

«La felicidad humana»

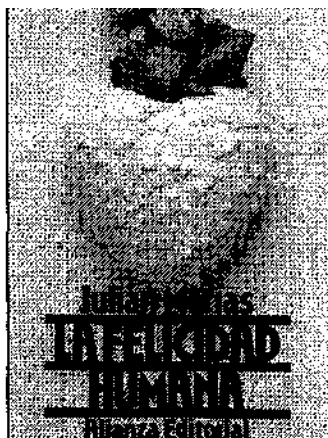
Julián Marías

Alianza Editorial.
Madrid, 1987.



ON *La felicidad humana* (Alianza Editorial, Madrid, 1987) prosigue Marías la exploración de la *estructura empírica* de la vida humana, cuyo análisis sistemático y principales conceptos elaboró en *Antropología metafísica* (1970), la obra que contiene el núcleo más original de su pensamiento. El método utilizado —no olvide el lector que constituye el acceso a la toma de posesión de todo pensamiento— es el de los círculos concéntricos, o mejor, el de la *espiral*, es decir, el análisis y aprehensión de la realidad estudiada desde las perspectivas y niveles que la constituyen. De modo que la consistencia última de la felicidad no aparece perfectamente clara y perfilada hasta las últimas páginas del libro.

Comienza Marías por delimitar el tema, subrayando que la felicidad es algo que el hombre precisa, pero no puede alcanzar plenamente en esta vida; es «un imposible necesario», dice, y advierte que no hay que confundir lo que tiene que ver con ella, pero no es ella: los recursos, el placer, el éxito, el bienestar, el poder, las riquezas, etc. La felicidad, escribe, pertenece a la *mis-midad* de la vida, es uno de sus ingredientes, y es en su estructura empírica, por tanto, donde hay que indagar el lugar y la función que ocupa. Tiene la vida del hombre un carácter argumental, dramático, futurizo, que se expresa en un proyecto personal libremente elegido, y se realiza en unas circunstancias y un tiempo determinado en la forma de un haz de trayectorias, que el azar puede modificar y que la muerte interrumpe pero no concluye. El sentido de la felicidad cambia, pues, a lo largo de la historia y



aunque sólo puede ser —como todo lo humano— personal, se inserta en el «nivel medio felicitarario» de la sociedad a la que cada cual pertenece. Como, además, la realidad no está dada, sino que es *emergente*, envuelve a la vida en una intrínseca inseguridad, en una permanente tensión proyectiva hacia el futuro. De aquí, esta primera formulación: «la felicidad consiste en la realización de la pretensión», esto es, en ir realizando, en, por consiguiente, «ir a ser feliz», en *Víspera de gozo*, dice Marías, recordando el espléndido título de un libro de Pedro Salinas. *La felicidad humana* va a consistir en el análisis minucioso y radical de esa primera formulación.

El punto de partida es el concepto de *instalación vectorial*. El hombre vive y se proyecta y realiza su pretensión —intenta realizarla— desde un determinado nivel histórico, la altura y la hondura del tiempo, *enraizado* en él. Por eso la decisión del nuestro de vivir en ruptura radical con el pasado, en la utopía y fuera del tiempo, le parece a Marías uno de los signos más graves e inquietantes de la situación actual, una amputación intolerable de la realidad humana. De la imagen que mejor la expresa, la del arquero apuntando a un blanco, Marías insiste en la imagen misma del arco tenso, en las dos curvas que lo forman y que indican que el vector está impulsado por dos fuerzas conexas: una viene

de atrás, del pasado, la otra indica la tensión hacia el futuro, la dirección hacia el blanco que pretende alcanzar. Por eso Marías echa previamente una ojeada sobre el pasado, es decir, sobre lo que se ha solido entender por felicidad en los momentos más importantes de la historia de la filosofía. Se trata de saber de *dónde viene* el ingrediente humano llamado felicidad.

La filosofía griega, sobre todo Platón y Aristóteles, pone en evidencia la conexión entre la visión noética de la realidad, la *alétheia* o verdad, y la felicidad, y deja fundamentada para siempre la relación entre verdad, autenticidad y felicidad. Sin verdad ésta sería un engaño, por muy felices que nos sintiéramos. Pero esto todavía no basta: para ser feliz hace falta además un *daimon* («demonio» intermediario entre el hombre y los dioses) bueno, que nos dé suerte y prosperidad. Idea que ha pervivido transformada en la sabiduría popular en el proverbio: «Dios te dé suerte, que el saber nada te vale».

