



BIROn - Birkbeck Institutional Research Online

Balibrea, Mari Paz (2014) El pensamiento sobre Europa en la obra de Max Aub y Jorge Semprun. Anuario de El Correo de Euclides (9), pp. 51-68. ISSN 1887-0023.

Downloaded from: <https://eprints.bbk.ac.uk/id/eprint/15748/>

Usage Guidelines:

Please refer to usage guidelines at <https://eprints.bbk.ac.uk/policies.html>
contact lib-eprints@bbk.ac.uk.

or alternatively

EL PENSAMIENTO SOBRE EUROPA EN LA OBRA DE MAX AUB Y JORGE SEMPRÚN¹

Mari Paz Balibrea, Birkbeck, University of London

Razones de una comparación

A pesar de que el criterio generacional parecería distanciarlos, la tarea intelectual de Max Aub y Jorge Semprún está marcada por una misma preocupación fundamental, la del presente que les tocó vivir. Tanto sus biografías como las aportaciones de sus pensamientos, pertenecen a un mismo presente histórico, el que Eric Hobsbawm, para subtítular su interpretación histórica del periodo 1914-1991 en *The Age of Extremes* (1994), llamó el corto siglo XX. Una época de crisis no solo, aunque también, definida por la guerra civil española, sino mucho más completamente por el colapso y reconstrucción de Europa. Un colapso de Europa que viene explicitado materialmente en las dos guerras mundiales más la guerra española, y filosóficamente en el hundimiento, por abandono, por corrupción o por exacerbación, –depende de quien analice–, de una modernidad que se decía fundamentada en los principios éticos de libertad y justicia. El presente histórico compartido se extiende a una reconstrucción de Europa que se cuestiona como más o menos fallida a la sombra del equilibrio geopolítico de la Guerra Fría. Nuestros dos autores, por exigencias de la biología, no vivieron todos los matices de este corto siglo. Aub es 20 años mayor, nace en 1903 en París, frente al 1923 que ve nacer a Semprún en Madrid. Semprún es lanzado a la historia como sujeto consciente con el estallido de la guerra civil española en el 1936 que obliga a su familia a exiliarse, mientras que Aub vive el colapso de Europa como un fracaso encarnado en su propia biografía, y que sobreviene a pesar de haber luchado activamente para evitarlo desde mucho antes de que empezara esa guerra española en ese corto siglo. Aub fallece en puertas del fin del franquismo sin la satisfacción de ser testigo de la muerte del dictador. Semprún sobrevive a ambos prácticamente cuarenta años, y él sí será testigo, no sólo del final de la dictadura española, sino del de la Guerra Fría también. Esta cronología ayuda a entender que el acento de sus respectivas meditaciones europeas sea marcadamente distinto: Aub escribe sobre Europa en el exilio y en un mundo dividido en dos bloques, y su entendimiento del equilibrio de la Guerra Fría es que es el obstáculo principal para la superación de la crisis europea. Esta superación tiene carácter utópico en Aub y pasa por alcanzar una tercera vía que supere tanto capitalismo como comunismo. Semprún empezará a hablar de Europa muy

¹ Publicado en *El Correo de Euclides. Anuario Científico de la Fundación Max Aub* (ISSN: 1887-0023). #9, 2014: 51-68

tarde en su vida, bastante después, y como resultado de haber abandonado el comunismo. Para Semprún la posibilidad de que el ideal europeo se realice y supere sus crisis está también condicionada a la desarticulación del equilibrio de la Guerra Fría. Una vez ésta se produce con el derrumbe del bloque soviético, Semprún acabará sumándose a un discurso de reconstrucción europea claramente afin al de los vencedores de esa guerra, y convirtiendo la idea federal de Europa en su objetivo identitario y político primordial.² A diferencia pues de la utopía aubiana engendrada desde un presente para el que no se atisba salida, Semprún ve en Europa un proyecto a realizar perfectamente alcanzable y para el que se dan los condicionantes socio-políticos necesarios después de 1989.

Exiliados republicanos ambos; militante socialista de toda la vida el uno y comunista convertido con el tiempo al socialismo liberal el otro; antifranquistas irreductibles y críticos ambos del comunismo; urdidores de terceras vías y proyectos de futuros políticos diferentes al status quo, inalterable en uno la crítica a los defectos de las reglas de juego del capitalismo, y transicionando el otro hacia el abrazamiento de ellas, la comparación sobre el lugar que la crisis europea ocupa en estos intelectuales capitales del exilio republicano español nos permite ubicarles como activos contribuyentes a las grandes corrientes de pensamiento político del siglo XX, en particular, con referencia a las diferentes genealogías de la modernidad que convergen en el concepto de Europa. Y por todo ello, como figuras de referencia en el panorama de la izquierda socialista en ese siglo. La validez, en primer lugar, de la comparación que propone el presente artículo se basa en argumentar que es desde un mismo momento, el de la encrucijada fundamental de Europa, del que surge la voluntad de pensamiento e intervención histórica en ambos intelectuales. En segundo lugar, se propondrá que ambos ven en Europa y en el proyecto de la modernidad, aunque por razones y desde interpretaciones distintas que exploraremos, la materialización de un presente superador de la crisis que los trajo a la conciencia crítica del presente.

Para pensar esa crisis en sus conflictos fundamentales llegan nuestros dos autores particularmente bien equipados. Por razones familiares que son también históricas, lo español y España es en ambos una cala afectiva, cultural y política compartida con otras nacionalidades y lenguas. De su mano viene una formación políglota en las mismas tres lenguas –español, francés y alemán–, y una experiencia del mundo cosmopolita, que da

² Para la idea de Europa como supranacionalidad comunitaria que puede solucionar los problemas de los nacionalismos, véase el ensayo “La aventura de Europa” en (Semprún, 2014: 173).

sentido a ambas vidas y a ambas escrituras, a su irreductible carácter transnacional³ y desterritorializado, a su odio al nacionalismo y a las burocracias estatales. A ellos opondrán, desde el principio, su residencia y anclaje de fidelidad identitaria en la lengua, la española en el caso de Aub, la lengua como capacidad de comunicación, de diálogo, y por ello componente exclusivo y fundamental del ser humano, en el bilingüe Semprún.⁴ Ambos autores vivieron en su experiencia vital y por eso entendieron en su pensamiento que para explicar de verdad su presente no valían las acotaciones nacionales. Ambos tienen biografías complejamente plurinacionales y cosmopolitas, la de Semprún mucho más centrada en lo europeo. Y ambos dedicaron su vida a luchar, contra todo pronóstico,⁵ por superar esa crisis, ya fuera, por ponerlo en términos semprunianos, a través de la escritura, o a través de la acción vital.

Por ende, el marco espacial, espiritual e ideológico de lo europeo es de gran interés para abrir nuestro entendimiento de estos intelectuales a discursos de una transversalidad y relevancia transnacional de las que, con frecuencia, han estado ausentes. Evidentemente, en la comparación que propongo, parecería que esto es mucho más necesario en el caso de Aub que en el de Semprún. En el primer tercio del siglo Aub ha vivido inmerso, como joven con inquietudes artísticas y conciencia política, en todos los debates europeos importantes (y esto

³ Aub no fue nunca parroquial en su centro/descentro español. Toda su obra es una voluntad de conexión directa con una Historia que se entiende transnacional: las vanguardias, la crisis de Europa. El capítulo III al principio de *Jusep Torres Campalans*, titulado “Anales” que abarca de 1886 a 1914 y cuya significación, según el narrador es la de reunir “los datos necesarios para que el lector desprevenido recuerde el ambiente, sitúe acontecimientos sin esfuerzo...” (33), consiste en una enumeración que parecería caótica de acontecimientos de diferente índole a los que si algo distingue es que dan “noticia de los sucesos más importantes de su época” (33). Este concepto de época es ciertamente transnacional. Baste de ejemplo citar que en los anales de 1903, el narrador consigna el nacimiento de Max Aub junto a los de “Erskine Caldwell [escritor USA], José Medina Echavarría, Xavier Villaurrutia [poeta y dramaturgo mexicano], Eduardo Mallea [ensayista argentino], Juan de la Cabada [escritor mexicano], George Orwell, Evelyn Waugh [escritor inglés conservador], Cyril Connolly [crítico literario inglés], Aram Khachaturian [compositor ruso armenio].” (55) Y en carta a Roy Temple House en 1948, al definirse como escritor, en contra del existencialismo, se conecta con toda una serie de autores realistas, cronistas como él los define, de todas nacionalidades como Hemingway, Malraux, Ehrenburg, Koestler, Faulkner, O’Neill (*Hablo como hombre*, 78)

⁴ Dice Semprún “mi patria es el lenguaje. O sea, un espacio de comunicación social, de invención lingüística; una posibilidad de representación del universo, de modificarlo también, aunque sea mínima o marginalmente, por el lenguaje mismo” (Semprún, 1994: 146)

⁵ Semprún sintetiza esta ética de la resistencia en una frase favorita suya de F.S. Fitzgerald: “habría que comprender que las cosas no tienen remedio y sin embargo estar decidido a cambiarlas” (Semprún, 1994: 96).

