

Los usos políticos de la filosofía. Afinidades electivas en la transición española a la democracia

Francisco Colom González

*“Una de las maldiciones del totalitarismo es que, bajo él,
no puede uno pensar más que en librarse de él”*

Fernando Savater
Riesgos de la iniciación al espíritu

1. La ubicación histórica del pensamiento español

La reflexión política realizada desde el ámbito académico presenta una serie de características propias frente a otro tipo de prácticas intelectuales. No se trata ya sólo de su inserción más o menos *orgánica* en las relaciones locales de poder, sino de la extremada sensibilidad de su contenido y desarrollo ante las condiciones sociales y políticas de su entorno institucional. Esta es la razón por la que podemos aprender mucho sobre la cultura política de un país analizando lo que discuten –y lo que no discuten– sus intelectuales, así como los utensilios teóricos con que lo hacen. Por otro lado, la crisis del modelo tradicional de enseñanza de la filosofía, y el progresivo vaciamiento de su contenido por las ciencias sociales, ha provocado la degeneración escolar de la disciplina –la filosofía entendida como estudio de un canon académicamente refrendado de autores– o bien su desmembración en una serie de *filosofías adjetivas* cuya unidad y base epistemológica resultan cuestionables. En cualquier caso, la filosofía política no ha podido sustraerse a la revolución epistemológica sufrida por la historiografía durante las últimas décadas, ya sea desde los postulados temáticos de la *nouvelle histoire* francesa, desde los analíticos de la escuela de Cambridge o desde los hermenéuticos de la *Begriffsgeschichte* alemana. La

pérdida post-moderna de nuestra ingenuidad histórica, esto es, la capacidad de vislumbrar los dispositivos culturales y metarrelatos empleados para construir nuestras identidades colectivas, ha obligado a abordar el estudio de las categorías políticas como algo más que una serie ahistórica de referencias normativas.

Las ideas políticas gozan de vigencia en la medida en que se encuentran imbricadas en redes espacio-temporales de significación capaces de orientar la acción colectiva y de ayudar a dirimir sus conflictos. Hablar de una *evolución* en las ideas políticas nos lleva, además, a admitir en ellas un hilo interno de continuidad. Si bien es cierto que la teorización política deriva su plausibilidad y relevancia social del entorno histórico y político que la rodea, internamente se desarrolla a través de cauces específicos de transmisión cultural. Esa aclimatación local hace que las discusiones intelectuales adquieran perfiles y significados propios cuando prenden en suelo fértil y no son mero fruto de la colonización cultural. Llegado ese momento, las palabras dejan de tener dueño y pasan a ingresar en las turbulentas aguas de los debates públicos, cuya principal característica consiste precisamente en que el significado de sus términos no viene fijado de antemano, sino que forma parte de la propia dinámica política del debate.

Teniendo en cuenta estas prevenciones, hablar de la filosofía política española constituye un acto de voluntarismo que obliga a recomponer una tradición intelectual fragmentaria, pues desde que se secó el cauce de la neoescolástica —o debido precisamente a su hegemonía histórica— la filosofía dejó de figurar entre las expresiones destacadas de la cultura española. Por eso no podemos hablar de una tradición filosófica española de la misma manera en que lo hacemos al considerar las de otras latitudes. Ciertamente existen autores y obras españolas destacables en la modernidad filosófica, pero resulta difícil encontrar en ellas unas señas de identidad común como las que nos permiten hablar, por ejemplo, del idealismo alemán, del empirismo inglés o del post-estructuralismo francés. Este extrañamiento intelectual ha sido refrendado por la situación de marginalidad de la filosofía escrita en español, ya sea en Europa o en América Latina, con respecto a las coordenadas dominantes de la cultura internacional, y por el provincianismo de las iniciativas que, con la excusa de la emancipación intelectual, han sido incapaces de trascender los límites de su propio casticismo. En el caso español, esa dependencia se muestra en el hecho de que su agenda filosófica contemporánea apenas se ha desarrollado a través del diálogo interno, más bien como una serie de monólogos simultáneos animados por estímulos intelectuales importados del exterior o como fruto de una vocación de originalidad unipersonal que equipara la creación filosófica con la estética literaria. En este último caso carece de sentido el deseo de ingresar en una corriente intelectual: lo que se pretende más bien es la creación de un sistema filosófico propio, capaz de convertirse

en objeto de referencia. Pero este tipo de solipsismo casa mal con la dinámica de la reflexión política, que por su propia naturaleza ha de ser permeable y nunca autorreferida.

Pese a todo lo anterior, resulta, sin embargo, posible reconocer circunstancias externas que favorecieron el decurso de determinados itinerarios intelectuales. No se trata de defender la determinación histórica del pensamiento, sino de identificar más bien las condiciones políticas e institucionales que primaron en una dirección, y no en otra, la orientación de algunas de sus corrientes. Es en este sentido como se puede hablar de *afinidades electivas* entre la filosofía y la política españolas durante el último medio siglo. Más que a una rúbrica escolar o metodológica común, esas afinidades nos remiten a un talante intelectual que se encuentra íntimamente ligado a las condiciones materiales y culturales de su desarrollo. Como advirtió Miguel de Unamuno, la filosofía española se encontraba a comienzos del siglo XX en la búsqueda de un método y de un lenguaje propios. El famoso viaje de Julián Sanz del Río a Alemania, cincuenta años antes, había intentado importar lo que desde la perspectiva liberal española e hispanoamericana se consideraba imprescindible para la educación y la construcción nacional: un sistema filosófico adaptado a las condiciones autóctonas. La escolástica ligada al Antiguo Régimen reclamaba así un sustituto equivalente desde el punto de vista cultural y político. El derrotero que tomó esa inquietud a ambos lados del Atlántico contribuyó en no poca medida a su distanciamiento intelectual durante todo el siglo XIX, ya que la adopción del utilitarismo y, posteriormente, del positivismo en una América recién independizada y deseosa de borrar cuanto antes sus antecedentes hispánicos la alejaban del idealismo krausista que sirvió de guía al moderantismo liberal español. El tono pedagógico y moralista imperante en la filosofía española del cambio de siglo, así como la ausencia de sistematicidad en su método especulativo, la convirtieron en una disciplina dominada por el formato ensayístico y comentarista. Los afanes de proyección pública de sus protagonistas en un tiempo marcado por la inestabilidad política y la conciencia de crisis y decadencia—el período posterior al *Desastre del 98*—terminan de completar el retrato de una época.