La conexión entre verdad y felicidad tiene en Platón otra variante: la relación de ambas con el Bien, que está más allá de la sustancia o esencia y del que la Belleza y la Verdad proceden. Siguiendo en la línea de su maestro, Aristóteles manifiesta que «vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz», poniendo así al descubierto la raíz moral de la felicidad. Esta «requiere, dice, una virtud perfecta y una vida entera». Pero, además, subraya Marías, Aristóteles piensa que es preciso «ver el fin», al menos, el de los amigos y descendientes; lo cual no es posible ya que la muerte lo impide, enviando, por tanto, la felicidad a un «más allá» de la muerte, inalcanzable para el hombre griego. No se olvide: el hombre antiguo vive dentro de una concepción cíclica e implacable del tiempo, sin más horizonte que el del eterno recommienzo de lo mismo. «Qué hermoso sería si fuéramos inmortales», decía Platón haciéndose eco de las ansias de «salvación» que estaban empezando a remover

las entrañas de los pueblos más avanzados del Mediterráneo (religiones de misterios, ensayos de sincretismo monoteísta, etc.), esperanza que sólo mantenían viva los profetas del pueblo elegido con su palabra incandescente.

La capacidad creadora del hombre griego era extraordinaria, y de sus descubrimientos vivimos en buena parte aún. Pero esto no debe ocultar que el mundo griego es un mundo sin esperanza, cuando no desesperado. Son tiempos muy duros, escribe Marías, y la moral y actitud ante la vida que, durante más de medio milenio, va a imperar en el mundo grecorromano va a ser el reflejo de esa época atroz. Me estoy refiriendo al estoicismo del que Marías hace muy pertinentes observaciones, y sobre las que voy a detenerme unos instantes.

La vida estoica se funda en la idea de *autarquía*, de lo que tiene *ousía* o consistencia y por ello posee libertad e independencia frente a lo contingente o circunstancial. Pues bien, lo consistente es la *physis* o naturaleza, y de ella intentará sacar el estoico las normas para su conducta. Aristóteles también ha influido mucho en ella, especialmente su moral. En la *Ética a Nicómaco*, se define el ideal estoico, la *ataraxia*, como un estado de equilibrio y moderación, de alejamiento de los extremos del error. El *atárahos* es el hombre de la medida —*metron* quiere decir «lo que conviene»—, dueño de sí mismo y de sus emociones; el que no se altera, el impávido ante el peligro, el sereno. Algunos de estos elementos, y en diversas dosis según las circunstancias históricas, entran en la composición de la «imperturbabilidad» a la que aspira el estoico. La muerte, el dolor, el sufrimiento, los cambios imprevisibles que destruyen nuestros proyectos y expectativas son «naturales» y aceptarlos con desapego es la gran sabiduría. «Poder contemplar todas las cosas con mente serena», como anhela Lucrecio, alcanzar la tranquilidad del alma, es la felicidad a la que aspira el estoico. El peligro que le

acecha es la insensibilidad, la resignación que anula el deseo, la *vita mínima*. Pero el estoicismo no se reduce a esto. Consiste en un gigantesco esfuerzo, en una implacable ascesis para, en medio de un mundo sin esperanza, dominarse a sí mismo y alcanzar cierta dosis de disponibilidad de ánimo para ocuparse del gobierno de la *polis*, mantener en ordenado *cosmos* el caos de la circunstancia, ocuparse de los semejantes y de los demás quehaceres de la vida. La actitud del estoico, a pesar de sus limitaciones, su dureza implacable, es admirable y, durante siglos, ha sido admirada. Integrada y transfigurada por la esperanza cristiana, ha sido el núcleo de una moral que hasta fines del XVIII ha sido la de las mejores almas que han construido Occidente. Por consiguiente, algo valioso y que no se puede menospreciar; un modo de ser feliz que no nos es ajeno. He escrito *transfigurada*, porque el aporte fundamental, re-primador, proviene del cristianismo: el tiempo lineal y con finalidad, la desaparición del *fatum* al que hay que obedecer, la interpretación del hombre como persona e hijo de Dios, la resurrección de los muertos y su participación en la Vida Divina, etc. Y, sobre todo, como centro organizador del universo el amor de Dios y, consecuencia de ello, la condición amorosa del hombre, creado a su imagen y semejanza. Repárese en la increíble innovación: la verdad que configura la vida, ya no es ninguna «cosa», sino una *persona*, el Dios creador, el Verbo hecho carne, Cristo. Esto cambia radicalmente la perspectiva de la felicidad y la posibilidad de alcanzarla. Y hace observar con gran pertinencia Marías que Cristo, en el sermón de la Montaña, establece una conexión muy estrecha entre esta vida y la otra, lo cual quiere decir que ya en ésta la felicidad es posible, si bien no plena. El libro de Marías va, pues, a girar en torno a la idea de que la felicidad emerge en esta vida y tiene su pleno cumplimiento en la otra, de que, por tanto, hay que averi-

