvenciones y de una ampliación considerable de sus establecimientos, es en España, con mucho, la mejor y más perfecta solución en un nuevo Estado español católico-fascista, para la resolución del problema de los huérfanos de guerra y de los orfanatos y centros de formación profesional de la juventud obrera, en general (Citado en González y Gcía de Castro 46).

Se explica aquí de manera clara la relación entre el nacional-catolicismo y la formación obrera revolucionaria basada en el *des-clasamiento* que llevó a cabo en la universidad laboral

durante sus más de veinte años de existencia. Todo estaba previsto, el día a día planeado, en esta ciudad del trabajo integral, totalitaria; había espacios para las prácticas obligatorias de formación del espíritu nacional, incluyendo el izado de bandera, la oración por los caídos o la revista de aseo y formación (en el gran patio central), para multitud de deportes que fomentaran no el entretenimiento, sino el culto al cuerpo y la formación sacrificial de los alumnos, además de espacios de residencia, comedores, cocinas y ropero encargados a las monjas franciscanas clarisas, una enfermería dedicada a las Siervas de Jesús de la Caridad, la capilla e iglesia monumental con una torre réplica de la Giralda de Sevilla, jardines a imagen del Generalife de Granada, biblioteca central y varias especializadas, aulas de clase, emisora de radio, talleres tipográficos, gabinetes de psicotecnia y pedagogía y aulas y talleres para la formación profesional en dos especialidades: agropecuaria e industrial, con talleres específicos para la formación en agricultura, metalurgia, mecánica, electricidad, industria textil y papelería, construcción, tecnología de los alimentos, carpintería, organización de la producción, tecnología marítimo-pesquera, geología aplicada, cerámica, refractarios, vidrios y esmaltes y tecnologías de los plásticos. La idea, en definitiva, era la formación *integral, totalitaria, y nacional-católica* del varón desde su infancia como correa de transmisión del régimen clasista que cada vez más necesitaba mano de obra cualificada *des-clasada* o acrítica sobre su condición de clase asalariada y dependiente del patrón. Abortada la *Segunda República* por medio del golpe del '36, el propio Girón de Velasco comentaba en el verdadero propósito de “la Laboral”: “nunca más las masas encolerizadas intentarían el asalto y la destrucción de los medios del progreso, hemos estado trabajando para dar forma a esta idea...” (Citado en González y Gcía de Castro 52).¹⁷¹

¹⁷¹ La primera parte de la obra de Castro Valdés y Ríos González se dedica a un exhaustivo análisis de las influencias ideológicas que sirvieron de creación a la laboral, con análisis de la teoría de Carl Schmitt, el corporativismo italiano, la construcción de universidades laborales similares en la Austria o Italia fascistas, sí como la relación entre la doctrina social-católica y la re-elaboración del concepto de tradición española (11-29).

En efecto, desde los años '50, el Franquismo pasaba del aislacionismo y la miseria absoluta de los años '30 y '40, a la paulatina internacionalización de su economía y sus relaciones diplomáticas, llegando a ingresar en la ONU en 1955 bajo el auspicio del Vaticano y EE.UU. Con los Pactos de Madrid para el intercambio económico y militar firmados en 1953 con el gobierno estadounidense, con el Concordato con la Santa Sede de ese mismo año y la visita de Eisenhower en 1959, España iniciaba su ingreso en la economía de mercado internacional. Los planes de estabilización económica de 1959 serían el respaldo final para la liberalización económica desde los años sesenta a la actualidad.

Desde los años '50 y '60 “La Laboral” pasó a ser un centro integral de formación en los años '70, y en 1978 y 1980 las universidades laborales fueron reconvertidas en “Universidades Integradas” dentro del sistema universitario del país. En 1995, la Universidad laboral de Gijón pasó a convertirse en instituto de educación secundaria para 2250 alumnos, con ciclos de grado formativo y formación profesional, incluyendo los denominados “módulos de garantía social” para alumnos con problemas de aprendizaje que tras la enseñanza básica y secundaria no cursan estudios universitarios, pero querían formarse en habilidades mecánicas y técnicas para el mercado de trabajo (como fresadores, electricistas, ebanistas, fontaneros, etc.). Desde el 2001, el gobierno regional del Principado de Asturias convirtió las innumerables aulas de la laboral en un nuevo conjunto denominado “Laboral, ciudad de la cultura”, albergando en la actualidad una sede de la UNED, aulas para los estudios universitarios de Relaciones Laborales o Turismo, biblioteca universitaria, sede de la radio y televisión pública asturiana RTPA, un centro de arte y creación industrial, aulas para la universidad de Oviedo, un Instituto de Teatro, la sede de la asociación de exalumnos de la universidad laboral de Gijón,¹⁷² conservatorio de música de Gijón,

¹⁷² Los actuales ex-alumnos se reúnen con periodicidad en encuentros en los que celebran almuerzos para conmemorar sus experiencias y juegan, por ejemplo, al golf en los terrenos antiguos de “La laboral.” Algunos de

un instituto de enseñanza secundaria “Laboral de Gijón,” y un edificio de investigación de la firma alemana de ascensores *ThyssenKrupp* que ha desarrollado el primer ascensor sin cableado. En la actualidad, se utiliza para conciertos al aire libre o en el teatro del complejo y sigue prevista la construcción de un hotel y viviendas de alquiler a partir de edificios sin uso (figura 4.4).

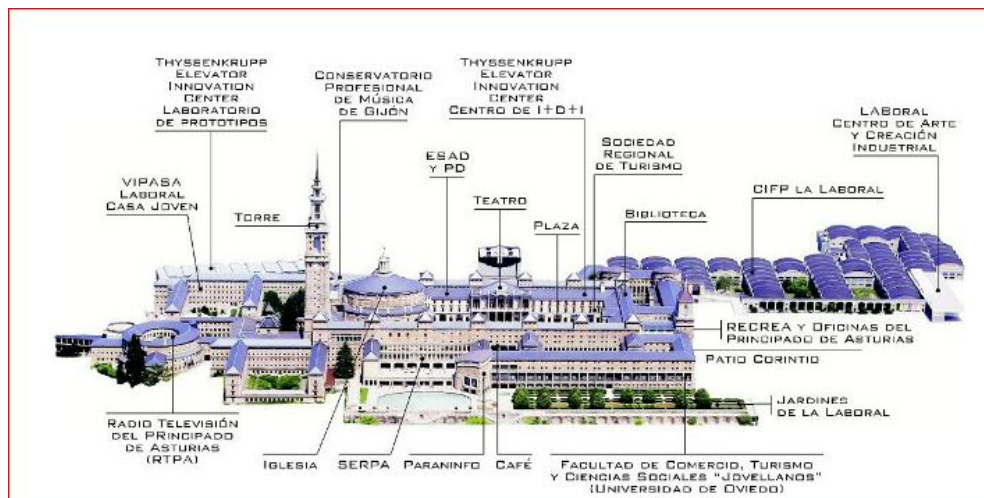


Figura 4.4. Plano actual de la Antigua Universidad Laboral de Gijón

Ante un edificio de tanto significado histórico, de cuya evolución e ideología tanto podemos aprender (tanto o más, al menos, que del Valle de los Caídos¹⁷³ mencionado en el capítulo anterior, más estudiado en los estudios culturales y mejor conocido por la sociedad española), queda mucho estudio y análisis pendiente. Por ello, los autores de *La laboral de Gijón: de orfanato minero a ciudad de la cultura* hablan de la necesidad de un estudio profundo

esos encuentros se producen con ex-alumnos de otras universidades laborales del país, como la de Córdoba. Toda su actividad puede verse en su Web, “Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad Laboral de Gijón” citada en la bibliografía.

¹⁷³ Mientras edito estas páginas en marzo del 2017, conocemos la noticia de que la Sala de lo Contencioso Administrativo del Tribunal Supremo ha desestimado el recurso presentado por el ex-juez Baltasar Garzón contra una solicitud denegada por el Gobierno en la que pedía trasladar los cuerpos de Francisco Franco y José Antonio Primo de Rivera del Valle de los Caídos a otro lugar. Así puede leerse en el artículo “El Supremo rechaza la Petición de Garzón sobre el Valle de los Caídos,” citado en la bibliografía.

del día a día en la laboral, del balance de la labor pedagógica y doctrinal impartida en él, así como; “del impacto socioeconómico de la incorporación al mercado laboral de las sucesivas generaciones de operarios cualificados y técnicos que salieron de sus muros” (84).

Teniendo en mente el contexto de la crisis expuesto en la introducción de esta disertación, así como lo expuesto en la primera parte de este cuarto y último capítulo, pasamos al análisis del documental de Peydró titulado *La Ciudad del Trabajo*.

§3. *La Ciudad del Trabajo* (Guillermo García-Peydró, 2015)

La Ciudad del trabajo abre con la siguiente cita del historiador del arte Antonio Bonet Correa en su obra de 1981, *Espacios arquitectónicos para un nuevo orden*, en la que Bonet dice lo siguiente sobre la Laboral de Gijón:

Quizá lo que en síntesis se puede decir de esta increíble realización, es que su enorme y compleja fábrica, totalmente de espaldas a la historia de nuestro tiempo, es, sin duda, un modelo reducido de ciudad totalitaria, una especie de concreción de la Ciudad de Dios, la encarnación viva de la Jerusalén Celeste, la titánica y tiránica emanación deificada del Estado absoluto, autosuficiente y encerrado en su propia autarquía. (n.P.)

El documental, de aproximadamente, una hora ofrece tomas filmográficas que van recorriendo el enorme complejo arquitectónico de esta ciudad totalitaria construida de espaldas a la ciudad de Gijón, con fábricas como veremos también construidas de espaldas al resto de las zonas del propio complejo de la laboral, e incluso en cierto modo de espaldas al Franquismo. Franco, de hecho, nunca visitó la construcción, en parte por su animadversión a Girón de Velasco (al que destituyó en 1957 tras la derrota final de los falangistas contra el aparato jerárquico de la dictadura), y en parte por su carácter colosal en unos años '50 donde España era todavía una economía autárquica. La propuesta de Peydró comienza con esa cita de Bonet Correa y, a continuación, vemos una gaviota posada sobre una farola en la ciudad de Gijón. El audio que

acompaña esta escena es el NODO (el noticiario de la Dictadura) del 2 de febrero de 1953, en el que se presenta “la Laboral” como “un jalón para la difusión de cultura” en la que los estudiantes “más capacitados” recibirán formación superior y técnica, siendo todos ellos obligatoriamente “hijos de trabajadores manuales.” El audio enumera entonces las dependencias del complejo y define la laboral como “verdadera ciudad del trabajo” (el nombre de Peydró, por tanto, proviene del propio lenguaje franquista) para los “económicamente débiles.” Con la puesta en marcha de la ciudad se cumple, según la narración propagandística, uno de los objetivos fundamentales del régimen; “el mejoramiento de nuestra cultura.”



Figura 4.5. *La Ciudad del Trabajo*, “Águila bicéfala.”