El ciclo intelectual abierto a finales del XIX con la Restauración—al que ahora se quiere identificar como la *Edad de Plata* de la cultura española—¹ se cerró con la crisis de la Segunda República. La guerra civil de 1936 a 1939 produciría una quiebra en las tradiciones intelectuales españolas que dividió irremisiblemente su cultura, no

1 Por referencia, evidentemente, al llamado *Siglo de Oro* del Renacimiento y del Barroco español, ubicado entre los siglos XVI y XVII.

sólo entre lo que hubo antes y después de ella, sino también entre los que se quedaron y los que se marcharon. Este es un rasgo que resulta evidente en quien pudo haber estado llamado a crear una escuela filosófica propia o, al menos, a sedimentar un lenguaje y un método idiosincrásico: José Ortega y Gasset. Su desencanto con la Segunda República española y su alejamiento físico durante la guerra civil, más aún que su aristocratismo intelectual, le ganaron la antipatía de quienes se comprometieron con la causa republicana. A su retorno a España, tras el final de la contienda, el fracaso de sus intentos por encontrar su lugar en la vida intelectual del régimen franquista y su aislamiento académico le llevaron a confinarse en un ambiguo exilio interior hasta su muerte.² Esa conciencia de quiebra histórica alumbró la paradójica circunstancia de que dos generaciones sucesivas de intelectuales españoles confesasen su orfandad cultural. Pedro Laín Entralgo, una de las jóvenes inteligencias falangistas de la inmediata post-guerra, al reflexionar sobre aquella época, declaró que la suya fue una generación sin maestros. Muertos o exiliados los principales referentes intelectuales, los imperativos ideológicos de la victoria le llevaron a él y a otros de su entorno a intentar el improbable maridaje entre el racionalismo vital orteguiano y el catolicismo.³ Sin embargo, cuarenta años más tarde, durante la transición a la democracia, también Manuel Aznar Soler, un joven historiador de la literatura, confesaba públicamente que:

la falta de [maestros] ha sido precisamente una de las características generacionales de las personas que ahora tenemos treinta años; salvo honrosas excepciones [...] nuestra experiencia del mundo cultural y del mundo universitario durante el franquismo ha sido una experiencia de miseria moral; por el contrario, conocer la vida y la obra de los españoles vencidos ha sido para todos nosotros una experiencia estimulante.⁴

El destino del pensamiento español durante el franquismo, y en particular el de la filosofía académica, no puede explicarse sin la particular división entre las familias

2 Véase la excelente reconstrucción de esos años por G. Morán En: Gregorio Morán. *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona, Tusquets, 1998.

3 En el círculo de intelectuales falangistas en torno de Dionisio Ridruejo y la revista *Escorial*, figuraban, además de Laín, Francisco Javier Conde, Torrente Ballester, Antonio Tovar y José Luis Aranguren. Muchos de ellos evolucionarían en décadas posteriores hacia posiciones democráticas. Para un recuento historiográfico de ese grupo, véase: E. Díaz. *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Madrid, Tecnos, 1992 (2ª ed.), Cap. 1 y 2.

4 Citado en: J.C. Mainer-S. Juliá. *El aprendizaje de la libertad (1973-1986)*. Madrid, Alianza, 2000, pp. 161, 162.

del régimen con que se diseñó la gestión del nuevo Estado autoritario. La economía se organizó con criterios proteccionistas al servicio de una serie de intereses oligopólicos. Determinados sectores del Estado y de la política social fueron entregados a los cuadros de la Falange. Las instituciones educativas y, progresivamente, los instrumentos generadores de ideología quedaron en manos, sin embargo, de quien había sido su depositario tradicional hasta el interregno republicano: la Iglesia católica. Durante la República, la Iglesia había perdido buena parte de su hegemonía social y cultural, y sufrió el sistemático acoso político de sus rivales históricos: el liberalismo laico y reformista, y el movimiento obrero. La recuperación de la hegemonía educativa tras la guerra fue particularmente demoledora para la filosofía práctica, que más que ninguna otra de sus ramas necesita de un entorno de libertad crítica. Cualquier veleidad de humanismo secular y, ni que decir, cualquier atisbo de especulación filosófica no tradicionalista sobre las categorías de la política fueron borrados de los planes de estudio de la post-guerra.

Es preciso llamar la atención sobre el hecho de que la filosofía, bajo el primer franquismo, sufrió de forma especial los efectos de la pugna política y cultural entre los sectores falangista e integrista del régimen. La derrota de la Alemania nazi y la Italia fascista en la guerra obligó al franquismo a buscar una fuente autóctona de legitimación ideológica para su estructura autoritaria. El resultado fue esa peculiar combinación de catolicismo político, nacionalismo y autoritarismo que ha sido bautizada con el nombre de *nacional-catolicismo*.

El nacional-catolicismo es la expresión ideológica del franquismo al filo de la derrota de las fuerzas del Eje. Destrozada por la fuerza de los hechos y las armas la sucursalidad ideológica del primer franquismo respecto al nacional-socialismo alemán y el fascismo italiano, el régimen, y especialmente Franco, asumieron, con su rudimentario bagaje ideológico, que no existía otro marco de ideas que el definido por la Iglesia católica.⁵

Hasta la crisis de 1956, cuando los disturbios universitarios en que se vieron involucrados los sectores más contestatarios del falangismo llevaron a su desbancamiento del poder, la pugna ideológico-cultural entre *azules* y reaccionarios católicos, agrupados en torno del crecientemente poderoso Opus Dei, se mantuvo en un indeciso balance sólo equilibrado por el arbitrio del dictador. Existía, sin embargo, una notable desventaja objetiva para los primeros: a diferencia de la Iglesia, la Falange no contaba con más equipaje cultural que las diletantes incursiones ensayísticas de José Antonio Primo de Rivera, su fundador. Los esfuerzos por importar una teoría política totalitaria desde Alemania e Italia hubieron de conjugarse con otros dos imperativos intelectua-

5 Gregorio Morán, *Op. cit.*, p. 215.

les: el nacionalista y el religioso. El afán casticista obligaba a buscar en el desván histórico de las luminarias nacionales los hitos de una personalidad cultural propia e inconfundible, pero la vocación misional de los devaneos imperiales necesitaba enfatizar también la dimensión religiosa de su proyecto político. Consecuentemente, en la expresiva descripción de Gregorio Morán, existía “una competición entre falangistas e integristas por hacer suyos los mismos cadáveres; [pretendieron] borrar el siglo XIX como historia del mundo y de España para poner en él a unas figuras marginales de su época. La Falange no tenía patrimonio cultural propio y había de abreviar en el angosto del vecino, una incomodidad que, en definitiva, le quitaba gran parte de su razón de ser”.⁶ Sólo así cobra también todo su sentido la confesión del joven Laín Entralgo sobre la ausencia de maestros para su generación.

El Instituto de Estudios Políticos, bajo la dirección de Francisco Javier Conde, émulo hispano de Carl Schmitt con su *teoría del caudillaje*, cobijó hasta 1956 a buena parte de la inteligencia política falangista y sembró las bases de lo que con el tiempo serían las ciencias sociales españolas. Por otro lado, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), fundado en 1939 por el gobierno de Franco sobre la antigua Junta para la Ampliación de Estudios, se convertiría en un bastión del Opus Dei y en la plataforma del padre José María Albareda para su programa sobre una ciencia de inspiración cristiana. Desde el CSIC, el Instituto Luis Vives de Filosofía y la revista *Arbor*, con Rafael Calvo Serer a la cabeza, desempeñaron un papel fundamental en la promoción de la perspectiva del integrista católico sobre la cultura.⁷ Sin embargo, las derivaciones filosóficas del nacional-catolicismo solían perderse en glosas escolásticas tan perennes y estériles como la propia filosofía comentada, mientras que el único tono político que se reflejaba en la metafísica de un autor como Xavier Zubiri, marginado por el régimen en su condición de sacerdote secularizado, era el azul de las camisas de sus exegetas falangistas. Resulta difícil, por tanto, encontrar un equivalente filosófico en España al papel jugado por el lenguaje ontológico heideggeriano en la Alemania nazi o por el neohegelianismo de Gentile

6 *Ibid.*, p. 126.