guar lo que es la felicidad «aquí y ahora», en esta ladera y desde la filosofía.

Ahora bien, lo que percibe Marías es la gran confusión que respecto a la felicidad reina en nuestro tiempo. Y esta es la razón de su incursión al pasado para ver las interpretaciones que a la felicidad se han ido dando. Místicos cristianos, pensadores modernos y contemporáneos. La conclusión a que llega es que, poco a poco, se ha ido desplazando la consistencia de la felicidad a lo que tiene que ver con ella pero no es ella, tendencia que tiene su origen en el *utilitarismo* y en la recaída de la interpretación del hombre como «cosa» y no como persona, interpretación conexas con el problema de la desaparición del problema de Dios en la filosofía. El bienestar y el confort, la consideración económica del hombre han reemplazado la visión de la felicidad personal que el pensamiento más innovador de nuestro tiempo ha redescubierto con el concepto de *persona* y del problema de las postrimerías, si se prefiere, del hombre como realidad radical y de Dios como su fundamento.

Pues bien, la felicidad que, como ya he dicho, se refiere a la mismidad de la vida, reaparece cuando el hombre, al *ensimismarse* para saber a qué atenerse y poder elegir su vida según el criterio de la verdad, topa con su fondo, descubre su *transparencia*, su mismidad o personalidad. «Descubrimos quiénes somos a medida que hacemos o nos pasan cosas a las que decimos sí desde el fondo de nuestras personas», escribe Marías; y algo más lejos: «La felicidad es el fondo de la vida, podríamos decir que en ella "hace fondo"». A la intuición y aprehensión de la realidad que nos procuran la razón y la experiencia de la vida, a la verdad y autenticidad que dimanan de ellas hay que añadir la transparencia que opera en la vida misma, el descubrimiento de su «fondo», el saber quién se es. Esto es la felicidad. Gracias a ella el hombre se descubre a sí mis-

mo y se ve como esencial *apertura* a lo otro, a los demás hombres, como anhelo de alcanzar su pretensión, como afán de plenitud y perfección. Y en este descubrimiento y su análisis se encuentra la justificación de este libro.

La vida humana, la de cada cual, no es, pues, algo suficiente, sino que *es*, con su circunstancia, el mundo y, sobre todo, el prójimo, los demás hombres. Vivir *es* convivir. Para ser felices necesitamos no sólo un mundo que no sea un puro obstáculo, necesitamos recursos favorables, pero sobre todo a las demás personas. En primer lugar, para descubrirse como un yo irreductible. Es a través del *tú*, del otro, como me descubro como yo mismo. Pero, además, en el enamoramiento, descubro al otro, el hombre a la mujer y la mujer al hombre, como la vocación más auténtica, esto es, descubro *el amor personal* como la ocupación felicitaría por excelencia, como la felicidad misma. Ahora bien, esto significa que el amor anhela eternidad, que quiere serlo siempre, anhelo que la muerte viene a cortar y a dejar sin sentido último ni última consistencia. Surge, entonces, el problema de Dios, del fundamento y finalidad de la vida, cuestión que reobra sobre la totalidad y la transfigura de raíz. «Finalmente, todo se mueve en el horizonte del Juicio Final, el verdadero desenlace», escribe Marías. Pero por eso mismo, la felicidad comienza en este mundo. «La vida de este mundo —concluye— consiste en el esfuerzo por lograr parcelas, islas de felicidad, anticipaciones de la vida plena.» La felicidad es, por tanto, inseparable de la *esperanza*. Marías cita la conocida frase de un personaje de Gabriel Marcel: «Amar a alguien es decirle, tú no morirás». Pero es claro que esa constitutiva pretensión del amor no tiene sentido más que a la luz de la promesa de Cristo. Después de un periplo de más de mil quinientos años, la filosofía redescubre, desde otro nivel, la verdad profunda de la exclamación de San Agustín en los primeros momentos de su conversión: «Señor,