Cesa entonces la narración y la imagen nos muestra la escultura del águila bicéfala del Franquismo que corona la fachada principal de uno de los laterales del patio central (figura 4.5). Todo ello, es expuesto por Peydró desde un contrapicado, desde el piso del patio hacia arriba, mostrando un fondo de nubes (celestial) al fondo en movimiento y el viento poderoso de Gijón que parece evocar los tambores de una guerra o un holocausto. De entrada, al entrar, Peydró nos está sugiriendo la resonancia imperial y divina del recinto. Se nos aparece entonces el título de la

película con una transición que mantiene las nubes en movimiento como fondo, y que sirve para recordar al espectador la relación del edificio con el deseo de construcción de una ciudad ideal, divina, celeste. Apartada del mundo. El edificio, nos sugiere Peydró, está construido con la materia imperial y católica de la dictadura, estamos entrando en un lugar monumental sagrado. A continuación, vemos la mano del propio director dibujando con un lápiz sobre un papel en blanco un mapa del plano de “la Laboral.” Es el director-narrador, su mano, el que se dispone a escribir un ensayo sobre el edificio. El director se pregunta: “¿entrar, para qué entrar?”, a lo que responde “entrar para re-correr, entrar para recordar.” Entrar, continúa, “a un lugar cargado de señales, entrar a la idea hecha arquitectura.” La propuesta, por lo tanto, es la de mirar al paso del tiempo por medio del edificio, por medio de la arquitectura [la técnica como *arquismo* reflejada en la construcción] de una idea autárquica y totalitaria hecha recinto. El punto de partida, dice el narrador-director-ensayista, es que “el líder de todo, Franco, aumentó la producción, y los mineros se morían más que nunca.” Estábamos en los años ’50. La idea era construir “un orfanato minero para que no estallara todo,” pagado con las mutuas (con los seguros) de los mineros y construido (y diseñado) por el arquitecto afín al régimen, Luis de Moya.¹⁷⁴ Seguiría la arquitectura clásica renacentista, y los estilos dórico, corintio y barroco entre otros, rechazando modelos más modernos con el objetivo de reclamar el legado clásico, la cultura clásica occidental de la que la dictadura se dijo guardiana. Se trataba de un espacio creado para *dividir la ciudad*, para crear una división respecto a la ciudad, como laboratorio de gestación de la división

¹⁷⁴ La obra sobre *La Laboral* citada anteriormente incluye una sección en la que explica las ideas de Moya, su biografía y su ideología arqui-tectónica-política (30-40).

de la ciudad mediante la pedagogía franquista¹⁷⁵ y el trabajo técnico, sin conciencia de clase y con el sacrificio como forma integral de entender la vida.

Tras esta introducción comienza el documental, que se divide en dos partes con una coda final. La primera parte es titulada “pedagogías”, y la segunda, titulada “la ciudad del trabajo,” está dedicada a los talleres de la laboral y la ideología que los acompañó. Dividiré mi análisis en dos partes. En la primera analizaremos la idea de resonancia de la ideología franquista que Peydró propone en el presente y, en segundo lugar, la relación de la ideología sacrificial de la pedagogía franquista, la formación técnica, y la filosofía del Capital actual en la España de la crisis.

§4. La resonancia franquista

La primera parte del documental recorre espacios de “la Laboral” con los audios de fondo que forman parte de diálogos de películas relevantes de la dictadura en las que podemos escuchar la educación neo-imperial, nacional-católica y sacrificial. El film comienza con un plano fijo del patio de la “Laboral,” y un plano contrapicado de un frontispicio con la imagen de Santiago a caballo, representante católico de ‘civilización’ y héroe en su genocidio contra los musulmanes. Simultáneamente, oímos un diálogo de la película *Raza*, escrita por Franco y dirigida por Sáez de Heredia (1942) como parte de la propaganda de los nacionales tras la Guerra Civil. En el audio se nos recuerda que la formación militar es la que permite la construcción del hombre teniendo como modelo al propio Franco, guionista del film. En el audio el comandante protagonista de *Raza* recuerda a su soldado lo que ha significado el espíritu de la Guerra en África y “nuestra

¹⁷⁵ Andrés Sopena Monsalve ofrece un muestrario de dinámicas y procedimientos utilizados en las aulas durante la dictadura en el *Florido pensil* del año 2008. Peydró, de hecho, muestra algunas de las páginas de esta obra durante el documental.

raza” para construir la hermandad verdadera de los hombres. Mientras oímos esto, la cámara nos muestra un plano fijo de la fachada principal de la Iglesia con la torre al fondo. Un plano fijo enfoca una de las columnas de la fachada (4.6). Entre las volutas y hojas de acanto del ábaco de esta columna de estilo corintio, observamos el símbolo falangista del yugo y las flechas, y la música militar de fondo de *Raza* nos trae el carácter de movimiento totalitario militar de la Falange. Dentro de la Falange, recordemos, hubo grupos de oposición a la dictadura por su falta de carácter nacional-sindical, si bien desde 1937 la *Falange Española Tradicionalista y de las Juventudes Obreras Nacional Sindicalistas (JONS)* unificó además de la Falange a los requetés carlistas del siglo XIX y a todas las demás fuerzas nacionalistas golpistas. Peydró muestra la ideología totalitaria del falangismo por medio del orden y la repetición armónica del yugo y las flechas en las columnas del perímetro del patio principal de “La Laboral” (figura 4.7).



Figura 4.6. *La Ciudad del Trabajo*, “Detalle Columna”



Figura 4.7. *La Ciudad del Trabajo*, “Detalle Columna.”

Situada dentro del edificio opuesto a la Iglesia, la imagen nos lleva a través de una ventana desde la que observamos la fachada principal en el patio central. El ágora de la ciudad laboral queda dirigida por la presencia en el centro de la iglesia y la torre en su centro. A continuación, la cámara sale del edificio y nos muestra un plano fijo de la entrada (figura 4.8). De fondo suena el murmullo de pájaros piando, el viento y un coche que pasa. Estamos en el presente y contemplamos el muro de la ciudad durante unos segundos. Algunos visitantes salen del edificio por el inmenso pórtico. De vuelta al recorrido por las fachadas y esculturas que coronan éstas, continúa el audio de *Raza*, se nos habla de orden y degeneración mientras se escucha de fondo el murmullo de gente visitantes del lugar en la actualidad.



Figura 4.8. *La Ciudad del Trabajo*, “La Laboral desde el Exterior, entrada principal”

Vemos entonces un plano picado de una rayuela dibujada en el suelo por unos niños en la “La Laboral” hoy. Pasamos a la “pedagogía.” Recorremos los pasillos del interior con el audio de fondo de la película *El Maestro* (Eduardo Manzanos Brochero y Aldo Fabrizi, 1957), que cuenta la vida de un profesor, don Juan Merino, trasladado desde una aldea a Madrid para impartir clase en una escuela. Escuchamos entonces un concurso de conocimiento que el profesor Juan ha propuesto a la clase a modo de campeonato de fútbol. Cada pregunta acertada

es cantada como un gol por los niños. El contenido de las preguntas transmite el deseo de imperio del franquismo, con preguntas sobre los Reyes Católicos o Felipe II. El profesor habla de disciplina, de la importancia de la memoria y de la necesidad de “formar un batallón infantil” para instruirlos en la disciplina. La relación con sus estudiantes es paternal. De hecho, en la película el hijo de don Juan morirá atropellado por un coche y el maestro buscara entonces a uno de sus estudiantes con quien ha desarrollado una relación especial. Este estudiante aparece y desaparece, como si fuera un hijo pródigo o el mismo niño Jesús a quien su padre putativo, Juan, intenta tutelar. Todo esto lo oímos mientras la cámara de Peydró sigue mostrando durante varios minutos las butacas del teatro, las aulas y los pasillos vacíos de la laboral en la actualidad. Vemos un calendario actual (del 2014) en una de las clases del Instituto de Enseñanza Secundaria “La Laboral de Gijón”: se yuxtapone por lo tanto el tiempo del pasado ideológico de la dictadura durante los años cincuenta, con el murmullo de los visitantes en la actualidad por medio de una cámara cinematográfica que al recorrer una arquitectura del pasado expone lo que esta contiene, el ‘material’ ideológico del que está hecho. El silbido del profesor don Juan, que éste acostumbra a emitir cuando pasea por los pasillos de la escuela, resuena en los pasillos de “la Laboral” actuales. La cámara recorre la zona educativa del edificio, sus aulas, con el sonido de fondo de este profesor-tipo de la dictadura que nos ofrece pistas de la pedagogía franquista. Vemos perchas vacías, sillas, el escritorio del profesor centrado, *central*, en un plano fijo durante unos segundos. Peydró nos pregunta con ello cuál es el estado de esta educación paternal hoy desde la función central del profesor como padre y amo en la educación franquista. Mediante la *resonancia* de los audios de estos filmes de propaganda franquista, y su juego con los sonidos ambientales del presente, Peydró pone en marcha la relación de la imagen actual de la laboral con un sonido pasado y un sonido del tiempo presente. No se trata solo de llenar el espacio actual

con el sonido o la evocación de los sonidos que estuvieron en la construcción y desarrollo de la ciudad laboral durante los años de la dictadura, del despliegue de una imagen entre un pasado y un presente sino, más bien, de un tiempo del sonido que no es directamente causal entre un pasado y un presente y que los visitantes del lugar no perciben pero resuena hoy.

En su obra *Listening* (originalmente publicada en francés en el año 2002 bajo el título *À l'écoute*, o “A la escucha”), Jean-Luc Nancy desarrolla una lectura deconstructiva del sonido en su relación con la presencia. A diferencia de la imagen del mundo moderna como modo de manifestación primordial de lo ente y como preponderancia de lo visible o lo presente en el pensamiento moderno, el sonido no es (sólo) una manifestación que ocupa un espacio concreto, o que es recibido por un sujeto como si fuera un objeto. No es sólo una comunicación identificable, entificada, entre dos elementos determinados y concretos, encapsulada en un concepto y con un emisor y un receptor concretos, determinados o unívocos. El sonido es, según la reflexión de Nancy, *resonancia* que sucede a presentes que son ya pasado y re-abren el porvenir en el mismo *re-sonar* (Nancy 18). Más que *re-presentación*, el sonido es *evocación* que difiere o escapa de la representación, que escapa siempre a la congelación de un presente frente a un pasado o a un futuro. El sonido, por el contrario, es una “presión” o impulso, *diferancia* misma indiferente respecto de la identidad y la diferencia. Si es un presente lo es en tanto diferencial a sí mismo. Este es el juego escurridizo de la propuesta de Peydró entre los planos fijos e imperiales del aspecto monumental del edificio, material y espacial, y la *resonancia* en un presente de la pedagogía-ideología franquista que nos podemos ver pero sin embargo no está ausente en lo que vemos. El “estar a la escucha” permite comprender en *La Ciudad dividida* de Peydró la enorme carga ideológica, histórica y cultural que hoy tiene un edificio como la “Laboral.”

Esta resonancia, seguidamente, hace colisionar un diálogo del film *Suspense en comunismo* (Eduardo Manzanos, 1956, basada en la obra de Miguel Mihura), y en la que se ridiculiza como unos jóvenes exiliados en Francia planean promover el terror en la España franquista (volando los célebres pantanos de Franco y boicoteando el incipiente turismo), y las aulas y campos de juego del complejo de la “Laboral” en la actualidad. Se alternan entonces los sonidos del film *La paz empieza nunca* (Emilio Romero, 1957, adaptada al cine por León Klimovsky en 1960) y *Marcelino, pan y vino* (Ladislao Vajda, 1956). De la primera se nos narra la aparición de la virgen María a unos jóvenes para citarlos cada día 13, retándolos a “estar dispuestos a soportar los sufrimientos que Dios les ha mandado, en reparación por lo que les ofenden.” La virgen les pide que recen por la salvación del mundo y así ella les acompañará siempre. Su mensaje es que así se superará la guerra actual, si bien Rusia será el peligro venidero contra la Iglesia. Todo ello mientras vemos unos niños jugando al trompo y a la pelota bajo uno de los pórticos del complejo de la laboral hoy (figura 4.9).



Figura 4.9. *La Ciudad del Trabajo*, “Niños jugando”

El plano ahora es semi-picado, y desde arriba (desde la omni-potencia de la mirada) se nos muestran los niños abajo. La resonancia del film *La paz empieza nunca* en esta toma nos sugiere un educación totalitaria, católica y redentora: siempre bajo los ojos del Virgen y Dios.

Seguidamente, oímos un diálogo de *Marcelino, pan y vino*, una de las películas más populares del Franquismo y en la que un niño expósito vive en un monasterio. Allí, se le prohíbe subir al ático, donde hay colgado una figura de Jesús crucificado. Se le advierte a Marcelino que subir le acarreará un “gran mal” (sic). Un fraile le cuenta el enfado de los frailes, recordándole que por “la escalera no debe(s) subir, nunca. ¿Has oído, nunca?” A continuación, oímos los pasos de Marcelino subiendo la escalera, y el fraile le recrimina: “¿Cuántas veces hay que decirte que no hay que subir esa escalera? Ahí arriba, hay un hombre altísimo que, si te ve, te cogerá y te llevará para siempre. ¡Anda vete a jugar a otro lado!” Mientras hemos oído esta instigación del miedo a Marcelino, la cámara nos ha mostrado las amplias escaleras la Laboral que desde el patio central sirven para acceder a otra zona, independiente y fuera de la parte noble de “La Laboral”: se trata de los talleres. Su acceso ha de hacerse por estas elevadas escaleras monumentales, labradas en piedra (figura 4.10) hasta llegar a la zona de los talleres (figura 4.11).