7 En ese grupo figuraban, además de los eclesiásticos al mando del Instituto Luis Vives –Juan Zaragüeta y Santiago Ramírez– una generación de jóvenes académicos, como Raimundo Pániker, Ángel González Álvarez, Vicente Marrero y Antonio Millán Puelles. Al igual que en el grupo falangista de *Escorial*, algunos de estos personajes evolucionaron hacia posturas críticas frente al régimen. Significativamente, éste fue el caso del propio Calvo Serer, quien acabaría aproximándose a los círculos monárquicos, chocando con el régimen y exiliándose en Francia al final del franquismo. Véase: R. Calvo Serer. *Mis enfrentamientos con el poder*. Barcelona, Plaza & Janés, 1978.

en la Italia fascista. La neoescolástica entronizada en la academia durante los años autárquicos del régimen, nunca dejó de desempeñar un papel absolutamente residual en la configuración ideológica del catolicismo político autóctono. Por eso, si bien la retórica de los primeros años del régimen mimetizó el discurso totalitario alemán e italiano, la derrota de las potencias del Eje llevó a que la categorización de la política se nutriese de un heterogéneo vivero antiliberal en el que tanto cabía el pensamiento reaccionario de Jaime de Balmes, Donoso Cortés o Menéndez Pelayo, como el *realismo político* de Carl Schmitt. Partiendo de este universo conceptual, el pensamiento oficial español asumió una actitud defensiva frente al existencialismo filosófico en boga tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Pero los postulados ideológicos del nacional-catolicismo iban en realidad mucho más lejos, ya que, por encima de su condición sublimatoria del aislamiento en que se encontraba sumido el régimen franquista, se planteaban la reconquista cultural del mundo moderno para la catolicidad, y en esa empresa podía contar con numerosos aliados externos, empezando por la propia Iglesia pre-conciliar.

Consiguientemente, en el terreno concreto de la enseñanza de la filosofía, los planes de estudio fueron concienzudamente purificados de elementos *espurios* e inundados de escolástica, metafísica y gnoseología. Por eso, más que en la búsqueda de una legitimación cultural, las secuelas del franquismo sobre la filosofía académica española quizá haya que buscarlas en su tendencia sistemática al auto-aislamiento y en su esterilización para el desarrollo de competencias críticas. La filosofía universitaria durante ese período será recordada como una tediosa práctica escolar controlada por burócratas más o menos sectarios y desecada intelectualmente por el cultivo de la erudición estéril. Como denunció con ácida ironía Manuel Sacristán en su debate con Gustavo Bueno, las facultades españolas de filosofía se habían convertido en formadoras de especialistas en el ser y la nada, particularmente en la nada.⁸

2. La renovación filosófica en el ocaso del franquismo

Este sombrío panorama perduró prácticamente hasta finales de los años sesenta, cuando la filosofía analítica logró abrirse un pequeño hueco en los planes de estudio y presentarse como una bocanada de renovación intelectual, un papel que muy pronto tuvo que disputarse con el renaciente marxismo, en sus versiones francfortiana

8 Manuel Sacristán. *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona, Nova Terra, 1968. La réplica de Bueno, con su concepción de la filosofía como *totalización trascendental crítica*, aparece en: G. Bueno Martínez. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva, 1970.

y althuseriana, y con la recepción del post-estructuralismo. Durante algunos años, presentarse en la universidad española con un libro de epistemología analítica suponía todo un acto de rebeldía intelectual frente al escolasticismo y la rancia versión de la fenomenología todavía dominantes en ella.

Como es sabido, la filosofía política resurge en el mundo anglosajón durante esta década como una reacción frente a los enfoques analíticos hasta entonces predominantes. La figura de John Rawls fue decisiva en ese medio. Lo que se ha dado en llamar *rawlsianismo metodológico* consiste en la búsqueda de argumentaciones racionales orientadas a lograr el acuerdo entre interlocutores dialogantes que parten de premisas claras, bien fundadas y desprovistas de contenidos metafísicos.⁹ De hecho, puede decirse que buena parte de la teoría política anglosajona se ha convertido al *rawlsianismo metodológico* —que no al filosófico—. Su pujanza refleja no sólo la consolidación del paradigma consensualista en la filosofía práctica contemporánea, sino el paulatino desplazamiento de su epicentro intelectual desde Europa hacia Norteamérica.

Esto no significa, evidentemente, que la incursión filosófica en el ámbito de la política no se vinieran dando ya mucho antes desde otras perspectivas intelectuales y geográficas. Sin ir más lejos, los intereses de la *Teoría Crítica* —ese pseudónimo empleado en la Alemania de entreguerras para aludir a una variante del marxismo occidental—¹⁰ fueron siempre políticos, si bien para desarrollarse se sirvieron de útiles intelectuales muy distintos a los del constructivismo kantiano. La filosofía, entendida desde una perspectiva normativa y epistemológicamente crítica, debía manifestar su potencial cognitivo mediante el desenmascaramiento ideológico y la emancipación de las representaciones sociales y culturales alienantes. Sin embargo, la vieja Escuela de Frankfurt carecía de una teoría o de un lenguaje político especializado, entre otras razones porque consideraba que las formas de alienación en las sociedades tardo-capitalistas se encuentran enquistadas en las formas culturales, educativas y en los estilos de vida, no sólo en las instituciones explícitamente políticas y jurídicas.¹¹ Por

9 P. da Silveira y W. Norman. "Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona". *Revista Internacional de Filosofía Política* No. 5. Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo de Investigaciones Científicas, 1995, pp. 125-152.

10 Véase: L. Löwenthal. *Una conversación autobiográfica*. (L. Löwenthal entrevistado por Helmut Dubiel). Valencia, Alfons el Magnánim, 1993.

11 Sobre la dimensión política del pensamiento francfortiano, véase: Francisco Colom. *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*. Barcelona, Anthropos, 1992.

eso, más que una erudición academicista o una reflexión moral sobre la política, el marxismo francfortiano representaba una filosofía militante que incitaba a la acción política intelectualmente motivada, tras haberse despedido de la escatología proletaria del marxismo convencional.

Estos rasgos casaban muy bien con las necesidades intelectuales de unas universidades altamente politizadas, como fueron casi todas durante los años sesenta. La herencia intelectual de la escuela francfortiana alcanzó su máxima proyección en Europa a través del más conspicuo representante de su segunda generación: Jürgen Habermas. Como es sabido, el giro lingüístico en la filosofía contemporánea afectó de forma peculiar a su idea de la *Teoría Crítica*: el viejo concepto weberiano de *acción social* –la acción dotada de significado intersubjetivo para los actores– mudó en una *acción comunicativa* cuyas condiciones de posibilidad han de servir de referencia para la búsqueda del consenso como criterio de fundamentación normativa. A diferencia de Rawls, cuyos intereses filosóficos se resumen en una argumentación racional que permita un consenso normativo de mínimos, el consensualismo habermasiano se inscribe en una particular teoría de las relaciones sociales que hace depender la interacción moral de los individuos de su capacidad para reconocerse como autores de las normas positivas a las que se someten. La búsqueda del consenso como instrumento de vertebración social y la exploración de sus condiciones políticas de posibilidad se presentan así en su obra no como fruto de una decisión arbitraria o de una mera estrategia instrumental, sino como un reconocimiento de las competencias morales y cognitivas que nos capacitan como sujetos sociales.