incluye a los que tienen lugar en España, pero no se limita a ellos) que, al intentar acotar qué territorio comparten estética y política, buscan intervenir en la transformación radical de una sociedad que experimentan como en total ebullición.⁶ Aub es por tanto, generacionalmente, como muchos han notado, empezando por él mismo, un autor cuyo encaje hay que definir transnacionalmente como el de la generación de entreguerras y el de las vanguardias. Su poética, sin ser ajena a lo español, dialoga mucho mejor con Hemingway, Malraux, Buñuel, Koestler o Ehrenburg, que con la generación del 27, y plantear ese diálogo permite no perjudicarle por causa de su exilio republicano, antes al contrario, le favorece en su transnacionalidad. A pesar de ello, en gran medida, las interpretaciones que más han proliferado de la vida y obra de Aub, por mucho que se tenga que reconocer siempre un constante desbordamiento de lo exclusivamente español en él, le acaban vinculando sobre todo a esta órbita, sin duda por cuenta de la explícita y constante fijación con lo español de Aub en el exilio pero también, me parece, por falta de discursos que, sin alejarle de lo español, lo integren en categorías de análisis más transversales y transnacionales que se propongan hacerle visible en ámbitos donde no lo es. De imposible encaje exclusivamente español es también y mucho más evidentemente Jorge Semprún, quien, por escribir en francés mucha parte de su obra de ficción, ensayística y cinematográfica, y por su vinculación con la historia y los discursos alrededor de la memoria y el sentido del Holocausto, es un escritor mucho más frecuentemente adscrito a ámbitos literarios (Primo Levi, Jean Amery) de influencia europea. Por ende, su evolución política del comunismo militante hacia el anticomunismo y crítica al totalitarismo también le vinculan activamente a discursos transnacionales donde convive con Orwell, Koestler, Solzhenitsyn o György Konrád. Por contrapartida, es, de hecho, en su caso mucho menos entendida la intervención que tuvo en la España franquista y democrática.⁷ Es un balance interesante, por tanto, el que presenta el par

⁶ Aub se siente pertenecer a una generación que es la de las vanguardias, la de entreguerras, y nunca vio sus preocupaciones ni estéticas ni políticas delimitadas por fronteras nacionales. Su identidad surge de la transnacionalidad mucho antes de que tenga que ir al exilio. En su texto póstumo sobre Buñuel le dirá: “No se trata de hacer un libro sobre ti, sino un libro sobre nuestra generación, que ha vivido un tiempo bastante extraño. ¿Quién, como nosotros, ha vivido dos guerras mundiales, con la España como pivote?” (citado en Oleza, 2012: 168)

⁷ Solo últimamente estamos empezando a entender mejor esa relación con España. Véase en particular el libro de Felipe Nieto *La aventura comunista de Jorge Semprún. Exilio, clandestinidad y ruptura* (2014) que estudia la etapa de Semprún como dirigente comunista clandestino en España, y su trabajo de agitación y concienciación política hacia el comunismo y el antifranquismo, sobre todo entre la intelectualidad cultural del país. Por otra parte, este mismo año mi artículo “La despolitización de la memoria histórica del exilio republicano en

Aub-Semprún, pues al hacerlos gravitar en la misma órbita interpretativa, la “europeidad” de la fijación española de Aub, así como la relevancia para lo español de la conocida europeidad sempruniana, se hacen más patentes.

Los términos de la comparación

La primera cuestión a establecer en nuestra comparación es la centralidad de concepto de Europa para el pensamiento de ambos autores. Los dos son eurocéntricos, en tanto abrazan una idea de Europa, no como espacio geográfico sino, como dice Semprún en numerosas ocasiones siguiendo a Husserl, una espiritualidad cuyos dos pilares más firmes son el humanismo y el universalismo, ambos heredados de la historia política y filosófica europea. Estoy de acuerdo con Calles cuando dice, ubicando ideológicamente a Aub entre el exilio republicano, que:

el compromiso político de los exiliados españoles [entre los que incluye a Aub], hunde sus raíces en un sistema de referencias ideológicas comunes, cuyo punto de origen es el humanismo ilustrado de talante europeo que surge con la Ilustración...[...] [Aub] creyó en la herencia europea liberal e ilustrada, proveniente de la Revolución francesa (*Libertad, Igualdad, Fraternidad*), y, como tantos otros, creyó que esos ideales no estaban caducos, sino que sencillamente no habían tenido cumplimiento.[...] Aub creyó, sin duda, en esa vieja España republicana nacida de la no menos vieja Europa humanista, la Europa que venía del Renacimiento y pasaba por la Ilustración, la Europa ya esbozada en la Grecia clásica y enfrentada desde sus orígenes a la mitología de los hombres sometidos a un destino. (Calles, 2003: 17, 20 y 24)

De forma similar, Semprún concede gran importancia al concepto de la espiritualidad de Europa ya mencionado, que toma de un artículo basado en una charla del filósofo alemán judío Edmund Husserl dada en Viena en 1935:

Europa designa una unidad de vida, una actividad, una creación espiritual con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y problemas, con las formaciones ideológicas, las instituciones y las organizaciones. (Semprún, 2006: 132).

Siempre siguiendo a Husserl, Semprún interpreta el concepto de Europa como portador de una idea que él llama extraterritorial, es decir, no circunscrita a un territorio geográfico, sino universal y que está vinculada a una “racionalidad universal propia del espíritu crítico” y que hereda de la filosofía griega la racionalidad crítica, el ordenamiento jurídico estatal romano y

democracia: paradojas, excepciones, y el caso de Jorge Semprún” estudia el lugar de Semprún en la transición española y posteriormente en su rol como Ministro de Cultura del PSOE de Felipe González.

el humanismo del monoteísmo judeo-cristiano” (ibidem 133-134 y “Weimar, capital cultural, 1999, 253). En definitiva, tanto para Aub como para Semprún Europa es un término que sirve para designar con un concepto espacial que se quiere inexacto e insuficiente con respecto a su alcance geográfico a la tradición moderna, una tradición moderna que se considera desvirtuada pero aún deseable, y cuya reconstrucción es capital para el restablecimiento o la construcción de una mejor sociedad.

Ambos también se preocupan por rastrear una genealogía de lo moderno/humanista con la que quieren entroncar y en esta labor Alemania es igualmente central para los dos, recibiendo especial mención los poetas e intelectuales de la segunda mitad del XVIII y primera del XIX Goethe y Heine. Goethe es en ambos, como en muchos otros, invocado por su condena del nacionalismo y como encarnando la posibilidad del hombre nuevo. Prueba de ello se encuentra en el artículo de Aub “El centenario de Goethe y la Guerra Fría” incluido en *Hablo como hombre*. Aquí Aub propone al poeta alemán como modelo de hombre porque fue “el primer escritor mundial” (Aub, 1968: 68) “Goethe es, ante todo, la afirmación de la redondez de la tierra, de la unidad de los hombres a pesar de la diversidad regional de sus culturas.” (Aub, 1968: 69) y, en la coyuntura de 1949 cuando fue publicado, es un alegato ante un mundo dividido en bloques irreconciliables. Muchos años más tarde, en 1995, Semprún se muestra de acuerdo con el antinacionalismo de Goethe pero ve su actualidad, ya no el contexto de la Guerra Fría, sino en el de unificación europea después de la caída del muro y la unificación de Alemania, precisamente por su

desconfianza, el desprecio incluso, por los excesos del nacionalismo.[... por su] visión de Europa, y de la nación alemana en Europa, que destaca la necesidad interna del pluralismo y la articulación ideal con el cosmopolitismo universalista. (Semprún, 2006: 170)

Heine es mencionado por Semprún en la misma línea, pero de pasada, como ejemplo de una Alemania tolerante que reivindica la importancia de su herencia judía [“Cultura judía y cultura europea en los umbrales del siglo XXI”, de 1999, (Semprún, 2006: 264)] y [“Qué significa para mí ser europeo”, de 2002, (Semprún, 2006:78)] pero es fundamental para comprender la idea de modernidad filosófica y política con la que quiere entroncarse Aub, como intentaré demostrar un poco más adelante.

Baste decir por ahora que es desde este sustrato de vinculación con una tradición moderna europea, que desde el campo de las ideas está muy centrada en la historia de Alemania, desde el que hay que entender la interpretación que ambos hacen de su presente de crisis europeas,

y las soluciones que proponen a esa crisis. Para ambos esa crisis se llama Guerra Fría, y es esa Guerra Fría el problema a solucionar porque en su dinámica perversa el humanismo, el hombre, que está en el corazón de la modernidad a reivindicar desaparece. Más allá, todo son diferencias, en parte derivadas de que su reflexión se produce en momentos muy distintos de la realidad histórica llamada Guerra Fría: en sus primeros veinte años de existencia en el caso de Aub, en las inmediaciones de su solución, antes y después, en el caso del Semprún tardío. Es importante subrayar, sin embargo, esa visión positiva en ambos del proyecto europeo que podemos llamar eurocéntrica en la medida en que rechaza ubicar filosóficamente en sus respectivas definiciones de la deseable Europa/modernidad las condiciones mismas que han llevado a la crisis. En otras palabras, tanto para Aub como para Semprún, la solución a la crisis es más Europa.