Fig. 4.10. *La Ciudad del Trabajo*, “Escaleras de acceso a los talleres”

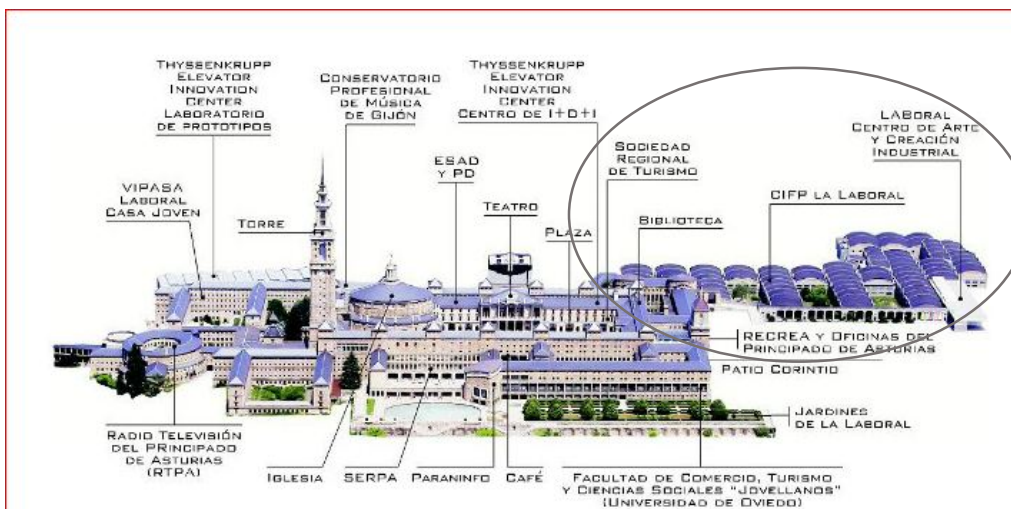


Figura 4.11. “Plano de La Laboral,” Zona de los Talleres

El *ana-cronismo* que propone Peydró, la colisión entre los sonidos de la pedagogía del pasado y los espacios actuales en el tiempo actual que la cámara muestra es una reflexión que desde la resonancia del sonido propone la pedagogía franquista como ontología oculta que resuena en el presente. Por ello, más allá de la causalidad histórica entre el poder disciplinario de la dictadura,¹⁷⁶ la herencia actual en el aparato político o post-político¹⁷⁷ del último franquismo o del aparato franquista como gestor de una “transición” que nunca acabará, la propuesta de Peydró sugiere una cuestión más profunda en nuestra herencia del gran estado de excepción que puso en marcha la dictadura desde su formación a la infancia: se trata del mundo de la vida

¹⁷⁶ Me refiero a esta expresión expuesta por Michel Foucault en *Microfísica del poder*: “Este nuevo tipo de poder que no puede ya transcribirse en los términos de la soberanía es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa; este poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía es el poder disciplinario. El poder disciplinario, indescriptible en términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, tendría que haber conducido normalmente a la desaparición del gran edificio jurídico de dicha teoría. Pero en realidad, la teoría de la soberanía ha continuado no sólo existiendo como una ideología del derecho, sino organizando los códigos jurídicos que aparecen” (149).

¹⁷⁷ Teresa Vilarós menciona esta cuestión “post-política” en el paso del aparato disciplinario y biopolítico de la dictadura a la democracia post-industrial en su artículo: “Línea de fuerza: Banalidad y biopolítica: La Transición española y el nuevo orden del mundo.” Para Vilarós, la muerte de Franco y el mantenimiento de su aparato en su relación con la hegemonía de EEUU inician en el país la post-política como un aparato estatal ya disperso, indiscernible del modelo clásico de Estado-nación en su relación con otros estados y el mercado internacional (Vilarós *Línea*, 40).

sometido a la nación, a la ideología nacional-católica del sufrimiento y sacrificio del trabajo que resuena y es aceptado culturalmente como parte de las actuales reformas en el estado neoliberal *en las que y por las que* el mercado y el estado son ya un duopolio y la hegemonía post-nacional o post Estado nación. No se trata sólo de la particular y activa relación en ese duopolio de la iglesia católica, que mantiene la educación dual mediante “la educación concertada” en el país (López Rodríguez 151). El carácter particular de la resonancia franquista explica que ni la restitución jurídica de leyes (de la Ley de Memoria histórica del 2007, por ejemplo), ni el reconocimiento público o la propia evolución de los ciclos económicos son suficientes para entender la acumulación del cadáver de la dictadura o el modo actual de entender la vida y la relación del *socius*. El olvido ya no es sólo el de la época histórica de la guerra, la dictadura o la transición, ni la manida herencia sociológica,¹⁷⁸ sino de la posibilidad misma de otra polis. La anteriormente mencionada, Nicole Loraux, se refiere en su análisis de la ciudad dividida a la idea *alastos penthos* griego como “un duelo y desvelamiento que se resiste a ser llevado a cabo” (Loraux 161). El olvido es que la ciudad es ya un olvido, en el que más allá de la explicación del relato historicista resuenan el *sacrificio* (neo-imperial, la voluntad de poder) como modo de comprensión de estar en el mundo. Esto, tal vez, es lo que miramos desde la ciudad dividida de Gijón al salir hacia los talleres de trabajo. El “a la escucha” de Nancy, en este caso de la pedagogía, de la ideología franquista sacrificial de la vida, apuntan --sin cerrar o determinar en un concepto, institución o representación-- al sonido disperso de su resonancia hoy como parte de la propia dispersión hegemónica y capitalista. El estar a la escucha se vuelve por ello posibilidad de que se detenga o suspenda el sujeto fenomenológico del sacrificio y se redirija en la escucha, tal vez (y en tanto no-presencia o no-ente sólo podemos aventurar un “tal vez”), a la

¹⁷⁸ Herencia sociológica que López Rodríguez comenta hacia el final de su obra citada (349).

resonancia de otra manera de entender el mundo, al por-venir de la escucha de un crujido al que ponemos nuestra oreja, prestamos nuestros oídos y que tal vez nos haga resonar de otra manera (Nancy 18-22).

§5. El arquismo del Franco-capitalismo, o la filosofía sacrificial por otros medios

Al final de la primera parte, Peydró se pregunta de nuevo: “¿cómo entrar?” En lugar de papel y lápiz vemos ahora una vista de *Google Earth* que sobrevuela la ciudad de la laboral hoy. Pasamos entonces a la segunda parte del documental, que Peydró titula “La ciudad del trabajo.” Esta segunda parte comienza con una toma de un cuaderno y un bolígrafo sobre una mesa. Junto a la mesa hay una ventana por medio de la que vemos un muro de la “Laboral”, y un par de coches aparcados en un día de lluvia. Peydró propone ahora otro tipo de escritura o ensayo por medio del juego entre diálogos de cine franquista y tomas del complejo. En primer lugar, vemos desde dentro, el valle verde en que se sitúa el edificio, desde la ciudad edificada y pensada como división del resto. Escuchamos entonces un audio de la mencionada *La paz empieza nunca*, donde se pide a López, un ex-combatiente del bando nacional en la Guerra Civil que se una para “llevar a cabo una operación de limpieza de maquis en Asturias.” La cámara baja y enfoca dentro de la “Laboral,” en las pistas de juego donde unos jóvenes juegan a baloncesto hoy. El audio nos dice: “pertenece a un grupo de españoles, a quienes nos ha tocado renunciar a nuestra paz, a nuestra intimidad familiar. Para nosotros, López, la paz empieza nunca.” Volvemos entonces a ver el cielo y las nubes en movimiento con la torre de la ciudad en medio. Luego la cámara muestra un travelling de esculturas de vírgenes y santos que las coronan. En el audio entonces un sacerdote habla de la necesidad de recuperar en Asturias el espíritu de la reconquista, ante “una parte enferma del país a un lado del camino.” Asturias tiene que “entregar sus entrañas, el carbón

que hay debajo de estos montes.” Se le pide “el mayor sacrificio” porque sabe la capacidad del esfuerzo. Se trata de un “sacrificio doloroso por el país.” Peydró nos muestra el interior del teatro, columnas impresionantes de mármol, su cúspide celestial monumental apuntando al cielo. La toma nos muestra un contrapicado que sube al techo, la ciudad ideal creada en la tierra sería el pasaje a la salvación. Vemos pájaros en uno de los atrios del complejo. Volvemos al interior y visitamos las cocinas, que debían preparar alimento para los mil estudiantes recluidos y todos los miembros del equipo, sacerdotes, técnicos y monjas que dirigían el lugar. La cámara recorre entonces los frescos de la zona del comedor y los pasillos aledaños (figura 4.12).



Figura 4.12. *La Ciudad del Trabajo*, “Frescos en pasillo”

En estos frescos no hay crítica sino alabanza del trabajo y el sacrificio como camino hacia la salvación. Uno de los frescos precisamente refleja el patio central de “la Laboral”, con un sacerdote bendiciendo la ciudad y varios trabajadores que, semi-desnudos, exhiben sus músculos (figura 4.13). Es su mano de obra la que construirá y continuará esa ciudad laboral en la Ciudad divina, cuyo centro es la iglesia y torre del complejo.



Figura 4.13. *La Ciudad del Trabajo*, “Frescos en pasillo 2”

Desde ahí, Peydró nos redirige a una toma actual del centro de la ciudad y, a continuación, una imagen fundamental, acaso la más importante, del documental: desde un ojo de buey dentro de un muro de la ciudad laboral vemos las cubiertas de los talleres apiñados en una zona dividida respecto a la ciudad ideal (figura 4.14; anteriormente en 4.11). La ciudad ideal pensada por Girón de Velasco, la ciudad dividida del Franquismo, tiene en su afuera su lugar de redención: el lugar del trabajo.



Figura 4.14. *La Ciudad del Trabajo*, “Ojo de Buey, zona central con vistas a los talleres”



Figura 4.15. *La Ciudad del Trabajo*, “Vista desde el exterior de los talleres”



Figura 4.16. *La Ciudad del Trabajo*, “Sala maquinaria”

Se oye entonces el golpeo de una puerta de alguien pidiendo permiso para entrar. Esos talleres en forma de panales superpuestos son los que albergaban la formación en diferentes destrezas *técnicas*, utilizados hoy para la Formación Profesional, la FP, de trabajadores manuales y también como sede de un Centro Arte y Diseño Industrial (Ríos González y García de Castro

Valdés 80).¹⁷⁹ Mientras observamos una batida de los talleres desde fuera, escuchamos de fondo el sonido de pájaros y el murmullo de visitantes en el presente.

Desde la resonancia de la pedagogía y la construcción totalitaria de la ciudad en la primera parte, el viaje de la cámara de Peydró nos permite entrar ahora en los talleres que quedan fuera de la parte central o noble de la ciudad del patio central, la Iglesia y la torre (figuras 4.15 y 4.16). El audio ahora pertenece a la película *Surcos* (José A. Nieves Conde, 1951). Obra maestra del neorrealismo español, *Surcos* refleja las dificultades de adaptación de una familia de campesinos (los Pérez) a la vida urbana incipiente. Estamos en los años cincuenta de la dictadura, cuando el éxodo al mundo urbano empieza a producirse masivamente, generando un fuerte desempleo en las ciudades y enormes dificultades de adaptación a la vida industrial. Crecen los barrios pobres en las ciudades y aumentan los problemas de drogadicción. *Surcos* ofrece una reflexión sobre la *función* del trabajo técnico para crear la sociedad dentro de unos límites. Peydró nos muestra la puerta entreabierta de una factoría de la laboral mientras en el audio el patriarca de la familia en *Surcos* celebra su nuevo trabajo en un taller. Autorizado por tener un trabajo, recuerda a su esposa que su sitio es la cocina, que él “tiene un trabajo de hombre,” y que por fin podrán pagar la deuda de treinta duros que tienen. Oímos entonces el sonido de maquinaria de trabajo y la cámara enfoca un taller actual de la “Laboral” con máquinas de prensa y fresado, probablemente para dar forma a piezas de metal en uno de los módulos de la Formación Profesional. Vemos armarios con herramientas, un torno en movimiento, y chispas que saltan mientras un joven está soldando.