En España, la introducción de estas corrientes intelectuales se daría sobre todo en torno de quienes evolucionaron contra el régimen desde sus posiciones originalmente próximas al mismo, pero el aislamiento cultural y la represión del entorno condicionaron enormemente la recepción de las nuevas ideas. Estos fueron tiempos en los que la lucha por el cambio político no sólo repercutió en el ámbito institucional, sino también en el cultural e intelectual. Se ha dicho que en el período que discurre entre los últimos años del franquismo y los primeros de la transición a la democracia abundó el auto-análisis en la cultura española, una suerte de introspección que, entre otras cosas, produjo “demasiados ensayos sobre ética”.¹² Lo cierto es que, en el ámbito de la filosofía, la renovación intelectual vino en gran medida de la mano de la reflexión ético-política, una preocupación que ya contaba con algunos antecedentes, ciertamente de otro matiz, entre la *intelligentsia* católico-falangista de los primeros tiempos del régimen. Los disturbios universitarios de finales de la década del sesenta

12 J. C. Mainer. *Op. cit.*, p. 87.

y las represalias contra algunos profesores solidarizados con los estudiantes, en particular la expulsión del profesor José Luis Aranguren de su cátedra de Ética en la Universidad de Madrid y su posterior marcha a Estados Unidos, abrieron una inesperada vía de acceso a la modernidad filosófica, ya que alrededor de su círculo de seguidores cundió una sensibilidad especial para la reflexión política a partir de categorías morales. En ese círculo habría que destacar el papel de Javier Muguerza, quien proveniente de la filosofía analítica, y sin querer llegar a reconocerse como un pensador político, contribuyó, sin embargo, con sus escritos y contactos externos a impulsar el interés por uno de los principales productos de la academia norteamericana tras el *giro lingüístico*: la filosofía política.

3. El trasfondo intelectual de la transición

El hecho de que utilicemos el término “transición” para referirnos a los cambios políticos ocurridos en España a partir de 1975, nos remite directamente al dilema histórico en que se encontraba el país a la muerte del general Franco. De un lado, las perspectivas de prolongar un régimen político sin la figura que le había dado lugar parecían más que improbables. En este sentido, el franquismo abrigaba unos caracteres específicos que lo diferenciaban del escueto calificativo de *régimen autoritario* que para él había acuñado Juan Linz.¹³ En el franquismo podía encontrarse un pluralismo político limitado (las llamadas *familias del régimen*: monárquicos, falangistas y tecnócratas del Opus Dei). La movilización extensiva había terminado prácticamente al mismo tiempo que la hegemonía falangista del primer período. El nacional-catolicismo no constituía, como hemos señalado, una ideología rectora y elaborada comparable con el fascismo italiano o el nacional-socialismo alemán. Por todo ello, no había llegado a borrarse la distinción entre Estado y sociedad que señalaba para Linz la diferencia entre los regímenes autoritarios y totalitarios. Más allá de la paulatina evolución del régimen y de sus pugnas internas, el franquismo se presentaba como una dictadura personal apoyada en el ejército, en un Estado autoritario organizado según criterios corporativos y en una ideología reaccionaria que bebía en las fuentes del catolicismo político. Por ello, su tipología ofrece más aspectos en común con algunas experiencias autoritarias ibero-americanas que con los totalitarismos italiano y alemán.

Por otro lado, las expectativas de una ruptura democrática con el pasado, a la muerte de Franco, resultaban sumamente inciertas, teniendo en cuenta la capacidad

13 Véase: J. Linz. “An authoritarian Regime: Spain”. En: G. Allart y Y. Littunen (editores). *Cleavages, ideologies and party systems*. Helsinki, Academic Bookstore, 1964, pp. 291-341.

de reacción de las fuerzas heredadas del régimen, la debilidad y dispersión de los grupos opositores y, sobre todo, las profundas transformaciones sufridas por la sociedad española a lo largo de cuarenta años. De hecho, durante ese tiempo España había dejado de ser un país eminentemente agrícola. A la sombra del desarrollo económico de los años sesenta habían surgido unas nuevas clases medias en las que el franquismo buscó una base renovada de apoyo social. Esas clases medias urbanas constituían el núcleo de lo que se ha dado en denominar el *franquismo sociológico*, un término empleado para aludir tanto a unas capas sociales concretas como a una determinada actitud socio-política: la mezcla de apatía, valoración extrema de la seguridad y docilidad ante el poder instaurado. Una de las mayores incógnitas políticas para cuando muriera el dictador la representaba, por consiguiente, esa *mayoría silenciosa* que sociológicamente vertebraba el país.

A finales de los años sesenta, tras el largo período de silencio anterior, la oposición clandestina al franquismo había experimentado una considerable revitalización, pero esa resistencia se limitaba a sectores del movimiento obrero concentrados en grandes empresas estatales (particularmente en la minería) y del movimiento estudiantil universitario. De los partidos históricos de la Segunda República, tan sólo el Partido Comunista había conseguido una implantación significativa en el interior, mientras que socialistas y nacionalistas catalanes apenas si estaban representados por grupúsculos escasamente coordinados y con una magra repercusión. En los alrededores del régimen convivían o guardaban un discreto silencio elementos *juanistas* (los seguidores de Don Juan de Borbón, heredero de la corona de España exiliado en Portugal) y algunos *notables* de orientación democristiana. Tan sólo en el País Vasco la situación era significativamente distinta. Allí, el repujar del nacionalismo y la represión ejercida sobre el mismo había alimentado, con la aparición de ETA, una dinámica de violencia que sigue constituyendo un capítulo dramáticamente irresuelto de la democracia española.

En conclusión, la reacción que pudiera mostrar la sociedad española ante esta nueva etapa de su historia constituía el principal interrogante que debía despejar el juego de estrategias de la transición. En cualquier caso, la radicalización del rechazo al franquismo provocada por los fusilamientos de septiembre de 1975 y la muchedumbre congregada por Franco días después en la Plaza de Oriente, o dos meses más tarde en su propio entierro, no aportaban de partida indicios tranquilizadores. Sin embargo, los sondeos realizados por el Centro de Investigaciones Sociológicas durante los años de la transición arrojan una imagen de la sociedad española no muy distinta de las de su entorno europeo en sus aspectos político-culturales.¹⁴ El rasgo

14 Véase: J.M. Maravall. *La política de la transición*. Madrid, Taurus, 1981.

que más destacaba en esos datos era la moderación ideológica de los distintos estratos sociales, incluida la clase trabajadora, y una amplia predisposición al reformismo social. De ello se podía deducir, antes incluso de las primeras elecciones generales de 1977, el escaso respaldo con que presumiblemente podían contar tanto los inmovilismos extremos como las propuestas rupturistas.