mi corazón no descansará hasta que no repose sobre Ti».

Esta cita del obispo "de Hipona no es arbitraria. *La felicidad humana*, que es un libro de estricta filosofía, hace constantes referencias al cristianismo, no sólo porque es uno de los ingredientes esenciales de nuestra civilización, queramos o no, sino porque el pensamiento actual desemboca constantemente en él. «No se ha solido advertir —precisa Marías— que la visión de lo real que va incluida en el cristianismo, y muy especialmente de la realidad humana, se aproxima de manera sorprendente a lo *personal*, a lo que la filosofía ha pasado por alto obstinadamente, y sólo en los últimos decenios ha empezado a ponerse en claro.» Pienso que rastrear las raíces y las trayectorias de esta reciente historia es una tarea tan apasionante como urgente y necesaria. Filosofía y religión no deben confundirse, pero los ámbitos en que se mueven son fronterizos, cuando no interpenetrables, y su recíproca influencia saludable para ambas. La una ayuda a entender la fe, a abrirse a ella con mayor afán, a ahondar en el insondable misterio que la suscita; la otra ilumina la inteligencia y la lleva a tomar en cuenta todos los planos de la realidad, a respetarlos en la forma de una «fidelidad creadora». Ambas, además, se integran en la vida, la única razón que «entiende y se entiende».

Juan del Agua

La burguesía gaditana en la época isabelina

A. Ramos Santana

Cátedra Adolfo de Castro.
Fundación Municipal de Cultura. Cádiz 1987. 631 págs.

SIN el conocimiento de la historia de Cádiz, la provincia



quizá de más acendradas esencias andaluzas, nada del pasado de la región andaluza resultaría comprensible. Mediante una triple acción de basamento, forja y motor, Cádiz ha estado siempre presente en la configuración de lo andaluz, a cuya expresión y realidad ha aportado siempre un inconfundible perfil de calidad, de finura.

Imantados los historiadores autóctonos y foráneos por su «gran siglo» —prolongado, naturalmente, hasta los días de las Cortes que inauguraron en nuestra patria la era constitucional—, la segunda mitad del ochocientos había permanecido hasta el momento en una espesa penumbra, rota por los relámpagos de 1868 y de la gran crisis del 98. Un joven profesor, titular de su Facultad de Filosofía y Letras, se ha atrevido audazmente a cruzar esas nuevas columnas de Hércules historiográficas que impedían a Clío extender su jurisdicción sobre tales dominios cronológicos. A partir del libro de Ramos Santana queda despejado el panorama de los decenios centrales de la centuria y abierto el camino para investigaciones monográficas o específicas, que tendrán obligatoriamente que iniciarse desde el horizonte bosquejado por el autor de «La burguesía gaditana en la época isabelina».

Primitiva tesis doctoral, la obra profundiza en algunos as-

pecios ya abordados por su autor en artículos y trabajos previos, muy especialmente en su tesis de licenciatura, publicada en 1982 con el título «La desamortización civil en Cádiz en el bienio progresista». Estudiados, por ejemplo, en la obra acabada de mencionar, los beneficiarios de la Ley Madoz de mayo de 1855, se analiza ahora su comportamiento político, aspirando, y consiguiéndose, a construir un mapa burgués del Cádiz de mediados del ochocientos. Ninguno de los factores básicos para la caracterización de una clase social queda sin comparecencia meticulosa en las páginas de la obra glosada (la excepción de los presupuestos demográficos resulta incluso un poco explicable, por su menor entidad en orden al alcance de dicho objetivo y por motivos más prosaicos, aunque hoy dominantes, como los editoriales...). De origen y actividades genuinamente comerciales, la pérdida del continente suramericano obligó a esta burguesía a una reconversión de actividades, buidamente apuntadas por el profesor Cornelias, hace ya varios años, en una sustanciosa contribución al libro «La burguesía mercantil gaditana (1650-1868)», Cádiz, 1976. La banca, la minería y, sobre todo y por encima de todo, los bienes raíces centraron, en los días del fugaz esplendor isabelino, los negocios y las energías económicas de una clase ya plenamente concienciada, en la ciudad de Hércules, de todo su poder y ascendiente.