¹⁷⁹ Además, fuera de los talleres, si bien dentro del complejo laboral, la empresa alemana de ascensores y escaleras mecánicas *ThyssenKrupp Elevator Innovation Center* cuenta en la Ciudad de la Cultura con Oficinas de I+D+i y un Laboratorio de Prototipos a escala real. Además, la multinacional alemana dispone de un nuevo edificio ubicado en la parte posterior del ala norte, tras la Caja Escénica del Teatro y el Conservatorio, donde se encuentra el Laboratorio de Prototipos a escala real, un centro mundial para la innovación dedicado principalmente al desarrollo de escaleras mecánicas, pasillos rodantes y pasarelas de embarque de pasajeros para aviones.

Se yuxtaponen entonces el sonido del protagonista de *Surcos* vistiéndose para su primer día en el taller (acostumbrado al mundo rural, ha llegado sin el mono apropiado de trabajo) y el sonido de un torno en movimiento en el taller de “la Laboral” hoy. En la imagen actual, un estudiante u operario de mono azul supervisa el trabajo del torno que se mueve. Del sonido del torno y el martilleo de otras máquinas en el taller (que resuenan a la crítica a la producción en serie de *Tiempos Modernos* de Chaplin), pasamos a ver las manos de un obrero manipulando una pieza de dentro de su cadena de montaje (figuras 4.17 y 4.18).



Figura 4.17. *La Ciudad del Trabajo*, “Detalle del trabajo en los talleres de la laboral hoy”



Figura 4.18. *La Ciudad del Trabajo*, “Alumnos de la ESAD en la laboral actual”

A continuación, vemos las manos de obreros operando otras máquinas en la laboral hoy. Martilleo, chispas de una cortadora de metal, tornos girando, máquinas en fila (pronto en los cincuenta y sesenta llegarían a España las cadenas de montaje, las marcas internacionales del automóvil que en los noventa y dos mil se trasladarían a otros países). Los obreros de la formación profesional de hoy pulsan botones, accionan máquinas que siguen girando. Peydró no nos muestra ninguna de sus caras o cuerpos completos, la cámara se detiene mediante *close-ups* en los botones, los materiales y las herramientas de trabajo. De fondo, el repiqueteo de las máquinas no cesa. Den nuevo un intercepto: se oye una música y el diálogo del jefe de máquinas con el protagonista de *Surcos*, Pérez, a quien se notifica que no está capacitado para trabajar de operario. Las máquinas entonces se paran y volvemos al ojo de buey: desde dentro de la ciudad ideal observamos los talleres. Seguimos viendo los talleres actuales, ahora vacíos, con las máquinas. Poco después hay un silencio de unos segundos y el narrador Peydró dice: “funcionó.” En el sub-texto de la película de Peydró, *Surcos*, la familia acaba regresando a la vida rural. En la visión de Peydró del tránsito a la ciudad, la vida urbana y la industria, el mensaje es diferente: “funcionó.” La ciudad de Girón poblada. El experimento, dice Peydró, funcionó, las máquinas funcionaban, los alumnos se graduaban y “la Laboral” veía a sus primeros graduados en 1960. Su derivación actual, la Formación Profesional de dos a cuatro años, es minoritaria, si bien se ha duplicado durante la crisis el número de estudiantes registrados en este tipo de enseñanza técnica.¹⁸⁰

La propuesta de *La ciudad del trabajo* del Peydró ofrece, con el juego fílmico entre la resonancia de las pedagogías del franquismo y las imágenes del presente un ensayo que aporta una reflexión más allá de la dialéctica o mera referencia, similitud o alegoría entre pasado y

¹⁸⁰ Un análisis de la situación de la Formación Profesional en relación a la crisis puede leerse en el artículo “España no da la talla en la FP” citado en la bibliografía.

presente (entre un régimen dictatorial y el régimen actual del '78). Lo que el documental nos desvela, a mi juicio, es que la filosofía del Capital no pasa por un análisis histórico genético y evolutivo, más allá de la cuestión franquista como motor del denominado “desarrollismo,” de la apertura e inclusión del país dentro de las economías de mercado occidentales (entonces mayoritariamente occidentales) desde los años '50. Esto es, desde las firmas de los Pactos de Madrid en 1953 y sus sucesivas derivaciones. Tampoco un mero análisis evolutivo de la transformación de la violencia estatal desde entonces hasta ahora. Poner sobre la mesa un edificio olvidado (y cuyo pasado ha sido olvidado por las renovaciones de hoy) como intercepto constante en el film respecto a las tomas del hoy, nos habilita a pensar que si bien el golpe de 1936 y la subsecuente dictadura de Franco son el gran estado de excepción de la democracia en España durante el siglo XX (estado de excepción sobre el ya estado de excepción de la *Segunda República*, como estudiamos en el capítulo tercero), el Franquismo que vemos y oímos en las imágenes que nos remiten a otro tiempo y reverberan en el edificio presente, en *la ciudad dividida presente*, hablan de una división *mediante* la acumulación del tiempo-valor del obrero bajo el Capitalismo como forma de compresión de la vida, como filosofía de fondo en la división de la ciudad actual, el *arquismo franco-capitalista* que transforma y a la vez funda la *redención* en el trabajo y el trabajo como modo de sostener la ciudad. Por ello, más allá de un ajuste de cuentas mediante el análisis evolutivo de la historia particular del Capital en relación a la función del aparato franquista dentro de ella (como promotor, motor, padre, etc.), lo interesante aquí es pensar *la ciudad dividida*, la división de la ciudad mediante el des-clasamiento en esa otra época (mediante la formación integral de la “Laboral”) y la nuestra, mediante la FP, por ejemplo, o la precarización profunda del mercado de trabajo. En otras palabras, la evolución coyuntural de los regímenes de libertad, jurídico o la renta disponible fluctúan o siguen fluctuando antes, durante y

después de la dictadura. E, igualmente, antes, durante y después de las crisis, como mencionamos al traer a Paul Mattick más arriba. Aceptando las enormes diferencias entre la progresiva inclusión dentro del flujo internacional del Capital en los años cincuenta y sesenta y la actual España cuya soberanía económica está en Europa y las sinergias de su acumulación del Capital allá de cualquier nación-estado (del monopolio estado-mercado afirmado mediante la reforma del artículo 135 de la Constitución en el 2011), lo interesante es pensar que la laboral de Gijón nos revela un secreto del Capital actual (en el caso no excepcional desde luego de España): nos encontramos indistintamente una ontología de la mercancía que demanda el sacrificio del sujeto para sostener el tipo de sociedad dividida. Por otros medios, y mediante otros regímenes, la ley del valor como ontología (cada vez más difuminada, pero no por ello más débil o inexistente) y el sujeto sacrificial se muestran como la de-limitación puramente moderna en que se despliega la manera de entender el mundo de la vida. Dicho claramente, lo que “la Laboral” nos hace pensar es el secreto de la acumulación capitalista sacrificial como parte inherente al modo de estar en el mundo actual dejando en evidencia cualquier promesa emancipatoria o la falacia del estado del bienestar. Esto lo explicaba Felipe Martínez Marzoa en *La filosofía del Capital de Marx* al reflexionar sobre *El Capital* de Marx como una obra de crítica ontológica, de filosofía, en la que la (crítica a la) ontología moderna sería sobre la mercancía, sobre el tiempo en su (*des-*)*identificación* con el valor y sobre la sociedad burguesa como sociedad dividida, de ahí la idea de “clase” para caracterizar una realidad singular, no una noción previa a ciertas aplicaciones (Martínez Marzoa 21). En este sentido, *La ciudad laboral* sugiere mediante la relación entre los subtextos de los sonidos del pasado en plena dictadura y el martilleo y sonidos de los talleres en la actualidad (en la actualidad del desempleo en torno al 20%, a la pauperización de la gran mayoría de la población, de la división y atomización de los puestos de trabajo) que la ciudad

laboral de Gijón es la ciudad o fábrica franquista en marcha: es la fábrica de la gran fábrica del Capital. Esto es, el Capitalismo es un Franquismo por otros medios en tanto su secreto *fundamental*, más allá de la mitología nacional, imperial o católica, es la concepción del mundo de la vida como acumulación, sacrificio de una clase y devastación necesarias para la construcción de un falaz horizonte ideal, celeste. Más allá de la cuestión pedagógica, sociológica o jurídica, este es el franquismo del país que ninguna restitución parcial o restauración podrán eliminar en tanto la dictadura de clase por otros medios continúe. Se trata por lo tanto de la resonancia franquista como la creación sistemática de los sustentos ideológicos, ontológicos de *la ciudad dividida* que la diversificación y flexibilización del patrón de acumulación flexible del Capitalismo tardío o la deuda no modifican sino necesitan para su reproducción, difuminación y transformación. Por ello, no es baladí que en las intervenciones más puramente económicas en plena crisis, al borde del rescate al Estado y posteriormente el efectuado rescate a la banca, Zapatero y Rajoy repitieran hasta la saciedad la necesidad del “sacrificio” para redirigir la situación en un contexto bien diferente al de los años ‘50 o ‘60.¹⁸¹

No se trata, sin más y a estas alturas, de una pertinacia histórica que intenta afirmar que el Golpe del '36 y el Franquismo siguen siendo más importantes de lo que pensamos, ni tampoco se trata de entender el Capitalismo como religión sacrificial sin más pues, precisamente a propósito de esta cuestión, en *Grundrisse* Karl Marx rebatía a Adam Smith cuando esgrimía que no es el sacrificio como medida constante (y todavía metafísica) la que define la relación con el otro, sino

¹⁸¹ A las pocas semanas de llegar al gobierno, Rajoy decía: “Saldremos adelante, nos costará, pero lo haremos. No ofrecemos esperanzas, ni siquiera buenos deseos. Ofrecemos convicción. España entera armará el hombro. Aceptaremos los sacrificios. Soportaremos las renunciaciones. Aprovecharemos mejor nuestros recursos. Y no cejaremos hasta que llegue el día en que podamos descansar y sentirnos, ante el mundo entero, orgullosos de nuestros esfuerzos,” Así lo narran Cué y Manetto en el artículo de El País de la bibliografía. Por su parte, Zapatero defendía la necesidad de recortes y sacrificios “costara lo que costara,” como narra en este caso Fernando Garea en el artículo de la bibliografía.