Las apreciaciones de contexto mediante las que los actores políticos diseñan sus estrategias de acción, no siempre coinciden con las percepciones de aquellos con quienes necesariamente tienen que contar para llevarlas a cabo. Esta situación sirve para ilustrar algunos de los errores estratégicos de quienes apostaron de forma más decidida por el continuismo o por la ruptura democrática como maniobra de salida del franquismo. Por un lado, los sectores más conservadores del régimen creyeron durante un breve período de tiempo poder prolongar la utopía de un franquismo sin Franco, como había hecho el salazarismo en Portugal, a partir de las disposiciones institucionales y jurídicas legadas por el dictador: Ley de Sucesión, Leyes Fundamentales del Estado, Consejo del Reino, etc. La creciente movilización social durante el efímero gobierno de Carlos Arias Navarro, mostró la inviabilidad de esas esperanzas, pero la convicción de que las expectativas populares se encontraban próximas al legado del franquismo volvería a repetirse, con distintas formulaciones, a lo largo de la transición. En primer lugar, con la insistencia de Manuel Fraga Iribarne —ex ministro del régimen— en nuclear una fuerza política de derecha que aglutinara a la supuesta *mayoría natural* del país en un proyecto básicamente continuista. Los sucesivos fracasos electorales de su partido, Alianza Popular, vinieron a demostrar que la imaginada mayoría no era tal, ni era natural, ni se encontraba situada en el espacio de la derecha representada por su partido. Durante el intento de golpe de Estado del 23 de febrero de 1981, los militares sublevados dieron muestra asimismo de una errónea ilusión continuista, al creer que bastaría un ataque al centro del poder por una minoría decidida para lograr la adhesión inmediata de una parte sustancial del ejército y de la población.

En el otro lado del espectro político, también el Partido Comunista sufrió el amargo desengaño de las expectativas frustradas. Toda su estrategia en la clandestinidad había estado guiada por la creencia de que el régimen se derrumbaría tras la muerte del dictador. Ante esa perspectiva, la tarea fundamental debía consistir en lograr una fuerte implantación y capacidad movilizadora no sólo en el seno del movimiento obrero, sino también entre el mayor número posible de sectores de la incipiente sociedad civil (movimiento estudiantil, asociaciones de vecinos, grupos cristianos de base, mundo de la cultura, etc.). En última instancia, se esperaba un panorama post-franquista a la italiana, con el Partido Comunista como principal fuerza de la oposición. En la misma línea del *compromiso histórico* propuesto por

Enrico Berlinguer a la Democracia Cristiana italiana, el Partido Comunista de España esperaba propiciar un *gobierno de concentración* junto con la derecha moderada, con el fin de forzar una *ruptura democrática* como salida del franquismo. Esa insistencia en una gran coalición gubernamental, no necesariamente exigida por la aritmética electoral, se mantuvo hasta 1979 y volvió a repetirse, sin ningún éxito, tras el fallido golpe de Estado de 1981. El estancamiento del Partido Comunista tras las segundas elecciones generales, las disputas entre los cuadros internos y la dirección retornada del exilio, así como la inadecuación para la política parlamentaria de unos esquemas organizativos y estratégicos pensados para la clandestinidad, terminaron por reducir su papel casi a la marginalidad al final de la transición.

Las estrategias de la transición tuvieron que jugarse, por tanto, en el espacio marcado por las políticas reformistas. Dos de los factores decisivos para su éxito fueron precisamente el acceso al poder de los sectores reformistas del régimen y el mantenimiento de un ritmo constante en las reformas hasta el período constituyente. Sin embargo, reconstruir *a posteriori* la historia como una evolución necesaria, significaría incurrir en el típico error metodológico del teleologismo. Sería falso, por tanto, afirmar que el proceso de reforma política emprendido por el primer gobierno de Adolfo Suárez –un joven y anónimo burócrata del *aparato* franquista, inesperadamente nombrado presidente del gobierno por el rey en 1976– contaba desde un principio con el objetivo final al que efectivamente llegó. De hecho, algunos de sus sectores más conservadores pretendían limitarse a una simple reforma de las Leyes Fundamentales franquistas y a un pluralismo político restringido que excluyera, por supuesto, al Partido Comunista.¹⁵ Por ello, la transición se presentó más bien como un proceso abierto de movimientos estratégicos para el que no cabía marcha atrás si no era a costa de un desnudo incremento de la represión. Este proceso se encontraba acotado a sus flancos por la exclusión de las posiciones extremas (inmovilismo y revolución), pero abierto en lo referido al puerto último de llegada.

Quizá parezca ingenuo ahora preguntarse por otra posibilidad de futuro para España en 1975 que la de integrarse económica, política y militarmente en el concierto de las democracias europeas. Sin embargo, ese destino distaba de estar claro al inicio de la transición, cuando los remiendos a la *democracia orgánica* franquista competían con las formulaciones de un *socialismo autogestionario* que miraba de soslayo al modelo yugoslavo o de un *eurocomunismo* que no había olvidado la primavera de Praga. El propio Presidente Adolfo Suárez introdujo elementos de ambigüedad en la futura ubicación geoestratégica de España con gestos como el envío, con gran

15 Véase, al respecto, las memorias del ex-presidente del gobierno Leopoldo Calvo Sotelo. *Memoria viva de la transición*. Barcelona, Plaza & Janés, 1990.

irritación de Estados Unidos, de observadores a la Conferencia de Países No Alineados en 1977. No es posible olvidar, por último, que la ratificación por referéndum en 1986 de la permanencia de España en la OTAN fue uno de los pasos más difíciles de aceptar para la sociedad española, y particularmente para la militancia socialista. Tanto es así que algunos autores sitúan en esta fecha, y no con la llegada del Partido Socialista Obrero Español al poder, el final de la transición.¹⁶ Por otro lado, el proyecto piloteado por Suárez y los sectores reformistas del régimen a través de la Unión de Centro Democrático (UCD) fue acusado por sus adversarios de poseer el oportunismo y la artificialidad propios de un producto político de laboratorio. La UCD era en realidad una federación de *partidos de notables*, por lo general minúsculos y mal avenidos, con base en el aparato del Estado y aglutinados en función de los intereses políticos de sus *barones*. Si bien es cierto que esta coalición fue creada por Adolfo Suárez con el fin de ganar las primeras elecciones y dotarse así de un instrumento para controlar el proceso de transición, también es igualmente cierto que el presidente fue particularmente hábil en el manejo de sus ventajas institucionales para atraerse el voto de un segmento clave de la sociedad española: las clases medias.

El resultado de las primeras elecciones generales de 1977 pareció avalar la estrategia diseñada por Suárez: autodisolución de las Cortes franquistas, Proyecto de Ley de Reforma Política y ratificación del mismo en referéndum. Un dato que a menudo se soslaya en la actualidad es la abstención propugnada por la oposición democrática en aquella consulta, no tanto porque deseara bloquear un proyecto de reforma política cuyos objetivos finales eran todavía inciertos, como por el hecho de no haber sido invitada a su elaboración. Tras una campaña institucional sin apenas posibilidad de réplica, tanto la participación como el porcentaje de votos a favor de la Ley de Reforma Política fueron abrumadores.