Tal capítulo resulta satisfactoriamente reconstruido por Alberto Ramos, que ha expurgado para ello la documentación más variada y contratado en los archivos y hemerotecas gaditanos que lo tienen como asiduo y perspicaz frecuentador. Acometida ya esta empresa historiográfica en otros lugares de España, el cuadro trazado por Ramos ofrece una solidez comparable al dibujado por los estudiosos más sobresalientes del tema, muy pocos, por lo demás. La hegemonía económica llevó a esta burguesía al control de la sociedad gadita-

na y desde este peldaño se proyectó su salto hacia el monopolio político, conseguido sin jin-gún traspies ni asintonía. Tierras, subsuelo, aguas, baricos, prensa y municipios quedaron bajo su férula, incontestada la lo largo de mucho tiempo, a pesar de los esporádicos brotes de luna *jacquerie* campesina, que nunca puso en serio peligro su manño y dominio. Si algunos decenios después España estaría bajo la tutela de las famosas 200 familias a que aludiera Antonio Maura, en el Cádiz isabelino unaj decena se repartían todos los resortes del poder en sus variadas! expresiones.

Para su comentarista de la ocasión presente, tal vez los ínaximos valores del estudio del Alberto Ramos se sitúen en el análisis de los elementos diferenciadores, esto es, en la construcción, por la burguesía gaditana, de las fronteras que la distinguían y separaban de las restantes clases, en particular de las populares. De ahí, que los capítulos dedicados a la educación o a purtos claves de su mentalidad, a la hianera de su posición ante la muerte, constituyan páginas de muy provechosa lectura y dignas de tenerse en cuenta para estudios similares en otros puntos del país.

El consagrado a la educación es en extremo sólido y sugestivo, con un perfecto ensamblaje; de estadísticas, referencias de coptáneos célebres —como don Federico Rubio— y de textos muy ilustrativos de la época. Toda la cosmovisión burguesa decimonónica halla, en sus páginas, una radiografía impecable que alumbr a el sistema de valores y el código moral de la burguesía española en su expresión —expresión de primer orden— gaditana.

En la antología particular y subjetiva del crítico entraría, igualmente, el breve, pero muy enjundioso, capítulo que acoía el tema de las actitudes ante la muerte. La visita al cementerio gaditano para cartografiar los epitafios del período es de una radical originalidad, que ha proporcionado al autor logros científicos de primera magnitud! Si

alguna reserva cabe poner en este y en otros extremos de su libro sería la de haber descuidado, a las veces, la consulta de los escasos estudios sobre las mismas materias abordadas por Alberto Ramos, y emprendidos en tomo a otras realidades urbanas de nuestro país.

Muchos otros rincones de sabrosa y complaciente lectura contiene nuestro libro. Ante la imposibilidad de recorrerlos en una reseña, nos contentaremos únicamente con llamar la atención acerca de las páginas que tienen por objeto la investigación de las fiestas, tan atractivas en el momento actual para una gran cantidad de historiadores. Del famoso carnaval gaditano, Alberto Ramos lo sabe todo y dice todo lo que le permiten las limitaciones de espacio a que su obra se ha visto sometida. Como en ninguna otra parcela de su estudio, el engolfamiento en ella del autor es absorbente y completo. Nada tiene, pues, de extraño que no se dude un momento en calificarlas como modélicas y de consulta obligatoria para reconstrucciones de igual índole.

El Cádiz isabelino ha tenido en Alberto Ramos el historiador que merecía. Ahora se encuentra ante una cita insoslayable con el Cádiz de la Restauración, el de las habaneras y los soldados de rayadillo, el del ocase ultramarino, pero también el del despertar proletario y el del partidario de un nuevo y renovador discurso con las Américas, que aún —asignatura pendiente en Andalucía y España— no se ha hecho realidad.