el trabajo y las condiciones de producción: “It is then found upon further examination that the values of products are measured not by the labor employed in them, but by the labor necessary for their production. Hence not sacrifice, but *labor* as a condition of production (la cursiva es mía)” (N.p.). Es decir, los salarios, el coste de producción y el valor de la mercancía fluctúan y son las leyes y condiciones de producción las que determinan las relaciones sociales concretas. Siguiendo en *Grundrisse*: “The slaughter of the ox is always the same sacrifice for the ox. But this does not mean that the value of beef is constant,” (*Ibid.*). Y por ello, es el valor de la mercancía (ciertamente metafísica o fetiche) el que despliega todo el aparato del Capital como una crítica particular a las relaciones sociales y a las relaciones con la naturaleza. Si el trabajo (o las relaciones de producción) son las que definen o determinan la sociedad capitalista desde un análisis científico marxiano, lo que el ojo de buey por el que nos hace mirar Peydró sugiere, su *secreto (el secreto de la Ciudad Divida)*, es el trazo sacrificial que redime y que sigue acompañando al trabajo. Volvemos con esto a la cuestión de la muerte, pues un estudioso del sacrificio como Georges Bataille, lo expresaba así en *Theory of Sacrifice*: “Work and the fear of dying are interdependent. Man is an individual to the extent that his apprehension ties him to the results of labor” (Bataille 51). En este sentido, la arquitectura, pedagogías e ideologías que Peydró hace colisionar en un tiempo del entonces y del ahora, son formas de apropiación (o arquismos) de la muerte categorizadas como redención y sacrificio pero llevadas a cabo por la explotación que de la actividad laboral que supone o se dice liberarlo de algo. En su reciente *Undoing the Demos*, Wendy Brown denomina “*ciudadanía sacrificial*” a esta sujeción del individuo al “capital humano” bajo los imperativos de la economía (Brown *Undoing*, 211). Este capital humano entiende como responsabilidad y como ciudadanía, como libertad misma, la protección de un futuro: Tal vez sea este el famoso “futuro atado” que la dictadura dejó: el atar la

ciudad a la promesa sacrificial del trabajo. De este modo, si el neoliberalismo tardío promete liberar al ciudadano del estado, de la política, e incluso de cualquier vinculación social (es decir, lo inmuniza *frente* a la democracia) lo que hace es “integrar al estado y a la ciudadanía para servir a la economía y promover la auto-confianza hiperbólica [la sublimación del *éxito* o la iniciativa-propia] *mediante la disposición al sacrificio* (la cursiva es mía)” (Brown *Undoing*, 212). Dicho más claramente: la diferencia es que ahora no es necesario dejar fuera los talleres donde se construye y sostiene la ciudad ideal, sino que sin necesidad de la autarquía ahora es el resto o noción exhausta de ciudadanía liberal la que lleva inserta la necesidad, la demanda, de éxito, iniciativa-privada o a disposición al sacrificio. Nuevas variaciones del sacrificio que van acompañadas por el *sacrificio de lo-público* (del tiempo del pueblo, de la sanidad, del *cuidado del otro*, o de la vivienda), como formas alternativas de la “acumulación por des-posesión,”¹⁸² esto es, de la casi total desposesión del tiempo y de la propia subjetividad de los que habitan la ciudad dividida por el fin de la re-acumulación del Capital.

El corolario a esta relación no es la causalidad más aparente entre el Franquismo y el actual régimen del '78 de la que tantos estudios se han ocupado sino la impugnación completa, la cuestión del desmontaje o suspenso como alternativa por-venir a la fe in-finita en el progreso, a la falacia del futuro como horizonte in-finito al que nunca se llega, al pasado como aquello que fue peor y ya fue o a las reformas actuales como nuevas trampas franquistas. Progreso y reformas que no hacen sino mutar y hacer más sofisticada la ~~ontología~~ *ontología* moderna, exhausta e invisible, transformada y dispersa de la mercancía, el valor, la acumulación y el dominio de la

¹⁸² Así, se explicaría la relación del trazo sacrificial con la reducción de los salarios con el fin de aumentar la productividad y la competitividad obrera en los últimos años en España. En palabras de David Harvey en *The New Imperialism*: “*What accumulation by dispossession does is to release a set of assets (including labour power) at very low (and in some instances zero) cost*” (149).

técnica. Este sería, tal vez, el significado que apenas atisbamos del “funcionó” que pronuncia Peydró, que de nuevo no trata sólo de la continua victoria del vencedor que no cesa de vencer, sino del reto a pensar hoy el modo de vida o la filosofía franquista como filosofía de la *ciudad dividida* actual. “Ciudad del trabajo,” por lo tanto, como *archi*-tectura de la *archi*-katría, como aquello de lo que se compone el edificio no de la urbe física o urbana, sino en la relación dispersa entre la acumulación capitalista y su fricción con la polis olvidada y la polis posible.

Al final, en la coda de *La Ciudad del trabajo* de Peydró, vemos alumnos en movimiento en una *performance* de la Escuela Superior de Arte Dramático o *ESAD* que tiene sede en el complejo de la laboral hoy (figura 4.19).



Figura 4.19. *La Ciudad del Trabajo, “Alumnos de la ESAD en la laboral actual”*

Los cuerpos proliferan dentro de los muros de la que fuera universidad laboral, se mueven sin orden, *des-figuras goyescas* circulando dentro de la ciudad franquista hoy. A diferencia de los años '50, '60 o '70, ahora si hay alumnas. Los cuerpos en danza, a veces, se encuentran y abrazan, ríen. La resonancia del audio de Peydró pertenece a *Muerte de un ciclista* (Juan Antonio Bardem, 1955), película censurada por la Dictadura y declarada “gravemente peligrosa.” En la película de Bardem, un matrimonio burgués, María José y Juan, atropellan a un

ciclista e intentan ocultarlo. Paralelamente, Juan y una de sus estudiantes, María José, se hacen amantes, y es justo un diálogo entre ellos en el despacho de Juan en la universidad el que acompaña la yuxtaposición en la coda entre la resonancia del audio y los cuerpos de jóvenes en movimiento en la Escuela de Arte Dramático actual. En el audio, el profesor Juan observa desde su oficina las protestas de una huelga de estudiantes en la universidad en la que trabaja. El motivo de la protesta es rebatido por el talento de María José en clase, Juan ha actuado con violencia verbal y, abusando de su poder, ha suspendido a su estudiante. El profesor, que además es asesino in-confeso de un ciclista, es retratado en sus contradicciones como burgués a lo largo del film. Lo interesante es que la fuerza de la manifestación estudiantil le hace darse cuenta de la importancia de la huelga (huelga completamente ilegal e inusual en los años '50). Juan alaba la falta de egoísmo de los estudiantes, su compañerismo y celebra sus protestas. Dice sentirse “joven,” sentirse fortalecido por la fuerza de los estudiantes que protestan y desea unirse a ellos.

El grito de “¡fuera, fuera!” que gritan los estudiantes en *Muerte de un ciclista*, acompaña la escena final *La Ciudad del Trabajo* (en la ciudad dividida por el trabajo), en la que una de las chicas del grupo de teatro apunta *hacia fuera de la ciudad dividida con el dedo* en un plano congelado con el que se cierra el documental (figura 4.20).



Figura 4.20. *La Ciudad del Trabajo*, “Fotograma final de la película: Fuera”

Acaso en su des-orden hablan en esta coda de la posibilidad que desde dentro del edificio franquista de la ciudad dividida, desde la misma *krattá*, habite una relación diferente. Como las des-figuras de Goya o las de Benet, habitan una *ciudad que los divide* o expulsa, mediante la falta de empleo, por ejemplo, o mediante la ausencia de oportunidades en nombre de la sujeción a lo que hay como falsa promesa de progreso. Son cuerpos que habitan errantes el interior de *la ciudad dividida*, sin reino celestial o redención que esperar, pero que gritan al afuera de, tal vez, otra pedagogía que el arte nos ofrece (en el teatro, en este caso) como imaginación proliferante sin el *arquismo del sacrificio*, del tiempo sacrificial. Un afuera que no escribe otra ciudad, ni señala una tierra prometida, sino una vida proliferante que habita la ciudad dividida, pero la impugna, vive *fuera*, en *an-arquía* como auténtica democracia¹⁸³ dentro de los *arquismos difuminados en la historia como excepción*, sin fundar otra ciudad (y por lo tanto otra división), sino danzando, *des-figurante*, y dejando en evidencia la falaz infinitud de la ciudad arqui-técnica, laboral y dividida de la actualidad.

En este cuarto y último capítulo hemos pensado en primer lugar la cuestión de la Transición sin ceñirnos a la mera herencia política, sociológica o económica. Aproximarnos a la idea temporal de “Transición” ha desvelado ésta idea cultural como arquismo o cierre temporal que sigue limitando el discurso político y del *socius*, tratándose en realidad una idea vacía, constructo hegemónico cuyo significado esconde la continuación del estado de excepción de la

¹⁸³ Me refiero aquí al pensamiento de la democracia de Jean-Luc Nancy en *La verdad de la democracia* (2009): “Si el pueblo es soberano, le corresponde hacerse cargo de lo que Bataille entiende cuando escribe que la soberanía no es *nada*. No se deposita en ninguna persona, no se figura en ningún contorno, no se erige en ninguna estela. Es, sencillamente, lo supremo. Nada por encima. Ni Dios ni amo. En ese sentido, democracia equivale a anarquía. Pero la anarquía induce a acciones, operaciones, combates, formalizaciones, que permiten preservar rigurosamente la ausencia de la *arquía* puesta, expuesta, impuesta. El *kratein* democrático, el poder del pueblo, es ante todo el poder echar por tierra la *arquía* y, a continuación, hacernos cargo, todos y cada uno, de la apertura infinita así puesta en evidencia” (54-5).

dictadura. Y que, además, sigue limitando, encerrando, un presente diferente al de la falsa promesa que la transición trajo, traería y debería seguir trayendo. Ha sido la crisis o actual recesión la que ha *vuelto a des-enmascarar*, como síntoma, que el motor de la transición fue una crisis económica de la dictadura que requería ajustes para la transformación del Capital. El cambio de modelo, pero no de ideología ha hecho que la actualidad siga mutando y continúe agravándose la desigualdad, ha flexibilizado el despido con el fin de poder continuar la acumulación y sostener el sacrificio como manera unidimensional de vida.

En segundo lugar, el “ojo de buey” desde la ciudad laboral de Gijón nos des-velaba los talleres como el secreto que mantiene la ciudad dividida. Se trata de la actualísima relación, siempre en transformación, de la pedagogía y modo de vida franquistas y la acumulación capitalista renovada, tardía, trans-nacional. La soberanía popular no sólo ha sido progresivamente transferida al duopolio mercado-estado, a organismos bisagra (con grupos de poder) internacionales, o al mercado para que sus sigan ya siempre inmunizando la posibilidad de una organización *res-publicana* en la que toda forma de división sea desmontada y no transformada en mecanismos más sutiles. Se desvela así que la relación entre la Guerra Civil y el Franquismo no pasa por ser una justicia histórica o un excedente romántico al que las Humanidades o las Artes se empeñan en retornar, sino que es parte de toda la arquitectónica fundamental que ordena el mundo de la vida en el país.

Las desfiguras goyescas, del pensamiento de Goya como desmontaje de la Modernidad, fueron reformuladas por los personajes de *Volverás a Región* en su dispersión. Aparecen aquí al final del documental de Peydró como existencia de la imaginación proliferante, de la expresión del arte que si bien reside en *la ciudad dividida* donde le ha tocado vivir, lo hace desde la indagación (deseo renovado sin-poder del tener el coraje kantiano), de la *indignación* (forma

contemporánea del “desencanto” y “la cultura herida”) de los cuerpos que danzan y profieren “¡afuera!” a toda forma de arquismo, a todo arquismo.

Conclusiones

La pregunta que puso en marcha esta investigación era ¿qué está pasando en España? El impulso de esa inquietud nos llevó a re-trazar (sin re-escribir o construir) algunos momentos históricos y gestos culturales desde finales del siglo XVIII, cuando se incluye la filosofía ilustrada en forma de Derechos Individuales en una constitución contradictoria, entre lo liberal y lo absolutista, hasta las actuales reformas y deterioro de las libertades más básicas en la sociedad española.

El análisis y crítica cultural, que no es sino el cultivo de nuestra libertad y la reflexión sobre nuestra condición humana, nos ha llevado en nuestro deambular a encontrarnos con lo que de manera catacrética he denominado ‘arquismos’, esto es, eventos y constructos históricos, culturales y categoriales contradictorios, que han dado nombre y organizan nuestra vida en común a pesar de encerrar formas excluyentes, falaces, o abiertamente reaccionarias.

En el recorrido hemos puesto cuestiones que, creo, son imprescindibles para una “crítica cultural” del país que no sea complaciente. Con Jovellanos, Carlos III y Kant, con ellos y contra ellos, intentamos pensar una Ilustración sin-poder, que mantenga viva el espíritu del coraje del atreverse a saber (la exhortación del ¡*Sapere Aude!* Kantiano) sin que esta vaya acompañada de un horizonte espacial o temporal (esto es, de un imperio), ni de cualquier narrativa que legitime un poder o un reinado –como el de Carlos III– ni ninguna otra forma de voluntad de poder (dentro y fuera del país).