Para Aub, la Europa liberal y humanista ha sido “raptada”, en España por las fuerzas ancestrales del reaccionarismo, y en sus metrópolis por el nazismo/fascismo con la complicidad de los gobiernos franceses y estadounidenses, por mucho que éstos digan seguir enarbolando tal humanismo. El origen de este rapto no es tanto, o no es solo el pacto Hitler-Stalin del 1939, sino el de Munich de 1938 donde se sella y perpetúa la letal política de *appeasement* o apaciguamiento liderada por el gobierno conservador de Londres. Para Aub son las simetrías Occidente/Francia/Inglaterra/EEUU versus Fascismo en el contexto de la guerra española y la segunda mundial, y Occidente/USA versus URSS para el contexto de la Guerra Fría, las que constantemente subraya en su obra como ejemplificaciones históricas de falsos dilemas y dinámicas perversas en las que perece el humanismo moderno y liberal, y en las que están implicadas las democracias. La primera de estas simetrías la encontramos, por ejemplo, en *El rapto de Europa*, de 1943, donde la Europa reivindicable ha desaparecido y la esperanza de una vida donde recuperar sus principios está puesta fuera de este continente, en América. Es allá eventualmente a donde quieren emigrar todos los que esperan papeles para embarcarse, pero también el personaje protagonista, Margaret, una norteamericana, encarna mejor que nadie la supervivencia de los valores humanistas:

A mí [...] me interesan las personas. Los problemas, las religiones, las razas, los colores de la piel y los del espíritu, me tienen sin cuidado. De esos males se me da muy poco, porque, con los años, he descubierto que un corazón bien vale otro. [...] Si puedo aliviar la suerte de algunos hombres, ¿por qué no he de hacerlo? (Aub, 1968: 427-428)

Pero no se trata tampoco de privilegiar a los ciudadanos estadounidenses por su superioridad moral. Hacia el final de la obra Margaret consigue alistar para su causa a la joven Adela y al

cínico Roger, ambos franceses. La crítica es aquí a los estados, sobre todo a la hipocresía de los que se dicen demócratas, más que a los individuos, un equilibrio distinto al que encontramos en *Morir por cerrar los ojos*, donde la crítica al estado francés a punto de hacerse pro-Vichy se actúa también a través de personajes concretos para evidenciar la existencia de una sociedad fascistizada.

La segunda de las simetrías mencionadas es la que define la Guerra Fría. Como es bien sabido, Aub la sintetizó en el concepto del falso dilema, y en la metáfora de la sala de espera, a través de las cuales expresa su rechazo a tomar partido por ninguno de los dos polos enfrentados a cada lado del telón de acero, y su voluntad de esperar a que se materialice la utopía de una sociedad en la que no haya que escoger entre libertad y justicia porque esa sí que encarnará de verdad la idea de Europa/Occidente/Modernidad que se desea. Un buen ejemplo de la articulación en Aub de la falsedad de ese dilema, tal vez menos mencionado que otros, es el que encontramos en otra obra de teatro de tema europeo, *No*, de 1949. La obra actualiza con gran eficacia las críticas a los dos bloques que en forma de ensayo se expresan en el volumen recopilatorio *Hablo como hombre*, pero que aquí aparecen en matices repartidos entre varios personajes. A destacar aquí es una crítica a la racionalidad instrumental moderna, manifiesta en ambos bloques y perversora en los dos de los principios inalienables de la modernidad derivados del humanismo. Como dice uno de los personajes: “El mundo se coló [...] por la puerta falsa de la razón” (Aub, 1968: 725-726)

En la trama de la obra flotan una cincuentena de personajes a la deriva, procedentes de diversas partes de una Europa arrasada, y a la espera de ser aceptados o en el lado americano o en el soviético de una Alemania ya dividida. La puesta en escena reproduce espacialmente la división simétrica en los bloques de la Guerra Fría entonces recién constituidos entre soviéticos y americanos, y en ella Aub machaca una y otra vez su amarga crítica. Las burocracias de ambos países son homologablemente modernas y tecnificadas, y en ello perfectamente deshumanizadoras. En tanto que modernos estado-nación su acción es biopolítica, por utilizar el término faucaultiano, en el sentido en que someten políticamente la vida misma de las personas por el método de reducirlas a papeles donde no pueden reconocerse, donde toda su experiencia de vida se desmorona y quedan, en la terminología de Giorgio Agamben, convertidos en vida desnuda y desechable. Cuando el empleado de la aduana soviética le pide al personaje de El Gran Alex su documentación, éste contesta entregándosela:

¿No le basta verme la cara? Ahí no pone quién soy... Puede ir a mi pueblo y preguntar por monsieur Grandhomme, monsieur Alexis Grandhomme, y nadie sabrá quién es. Pero pregunte por el Gran Alex; todos le dirán quién soy. Y ese nombre no figura en mi pasaporte. [...] Papeles para comer, papeles para dormir, papeles para...¿Usted sabe para que servían antes los papeles? [...] Papeles, papeles..., como si estuviéramos hechos de papel...(Aub, 1968: 652-653)

El poema de un joven rumano, Mariano, arrabado en el lado norteamericano, plasma bien la pérdida de la dimensión ética del humanismo como medida de las relaciones sociales que caracteriza el trabajo del Estado necesario para mantener el equilibrio de la Guerra Fría. Aub utiliza aquí sus conocimientos de historia del arte para ilustrar la crisis de la idea del hombre ilustrado, demostrando un conocimiento profundo de las implicaciones filosóficas de la revolución que suponen las vanguardias artísticas:

Pido un poco de perspectiva,
solo un poco de perspectiva,
para ver al hombre viniendo desde lejos
y un trozo del camino,
como se veían en esos cuadros donde había
árboles de cuerpo entero...
Los microscopios y los catalejos nos están engañando y lo demasiado grande y lo demasiado pequeño nos ocultan la medida del hombre. [...]
Ya todo es exclusivo: Tú no entiendes de eso.
Ya nadie entiende lo del otro, lo del otro que es uno mismo. Murió la especie a mano de lo específico. Ya todo se fabrica en serie.
Solo pido un poco de perspectiva, un traje a la medida y un cuadro donde haya lejanías. (Aub, 1968: 685-686)

Francisco Ruíz Ramón, en su *Historia del teatro español. Siglo XX* define el humanismo que Aub expresa a través de este poema como:

Humanismo radical, más allá de toda ideología de partido, más allá, por más profundamente humano, de toda política y de toda religión, humanismo cuyo fundamento es el amor lúdico y apasionado por la libertad humana, única razón válida –por no contaminada– para actuar en favor del hombre. (Ruíz Ramón, 1986: 256)

No estoy aquí de acuerdo con Ruíz Ramón en calificar el indudable humanismo aubiano como un concepto transhistórico y más allá de la política. El duelo, el lamento de Aub expresado a través de sus personajes es por la pérdida de los principios de la modernidad y la ilustración, que los estados modernos que surgen de procesos revolucionarios contra el

antiguo régimen y el colonialismo: el francés, el norteamericano, el soviético, se supone que deberían abrazar y han acabado desvirtuando. La técnica y la ciencia funcionan en la cita del poema de *No* como un ejemplo clásico de crítica a la razón instrumental, una razón olvidada del hombre y de su protección, entregada a reprimirle. En otras palabras, es a Europa como depositaria del sentido de la utopía humanista de la ilustración y la modernidad a quien Aub lora en *No*. Más razón creo entonces que tiene Manuel Aznar cuando se refiere al humanismo de Aub, en *No* como en otras partes, adjetivándolo de socialista (Aznar Soler 1996 y 2003). Lo que yo añadiría a su puntualización es que el sentido de este socialismo, igual a economía socialista (es decir, propiedad del estado de los medios de producción) en un estado liberal democrático, arranca de una concepción moderna que en su pensamiento se vincula a Europa. La insistencia de Aub en el exilio en calificar de falsa la conceptualización hegemónica de la realidad en la Guerra Fría, apunta en negativo a otra verdadera a la que él se quiere vincular.

Para el Semprún tardío, por contra, la crisis europea, el raptor del humanismo moderno en la base de la espiritualidad que es Europa, es el totalitarismo. Semprún, como ya hemos mencionado, inicia sus reflexiones sobre Europa mucho después que Aub, y en un contexto histórico completamente distinto. Sus escritos sobre el tema de Europa empiezan en mitad de los 80, cuando la Guerra Fría da sus últimos coletazos, y se extiende prácticamente hasta el final de su vida, y son en su origen conferencias dadas por el autor en Alemania o en Israel o en Francia con motivo de alguna conmemoración del fin de la Segunda Guerra Mundial en Europa, del Holocausto y/o de reconocimiento dado a Semprún dentro de estos contextos, como por ejemplo cuando se le concedió la medalla Goethe en 2003. Uno de sus últimos textos, y el más largo, en los que trata del tema, *L'home européen*, del que es co-autor con Dominique de Villepin, está publicado en 2005 con el objeto de influir favorablemente en las votaciones europeas en el referendun sobre la Constitución europea. En todos ellos encontramos, más que desarrollos en profundidad, la repetición de las mismas ideas sobre el concepto de Europa, la naturaleza y causas de su crisis, y la manera de resolverla. En efecto, en estos textos vuelve el autor sin descanso a los mismos temas y autores, busca dar sentido al cambio epocal que significó la caída del muro de Berlín y el colapso de la Unión Soviética y vuelve a pensar, desde la experiencia de haber estado inmerso en la historia europea desde 1939, cómo debe reconstruirse una nueva Europa. La interpretación sempruniana del pasado europeo del siglo XX se centra sobre todo en establecer una equivalencia entre nazismo y estalinismo/comunismo, y en demostrar lo central que para ambos fue el exterminio de lo que

constituye el fundamento de la espiritualidad europea a la que antes me he referido, y que encuentra su mejor encarnación en los pensadores alemanes judíos. Se alinea claramente con ello con toda una corriente de pensamiento sobre el totalitarismo nacida en la postguerra donde alborea la Guerra Fría, pensamos en Raymond Aron, Karl Popper o Friedrich von Hayek, que lo convierte en el antagonista perfecto para una defensa de la democracia liberal, que queda así libre de toda sospecha de responsabilidad filosófica y social en la crisis.