José M.^a Cuenca Toribio

España Cíclica

Amando de Miguel

Fundación Banco Exterior.
Colección Investigaciones.
Madrid 1987.



AS teorías demográficas básicamente defienden la traduc-

ción de los acontecimientos históricos en hechos poblacionales como la natalidad, nupcialidad, emigración, mortalidad, etc., es decir, en los que afectan, de una u otra forma, a todo el conjunto de la sociedad.

Sobre esta base, el autor de «España Cíclica» propone una interpretación de la Historia Contemporánea española que tenga en cuenta la noción de ciclo y que en ocasiones discuta y en otras complementa lo admitido hasta ahora.

En el fondo, el pensamiento cíclico al enlazar con algunas filosofías orientales predicadoras del eterno retorno, es entendido en nuestra cultura como parcialmente conservador. Por el contrario, la idea de progreso social en línea ascendente, se corresponde mucho más con la tradición europea de entender la Historia como avance continuo.

En cualquier caso, viene a decir irónicamente De Miguel, todos los ciclos dibujados a una escala suficientemente amplia terminan por parecer cuasi rectilíneos. Realmente lo que se puede constatar en la historiografía no es el progreso humano sino su extrapolación metafísica: la idea de progreso que tiene el sector más o menos consciente de los occidentales.

Cabe, por otra parte, adoptar un tono conciliador como finalmente viene a hacerlo el autor, puesto que los ciclos históricos sólo alcanzarían su punto descriptivo si se les presenta como secuencias seculares que ascienden desde el atraso al desarrollo.

En nuestro caso, el proverbial retraso español es presentado como un efecto no sólo de debilidades institucionales (políticas, jurídicas, sociales), sino también como un supuesto de degradación y estancamiento de las infraestructuras poblacionales: epidemias, urbanismo, comunicaciones, etc. El efecto demográfico se convierte así en causa histórica, situándose entre los agentes del ciclo. En concreto, y para una explicación satisfactoria del primer despegue económico es-



pañol (a finales de la Restauración), el autor eleva los cambios demográficos a «impulso fundamental» de ese despegue.

Algunas repeticiones, escasamente comprobadas, son asimismo criticadas en el libro. Entre ellas, la miseria económica y política durante la Restauración, el retraso industrializador, la crisis colonial y su repercusión, o el fracaso económico de la dictadura de Primo de Rivera. Mediante apropiadas comparaciones entre lo afirmado por los historiadores y la documentación poblacional, Amando de Miguel afirma un ciclo de bonanza económica para la Restauración, en una sociedad más militarizada de lo que habitualmente se admite. Al mismo tiempo, rechaza el concepto de fracaso industrializador o de estancamiento agrícola para el período de principio de siglo. Y, en cuanto a la crisis colonial, atribuye el tópico popular del «más se perdió en Cuba» a la nostalgia de algunos patrioterros, que no supieron reconocer el beneficio de la «pérdida» del lastre colonial con sus gastos militares, junto a la repatriación de capitales.

El trabajo de De Miguel, como todos los suyos, rebosa sugerencias y aciertos en sus planteamientos principales. No debería pasar desapercibido para los amantes del rigor estadístico y documental, pero tampoco para

los que gustan de una interpretación imaginativa y noreverenciadora de mitos y nombres propios, que resulte al mismo tiempo suficientemente apoyada y ponderada en sus conclusiones.

Con frecuencia se acusa a demógrafos y socio-estadísticos de ser esclavos del término medio, o de estar fascinados por la lógica formal de algunos modelos y recursos cuantitativos. No es éste el caso. Y por lo mismo resulta doblemente satisfactorio comprobar cómo no hay historia cuantitativa ni cuantitativismo a ultranza. Se trata de explicar la Historia a la luz de series homogéneas que fluctúan como reflejo de los cambios internos de la estructura. Al hacerlo, el autor no olvida en modo alguno la totalidad del método histórico. Por eso podemos decir que, en este caso, los árboles de las cifras no impiden, sino todo lo contrario, ver el bosque de la realidad política, social y económica.