Estos datos proporcionan una buena muestra de la dialéctica en la que se tuvo que desenvolver la oposición democrática durante el primer período de la transición. Durante 1976 y 1977 el grado de movilización logrado por las fuerzas democráticas fue considerable, como demuestra el número de manifestaciones y de horas de trabajo perdidas en huelgas. Esta capacidad de movilización convenció a las fuerzas reformistas en el gobierno de la necesidad de contar con la oposición en el diseño de los cambios políticos. Consiguientemente, a lo largo de esos dos años se concedieron diversas medidas de amnistía, se legalizó la mayoría de los partidos políticos, se disolvieron el Movimiento Nacional –los restos del *aparato político* falangista– y los sindicatos oficiales, y en el mes de junio de 1977 se celebraron elecciones a una Asamblea Constituyente. Sin embargo, a partir de esta fecha, y pese a los positivos resultados

16 Véase: A. García Santesmases. *Repensar la izquierda*. Barcelona, Anthropos, 1993.

obtenidos, las distintas fuerzas opositoras ya no pudieron mantener el mismo grado de movilización política. La oposición había demostrado que no se podía prescindir de ella, pero al mismo tiempo resultaba evidente que no contaba con la fuerza necesaria para imponer una ruptura democrática. Desde ese momento la necesidad de una política de pactos, lo que se llamaría la *política del consenso*, surgió como una necesidad durante el período constituyente si verdaderamente se deseaba un marco estable de convivencia política para el futuro del país.

Las primeras elecciones democráticas determinaron la fuerza y la identidad de los que estaban llamados a ser protagonistas de la segunda fase de la transición, centrada en la redacción de un nuevo texto constitucional. Desde el punto de vista jurídico, la estrategia reformista se había llevado hasta el momento sin romper las pautas de la continuidad legal. La proclamación constitucional de la soberanía popular no se iba a producir, pues, como resultado de una situación de *excepcionalidad*, en el sentido schmittiano del término,¹⁷ sino guardando la apariencia de continuidad de una reforma de la legislación franquista.

Lo cierto es que el régimen de Franco no se había molestado en dotarse de una fundamentación jurídica hasta el año 1947, cuando aparecieron las Leyes Fundamentales del Estado. Hasta entonces el Estado español constituyó toda una curiosidad en el ámbito del derecho constitucional comparado, puesto que además de carecer de una norma jurídica fundamental no ofrecía definición alguna sobre su naturaleza monárquica o republicana. Por lo demás, las Leyes Fundamentales ni siquiera poseían el carácter sistemático y completo de una Constitución, sino más bien el de una mera colección de normas que se fue ampliando con el tiempo (Ley de Sucesión, Fuero de los españoles, Fuero de los trabajadores, etc.). A todo ello se añadía la carencia de una fórmula de enmienda, lo que llevó a algunos juristas del régimen a defender su inmutabilidad legal. Fue finalmente a través del Proyecto de Ley de Reforma Política de 1976, presentado en las Cortes franquistas antes de su autodisolución, como se abrió el camino legal para un proceso constituyente.

Este cúmulo de circunstancias puede ayudar a explicar la particular recepción que encontró en la España de la transición una filosofía política consensualista como la de Jürgen Habermas. Como teórico y sociólogo del consenso, y avalado desde los sectores intelectuales de la izquierda, su obra le convirtió en el filósofo oficioso de la

17 Como es sabido, para Schmitt la soberanía reside en la capacidad de decidir sobre situaciones de excepcionalidad jurídica, esto es, la *normalidad* del imperio de la ley encuentra su fundamentación última en el ámbito de la extra-juridicidad. Véase: Carl Schmitt. *Politische Theologie; vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München, Duncker & Humblot, 1934.

transición. De hecho, durante algún tiempo España se convirtió posiblemente en uno de los patios filosóficos con más habermasianos por metro cuadrado del mundo. Esa relevancia sería posteriormente refrendada por la invitación que se le hizo en 1984 para dirigirse oficialmente al Congreso de los Diputados en sesión plenaria y por el reconocimiento a su obra y trayectoria global con la reciente concesión del Premio Príncipe de Asturias (el *Nobel* español).¹⁸ Sin embargo, en términos políticos y culturales, la fórmula del *consenso* se tradujo en el despliegue de un tupido velo sobre el pasado. La democratización española se llevó a cabo sin *Comisiones de la Verdad*, sin análisis retrospectivos ni saldos de cuentas políticos o morales con el pasado. Al fin y al cabo, Franco había muerto en la cama, no derrotado o exiliado. Tanto sus herederos como sus oponentes se habían socializado en los plomizos años del nacional-catolicismo y pactaron las condiciones de la transición bajo las mismas condiciones de represión de la memoria con que se vivió el franquismo. Aunque técnicamente se trataba de una *restauración* de la democracia, nada quedaba que vinculase a la España de 1975 con la de medio siglo antes. Así lo constataron dolorosamente quienes, como Max Aub, exiliado en México, tuvieron posibilidad de visitarla pocos años antes de la muerte del dictador:

Regresé y me voy. En ningún momento tuve la sensación de formar parte de este nuevo país que ha usurpado su lugar al que estuvo aquí antes, no que le haya heredado [...]. Estos españoles de hoy se quedaron con lo que había, pero son otros [...]. Lo noto por lo que me separa de su manera de hablar y de encararse con la vida.¹⁹

La amnesia programada en la España post-franquista tuvo su correlato en la rápida despolitización de la sociedad tras las primeras elecciones, un dato que también se hizo notar en el ambiente intelectual. A principios de los años ochenta desaparecieron progresivamente buena parte de las revistas culturales nacidas durante el ocaso del franquismo (*Cuadernos para el diálogo*, *Materiales*, *El Viejo Topo*, *Ajoblanco*, etc.). La reivindicación de un pensamiento más apolítico estaba en consonancia con la explosión del hedonismo cultural que marcó esos años, tanto más comprensible si tenemos en cuenta que España no pasó en su momento por un Mayo del 68. Por otro lado, no todo era habermasianismo en la nueva filosofía. También son éstos los años en que Fernando Savater inaugura un pensamiento libertario de raíz nietzscheana que con el tiempo evolucionará hacia una defensa

18 El texto de su conferencia ante el Congreso de los Diputados corresponde al capítulo titulado "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien". En: J. Habermas. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften*. Frankfurt. a. M., Suhrkamp, 1985, pp. 141-160.