Notemos la diferencia pues entre las posturas de nuestros autores. Las falsas simetrías, los falsos dilemas aubianos se componían de dos polos en los que uno siempre eran las democracias “descarriadas”. No así en Semprún, para quien la falsa dicotomía es la definida en el concepto de totalitarismo. Para el Semprún tardío el rapto de Europa es el que comunismo y nazismo llevan a cabo alejando las soluciones políticas de la democracia. Su origen visible está en el pacto germano-soviético de agosto de 1939, al que Semprún da siempre mucha más importancia, a diferencia de Aub, que al anterior de la conferencia de Munich de septiembre de 1938 (Semprún, 2006: 27 y 2014: 48). Ello le permite establecer una contraposición clara y no problemática entre totalitarismo y democracia: “La Europa actual, en particular, ha nacido de las luchas contra el nazismo, en primer lugar, y de la resistencia, en segundo lugar, contra el totalitarismo soviético.” (Semprún, 2006: 138). Y, en consecuencia, le lleva a la afirmación rotunda de que nazismo y estalinismo son inseparables: “es preciso aceptar la comparación histórica, intelectual, ideológica, entre nazismo y bolchevismo.” (Semprún, 2014: 22).

Para Semprún lo que define el s. XX es el desafío a la democracia liberal que hace el totalitarismo, y no convierte en elemento central de su análisis, como Aub, la medida en que la democracia realmente existente en ese momento, y la desarrollada durante el siglo y medio anterior, está implicada en ese mismo abandono, y por ello requiere profunda reforma:

la consecuencia principal de la Guerra del 14 [...] se saldará con la pérdida de prestigio y de credibilidad de la democracia liberal. Lo cual provoca [...] el éxito internacional de las teorías y de las prácticas revolucionarias y antidemocráticas, tanto de derecha como de izquierdas. (Semprún, 2006: 234)

Es para este Semprún la revolución misma, el proceso que busca transformar la democracia liberal, lo rechazable, y en esa valoración entra tanto el comunismo como el fascismo: “El siglo XX puede caracterizarse [por ser] la época de la tentativa sistemática y continuada de subversión revolucionaria del orden democrático” (Semprún, 2006: 181).

Si para Aub es la razón instrumental la medida en que los principios de la modernidad se han corrompido y la indicación del lugar donde deben ser reconducidos, según hemos visto en el caso de *No*, para Semprún es la idea de la utopía la que marca un límite a evitar en el pensamiento moderno europeo, pues el ímpetu necesario para perseguir la realización de una utopía no puede por menos que desembocar en distopía. La lección a extraer del “rapto de Europa” es que sirva de vacuna para convencernos de que la única sociedad deseable es la de la democracia liberal. Para Semprún, el gran error histórico (el error esencial) de la izquierda radical en el primer tercio del s. XX es pensar que la única alternativa al fascismo es el comunismo, y que no se puede combatir al fascismo si se deja intocado el capitalismo (Semprún, 2006: 35). Este elemento es fundamental en el giro ideológico de Semprún en sus últimos años. Para el Semprún tardío estalinismo y fascismo son formas de radicalismo que llevan, como inevitablemente es el caso con todo revolucionarismo (Semprún, 2006: 52-53), a la abolición de la democracia y la libertad, pilares de su defensa ideológica: “en el espesor concreto y trágico de la historia, la búsqueda ferviente, autoritaria, visionaria, del Bien” (Semprún, 2006: 69) provoca el Mal. No hay que insistir en cómo el nazismo provoca el mal, pero en cuanto a la victoria bolchevique, Semprún argumenta que fue desastrosa para la clase obrera misma, que ni mucho menos la liberó ni de la opresión ni de que le extrajeran plusvalía (Semprún, 2006: 105-106). Refiriéndose a Bernstein y Kautsky, dice

han sido siempre los hombres de <derechas> [...] quienes han tenido razón. No ha habido una sola ocasión histórica en que la política denominada <de izquierdas> no haya provocado desastre tras desastre, cuyo precio principal han pagado siempre los más débiles, los más desheredados, las capas sociales más explotadas. (Semprún, 2006: 114).

He aquí uno de los núcleos duros de la interpretación de la herencia de la modernidad en el siglo XX, en la que se separan claramente los socialismos de Aub y del Semprún tardío en tanto que concepciones políticas del futuro deseable ancladas en el proyecto europeo de la modernidad. Porque en el socialismo de Aub la utopía y su materialización, la revolución, nunca son abandonadas, es más, constituyen el horizonte de esperanza que sostiene al intelectual en el exilio. Tenemos declaraciones directas del autor que lo corroboran. La siguiente entrada es del 22 de marzo de 1952: “No sé si las revoluciones lograron o lograrán hacer mejores a los hombres, pero sí sé que el deseo de lograrlo es lo único que mueve la humanidad, y las revoluciones son hijas de ese deseo.” (Aub, 2003: 108)

Esta idea es profunda y no coyuntural en Aub, tan profunda como la contraria en el Semprún del periodo post-comunista, y se conecta con la genealogía misma de la modernidad europea y su humanismo universalista con la que coherentemente Aub siempre buscó entroncarse. Tal vez el más enjundioso de sus trabajos en los que rastrea esta genealogía de lo moderno/humanista con la que se quiere entroncar sea *Heine*, transcripción de una conferencia dada por Aub en el Instituto mexicano-alemán en 1956. Particularmente en sus “Notas del final” (Aub, 2007: 85-135), texto importante no de los más conocidos suyos, Aub revela una vez más sus dotes de historiador de la cultura y la literatura, y desde luego, demuestra tener muy clara la proveniencia de sus propias ideas estéticas y sociales. Aub ofrece en estas páginas toda una visión de la evolución del pensamiento moderno desde la historia alemana, poniendo en paralelo la evolución (retrasada con respecto a Inglaterra y Francia) del capitalismo alemán, la aparición de la lucha de clases y en paralelo el desarrollo del clasicismo y la irrupción del romanticismo, aportando incluso algunas comparaciones internacionales de mucho interés entre el periodismo de Larra y el de Heine (Aub, 2007: 95), y la influencia de éste en la poesía de Baudelaire o Becquer. En la larga semblanza que ofrece del poeta e intelectual, (el del “combate por la humanidad, el profeta, el soñador de la unión francoalemana, el socialista, el amigo de Marx. [...] Gloria de Alemania, de la mejor Francia, de la inteligencia del hombre.” (Aub, 2007: 99)) reconocemos elogios de su ser vital, estético y político en el mundo que se aplican al propio Aub. Como él, Heine se atrevió a criticar un régimen de iniquidad en Alemania que no era de índole nacional, sino social, y por ello, explica, en Alemania se renegó de él (Aub, 2007: 64-65), obligándole al exilio y después no recuperándolo como patrimonio cultural propio porque “había herido tan a lo vivo, en lo más vivo, lo peor de su país, que enterrado, se le continuó vilipendiando como si estuviera presente”(76). Como la de Aub mismo, la poética de Heine utiliza la imaginación para “explora[r] la vida en potencia, descubr[ir] bajo innumerables máscaras una verdad humana sin interés personal” (Aub, 2007: 67), y como Aub “Quiso dejar patentes los hechos como los vio; por eso trae a cuento, en todo momento, la literatura y la política de su tiempo. Es la historia y la única manera que nos permiten vivirla.” (Aub, 2007: 129).

La importancia que Aub atribuye a Heine en esta historia no se puede minimizar, se atreve a colocarle entre Hegel y Marx en la evolución del pensamiento de izquierdas: “Heine ha sido el primero en divulgar el secreto de escuela de Hegel, hegeliano de izquierda que precedió a su coterráneo Carlos Marx.” (Aub, 2007: 120) Su pasión por la justicia social y la rebelión contra el conformismo (Aub, 2007: 74) le llevan a ser “en algunos aspectos precursor de

Marx, de quien fue amigo fraterno; primer cantor lírico y feroz que tuvo el proletariado” (Aub, 2007: 133). Con razón traduce el siguiente poema de Heine, en el que se revela un socialismo humanista sencillísimo y primitivo (Aub, 2007: 79-80):

¡Amigos, quiero componer para vosotros
una nueva canción, una canción mejor!
Queremos aquí sobre la tierra,
establecer el reino de los cielos.

Queremos ser felices en la tierra,
no queremos sufrir hambre:
el viento perezoso
no debe devorar
lo que las manos laboriosas
han amasado.

Hay aquí abajo suficiente pan
para todos los hijos de los hombres,
hay rosas y mirtos,
belleza y alegría,
y también dulces chícharos.

Sí, ¡dulces chícharos para todos,
cuyas vainas estallan!
El cielo se lo dejamos
a los ángeles y a los gorriones.

Cuánto no recuerdan estos versos a la desgarradora ingenuidad, ese credo sencillísimo de la esperanzada, a pesar de todo, Asunción, que en *Campo abierto* dice para sí, invocando a su padre muerto: “¿Te representas, padre, lo que será España? Todo será de todos. Y todos trabajaremos para los demás, y los demás para uno. Todos sabrán leer y no habrá injusticias. Según lo que trabajes, serás recompensado.”(Aub, 2001: 443) Y no cabe ninguna duda ya de la identificación que siente Aub con Heine cuando le convierte en su coetáneo. El poema de Heine refleja, según Aub, un “amor total, impedido por las contradicciones de su tiempo, que es el nuestro” (Aub, 2007: 81), dice en 1957 cuando lo escribe. Aub se identifica totalmente con el liberal progresista (Aub, 2007: 107) que es Heine, en el sentido en que esas palabras tenían en el s. XIX, es decir, en un contexto en que eran revolucionarias y transformadoras, en un contexto en el que el intelectual se lo jugaba todo suscribiéndolas. Y así dirá admirando

a Heine: “Se rebeló contra la sociedad de su tiempo, contra su país, contra el que lo albergó, contra Dios.” (Aub, 2007: 118)

Otra traducción del propio Aub, ahora del francés, de un poema de Heine “Los tejedores silesios” subraya el interés que Aub tiene en definir a Heine como un artista intelectual y político, cuya estética no puede separarse de su política, como en el caso de Aub. Importa dejar claro de qué lado estaba Heine en la lucha de clases, con su triple frente contra Dios, capital, y patria. El poema es de 1844:

No hay lágrimas en sus ojos sombríos, sentados ante sus telares, cantan, rechinando los dientes: “Vieja Alemania, tejemos tu mortaja, mezclando al tejido triple maldición:

-Tejemos, tejemos.