En segundo lugar, los procesos de la Revolución Liberal y las constituciones del denominado “momento gaditano,” dejan en evidencia las contradicciones del paso del Antiguo al

Nuevo Régimen, de la afirmación de los Derechos fundamentales bajo un proyecto intolerante, clasista, totalitario, excluyente y patriarcal, como vimos en este último caso de la mano de Galdós. No es casualidad, por lo tanto, que el primer campo de concentración moderno fuera puesto en marcha por los mismos que declaraban en San Fernando la autonomía (ilustrada-liberal) del individuo y la soberanía popular. Conviene seguir estudiando esta cuestión teniendo en cuenta el caché que la palabra “liberal” mantiene en las democracias liberales, siendo su principio de soberanía mera marca de la “paradoja constitucional” y protectora de una “ficción soberana,” de la ficción de una soberanía popular que siempre, al final, queda en evidencia.

Frente a narrativas de ‘construcción’ nacional, como la serie de *los Episodios Nacionales* de Galdós, los textos de Blanco-White y Larra, junto con las pinturas y grabados de Goya, dejan en evidencia, desenmascaran, las contradicciones del proyecto liberal, moderno, del país. La crítica a la intolerancia en Blanco-White, la crítica a la promesa in-finita del liberalismo y, finalmente, la crítica a la falaz y represora idea de individuo moderno en Goya, dejan en evidencia las contradicciones de un liberalismo que proclama las libertades protegiendo el elitismo, un sistema económico que no combate el clasismo de la Edad Media sino que lo transforma, y convierte en la única narrativa posible. Fuera de él, sólo hay barbarie. Este temor quedaba aún más en evidencia con las palabras de Cánovas del Castillo y Donoso Cortes, que mostraban lo que todo liberalismo oculta: es una cierta idea esencialista de nación, y la necesidad de mantener el orden, los que sostienen al Liberalismo. Por ello, cuando la democracia no basta para mantener el orden es la dictadura la que tiene que aparecer, mediante la excepción, para mantener el statu quo.

La evidencia catastrófica más clara de la trampa de la soberanía la vivió el país con el Golpe de Estado y posterior Guerra Civil entre 1936 y 1939. Esta violencia contra la potencialidad democrática republicana de una sociedad sin clases y sin patriarcado, fue transformada por la

Dictadura de Franco en una máquina de guerra: el franquismo convirtió la política en el hecho mismo de la guerra por otros medios durante cuarenta años. En 1967, Juan Benet intentaba hacerse cargo en *Volverás a Región* de las ruinas y traumas del pensamiento nacional-falo-logo-teo-céntrico del Franquismo. De las *desfiguradas* de Goya, síntomas de un sujeto-otro no sujetado por la contradicción liberal, las *desfiguradas* de Benet ~~eran~~ personajes de im-posible representación, mujeres cuya escindida psique testimonian la catálisis de la guerra-franquismo sin posibilidad de redención, reparación o restitución.

La delgada línea que une a Goya con Benet habla de una representación im-posible, esto es, una representación que no expone o exhibe el intento de encaje en la contradicción liberal sino precisamente la otredad sin concepto o representación, la alteridad (el/la Otr@), y la diferancia como forma de existir que no admite etiqueta, categoría y para la cual la noción de “ciudadanía liberal” siempre se quedara pequeña.

Simultáneamente a estos análisis, la idea de “finitud” se ha ido desvelando paulatinamente como la gran reprimida por el Liberalismo, por el horizonte trascendental ilustrado, pero también por el Absolutismo o por el intento neo-imperial de la dictadura de Franco. La represión de nuestra condición finita, atisbada magistralmente por Larra en su “Noche de Difuntos de 1836,” sigue hoy transformada mediante el sacrificio del Capital: para la trascendencia es necesario, paradójicamente, el trabajo como cultivo de una supuesta libertad que no es sino la represión y sujeción (el arquismo), que nuestras sociedades tardo-liberales y tardo-capitalistas siguen necesitando para mantener su espectáculo.

Ya no hay un gesto unificante, una relación que nos remite a un Uno constantemente, sino que vivimos en la dispersión global. Sin embargo, *La Ciudad del Trabajo* de Peydró, creemos, es fructífera como documento que no solo atestigua una barbarie (Benjamin), sino como manual

secreto que nos habla de la resonancia de la historia sacrificial franquista y capitalista; franco-capitalista de la dispersión. Por ello, de nuevo, ninguna ley o reconocimiento podrán restaurar la injusticia mientras el taller (ahora mutado en los empleos temporales o los servicios en una economía des-industrializada) siga siendo el del secreto franquista de la historia como sacrificio, nombre otro para la labor, para el trabajo, como gran arquismo del tiempo y la existencia.

El *¡afuera!* de los cuerpos que danzan al final del documental de Peydró es síntoma de un pueblo que no cabe dentro de la representación tardo-liberal y que, sometido al oxímoron violento de la “ciudadanía sacrificial,” siente o *sospecha* (volviendo a Nietzsche, a Marx y Freud), que en el reconocimiento de la finitud que somos en tanto existencia habita, tal vez habite, el principio a-principal de defunción de todo arquismo, esto es, el desmontaje de toda forma de arquismos en nuestra vida en común.

Bibliografia

Obras Citadas

- Adorno, Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, 1981. Print.
- -- --. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1951. Print.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. València: Pre-textos, 2003. Print.
- -- --. *State of Exception*. Chicago: U of Chicago, 2005. Print.
- Aleko, Jaime. "Felipe VI." *Periodismo Humano*. Periodismo Humano, 19 June 2014. Web. 19 June 2015.
- Alonso, Gregorio. "Learning from the enemy: Protestantism and Catholic Tolerance in the Exilees' Experience." En : Muñoz Sampere, Daniel, Gregorio Alonso. Eds. *Londres y el Liberalismo hispánico*. Madrid : Iberoamericana Vervuert, 2011. 50-74. Print.
- -- --, *La nación en capilla*. Granada: Comares, 2014. Print.
- Alós, Javier López. "La nación después de Floridablanca y la nación después de la guerra." *Res publica* 22: (2009): 387-398. Print.
- Álvarez Junco, José. "España y su laberinto identitario." En: Colom González, Francisco. *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2005. 463-77. Print.
- -- --. "La invención de la Guerra de la Independencia." *Studia Historia-Contemporánea* Vol. XII: (1999): 75-99. Print.
- -- --. "A vueltas con la revolución burguesa" *Zona abierta* 35-36 (1985): 81-106. Print.
- Álvarez Yagüez, Jorge. "Crisis epocal. La política en el límite." *Debats* 128: 9-28. 2015. Print.
- Amnistía internacional. "Víctimas de la Guerra civil y el Franquismo: No hay derecho. Preocupaciones sobre el proyecto de ley de los 'Derechos de las víctimas de la Guerra Civil y del Franquismo'." Noviembre 2006. Print.
- André-Bazzana, Bénédicte. *Mitos y mentiras de la Transición*. Barcelona: Viejo Topo, 2006. Print.

- Aróstegui, Julio. "Una izquierda en busca de la revolución (el fracaso de la segunda revolución)." Viñas, Ángel, *et al.* (coord.). *Los mitos del 18 de Julio*. Barcelona: Crítica, 2013. 183-220. Print.
- Asociación de Antiguos alumnos de la Universidad Laboral de Gijón. "III Torneo de Golf de Antiguos Alumnos (17 de Junio, 2016)" *AALABORALGIJÓN*. Web. 9 May, 2016.
- Aveleyra, Teresa. "Algo sobre las criaturas de Juan Benet." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 23 (1974): 121-30. Print.
- Aznar, José María. *Ocho años d gobierno. Una visión personal de España*. Barcelona: Planeta, 2004. Print.
- Bhabha, Homi. "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation." *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994. 291-320. Print.
- Balfour, Sebastian. *Abrazo mortal. De la Guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Barcelona: Península, 2002. Print.
- Balibar, Étienne. "The Nation Form: History and Ideology." In: *Race, Nation, Class. Ambiguous identities*. New York: Verso, 2011. 86-106. Print.
- Bataille, George. *Theory of Religion*. New York: Zone Books, 2006. [1973]. Print.
- Beltrán Villalba, Miguel. *Burguesía y liberalismo en la España del siglo XIX: Sociología de una dominación de clase*. Granada: Universidad de Granada, 2010. Print.
- Benet, Juan. *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara, 1998. Print.
- -- --. *¿Qué fue la Guerra Civil?* Barcelona: RBA, 2011. Print.
- -- --. *Volverás a región*. Barcelona: Random House Mondadori, 2014. Original de 1967. Print.
- Benjamin, Walter. "Capitalism as Religion." *Selected Writings, V. 1, (1913-1926)*. Cambridge: Belknap Press, 1997. 288-91. Print.
- -- --. *Écrits français*. Trad. J.-M. Monnoyer. Paris: Gallimard, 1991. Print.
- -- --. "N. On the Theory of Knowledge. Theory of Progress". *The Arcades Project*. 456-489. Cambridge: Harvard UP, 1999. *Das Passagen Werk*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1982. Print.
- -- --. "Thesis on the Philosophy of History". *Illuminations*. New York: Schocken Books, 2007. 253-264. Print.

- Benson, Ken. *Fenomenología del enigma. Juan Benet y el pensamiento posestructuralista*. New York: Rodopi, 2014. Print.
- Blanco White, José María. *Cartas de Juan Sintierra*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1990. Print.
- --, *Cartas desde España*. Madrid: Alianza, 1977. Print. *Letters from Spain*. London, 1822. Print.
- --, *Ensayos sobre la intolerancia*. Sevilla: Caja San Fernando, 2001. Print.
- BOE, Ley De Amnistía, Ley 46/1977 BOE (1977): 248. 22765-66. Print.
- Brown, Wendy. "Losing Bare Democracy and the Inversion of Freedom into Sacrifice." *Undoing the Demos: Neoliberalism Stealth Revolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015. 201-23. Print.
- --. "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy." *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton UP, 2005. 37-59. Print.
- --. *Politics out of History*. Princeton: Princeton University Press, 2001. Print.
- Cánovas del Castillo, Antonio. *Discurso sobre la nación. Ateneo de Madrid, 6 de noviembre de 1882*. Madrid: Biblioteca nueva, 1997. Print.
- Carrera Garrido, Miguel. "Agonía Confutans de Juan Benet o el Triunfo de lo Irracional." *Hispanic research journal* Vol. 15, 3 (June 2014): 224-39. Print.
- Castells, Irene, Antonio Moliner. *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución liberal en España (1789-1845)*. Barcelona: Ariel, 2000. Print.
- Compitello, Malcolm A. *Ordering the Evidence: Volverás a Región and Civil War Fiction*. Barcelona: Puvill, 1983. Print.
- Coromines, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Prólogo de José A. Pascual. Madrid: Gredos, 2008. Print.
- Costa, Luis. "El lector-viajero en *Volverás a Región*." *Anales de la Narrativa española contemporánea*, 4 (1979): 9-19. Print.
- Cué, C. E., and F. Manetto. "Rajoy Llama a Los Españoles Al Sacrificio Con Un Tono Dramático." *EL PAÍS*. Diario El País, 19 Feb. 2012. Web. 10 Mar. 2016.
- Cuesta Abad, José Manuel. *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Madrid: Ábada, 2004. Print.