19 M. Aub. *La gallina ciega*. 1971, citado En: J. C. Mainer. *Op. cit.*, p. 85.

cerrada del régimen de libertades constitucionales por la degeneración de la situación política en el País Vasco.²⁰ La crisis intelectual del marxismo facilitó igualmente la recepción del post-modernismo franco-italiano por parte del pensamiento crítico español y de las nuevas filosofías identitarias. Sin embargo, y a diferencia de lo que ha ocurrido en otras latitudes, los intereses filosóficos por las cuestiones de género no han emigrado masivamente hacia un *deconstructivismo* de epistemología foucaultiana, tan típico en los *estudios culturales* norteamericanos. La teoría feminista española se ha mantenido, en buena medida, en la línea de un racionalismo crítico e igualitario.²¹

4. La parábola del consenso y sus consecuencias para la educación política

Si se tiene en cuenta que todo el edificio jurídico-político franquista derivaba de una sublevación militar fracasada que degeneró en guerra civil, la nueva Constitución promulgada en 1978 reubicaba el proceso político y legislativo en el ámbito del Estado de derecho y enlazaba directamente con la quebrada legalidad republicana de 1936. Más que en la falta histórica de referentes democráticos, el drama de la España moderna ha consistido en la particular intolerancia con que las divisiones internas se han vivido, una intolerancia agudizada en la primera mitad del siglo XX por la profundidad de las desigualdades sociales sobre las que se apoyaban las diferencias políticas. Con esos antecedentes, la *política del consenso* diseñada para la redacción del texto constitucional se apoyó sobre dos elementos básicos: en primer lugar, en una disposición dialogante que enfatizaba los puntos de acuerdo e intentaba relegar a un segundo plano aquellos sobre los que existía desacuerdo. Como señaló uno de los protagonistas de las negociaciones, no se trataba de coincidir en todo, sino más bien de que la Constitución no contuvieran ningún aspecto que fueran absolutamente inaceptable para algún grupo.²² En segundo lugar, esa política se basó en un modelo

20 Para apreciar sus intervenciones en la prensa de aquellos años, véase: Fernando Savater. *Sobras completas*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1983. Con respecto a su compromiso político en el País Vasco, véase: Fernando Savater. *Perdonen las molestias: crónica de una batalla sin armas contra las armas*. Madrid, Ediciones El País, 2001.

21 Véase, por ejemplo, el trabajo seminal de Celia Amorós. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Madrid, Anthropos, 1985 y, sobre todo, el de su círculo de colaboradoras En: C. Amorós (coordinadora). *Feminismo e Ilustración (1988-1992: Actas del Seminario permanente)*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, 1992.

22 Gregorio Peces Barba en *El Socialista*, 7 de mayo de 1978. Citado En: R. Gunther et al. *Spain after Franco*. Berkeley, University of California Press, 1986, p. 119.

de negociación privada entre élites políticas muy reducidas –los miembros de la Ponencia Constitucional del Congreso de Diputados– hasta el punto que se ha llegado a calificar de “consociativo” a todo el proceso.²³

El primer borrador de la Constitución fue redactado por ponentes de los cinco principales partidos con presencia en las Cortes, a excepción del Partido Nacionalista Vasco, representado por la Minoría Catalana. En las deliberaciones posteriores sobre cuestiones pendientes o difíciles, los representantes de las fuerzas políticas solían cambiar, dependiendo del tema de que se tratara. Las relaciones Estado-Iglesia fueron discutidas, por ejemplo, exclusivamente entre los socialistas y los representantes del partido en el gobierno, la UCD, mientras que aspectos cruciales de la política autonómica se llevaron en negociaciones bilaterales entre el gobierno y el Partido Nacionalista Vasco. El éxito de las negociaciones constitucionales se debió también, en última instancia, a dos factores adicionales. Por un lado, al carácter marcadamente abierto y proyectivo del texto, redactado con un vocabulario de compromiso y dotado de numerosas leyes orgánicas que debían ser desarrolladas en el futuro. Este hecho facilitó el consenso inicial entre posturas dispares y desplazó el conflicto político hacia el proceso de desarrollo legislativo que tendría lugar durante la siguiente legislatura. Por otro lado, las fuerzas presentes en la Ponencia Constitucional obtuvieron una serie de contrapartidas directas en lo referente al diseño institucional del sistema político.

El transcurso de la segunda legislatura de la democracia, centrada en el desarrollo de las Leyes Orgánicas y Básicas contenidas en la Constitución, fue sin embargo testigo de una creciente hostilidad entre los dos partidos mayoritarios. Lo que había sido un consenso básico sobre puntos constitucionales comenzó a crear graves problemas en el interior de la UCD a la hora de plasmarlos en unas normas legislativas concretas. Más específicamente, la presión de los sectores católicos del partido sobre los proyectos legales para la reforma fiscal, las subvenciones a las escuelas privadas, la reforma universitaria y la ley de divorcio crearían divisiones profundas con los sectores social-demócrata y liberal del mismo. El propio grupo parlamentario centrista comenzó a convertirse en un núcleo disidente y conspirativo contra la dirección del partido. El Partido Socialista, por su parte, tenía aún pendiente su asignatura de renovación ideológica para configurarse, como insistía, en una alternativa de poder. En ese contexto, la renuncia al calificativo del partido como *marxista*, propuesta por Felipe González, constituía toda una apuesta política. De hecho, el citado término no

23 J. Capo Giol et al. “By consociationalism to a majoritarian parliamentary system: the rise and decline of Spanish Cortes”. En: U. Liebert, M. Cotta (editores). *Parliament and democratic consolidation in Southern Europe*. London, Pinter, 1990, pp. 92-129.

jugaba realmente ningún papel en la estrategia del partido. Desde la guerra civil el PSOE había sido, en su práctica y en su retórica, un partido básicamente reformista. La apuesta de Felipe González vino, pues, a provocar el *Bad-Godesberg* del socialismo español y su configuración simbólica y programática como un partido socialdemócrata y reformista.

A medida que avanzaba la segunda legislatura, las divisiones internas de UCD se unieron al intento de la cúpula del partido por gobernar en solitario. Por otro lado, el proceso de traspaso de competencias a las comunidades autónomas en que se había reorganizado el Estado comenzaba a complicarse, con creciente intranquilidad por parte de los militares, mientras que sectores inmovilistas enclavados en los aparatos administrativos y judiciales del Estado iniciaron una auténtica campaña de acoso a la libertad de expresión que se tradujo en sonados juicios a varios periodistas, actores y directores de cine. Lo cierto es que el giro conservador del partido en el gobierno había dejado vacío un espacio político de centro que el Partido Socialista se apresuró a copar. Finalmente, en lo que constituye todavía una de las mayores incógnitas de la transición, Adolfo Suárez presentó su dimisión el 29 de enero de 1981. El intento de golpe de Estado del 23 de febrero, durante la sesión de investidura del hasta entonces Vicepresidente Leopoldo Calvo Sotelo, puso de manifiesto no sólo la fragilidad de la nueva democracia española, sino el ataque de una derecha con serias reticencias frente al rumbo que había tomado el proceso democrático. La profunda sacudida que supuso el secuestro del Parlamento y la evidencia de que el golpe había fracasado por escaso margen puso un abrupto final a la intensa política de oposición parlamentaria y activó una estrategia de corresponsabilidad y cautela.

El panorama político español tras el fallido golpe presentaba, pues, una situación harto contradictoria para una democracia parlamentaria. De un lado, el ejercicio de oposición, crítica y debate parlamentario, que ilustra la salud y vitalidad de un sistema representativo no podía ser ejercido a fondo por sus actores, por el riesgo de desestabilización que supuestamente comportaba. De otro lado, la política de contención en las Cámaras, de búsqueda de acuerdos consociativos y el recurso a mecanismos de arbitraje para la toma de decisiones políticas estaba devaluando la calidad de la vida política parlamentaria y el interés de la ciudadanía por la misma. Este conjunto de síntomas llevó a un estado de opinión pública que fue bautizado por los medios de comunicación como "el desencanto" con la democracia. Esto fue parte del precio que hubo que pagar por la *política del consenso* durante el período constituyente.