Maldito sea Dios, el Dios de los dioses al que elevamos nuestras preces en los fríos inviernos y en los largos días hambreados. Esperamos en vano: nos traicionaste, nos engañaste, nos burlaste:

-Tejemos, tejemos.

ricos del [sic] que imploramos misericordia en vano. Nos quitó hasta el último centavo. Maldito sea el rey, el rey de los de la bolsa y ahora nos fusila como perros:

-Tejemos, tejemos.

Maldita sea la pérfida patria, país donde no prospera sino la infamia el oprobio, donde cada flor se marchita antes de abrirse y donde todo hiede mentira y podredumbre:

-Tejemos, tejemos.

Vuelva la lanzadora. Cruja el telar. Tejemos de día, tejemos de noche. Vieja Alemania, tejemos tu mortaja mezclando al tejido triple maldición:

Tejemos, tejemos (Aub, 2007: 123-125).

En definitiva, Heine es para Aub un ejemplo moderno de intelectual como manifestación de “lo que puede la inteligencia no atada al servilismo” (Aub, 2007: 134), de la conexión de humanismo, política y pensamiento intelectual con ética. Y estas características pasan por una defensa de la amenaza de violencia revolucionaria que claramente respira un poema como “Los tejedores silesios” traducido por Aub.

Pero seguramente donde más evidentemente se manifiesta la naturaleza del entronque de la filosofía política y ética de Aub con una determinada tradición europea moderna es en su adaptación del mito de Prometeo, quien funciona en su literatura, según Villacañas Berlanga como “un mito que piensa la forma histórica del poder”(Villacañas Berlanga, 2006: 158). En

efecto en Aub Prometeo es el epítome del personaje/mito moderno por antonomasia, el que lleva el ejercicio de la libertad a su extremo revolucionario y transgresor, el que se atreve a dismantelar un mundo, a quitarle su poder y saber, y a dárselo a quien no lo tiene, el que no acepta amo. En el poema incluido en *Diario de Djelfa* (1944), “España, Prometeo” éste se identifica, como se adivina por el título, con la España republicana. Veamos qué papel le da aquí Aub a España/Prometeo dentro de Europa

España, Prometeo
de Europa, encadenada al Pirineo
Se te entran las cadenas
por las entrañas
[...]
España desangrada
[...]
España encadenada
[...]
España, Prometeo:
[...]
Noche
mundo de plata,
luna forzada,
paso y anda,
¿a hombros de quién?
España, lejana (en Aub, 2008: 22)

En la interpretación aubiana, España/Prometeo se ha atrevido a quitarles el fuego a los dioses para dárselo a los hombres, y por esa heroicidad está pagando por toda Europa injustamente encadenado (bajo la dictadura) a una roca. Como veíamos en el caso del poema de los tejedores de Silesia que traduce de Heine, el ideal de la España republicana vencida cobra sentido aquí dentro de una ética de la liberación donde la transformación social que buscó la República, castigada porque en el contexto español en el que vino a ser sus pretensiones eran intolerablemente radicales y revolucionarias, se defiende como la encarnación precisa del objetivo de la modernidad (Fernández Nadal 2009: 517)).

Es precisamente esta veta del pensamiento moderno, la que justifica una dinámica histórica que cobra sentido en su acercamiento hacia una perfectibilidad que permite, que exige para ser, de la revolución entendida como transformación social profunda, la que Semprún, como

todo el pensamiento liberal, repudia y culpabiliza en favor de una inmanencia antiutópica, que es naturalmente la que aconseja para Europa:

El desmoronamiento del comunismo muestra que hemos recorrido hasta el final el ciclo histórico inaugurado por la Ilustración [...] que es el ciclo basado en la creencia de una trascendencia social, y un más allá social. Basado en la idea de que puede construirse una sociedad nueva a partir de una ruptura revolucionaria. Y no sólo una sociedad nueva, sino también un hombre nuevo. Esa idea, que fue movilizadora y se reveló nefasta, sangrienta, está ahora condenada. Está ya fuera de juego. [...] Desde ahora, actuamos en la inmanencia histórica. (Semprún, 2006: 122)

Bien es cierto que Semprún habla desde un momento histórico muy diferente al del Aub encerrado en Djelfa o incluso al del que escribió en el exilio mexicano sobre Heine. Pero también lo es que la justificación que ofrece para rechazar el pensamiento utópico tiene su origen en el momento de la crisis europea de los años 30, el mismo del que parte Semprún. Si para Aub lo denunciado y definitorio de ese momento histórico, la causa principal de su crisis, es la dejación política y moral de las democracias occidentales con respecto a un movimiento paradigmáticamente moderno y transformador como el de la Segunda República española, para el Semprún tardío lo denunciado y definitorio de la crisis del proyecto moderno en ese momento es el surgimiento del pensamiento autoritario que hermana a fascismo y comunismo.

Buen conocedor de la tradición filosófica marxista abandonada, Semprún mantiene sin embargo hasta el último momento un diálogo con el marxismo que se apropia, y desvirtúa, para perpetuar su visión liberal de la realidad, rentabilizando aún esa repudiada vertiente de la herencia moderna. En efecto, aunque afirma en 1992 que quiere liquidar el marxismo (Semprún, 2006: 107), es interesante observar su reciclaje de elementos clave de ese pensamiento, por ejemplo la dialéctica. Su rechazo de la utopía revolucionaria se debe precisamente a que, en su realización, lleva a la cancelación de la dialéctica, es decir, de la continua producción de contradicciones históricas, forzadas a concluir por el terror de los totalitarismos:

una sociedad civil, democrática, no puede fundamentarse sino en el conflicto, en el juego de las contradicciones, en la operatividad reonocida y constantemente renovada de tales contradicciones, y no en su superación [...] totalitaria, por lo demás ilusoria. (Semprún, 2006: 107)

Con la dialéctica es la razón crítica, su acicate también en la tradición marxiana, el pilar complementario de la modernidad y de la Europa que Semprún desea. O en palabras del

Husserl que tanto admira, el espíritu crítico de la razón es “el fundamento de la figura espiritual de Europa, el fundamento de la realidad europea” (Semprún, 2014: 28). Ella es el fundamento de la democracia, del valor inalienable e inequívocamente desvelador de lo europeo: la razón democrática.

Esa dialéctica de una historia sin fin y sin objeto continuamente negociando y resolviendo sus contradicciones, obtiene el carácter abierto y pluralista del que dice derivar en el concepto de historia de Semprún de la celebración de la sociedad de mercado y la propiedad privada como cuñas de penetración de la democracia (Semprún, 2005:70, 139). En la siguiente cita de *L’homme européen*, donde se argumenta que la apertura y el dinamismo del mercado son los vehículos de la (deseable) expansión planetaria de Europa, se oyen los ecos del proyecto colonial occidental, tanto más inquietantes cuanto que las palabras de Semprún parecen reproducirlo inconscientemente. Aún más, pretenden aplicarlo como receta a contextos postcoloniales, sin reconocer la parte que la original expansión capitalista tuvo en convertir vastas áreas del mundo en colonias de potencias europeas:

La propriété privée et le marché ne sont pas seulement des vecteurs déterminants de la constitution de l’Europe, en tant qu’ensemble historique et social singulier, ils sont aussi la base de l’expansion de l’esprit européen dans le monde. Certes, cette expansion s’est déroulée, selon l’esprit des temps, dans un contexte de conquête et d’oppression coloniales. Mas la fin bienheureuse de cetter époque ne doit pas nous voiler la réalité: sans économie de marché – avec les droits de propriété qui lui sont afférents – il n’aura pas d’indépendance réelle ni de développement durable des pays émergents du postcolonialisme. (Semprún, 2005: 50-51)

Semprún reconoce aquí, como en otras partes de *L’homme européen*, la culpa europea en la herencia colonial, pero no la conecta a la expansión de sus principales modos de producción. La conceptualización del movimiento de la historia en Semprún, a pesar de argumentar su legitimidad en estar abierta infinitamente al cambio y a lo indeterminable e impredecible, base de su superioridad con respecto a las teorías “finalistas” que fatalmente desembocan en el baño de sangre de la revolución, no le impide afirmar a alturas de 2005 con total confianza que la expansión de Europa y la democracia parlamentaria son irreversibles (Semprún, 2005: 72, 156-157). Ese optimismo histórico viene fundamentado en la consideración de que el capitalismo, en función de su superioridad mundial, nunca se acabará. Semprún asimila así la dialéctica hegeliana y marxista a las crisis cíclicas del capitalismo, pero extrayendo la parte en que el marxismo proponía que al final estas contradicciones le llevarían a su destrucción,

pues tal escatología se ha demostrado falsa. En su lugar queda la pervivencia transhistórica del capitalismo:

la crisis forma parte de su modo de funcionamiento [el del capitalismo], que se desarrolla y desarrolla sus fuerzas productivas, objetivamente inagotables, a través de los periodos de crisis. Pero sabemos asimismo que no existe crisis *final*, que el sistema capitalista no sucumbirá a las consecuencias de una de esas crisis cíclicas, que habrá aprendido, en función de su superioridad mundial, a controlar parcialmente, a corregir y reorientar. (Semprún, 2006: 120).