- Debord, Guy. *La société du Spectacle*. Paris: Gallimard, 1992. Print.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. "Tratado de nomadología: La máquina de guerra." *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. València: Pretextos, 1994. 359-431. Print.
- Dendle, Brian J. "Historia y ficción en Trafalgar y en el equipaje del rey José." En: Bly, Peter A. *Galdós y la historia*. Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1988. 49-63. Print.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Paris: Galilée, 1996. Print.
- -- --, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Paris: Galilée, 2008. Print.
- -- --. *The Beast and the Sovereign, Vol. 2*. Chicago: U of Chicago, 2011. Print. Original 2001-2002. Print.
- -- --. *La difunta ceniza*. Buenos Aires: La cebra, 2007. Original: *Feu la cendre*, 1987. Print.
- -- --. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 2012. Print.
- -- --. *Penser à ne pas voir: Ecrits sur les arts du visible 1979-2004*. Paris: Éditions de la Différence, 2013. Print.
- -- --. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. Print.
- -- --. *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993. Print.
- -- --. "This Strange Institution Called Literature." *Acts of Literature*. London: Routledge, 1992. 33-75. Print.
- De la Fuente, Gregorio. *Los revolucionarios de 1868. Élités y poder en la España liberal*. Madrid: Marcial Pons, 2000. Print.
- Díaz, Paula. "Expertos del gobierno piden derogar la ley de Amnistía." *Diario Público*, 7 Jan. 2015. Web. 19 Mar. 2015. Print.
- Díaz Navarro, Epícteto. *La forma del enigma: siete ensayos sobre la narrativa de Juan Benet*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2000. Print.
- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hildago editora, 2006. Print.
- -- --. *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris: Les éditions de Minuit, 1992. Print.
- -- --. *Peuples exposés, peuples figurants*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2012. Print.

- Díez, Anabel, and Juan José Mateos. "La Transición De Sánchez Y Rivera." *EL PAÍS*. Diario El País. 14 March 2016. Web. 9 April 2016.
- Donoso Cortés, Juan (Marqués de Valdegamas). *Discursos políticos*. Madrid: Tecnos, 2002. Print.
- --, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1947. Tomo 1 y 2. Print.
- Dupont, Denise. *Realism as Resistance. Romanticism and Authorship in Galdós, Clarín and Baroja*. Lewisburg: Bucknell UP, 2006. Print.
- EFE (Agencia). "114.000 Familias Desconocen El Paradero De Sus Desaparecidos En La Guerra Civil." *114.000 Familias Desconocen El Paradero De Sus Desaparecidos En La Guerra Civil*. Diario Público, 30 Aug. 2010. Web. 19 June 2013.
- --. "Cospedal Pide Ahora Una "segunda Transición" Aunque Solo Para "partidos Constitucionalistas Moderados"" *Eldiario.es*. El Diario, 24 Jan. 2016. Web. 10 Apr. 2016.
- Encarnación, Omar G. "Chapter 7: Coping with the Past. Spanish Lessons" En: *Democracy without Justice in Spain*. Philadelphia: U. of Pennsylvania Press, 2014. 187-207. Print.
- Epps, Brad. "To be (a Part) of a Whole: Constitutional Patriotism and the Paradox of Democracy in the Wake of the Spanish Constitution of 1978." *Revista de Estudios Hispánicos* 44 (2010): 545-68. Print.
- Esposito, Roberto. "Irrepresentable Polis." *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006. 91-138. Print.
- Fernández Albaladejo, Pablo. *Fragmentos de Monarquía*. Madrid: Alianza, 1994. Print.
- Fernández Santos, Jesús. *Cabrera*. Barcelona: Plaza&Janés, 1981. Print.
- Fernández-Savater, Fernando. *Fuera de lugar. Conservaciones entre crisis y transformación*. Madrid: Acuarela, 2013. Print.
- Ferreras, José Ignacio. *Benito Pérez Galdós y la invención de la novela histórica nacional*. Madrid: Endymion, 1998. Print.
- Fiestas Conmemorativas del CCIII Aniversario de la Batalla de Bailén (17 al 22 de julio de 2013)." *Web del ayuntamiento de la ciudad de Bailén*. Web. Acceso el 5 de Mayo del 2014.
- Földényi, László F. *Goya y el abismo del alma*. Barcelona: círculo de lectores, 2007. Print.

- Fontana, Josep. *Europa ante el espejo*. Madrid: Crítica, 2013. Print.
- -- --. *La época del liberalismo*. Historia de España. Vol. 6. Barcelona: Crítica/Marcial Pons, 2007. Print.
- Foucault, Michel. "Course du 17 Mars 1976". *Il Faut defendre la Societé*. Paris: Gallimard, 1997. 213-235. Print.
- -- --. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979. Print.
- -- --. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. Collection Épiméthée. 145-172. Print.
- -- --. "Nietzsche, Genealogy, History." *Counterpractice, language and memory*. Íthaca: Cornell University Press, 1980. 139-164. Print.
- -- --. "'Qu'est-ce que les Lumières?'" *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1984. V.4. 562-578. Print.
- Franco, Jean. "Journey to the Land of the Dead: Rulfo's *Pedro Páramo*." *Critical Passions*. Durham: Duke UP, 1999. 429-445. Print.
- Fraser, Benjamin. *Understanding Juan Benet. New Perspectives*. Columbia: U. of South Carolina Press, 2013. Print.
- Freud, Sigmund. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. London: Liveright, 2013. Print.
- Galli, Carlo. *Political Spaces and Global War*. Ed. Adam Sitze. Minneapolis: U of Minnesota, 2010. Print.
- García de Cortázar, Fernando. (ed.). *1808. El dos de Mayo, tres miradas: Alejo Carpentier, Benito Pérez-Galdós y José María Blanco-White*. Madrid: Espasa, 2007. Print.
- Garea, Fernando. "'Me Cueste Lo Que Me Cueste", Asegura Zapatero Para Anunciar Más Sacrificios." *EL PAÍS*. Diario El País, 15 July 2010. Web. 10 Mar. 2016.
- Gies, David T. "La Pepa goes to Theater." In: Roberts, G. H., Adam Sharmam. (Ed.) *1812 Echoes: The Cadiz Constitution in Hispanic History, Cultures and Politics*. Cambridge, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013. 178-206. Print.
- Gil Gil, Alicia. *La justicia de Transición en España. De la amnistía a la memoria histórica*. Barcelona: Atelier, 2005. Print.
- González Zárate, Jesús. *Goya, de lo bello a lo sublime*. Madrid: Grupo Unido de Proyectos y operaciones, 1996. Print.

- Goya y Lucientes, Francisco. *Los Desastres de la Guerra*. Madrid: Arlanza, 2007. Print.
- --, *Las Pinturas negras*. Museo Nacional del Prado, Madrid. Room 67. Painting.
- --, *La Pradera de San Isidro*. Museo Nacional del Prado. Archivo P00750. Painting.
- Goytisolo, Juan. *Blanco-White, El español y la independencia de Hispanoamérica*. Madrid: Taurus, 2010. Print.
- Graham, Helen, Jo Labanyi (eds). *Spanish Cultural Studies. An Introduction. The Struggle for Modernity*. London: Oxford, 1995. Print.
- Graves, Robert. "El destronamiento de Cronos". *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza, 2011. Vol. 1. 55-62. Print.
- Greiff, Pablo. *Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición*. Nueva York: ONU, 2012. Print.
- Harvey, David. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford UP, 2003. Print.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2006. *Brief über den Humanismus* 1946. Print.
- --. "On the Question of Being." *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 291-323. Print.
- --. "Plato's Doctrine of Truth." *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. 155-182. Print.
- --. "*La pregunta por la técnica*". *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2007. 117-154. Print.
- --. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009. *Sein und Zeit*, 1927. Print.
- Heraclitus of Ephesus. *Fragments*. London: Penguin, 2003. Print.
- Informe de la Obra social de "La Caixa": Crisis y fractura social en Europa. Causas y efectos en España*. Volumen 35. Barcelona: Impulso, 2012. Web. Acceso el 23 de oct. del 2013.
- Iglesias Turrión, Pablo. "Una nueva Transición." *Diario El País*, 18 Julio 2010. Web. 19 June 2013.
- --. *Una nueva Transición. Materiales del año del cambio*. Madrid: Akal, 2015. Print.

- “El Intermedio.” 5 agentes de policía impiden el paso a una mujer por portar una chapa republicana.” Narr. Sandra Sabatés. *El Intermedio*. 19 jun. 2014. Television.
- Intermón Oxfam. “Oxfam denuncia que ya sólo 62 personas poseen la misma riqueza que la mitad de la población mundial.” January 18 2016. Web. 20 april 2016.
- Jacobs, Helmut C. *El sueño de la razón produce monstruos. El capricho 43 de goya en el arte visual, la literatura y la música*. Madrid: Vervuert Iberoamericana, 2011. Print.
- Junquera, Juan José. *The Black Paintings of Goya*. London: Scala Publishers, 2006. Print.
- --, *Goya frente a la Guerra de Independencia. Un dudoso patriotismo, unos cuadros sospechosos y un pintor nuevo*. Madrid: Personal, 2013. Print.
- Junquera, Natalia. “La Promesa Que Rajoy Sí Cumplió.” *EL PAÍS. EL PAÍS*, 5 Oct. 2013. Web. 10 Nov. 2015.
- Jameson, Fredric. *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. New York: Verso, 2013. Collection Radical Thinkers. Print.
- Jovellanos, Melchor Gaspar. “Elogio de Carlos III”. *Obras en prosa*. Madrid: Castalia, 1969. 174-194. Print.
- --. “Informe sobre la Reforma agraria”. *La reforma ilustrada: propuestas democráticas en la España borbónica*. San José: Libro libre, 1986. 29-52. Print.
- Kant, Immanuel. *Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung? von Immanuel Kant*, 1784. Postdam: Stuhr, 1845. Print.
- --. *What is Enlightenment?* In: Schmidt, James. *Eighteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions*. University of Berkeley UP: Berkeley, 1996. 58-64. Print.
Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung? von Immanuel Kant, 1784. Postdam: Stuhr, 1845. Print.
- Keller, Patricia M. “Reading the Ghost: Toward a theory of Haunting in Contemporary Spanish Culture.” Diss. U of Michigan-Ann Arbor, 2008. Print.
- Kempen, Mary A. “Concepts of the Nation and Nationalism in Benito Pérez Galdós’s Episodios Nacionales.” Diss. U of Wisconsin-Madison, 2007. Print.
- Labanyi, Jo. “Introduction: Engaging with Ghosts; Theorizing Culture in Modern Spain.” *Constructing Identity in Contemporary Spain. Theoretical Debates and Cultural Practice*. Oxford: Oxford UP, 2002. Print. 1-14. Print.

- De Lardizábal y Uribe, Miguel. *Manifiesto que presenta a la nación el Consejero de Estado D. Miguel Lardizábal y Uribe*. Isla de San Fernando en Cádiz, 24 Sept. 1810.
- “La Laboral, Ciudad de la cultura.” Web. *Laboral Ciudad de la Cultura*. 3 February 2016.
- Larra, Mariano José. *Artículos de costumbre*. Madrid: Espasa Calpe, 1996. Edición de Luis F. Díaz. Print.
- Lasalle, Ferdinand. *¿Qué es una constitución?* Barcelona: Ariel, 1976. Print. Original de 1931.
- López Rodríguez, Emmanuel. *Por qué fracasó la democracia en España. La Transición y el régimen del '78*. Madrid: Traficantes de sueños, 2015. Print.
- Loraux, Nicole. *The Divided City. On Memory and Forgetting*. New York: Zone Books, 2002. Original: *La Cité divisée*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1997. Print.
- Loughlin, Martin. Neil Walker. “Introduction.” *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford: Oxford UP, 2007. 2-8. Print.
- Martínez Marzoa, Felipe. *La filosofía de El Capital de Marx*. Madrid: Taurus, 1983. Print.
- Martín, Ángel et alii. *Los talleres de la Universidad Laboral*. Gijón: Cicee, 2013. Print.
- Marx, Karl. “Chapter on Capital.” *Grundrisse*. *Marxists.org*. Web. Jan. 14 2017.
- -- --. “Trabajo asalariado y Capital (1849).” *Marxists.Org*. Edition of 2000. Web. February 14 2016.
- Mattick, Paul. “La teoría de la crisis en Marx.” En: *Crisis y Teoría de Crisis en Marx*. 24-40. Barcelona: Península, 1977. Print.
- Mayer, Arno J. *La persistencia del Antiguo Régimen: Europa hasta la Gran guerra*. Madrid: Alianza, 1984. Print.
- Míguez Macho, Antonio. “Práctica genocida en España: Discursos, lógica y memoria (1936-1977).” *Historia Contemporánea* 45: 545-573. ISSN: 1130-2402. Print.
- Moa, Pío. *Los mitos de la guerra civil*. Madrid: La Esfera libros, 2013. Print.
- Monedero, Juan Carlos. *La Transición contada a nuestros padres. Nocturno de la democracia española*. Madrid: Catarata, 2011. Print.
- Montero, Julio (ed.). *Constituciones y códigos políticos españoles, 1808-1978*. Barcelona: Ariel, 1998. Print.