Pese a la popularidad que cobró dentro y fuera de España la fórmula consensualista para las transiciones a la democracia, y sin negar sus indudables méritos en la

experiencia española, no debe dejar de tomarse en consideración el daño que esa fórmula provocó a largo plazo en su cultura política. En la España de la transición, el *consenso* llegó a ser algo más que una mera fórmula para la reconciliación nacional y el inicio pacífico de una nueva andadura histórica: se convirtió en una categoría casi oficial que permeó los diversos órdenes institucionales y llegó a bloquear el sentido de justicia y de discernimiento histórico de la memoria colectiva. La cultura política de una sociedad se apoya en buena medida en ese tipo de memoria, recogida en muestras tan dispares como la simbología pública, la orientación de los planes de estudio o el enfoque de los museos. En este sentido, aunque la mayoría de las heridas abiertas por la guerra civil han cicatrizado en la sociedad española, no cabe duda de que los principios sobre los que se funda su democracia actual están más emparentados con los que inspiraron, con pobre fortuna, la abortada legalidad republicana que con los que sirvieron para apuntalar el régimen franquista. Este es un hecho que a menudo se soslayó durante la transición con el recurso a una formulación mal entendida del consenso como *tábula rasa* de la memoria histórica. Pero la historia no equipara políticamente a sus protagonistas ni diluye en el tiempo el contenido moral de sus motivaciones y responsabilidades. Cuando se trata de la instauración de sistemas democráticos a partir de regímenes represivos, el dilema entre la *justicia* y el *olvido* corre el riesgo de ser falsamente resuelto, puesto que difícilmente la vida política de una sociedad puede gozar de salud si se asienta en la represión de la memoria y no en la reconciliación moral con el pasado. No es casual, pues, que las sociedades amnésicas sean por lo general las más fácilmente manipulables.

Durante las últimas décadas, la transición española a la democracia se ha paseado por innumerables foros como un ejemplo de cambio político pacífico y exitoso. Antes de la desafortunada aventura iraquí, gobiernos españoles de distinto signo político patrocinaron en América Latina, los Balcanes y Oriente Medio, misiones internacionales vinculadas con el mantenimiento de la paz y la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, es significativo que, con todo el tiempo transcurrido, sea precisamente ahora cuando la sociedad civil española –no el Estado– comienza a reivindicar el nombre, la memoria y la digna sepultura de los miles de asesinados por el franquismo durante y tras la guerra civil que yacen enterrados anónimamente por las cunetas y los campos españoles.²⁴ En ello podemos ver un ejemplo de los incipientes esfuerzos contra la desmemoriada cultura política con que se saldó la transición y que ahora lamentan muchos de quienes entonces la propiciaron.

24 Las labores de desentierro, identificación y debate público han sido impulsadas en toda España por la recién creada Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica. Véase: <http://www.memoriahistorica.org>

Ante la crispación y la agresividad verbal que caracterizan la política española de los últimos años, el consenso apenas si se recuerda como una curiosidad histórica de la transición. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que su importancia en la vida política española ha descrito una trayectoria parabólica cuyo declive se inició a finales de los noventa como maniobra de desgaste contra un gobierno socialista desacreditado por los escándalos. Sin embargo, lo que parecía una estrategia de tiempo limitado ha terminado por convertirse en un preocupante estilo de gobernar. Los motivos de preocupación estriban en que la tensión parece haber traspasado el ámbito mediático y electoral para llegar finalmente a instalarse en la opinión pública. Si bien la confrontación política forma parte de la vida democrática –la mansedumbre colectiva sólo se da en los regímenes totalitarios– lo cierto es que la función en algún modo sublimatoria que juega el enfrentamiento político en un régimen pluralista puede llegar a verse copada si se traslada a la sociedad en unas circunstancias de desmemoria, pasividad y desactivación cívica como las favorecidas en España, en nombre del consenso, durante el período fundacional de su democracia.

Irónicamente, el resultado final podría ser el opuesto del inicialmente buscado, ya que las divisiones políticas se viven con mayor virulencia en sociedades políticamente analfabetizadas por la amnesia inducida que en aquellas educadas para los roces y desencuentros propios de la vida cívica. Una cultura política estable es precisamente la que, por su complejidad y vitalidad interna, no se deja arrastrar por los vendavales súbitos de la historia. La capacidad de conflicto y de restañamiento en un sistema abierto de competencia política, descansa precisamente en que todos sus miembros conozcan y reconozcan las reglas de disensión, y ello sólo es posible en la medida en que se disponga de un punto de vista adquirido colectivamente mediante el aprendizaje histórico. La política entendida como un saber prudencial, esto es, como una praxis racional y axiológicamente orientada, sólo es posible en el seno de la historicidad, ya que es en la historia como tiempo dotado de sentido presente donde nuestras identidades adquieren su dimensión normativa. Sólo si podemos identificarnos moralmente con unas referencias colectivas desplegadas en el tiempo, somos capaces de conjugar en el pasado y en el futuro los pronombres de la identidad. Por eso la memoria constituye un elemento central de la prudencia política: reclamamos derechos y reconocimiento en nombre de lo que somos, exigimos reparaciones en razón de lo que una vez fue y anunciamos nuestros compromisos con lo que queremos llegar a ser.

La educación política, entendida en este sentido, apunta a un tipo de cultura pública que se construye a partir de un aprendizaje desde el pasado, pero con el interés puesto en el futuro. Evidentemente, su promoción no sólo corresponde a las instituciones de la sociedad civil y del Estado, sino también a las estructuras académicas.

micas y clases instruidas. En ese contexto, la filosofía española contemporánea ha jugado su modesto papel.²⁵ Los autores de moda en el panorama internacional siguen protagonizando nuestros debates políticos e intelectuales sin que a menudo sepamos discernir el sentido de su hipotética actualidad, pero al menos la academia no ha terminado por convertirse en un ghetto para la reflexión intelectual o en un sucedáneo de la acción política, como ocurre en el caso norteamericano. Las discusiones en torno de la relación entre responsabilidades políticas y convicciones éticas, sobre la obediencia al derecho, la memoria histórica, el pluralismo cultural o la lealtad política, han animado, con mayor o menor originalidad, la reflexión autóctona durante todos estos años. Persiste, como era de esperar, en un país de cultura, aunque no necesariamente ya de práctica social, católica, una tendencia entre sus intelectuales a evaluar los procesos políticos en términos preponderantemente morales. La conciencia ética se suele entender así como un tribunal que juzga externamente los méritos y deméritos de la política, sin entrar a reconocer los atributos específicos que distinguen a ésta como forma de acción y de organización humana. Pero, en cualquier caso, hay que reconocer en esos esfuerzos el intento por remontar uno de los síndromes más perniciosos de la filosofía académica tradicional: su autoconcepción como disciplina de lo trascendente, eterno y ultramundano, y su tendencia a fosilizar a los autores en un alarde estéril de erudición historiográfica. Frente a semejante síndrome, que combina lo excelso y lo ratonil, la filosofía política no puede sino reivindicar su vocación pública, esto es, su necesario carácter mundano y su compromiso con la evaluación normativa de las instituciones y los conflictos reales, llevada por la convicción de que el canon académico sólo cobra pleno sentido cuando la exégesis del pasado nos incita a reflexionar sobre los avatares del presente.

²⁵ Para una visión de conjunto, véase: G. Bolado. *La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo/UNED, 2001.