Y lo repite en 1996 en “La experiencia del totalitarismo”:

[...] el sistema económico capitalista-mercantil se desarrolla, se corrige, se depura, se transforma y progresa sólo por el camino brutal y destructor de las crisis, éstas forman parte de su esencia histórica. [...] El sistema democrático capitalista [...] [s]olo se renueva gracias a su intrínseca negatividad.” (Semprún, 2006: 185 y 186)⁸

En un sentido muy importante, entonces, la dialéctica histórica según Semprún se cancela en sus propios términos, como delata el uso del término esencia histórica en la cita anterior. El cambio constante al que se refiere tiene como paradójica función lampedusiana la continuación de lo mismo. En este sentido el pensamiento del Semprún tardío es característico del momento postpolítico de fin de la historia que se hace hegemónico al final de la Guerra Fría, y ayuda a entender la afinidad del autor con el gobierno del PSOE de Felipe González,⁹ del que formaría parte como Ministro de Cultura del 1989-1991. Ciertamente es que Semprún lo niega: “Ello no representa el final de la historia, ciertamente. Muy al contrario, representa más bien la posibilidad de que se inicie la historia de la libertad y de la responsabilidad.” (Semprún, 2006: 235)

Es más, como hemos visto más arriba, Semprún afirma categóricamente, por lo que se refiere a los debates de la izquierda, que la socialdemocracia siempre tuvo razón frente al comunismo: “la experiencia del siglo XX demuestra que la socialdemocracia tuvo razón contra el marxismo-leninismo. Que el menchevismo tuvo razón contra el bolchevismo” (Semprún, 2006: 185).

⁸ Y en una línea muy parecida lo repite en “El arte en la época de la mundialización”, 1997, (Semprún, 2006: 214) y en “El oficio de hombre: Edmund Husserl” de 2002 (Semprún, 2014: 14).

⁹ La identificación de Semprún con González, personal y políticamente, y con todo su equipo, la reconoce el autor en “La fuerza de la cultura” (Semprún, 2014: 158-159).

Esta razón es una razón moral para Semprún, derivada de la comprobación del sufrimiento e injusticias históricas que el comunismo en el poder soviético desencadenó. Pero la excelencia y superioridad de la razón social demócrata frente a ésta queda en entredicho cuando comprobamos que el autor demuestra no tener otro argumento que el de la tolerancia fatalista frente a la brutalidad y destrucción de las crisis si éstas vienen del capitalismo:

el proceso de solución de esa crisis va a ser hegemonizado por el sistema mismo. O sea: la crisis será resuelta por el capital de una forma brutal, nada igualitaria. No habrá guerra mundial esta vez, sin duda, pero habrá millones de muertos. (Semprún, 2006: 217).

Se asume que no hay remedio a esa destrucción, a ese Mal, solo paliativos:

La única posibilidad de influir en el desarrollo de esta solución [de la crisis capitalista] [...] consiste [...] en la construcción de un sistema europeo que mantenga un equilibrio original entre la hegemonía del mercado y las exigencias de la sociedad civil. (Semprún, 2006: 217).

Pero como ese equilibrio tampoco debe apoyarse demasiado en el Estado como árbitro redistribuidor de beneficios, los matices nos acercan cada vez más al liberalismo. En efecto, para el Semprún tardío la intervención del Estado está siempre contaminada de dirigismo antinatural y, a la que nos descuidemos, totalitario. En su diagnóstico del s. XX, ambos, rol socioeconómico del Estado (o sea, estado de bienestar) y totalitarismo, están de origen unidos a la teoría del “planismo”, o sea, la planificación, en auge desde los años 30 (Semprún, 2014: 14-15), una asociación que el pensamiento liberal había hecho desde los años 30 y que continúa en el neoliberal de postguerra desde la fundación de la Sociedad Mont Pelerin (1947), tan central al pensamiento de su fundador Friedrich Hayek como al de un padre de la Unión Europea como el exiliado republicano Salvador de Madariaga.

En conclusión, la renuncia en Semprún a la revolución como horizonte deseable de cambio social y al marxismo en particular supone, y no es sorprendente, el abandono del análisis del capitalismo como eje para la interpretación crítica de la realidad, y con ello la aceptación más o menos complaciente de sus lados oscuros, de sus Males intrínsecos. Pero lo notable además es que es del abandono de la dialéctica revolucionaria del que surge, no solo la posición social demócrata de Semprún, sino también su conversión hacia Europa, identificada con esa social democracia liberal. Así lo explica al final de su vida:

Desde mi ruptura no sólo con el PCE sino también con la teoría marxista-leninista de la revolución, me volví hacia el horizonte europeo. [...] Europa resulta fundamental para mí, porque encarna el retorno a los valores democráticos. (Semprún, 2014:167-168.)

O dicho al revés: “durante mucho tiempo, como marxista y estaliniano, me opuse a la construcción de Europa.” (Semprún, 2014:180).

Identidades comparadas: Buchenwald frente a la España republicana

Hemos explorado hasta ahora las diferencias fundamentales entre dos visiones de la modernidad y de Europa, de las que cada uno de nuestros autores se siente heredero, y la forma en que esas visiones afectan a la proyección en el mundo de los dos intelectuales y a su entendimiento de un futuro deseable. Ello nos ha acercado repetidamente al momento de los años treinta del siglo XX en el pensamiento de ambos como el momento clave de fractura del proyecto europeo moderno. Es su visión dispar de lo que constituye esta fractura, interpretada de forma definitiva por Aub desde prácticamente el momento en que se produce, y mucho más retardada en el Semprún anticomunista desde los años 80, la que determina sus interpretaciones del presente y sus proyecciones hacia el futuro. Vamos a analizar ahora cómo esa interpretación dispar de la fractura europea cristaliza con particular nitidez si tomamos como eje interpretativo el cronotopo, el espacio-tiempo que cada uno de ellos entiende como el núcleo de su identidad. La de Aub viene determinada por su participación en la guerra española y por el malogramiento del proyecto de la República. Este anclaje identitario necesita, para reivindicarse y para clamar por la injusticia cometida contra su objeto, explicar la República como víctima fundamental y encarnación relevantísima del “raptó de Europa”, como hemos visto arriba en el poema “España/Prometeo”. Ese sentido tiene la inclusión del caso español que el autor hace en toda su obra de contexto europeo internacional escrita en los años cuarenta, centralmente en su teatro, en *Morir por cerrar los ojos*, *San Juan*, y en las ya comentadas *No* y *El raptó de Europa*. En todas ellas aparece la guerra española como trasfondo relevante de alguna manera, y aparecen personajes españoles, a veces protagonistas, otras no, descarriados, a la deriva, refugiados en peligro de morir a manos de una Europa hecha noche. La centralidad de la República y la Guerra Civil española en estas tramas se debe a que hicieron posible el que fue ideal político de Aub, el aunamiento de libertad y justicia, el cumplimiento de la utopía y la realización de la ética de la emancipación y la producción del hombre nuevo, o sea, el proyecto prometeico, que se rompió irremediabilmente después e hizo pagar a España/Prometeo por su osadía encadenándola y -no olvidemos lo que dice el poema-, implicó que España cargara en sus hombros con el peso de una culpa que pertenecía a la Europa que se había demostrado

incapaz de defender sus propios principios. Como dice Villacañas Berlanga: “La república sufrió muchas idealizaciones, desde luego. Pero sólo la de Max Aub consistió en hacerla depositaria de la gran cultura clásica europea, como símbolo de la unidad del mundo.” (160)

Al romperse esa unidad con la derrota republicana, Aub quedará a perpetuidad en el gesto de añorarla y reclamarla, en una sala de espera, en un exilio irrenunciable. La Guerra Fría no ofrece a Aub, como sabemos, ninguna solución satisfactoria, es más, preferible es mantener el equilibrio de los rivales a ver a uno de ellos vencer al otro. Mejor un empate. Esto está muy claramente expuesto en el cuento *Confesión de Prometeo N*, cuyo protagonista roba el secreto de cómo fabricar la bomba atómica al Zeus estadounidense para dárselo a la URSS, de forma que se mantenga el equilibrio de poderes. Al robarle el secreto de la bomba a los americanos y dárselo a los rusos, Prometeo mantiene vivos los principios de emancipación de la modernidad. Esto permite, estoy de acuerdo con la interpretación de Villacañas Berlanga, que el mundo siga abierto, con posibilidades para todos, que lo uno no aplaste a lo otro, la libertad a la justicia (Villacañas Berlanga, 2006: 155), pues el hombre nuevo solo aparecerá en la conjunción de ambos. El hombre nuevo no podrá surgir de ninguna de las dos partes, el hombre universal y nuevo, más allá de los dos bloques, solo puede salir de la fusión de lo mejor de ambos, y los ejemplos pasados de ellos, la prueba de que son posibles está en la República española, y en Goethe, y en Heine, hombres completos, universales, libres y justos.¹⁰ Este gesto de Aub de no querer renunciar, como nos recuerda Villacañas Berlanga, alinea a Aub con lo que hemos llamado la ética de la emancipación:

Cualquiera que tuviera la misma relación con la corriente fundamental de la emancipación moderna debía llegar al mismo sitio. Esa síntesis la había entrevisto Kant, la había soñado a su manera Marx, la había definido Simmel. En su tiempo, sostuvo a Camus. (Villacañas Berlanga, 2006: 156)

En conclusión, de la identificación de Aub con la Segunda República española se puede deducir lo fundamental de la relación de Aub con la modernidad de origen europeo y con la forma en que ve sus principios como aún operativos. La República es el gozne que articula la relación entre lo local y lo global, lo particular y lo universal de los principios de Aub. Desde ese entendimiento se explica su frase “Mi patria, España; mi pueblo, el Mundo”¹¹. Sin embargo, esta genealogía de la ética de la emancipación a la que Villacañas afilia a Aub, por

¹⁰ Afirma Villacañas Berlanga: “Goethe, así, se presentaba como símbolo de la superación cultural de la guerra fría. El gesto no era exclusivo de Max Aub. Thomas Mann lo habría suscrito y, de hecho, Lukács lo compartía.”(2006: 159).