J. M. L. E.

La derrota del pensamiento

Alain Finkelkraut

Anagrama. Barcelona 1987.
139 págs.

S

Es verdad, como cuentan las crónicas, que este librito de Finkelkraut (las grandes obras no tienen por qué ser materialmente grandes) está produciendo un serio revuelo en determinados medios, eso significa, ni más ni, menos, que el autor ha puesto el dedo allí donde tenía que ponerlo. En efecto, la obra contiene elementos, suficientes y diversos, como para que más de uno se dé por aludido y hasta se sienta perturbado en su, hasta ahora cómodo, encasillamiento casticista o postmoderno.

Una buena parte de la Historia Contemporánea de Europa

traduce las reacciones nacionalistas contra Estados, a los que no se siente como propios. Otra buena parte de esa Historia, está compuesta de los esfuerzos racionales por superar los particularismos tradicionales y sustituirlos por ideas de rango universal y cosmopolita.

El remonte histórico, por el que nos lleva Finkielkraut, quizá un tanto parcial pero afortunado, nos acerca a los arquetipos culturales de Francia y Alemania como representantes de ambas posiciones:

La Francia de los valores humanos, la universalidad y el racionalismo (de la «liberté, égalité, fraternité») frente a la Alemania del «volgeist», el nacionalismo y el tradicionalismo (la del «Deutschland über alles»).

Es tremendamente necesaria esta incursión por las raíces más próximas del enfrentamiento entre razón y tradición, si queremos entender el complejo proceso a través del cual hemos llegado a situaciones culturales de negación y abandono, como las que hoy se observan.

Herder fue el primero que sistematizando la inmediatez negó la validez de cualquier idea abstracta. Al limitar la cultura a los valores próximos (individuo, pueblo, nación) impediría la elevación del pensamiento y redujo al hombre a su espíritu menor. Así, nos dice Finkielkraut, la cul-

tura que sustituye a la Ilustración ya no trata de elevar el grado de información o de luchar contra la ignorancia y la manipulación. Es sólo la expresión y exaltación del alma del pueblo, sea ésta cual fuere. Desde este tipo de cultura no es difícil, sino todo lo contrario, pasar a un modelo de presunción de superioridad nacional. Muchas naciones europeas habrían utilizado este supuesto para sus aventuras coloniales o para agredir a sus vecinos.

Finkielkraut propone el caso Alsacia-Lorena para ejemplarizar una evidencia histórica. La de que «el sentimiento nacional no procede de una determinación inconsciente, sino de una libre decisión».

Reduce al absurdo el valor de la tradición cultural como elemento constitutivo del hombre libre a través del episodio de Goethe y su experiencia napoleónica ante la visión de la catedral de Estrasburgo: aunque! los habitantes de Alsacia, ironiza el autor, se manifestaran en contra de su agregación a Alemania, la catedral gótica (germánica)! de Estrasburgo legitimaría la anexión.

Después de la 2.^a Guerra Mundial, la autocrítica colonialista de Europa produciría! un equívoco respeto, llevado hasta sus límites más peregrinos, por las particularidades culturales! de

las minorías colonizadas. Derivado de él, un nuevo y tiránico «volgeist» arrincona el pensamiento cosmopolita, y garantiza el triunfo en las metrópolis de lo relativo y lo cómodo, de lo inestable, superficial y pasajero. Sublimando estos elementos, el movimiento postmoderno manifiesta lo banal y fungible haciéndolo pasar por cultura. Más aún, nos dice Finkielkraut, el «odio a la cultura pasa a ser cultura».

El postmodernismo se mercantiliza y eleva cualquier distracción, de la que pueda sacar provecho el espíritu capitalista, a «dignidad cultural». La civilización del ocio no ha servido, como muchos creíamos, para culturizar al ocioso, sino para absolutizar la pérdida de tiempo. En palabras del autor, los ministros de Cultura son ahora «gestores de solaz». Cualquier proyecto social que busque la difusión de lo culto, se estrellará sin remisión ante un partido de fútbol, un concurso televisivo, o un campeonato de mus. En este mercado, el «yuppi» ha sustituido al mecenas, pero sus protegidos ya no son el pintor o el poeta, sino el diseñador de modas, el creador de imagen o el fabricante de distracciones.

**José M.^a Lorenzo
Espinosa**