- Montero, Feliciano, Joseba Louzao. *Catolicismo y Franquismo en la España de los años cincuenta*. Granada: Comares, 2016.
- Mora, José Luis. “Religión y conciencia nacional en el pensamiento de Benito Pérez Galdós (1843-1920).” *Anuario del Departamento de Filosofía y letras de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982. 47-63 Print.
- Morán, Gregorio. *El cura y los mandarines: Historia no oficial del bosque de los letrados*. Madrid: Akal, 2015. Print.
- -- --. *El precio de la Transición*. Barcelona: Planeta, 1992. Print.
- Moreiras Menor, Cristina. *Cultura herida. Literatura y cine en la España democrática*. Madrid: Ediciones libertarias, 2002. Print.
- -- --. *La estela del tiempo. Imagen e historicidad en el cine español contemporáneo*. Madrid: Iberoamericana, 2011. Print.
- Moreno Gómez, Francisco. *La victoria sangrienta, 1939-1945: un estudio de la gran represión franquista, para el Memorial Democrático de España*. Madrid, Alpuerto, 2014. Print.
- Murillo, Francisco. “Los orígenes de las clases medias en España.” *Historia social de España: el siglo XIX*. Madrid: Guadiana, 1975. 134-147. Print.
- Nancy, Jean-Luc. *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1990. Print.
- -- --. *La Declosión. (Deconstrucción del Cristianismo I)*. Buenos Aires: La Cebra, 2008. Print.
- -- --. *La Déclosion. (Deconstruction du christianisme, I)*. Paris: Galilée, 2005. Print.
- -- --. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. *La communauté desoeuvrée*, 1986.
- -- --. *Listening (Perspectives in Continental Philosophy)*. New York City: Fordham UP, 2007. Original: *À L'écoute*. Paris: Galilée, 2007. Print.
- -- --. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. Print. Original: *Vérité de la démocratie*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2008. Print.
- Navarro, Vicenç. *Ataque a la democracia y al bienestar. Crítica al pensamiento económico dominante*. Barcelona: Anagrama, 2015. Print.
- -- --. *El subdesarrollo social de España*. Barcelona: Anagrama, 2006. Print.
- -- --. “La democracia incompleta: La necesidad de una segunda Transición”. *El Plural* [Madrid] 5 Sept. 2012. Print.

- -- --. “Objetivos.” *Fundación 2 de mayo: Nación y libertad*. Web. Acceso el 5 de febrero del 2014.
- Núñez, Xosé Manoel. “What Is Spanish Nationalism Today? From Legitimacy Crisis to Unfulfilled Renovation (1975–2000).” *Ethnic and Racial Studies* 24.5 (2001): 719-52. Web.
- Nussbaum, Martha. *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2012. Print.
- Offe, Claus. “Contradicciones del Estado del Bienestar.” *Contradicciones del Estado de bienestar*. Madrid: Alianza, 1990. 135-50. Print.
- Ortiz Heras, Manuel. *Clericalismo y asociacionismo católico en España: De la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*. Cuenca: Universidad de Castilla-la Mancha, 2005. 161-193. Print.
- Parmenides of Elea. “On Nature.” *Early Greek Philosophy*. Penguin: London, 2006. (77-82) Print.
- Pérez Galdós, Benito. *Bailén*. Madrid: Alianza, 2001. Original de 1873. Print.
- -- --. *Cádiz*. Madrid: Alianza, 2001. Original de 1874. Print.
- -- --. *Trafalgar. La Corte de Carlos IV*. Barcelona: Crítica, 1995. Print.
- -- --. *El 19 de marzo y el 2 de mayo*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 2012. Print.
- Pérez Garzón, Sisinio. “Los mitos fundacionales y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español” *Historia social* 40: La Construcción Imaginaria de las Comunidades Nacionales (2001): 7-27. Print.
- Pérez Magallón, Jesús. “Tiempo y tiempos en *Volverás a Región*, de Juan Benet” *Hispanic Review* Vol. 59, No. 3 (Summer, 1991): 281-94. Print.
- Peydró, Guillermo G. “La ciudad del trabajo.” *Vimeo*. 15 January 2016. Web. 5 March 2016.
- Piqueras Arenas, José Antonio. “Ilustración y revolución.” En: Ramos Santana, Alberto, Alberto Romero Ferrer (ed.). *Cambio político y cultura en la España de entresiglos*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2011. 19-40. Print.
- -- --. “La revolución burguesa española. De la burguesía sin revolución a la revolución sin burguesía.” *Historia Social* 24: (1996): 95-132. Print.

- Portillo Valdés, José María. *Revolución de Nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2000. Print.
- Preston, Paul. *El Holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra civil y después*. Barcelona: Random House Mondadori, 2011. Original: *The Spanish Holocaust*. London: Norton and Company, 2013. Print.
- “El Programa de la Falange Española de las JONS.” *Diario ABC*. 30 de Noviembre de 1934. N. 30. 32-4. Acceso Web. Hemeroteca ABC. 1 Abril 2015.
- Radio Televisión Española. “NODO.” 2 de febrero de 1953. Web. *Filmoteca española*. 10 April 2016.
- Raguer, Hilari. “‘España ha dejado de ser católica.’ La Iglesia y el alzamiento.” Viñas, Ángel, *et al.* (coord.). *Los mitos del 18 de Julio*. Barcelona: Crítica, 2013. 239-257. Print.
- Rancière, Jacques. “La división de l’arkhé. Quels sont les horizons du dépassement de la crise identitaire?” *Transeuropenne* 5: (Hiver 1994/5): 85-90. Print.
- --. *Dissensus, On Politics and Aesthetics*. New York: Continuum, 2010. Print.
- --. *La Mésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995. Print.
- Renan, Ernest. “What is a Nation?” Eley, Geoff (ed.) *Becoming a National Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 42-70. Print. “*Qu’est-ce qu’une nation?*” 1882.
- Richards, Michael. “Recordando la Guerra de España: Violencia, cambio social e identidad colectiva desde 1936” En: Anderson, Peter, Miguel Ángel del Arco Blanco. *Lidiando con el pasado. Represión y memoria de la guerra civil y el franquismo*. Granada: Comares, 2014. Print.
- Rincón, Reyes. “El Supremo Rechaza la Petición de Garzón sobre el Valle de los Caídos.” *Elpaís.es*. 1 Mar. 2017. Web. 1 Mar 2017.
- Ríos González César, César García de Castro Galdés. *La laboral de Gijón: de orfanato minero a ciudad de la cultura*. Gijón: Ménsula, 2008. Print.
- Rivera García, Antonio. *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba: Almuzara, 2007. Print.
- Rodgers, Eamonn. “Teoría literaria y filosofía de la historia en el primer Galdós.” Bly, Peter A. *Galdós y la historia*. Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1988. 35-47. Print.
- Romero Salvadó, Francisco, Angel Smith, (eds.). *La agonía del Liberalismo. De la revolución a la dictadura (1923-1931)*. Granada: Comares, 2014. Print.

- -- --. *La larga guerra civil española*. Granada: Comares, 1991. Print. Original: *The Spanish Civil War: Origins, Course, and Outcomes*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005. Print.
- Sánchez-Biosca, Vicente. “Las culturas del tardofranquismo.” *AYER* 68/2007 (4): 89-110. Print.
- Sánchez-Blanco, Francisco. *El Absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*. Madrid: Marcial Pons, 2002. Print.
- -- --. *La Ilustración española*. Madrid: Akal, 1997. Print.
- -- --. “¿Una Ilustración sin ilustrados?” Bello, Eduardo, Antonio Rivera García. *La actitud ilustrada*. València: Biblioteca valenciana, 2002. 181-194. Print.
- -- --. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2002. Print. Madrid: Alianza, 1991. Print.
- -- --. *La mentalidad ilustrada*. Madrid: Taurus, 1999. Print.
- Sánchez-Cuenca, Ignacio. *Más democracia, menos liberalismo*. Madrid: Katz, 2010. Print.
- Sánchez Pérez, Francisco. “¿Una guerra realmente inevitable?” Viñas, Ángel, *et al* (coord.). *Los mitos del 18 de Julio*. Barcelona: Crítica, 2013. 7-52. Print.
- Sánchez Soler, Mariano. *La Transición sangrienta. Una historia violenta del proceso democrático en España (1975-1983)*. Madrid: Península, 2010. Print.
- Sanmartín, Olga. “España no da la talla en FP.” *Elmundo.es*. 9 Apr. 2015. Web. 1 Mar 2017.
- Saz Campos, Ismael. *Franquismo y Fascismo*. València PUV, 2004. Print.
- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: Chicago University Press, 2006. Print. *Der Begriff der Politischen*, 1932.
- -- --. *Constitutional Theory*. Durham: Duke UP, 2008. Print. *Verfassungslehre*, 1928. Print.
- -- --. *Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press, 1985. Print. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922.
- Sebold, Russell P. “Cadalso en los grillos de su escritura”. *Dieciocho*. 19.2. Fall, 1996. 263-274. Print.
- Snyder, Jon. “Modern Dream Time: Goya and the *Sueño de la razón produce monstruos*. En: “Reading Culture at the Threshold: Time and Transition in Modern Spain (1800-1990).” Diss. The University of Michigan-Ann Arbor, 2008. 33-98. Print.

- Sopeña Mosalve, Andrés. *El florido pensil*. Barcelona: Roca Bolsillo, 2008. Print.
- Subirats, Eduardo. *La ilustración insuficiente*. Madrid: Taurus, 1981. Print.
- -- --. (ed.). *Jose María Blanco White: crítica y exilio*. Barcelona: Ánthropos, 2005. Print.
- Toledano González, Ferrán. “La guerra de la independencia como mito fundador de la memoria y de la historia nacional española”. *La Guerra de la independencia en España (1808-1814)*. Alella: Nabla ediciones, 2007. 243-274. Print.
- Tomás y Valiente, Francisco. *Génesis de la Constitución de 1812. De muchas leyes fundamentales a una sola constitución*. Pamplona: Ugoiti editores, 2011. Print.
- Tucídides. *El discurso fúnebre de Pericles*. Madrid: Sequitur, 2007. Print.
- Tuñón de Lara, Manuel. *España: La quiebra del 98*. Madrid: Sarpe, 1986. Print.
- Urey, Diane “El genio de la guerra en la primera serie de los Episodios nacionales.” *IX Congreso Internacional sobre estudios galdosianos*. Las Palmas de G.C: Cabildo Insular, 2009. 649- 661. Print.
- Vilarós, Teresa. “The lightness of Terror: Palomares, 1966”. *Journal of Spanish Cultural Studies*. 23 5:2. 165-186. 2007. Print.
- -- --. “Línea de fuerza: Banalidad y biopolítica: La Transición española y el nuevo orden del mundo.” *Contrahegemonía y desacuerdos* 2 (2005): 29-56. Print.
- Villacañas, Berlanga. José Luís. *Historia del poder en España*. Madrid: RBA, 2014. Print.
- -- --. “La nación católica. El problema del poder constituyente en las Cortes de Cádiz.” *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Vol. 1. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2005. 159-77. Print.
- -- --. *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande, 2016. Print.
- Viñas, Ángel et al., (coord.). *Los mitos del 18 de Julio*. Barcelona: Crítica, 2013. Print.
- -- --. *La república en guerra. Contra Franco, Hitler, Mussolini y la hostilidad británica*. Barcelona: Crítica, 2012. Print.
- Žižek, Slavoj. “Enjoy your Nation as Yourself.” *Tarrying with the Negative*. Durham: Duke UP, 1993. 200-237. Print.