¹¹ La frase está en una entrada en sus *Diarios*, concretamente la del 31 de diciembre de 1945 (Aub, 1998: 130).

muy venerable y legítimamente moderna y europea que sea, no iba a ser la que acabara imponiéndose en la reconstrucción europea de postguerra, y mucho menos cuando se materializaba en la defensa de algo tan marginal desde la perspectiva europea como la Segunda República española. No lo había sido en los años mismos del conflicto español, no lo fue en la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, siguió sin serlo en la tolerancia con la dictadura franquista de prácticamente todas las fuerzas democráticas occidentales, y acabó no siéndolo tampoco en el proceso de reconstrucción democrático postfranquista. La poca relevancia y visibilidad del pensamiento aubiano sobre estos temas tiene también un factor explicativo –por supuesto no el único– en el hecho de que su innegable, como espero haber demostrado, europeidad, no ha sido nunca hegemónica.

El mismo ejercicio de búsqueda de identificación con un momento histórico definitorio de su identidad tal como hemos hecho con Aub puede hacerse con provecho aplicado a Semprún. Semprún, por lo menos el de los últimos años, se identifica como:

antes de todo, o por encima de todo, [...] ex-deportado de Buchenwald. Eso es lo primero, lo originario, lo más profundo, lo que más configura mi identidad. (Semprún, 2006: 174 y 294)

Como en el caso de Aub, esta manifestación de lo que es más íntimo y constitutivo de la identidad tiene gran importancia para entender la visión del mundo del autor. Alemania tiene para el pensamiento del último Semprún importancia capital porque encarna en su vivencia histórica el par nazismo/estalinismo que la nueva Europa postguerra fría debe superar, el totalitarismo que construye como otro de Europa. Para Semprún, ningún lugar en la geografía de este país epitomiza mejor la identidad de las dos caras europeas del totalitarismo que el campo de concentración de Buchenwald en Weimar en el que estuvo internado Semprún del 43 al 44, y que a partir de 1945 y hasta 1950, sería campo “especial” estalinista: “En Buchenwald tenemos la historia de Europa en un impresionante resumen, la historia de la Europa contra la que se construye la Europa de hoy.” (Semprún, 2006: 282)¹²

Para Semprún, en la interpretación de la crisis europea, del rapto de Europa, aunque no deja de mencionar la importancia del abandono de las potencias democráticas occidentales a la Segunda República española, cuanto más nos acercamos al más maduro Semprún, menos énfasis tienen, todo el interés volcado en argumentar la oposición espíritu de Europa versus totalitarismo. Por eso no estoy de acuerdo con el argumento de Scilla Kiss, quien dice que la

¹² Vuelve a repetir este sentido de Buchenwald como encarnación de lo que Europa ha tenido que superar que llegar a ser democrática en (Semprún, 2014: 169).

guerra civil en Semprún es central a su esfuerzo de recuperación de la memoria histórica en España. Para empezar, esto ignora que Semprún no estuvo en contra, sino antes bien muy a favor de la decisión política de poner punto final al ejercicio memorístico sobre el pasado nacional de los dirigentes surgidos de la Transición. Bien es verdad que Semprún al principio de ésta, cuando aparece su *Autobiografía de Federico Sánchez* en 1977, y en el contexto de esta forma de recuperación de memoria del PCE, critica la amnesia de la Transición. Como también es verdad que su documental de 1973 *Les deux memoires (Las dos memorias)* señala sin duda un interés por recuperar la memoria, pero no solo la de los vencidos, sino en contraposición con la de los vencedores. En cualquier caso, muy pronto, en cuanto sus ideas a mitad de los años 80, por lo que se refiere al contexto español, convergen con las del PSOE en el poder, se muestra a favor de postergar ese ejercicio de memoria. Como argumenta Kiss misma (2012: 107), en su práctica política ya desde los años de militancia clandestina en el PCE, Semprún se alejó de las disputas ideológicas y los conflictos del pasado, concentrándose en el futuro. Es su identidad y memoria como internado de Buchenwald la que cultivó consistentemente hasta el final de sus días mucho más centralmente que la que le vinculaba a la República de rojo español, ésta de hecho aparece siempre supeditada a aquélla. La identidad como rojo español del Semprún tardío lo vincula a un pasado de heroicidad resistente que se subsume dentro de un discurso de crisis europea, y de la cual crisis no es el máximo exponente, sino accesorio al fundacional de la deportación.¹³ Un ejemplo significativo de ello, que permite además una comparación con Aub, lo tenemos en la admiración que el Semprún tardío expresa por las ideas reconciliadoras para Europa después de la Segunda Guerra Mundial de Léon Blum (Semprún, 2005: 221-222), como las que están en la base de la reconstrucción del bloque occidental que da lugar a la Comunidad Europea. Nada se menciona, ni se enjuicia del papel protagonista que Blum tuvo como estadista francés durante la Guerra Civil española y su responsabilidad en el acatamiento de la política de no intervención, que había sido el centro de las iras de Aub¹⁴. Es desde la memoria e identidad de los campos de concentración, en la que se subraya el papel de los totalitarismos como mal absoluto, como Otro de la deseable Europa liberal, que Semprún da el salto al imaginario europeo hegemónico. Su versión del rapto y posterior liberación de Europa, sustentado con enorme fuerza en un pasado admirablemente heroico de compromiso real y

¹³ La referencia a la deportación como experiencia fundadora aparece en “La fuerza de la cultura” (Semprún, 2014: 156).

¹⁴ Recuérdese el epígrafe a *Morir por cerrar los ojos* donde se le tilda, junto a Chamberlain y Daladier, de “desleales inventores y lacayos de la “no-intervención”, empapados de tanta y tan noble sangre española”(91)

activo con la defensa del humanismo democrático, contribuye a subrayar una vez más, lo quiera o no su autor, esa imagen reconfortante que proporciona por última vez en la historia al Occidente democrático la Segunda Guerra Mundial: la fantasía de que lo que mueve exclusivamente a los estados que lo componen son los principios de libertad y justicia; la fantasía de que, frente al Mal absoluto del fascismo, ellos encarnan el Bien absoluto.

La genealogía europea de Aub, hecha carne en la Segunda República sacrificada, no devuelve una imagen tranquilizadora y reconfortante de la manera en que los Estados europeos y occidentales llevan a la práctica los valores democráticos liberales en el momento de su crisis. Por ello Aub espera y desea una Europa que supere el dilema de la Guerra Fría sin que ninguno de sus polos venza, exigiendo, desde el ejercicio de su razón crítica, cambio en ambos. Para Semprún, el dilema, la dicotomía es otra y se supera ya con el equilibrio que surge de la Segunda Guerra Mundial en la extraordinaria reconciliación de los que habían sido enemigos irreconciliables durante siglos, Alemania y Francia:

[Europa] es el resultado de una voluntad empedernida de borrar el pasado mediante la reconciliación de países enemigos, y en particular la cooperación franco-alemana. ¡Excepcional acontecimiento! La desaparición progresiva de tantos siglos de enfrentamiento, la transformación del enemigo tradicional en aliado fundamental es un fenómeno extraordinario... (Semprún, 2014:183-184).

En otras palabras, para el Semprún tardío la Europa deseable es la Europa del bando occidental surgida precisamente en el contexto de la Guerra Fría, del mismo modo que lo había sido con mucha anterioridad en intelectuales del exilio republicano como Salvador de Madariaga o Luis Araquistáin: “El segundo elemento desencadenante [del nacimiento de Europa] fue el acicate de la amenaza soviética, que condujo a la construcción de un espacio político y económico de libertad y de cooperación.” (Semprún, 2014: 168).

La defensa decidida en sus últimos años de la Unión Europea, de la construcción de una identidad supranacional a su alrededor sustentada en los pilares de los valores políticos de la modernidad y la Ilustración¹⁵, se plasma una vez más en el libro escrito conjuntamente con Dominique de Villepin, *L'homme européen*, de 2005, y coyunturalmente muy determinado por el rechazo en referéndum en Europa a la Constitución europea. También en este libro, y como parte del argumento de la necesidad de trascender los límites comerciales del acero y

¹⁵ Valores a los que una y otra vez alude a través de la fórmula de Husserl en su conferencia de 1935 para definir a Europa, la “figura espiritual de Europa”: “Un espacio cultural, espiritual y político, en el que las naciones intercambien, no sólo a través del comercio y de las armas, los valores que poseen en común.” (Semprún, 2014: 178).

del carbón de la alianza europea, subraya Semprún la importancia de darle sustancia cultural al concepto de identidad europea. El resultado de ello es que su visión, al dejar de lado los aspectos económicos (mercado común, moneda única) como ancilares a estos otros llamados culturales y políticos, deja también de cuestionar la medida en que éstos, en tanto aplicaciones de conceptualizaciones filosóficas del liberalismo, pueden llegar a impedir el cumplimiento de esos principios europeos de la convivencia. Y con ello, lo revelador ideológicamente del análisis del pensamiento del Semprún tardío no está en lo que hace su razón crítica, sino en lo que no hace, no en lo que dice, sino en lo que calla, lo cuestionable no la lucidez para discernir las miserias del comunismo y del fascismo, sino en los problemas que su radar crítico no detecta, a los que su razón cuestionadora no desafía y deja en paz en su opacidad. Por eso no acabo de estar de acuerdo con Josep Ramoneda cuando relaciona a Jorge Semprún con Albert Camus como prototipo de un intelectual “que no es de fiar” para el poder porque sus principios irrenunciables no le dejan, digamos, casarse con nadie. Dice Ramoneda que lo que lo identifica:

Es la intimidad, lo irreductible, la vida, es el rechazo absoluto de cualquier pretensión de cientificidad sobre la historia, es el saber de la complejidad de la economía del deseo humano, es el conocer que hay algo irreductible en el individuo al que este no puede renunciar ni hipotecarse sin perderse él mismo (Ramoneda, 2010: 23).

Ramoneda alaba a ese intelectual incómodo para el poder por incorruptible, que para él encarna Semprún como Camus, frente al intelectual *engagé* sartriano, dispuesto a callar la verdad por atroz que sea por disciplina de partido. Una variación de lo mismo ofrece Vincent Duclert (2010) en su elogio del intelectual moderno iniciado con el caso Dreyfus, aquel que lo arriesga todo por defender los principios de dignidad humana y justicia social, en cuya tradición incluye a Semprún. Es claro que Semprún se ajusta a los modelos camusiano y dreyfusiano así definidos, y merece lugar de honor por ello, por lo que respecta a sus críticas a los crímenes del comunismo, su militancia antifranquista y su participación en la resistencia francesa que acabará con su paso por Buchenwald, pero no me parece que lo haya sido tanto en su época tardía como intelectual cercano al socialismo liberal.

Concluamos. Max Aub y Jorge Semprún son sin duda dos de las principales figuras intelectuales surgidas en el largo ciclo de consecuencias provocadas por el desenlace de la Guerra Civil española. El acercamiento a sus visiones sobre Europa como heredera del proyecto humanista de la modernidad nos ha permitido establecer unos parámetros de comparación entre ambos que a simple vista, y a juzgar tanto por la muy diferente trayectoria

vital de ambos en la diáspora del exilio republicano, como por la duración de sus vidas, parecería desaconsejar. Sólo podemos especular sobre cómo habría reaccionado Aub al proceso transicional español. Teniendo en cuenta su fijación hasta el final con la República y la centralidad de la guerra civil para la cualquier reconstrucción democrática española,¹⁶ le imaginamos más como un intransigente José Bergamín que como un complaciente Rafael Alberti, con actitud extensible a la realidad de celebración capitalista que sigue a la caída del muro de Berlín. En otras palabras, es el valor político de la intransigencia con el presente el que centra la interpretación que se quiera hacer del pensamiento político de Aub en el exilio. En el sentido positivo de ese término, también él fue siempre uno de esos intelectuales incómodos al poder que hemos visto alabar a Duclert y Ramoneda en Semprún. Este, sin embargo, expresó su intransigencia con el fascismo y con el franquismo durante muchos años en una militancia política excepcional entre los intelectuales, y por la cual merece todos los honores. Si Aub concluyó su voluntad de participación activa con un movimiento histórico con la guerra española, Semprún empezó justo cuando ésta acabó. Esa toma de partido decidida por la política real, la del comunismo primero, la de la democracia liberal después, le hace también más vulnerable a críticas y contradicciones y se puede argumentar que es más arriesgada que la intransigencia teórica de quien se resiste a tomar partido por una realidad que nunca acaba de coincidir con sus ideales. Este sentido negativo de la intransigencia es también susceptible de ser aplicado a Aub. Es más, deriva de su aferramiento a una idea de emancipación y justicia directamente vinculada a la tradición europea, que no indaga la posibilidad de que el proyecto moderno esté constituido, contaminado por una razón imperial que puede llegar a destruir sus aspectos emancipatorios, que está convencido de poder siempre separar el trigo de la emancipación de la paja de la razón instrumental. Ciertamente es que el caso trágico de la República vencida ofrecía a Aub el ejemplo perfecto de modernidad inocente a reivindicar. El contexto latinoamericano en el que se desarrolló todo su exilio, sin embargo, no estimuló una reflexión con más claroscuros sobre el impacto destructor de Europa en el resto del mundo y el papel de España en él, limitada políticamente además esta hipotética reflexión por la condición de refugiados agradecidos en la que vivieron los exiliados republicanos en México (Faber, 2002: 247-252).

¹⁶ Véanse como ejemplo estas palabras con las que concluye su artículo “La guerra de España” de 1960: “la guerra de España, nuestra guerra, sigue; pese a quien pese, a la fuerza, la ganaremos; a la fuerza, en todos sus sentidos; porque no hay más remedio. Como nosotros ya no servimos –nos faltan precisamente las fuerzas– que tallen, para que retoñe España, los que nos siguen, teniendo en cuenta lo único que les dejamos: la fe en el pueblo español y la constancia de nuestras equivocaciones” (2002:189)

La comparación del pensamiento de estas dos figuras del exilio republicano nos permite ver su mismo entronque y diferente evolución con genealogías de la modernidad. Para ambos la solución a la crisis, por razones distintas y susceptibles de crítica, era más Europa. La condición exílica y cosmopolita de los dos autores ofrece un campo particularmente rico a una reflexión amplia sobre la intervención social y política del intelectual que surge en el s. XX, no condicionada por las restricciones interpretativas de sesgos nacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aub, Max (2001). *Campo abierto. Obras completas. El laberinto mágico I. Vol. 2.* Ed. José Antonio Pérez Bowie. Biblioteca Valenciana. Generalitat Valenciana, Valencia.
- Aub, Max (1998). *Diarios (1939-1972)*. Barcelona: Alba.
- Aub, Max (2008). *Escritos sobre el exilio* Sevilla: Renacimiento.
- Aub, Max (2002). *Hablo como hombre*. Segorbe: Fundación Max Aub.
- Aub, Max (2007). *Heine*. Segorbe: Fundación Max Aub.
- Aub, Max (1999). *Jusep Torres Campalans*. Barcelona: Destino.
- Aub, Max (2007). *Morir por cerrar los ojos*. Sevilla: Renacimiento.
- Aub, Max (2003). *Nuevos diarios inéditos (1939-1972)*. Sevilla: Renacimiento.
- Aub, Max (1968). *Teatro Completo*. México: Aguilar.
- Aznar Soler, Manuel (2003). “Humanismo socialista y realismo dialéctico en el Teatro mayor de Max Aub” en *Los laberintos del exilio. Diecisiete estudios sobre la obra literaria de Max Aub*. Sevilla: Renacimiento, pp. 233-254.
- Aznar Soler, Manuel (1996). “Política y literatura en los ensayos de Max Aub.” en Alonso, Cecilio (Ed). *Max Aub y el laberinto español. Actas del Congreso Internacional*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, Tomo II, pp. 568-614.
- Balibrea, Mari Paz (2014). “La despolitización de la memoria histórica del exilio republicano en democracia: paradojas, excepciones, y el caso de Jorge Semprún”, *Historia del presente*, 23, pp. 119-132.
- Calles, Juan María (2003). “Un sueño y un laberinto: la conmemoración de un centenario”. Calles, Juan María (coord y ed). *Max Aub en el laberinto del s. XX*. Valencia: Biblioteca Valenciana, pp. 16-25.
- Duclert, Vicent (2010), “El intelectual contra las tiranías. Filosofía, historia y política en el s. XX” en Xavier Pla (Ed.). *Jorge Semprún o las espirales de la memoria*. Kassel: Reichenberger, pp. 31-52.

- Faber, Sebastiaan (2002). *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Fernández Nadal, Estela (2009), “Humanismo, sujeto, modernidad”. *Revista Realidad* 121, pp. 511-534, Accesible on line: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4c8a57b3c1beb5.humanismo121.pdf>.
Último acceso: 25 de Octubre, 2014.
- Forti, Simona (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- Hobsbawm, Eric (1994). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus.
- Kiss, Scilla (2012), “La guerre est toujours là: Defeat, Exile and Resistance in the Works of Jorge Semprún” *Bulletin of Spanish Studies*, 89:7-8, pp. 95-108.
- Nieto, Felipe (2014). *La aventura comunista de Jorge Semprún*. Barcelona: Tusquets.
- Oleza, Joan (2012). “Max Aub, entre Petreña y Buñuel: estrategias del antagonismo” en *Trazas y bazas de la modernidad. Ensayos desde el cambio cultural*. La Plata: Ediciones del lado de acá, pp. 163-188.
- Ramoneda, Josep (2010). “Semprún y los intelectuales que no son de fiar” en Xavier Pla (Ed.). *Jorge Semprún o las espirales de la memoria*. Kassel: Reichenberger, pp. 19-24.
- Ruíz Ramón, Francisco (1986). *Historia del Teatro Español, siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Semprún, Jorge y de Villepin, Dominique (2005). *L’homme européen*. Paris: Plon.
- Semprún, Jorge (2006). *Pensar en Europa*. Barcelona: Tusquets.
- Semprún, Jorge (2014). *Vivir es resistir*. Barcelona: Tusquets.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2006), “Max Aub y la tragedia de la guerra fría”, *El correo de Euclides*, 1, pp. 153-161