

La derrota de la humanidad

FERNANDO RODRÍGUEZ GENOVÉS

Acerca del libro de Alain Finkielkraut, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, 1998.

I

Con cierto retraso respecto a su edición original, año 1996, puede disponerse finalmente de la versión castellana del libro de Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue. Essai sur le XXe siècle*, demora doblemente sorprendente habida cuenta de la celebridad del autor y de la favorable acogida que tienen sus escritos en el mercado editorial español. Es más, la materia del ensayo se podría catalogar dentro de lo que en términos periodísticos se conoce como de «rabiosa actualidad», con plena vigencia y más que potencial interés para el lector inquieto por las urgencias del presente y por la incierta perspectiva del futuro. Pero, no nos llamemos a engaño desde el principio, pues no se trata de examinar un libro *más* en la imparable marea de publicaciones que arrastra la corriente milenarista de estos tiempos, sugestionada ante un cambio de hoja de calendario con números redondos, y, al mismo tiempo, entre tanta hojarasca, enredada en el cíclico e incansable debate sobre el papel de los intelectuales. Finkielkraut no elude estas cuestiones, pero las trasciende en una divagación intelectual centrada en el *ahora*, si bien abierta a los grandes temas que importan a la humanidad, no agotada por contextualismos de espacio y tiempo.

Según se acredita en la reciente edición española, ésta ha sido posible «con la ayuda del Ministerio francés de Cultura». Semejante puntualización será más justo interpretarla como estímulo concluyente para su traducción hispana que como un subvencionado respaldo «oficialista» a esta contribución teórica a la ética y política *fin de siècle*. Finkielkraut no precisa de ningún aval ajeno a su propia personalidad para dar a la luz sus libros, pues bien ganada tiene la fama de filósofo ajeno a las modas, dominaciones y potestades, o sea, de leal y lúcido continuador de la estirpe de *dreyfusards*, como Sartre, Lévinas o Benda, con quienes dialoga abiertamente. Desde *L'Ecole Polytechnique* de París, donde imparte lección y cursos, y desde diversas tribunas en los medios de comunicación, atento a las cuestiones contemporáneas relacionadas con el «mundo común» y la «condición humana» (como su admirada Hannah Arendt), sea la cuestión judía, el colaboracionismo francés durante la ocupación nazi o la calamidad en la ex-Yugoslavia, Finkielkraut representa una de las voces más implicadas con la herencia de la Ilustración y los valores del universalismo. Y esta actitud es más una hazaña que un gesto, en los tiempos que corren y en el ámbito cultural en el que principalmente se mueve, el francés, donde florecen tendencias intelectuales fascinadas por la «procedencia», pero que se rebelan, sin contemplaciones, contra sus *orígenes* más genuinos, el racionalismo y el enciclopedismo. En suma, basta con atender a su significativa ausencia en la

* Dirección para correspondencia: Fernando Rodríguez-Genovés. C/ Llevant, 9. 46110 Godella (Valencia).

«lista negra de filósofos impostores», puestos en evidencia en el reciente libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles* (Editions Odile Jacob, Paris, 1997), así como a su postura ponderada ante el mismo y ante la polémica que le precedía, para reconocer su talante intelectual, sobre todo si lo cotejamos con la enfurecida reacción arrebatada y de cerrar filas en torno al «pensamiento francés» —supuestamente afectado por la agresión extranjera, americana por más señas—, que están exhibiendo muchos de los directamente aludidos.

Justamente sobre reacciones localistas e intolerantes, y otros extravíos, reflexiona Finkelkraut en sus textos, en particular *La derrota del pensamiento* (1987), de notables afinidades con el que ahora nos ocupa, tanto a nivel de estilo y composición como de ideas. Finkelkraut gusta de sazonar sus ensayos con referencias a textos literarios, sucesos anecdóticos, datos históricos, señales e imágenes de gran fuerza simbólica. Tal práctica no desfigura el desarrollo de su discurso, sino que lo aleja de la función ornamental y ambigua, frecuente en esos ensayos más próximos a narraciones literarias «con mensaje» (muy de corte posmoderno), ni tampoco obstaculiza el decurso de la disertación, habitual en esos tratados dispuestos con poderoso aparato de citas, a modo de tropezones en la sopa, que no la alegran sino que amenazan hacernos naufragar dentro de ella, en su caldo concentrado.

II

La irónica imagen de la tostada untada con mantequilla en el café con leche de la mañana servía en el anterior ensayo de crítica a la cultura contemporánea, descafeinada por el multiculturalismo particularista y abigarrado *melting pot*. En el presente volumen se ofrecen otras ricas descripciones, como la que aparece en el prólogo titulado «El último justo», donde se representa la escena del cruce de miradas, sin encuentro posible, entre Primo Levi, víctima gráfica de un siglo, marcado y señalado por un número (Häftling 174.517) en el *Kommando 98* de Auschwitz, y el Doktor Pannwitz, que lo contempla como un «no hombre», objeto y objetivo de una mirada deshumanizada de verdugo. He aquí el esbozo de un asunto, más bien una incógnita, que transita la obra de principio a fin, en forma de proceso significativo del devenir del siglo, a saber: cómo el ideal de Humanidad se ha visto reducido, con el suceder de los hechos, al de Hombre, más tarde transformado en Nombre y, finalmente, en Silencio —agotada humanidad en su conclusión, descargada de energía persuasiva y con todo el peso de lo material sobre sus espaldas, ante el que se encontrará perdida—.

El siglo XX ha sucedido como una progresión de paradojas, sobre la que Finkelkraut siente más perplejidad y desorientación que admiración. Si tomamos en serio que el siglo XIX había pensado lo que al siglo XX tocaba realizar, cabe concluir que del conflicto de facultades en la teoría se ha pasado a un contienda violenta, que excede el terreno de las ideas. Según apunta el autor, Nietzsche acertó en esta puntualización: el siglo XX ha sido escenario de una guerra por la dominación del mundo en nombre de unos principios filosóficos. El capítulo I, «¿Quién es mi semejante?», se abre recordando las serias dificultades padecidas por la idea de humanidad a la hora de abrirse camino entre los hombres, calificada como algo no natural, no consustancial al género humano. Al principio no fue la civilización sino la cultura, y fuertes son siempre los vientos que soplan para retornar al origen. La idea del modo de vivir, es decir, la cultura, se impone desde las etapas primitivas como el modo de ser. Las primigenias cosmogonías empeñan su autenticidad en un arduo esfuerzo por «naturalizar» al hombre, de manera que sea visto como un objeto más en la jerarquía natural de las cosas, donde cada una ocupa su lugar y sólo uno, sin espacio para la

semejanza de la especie. «Nuestra civilización», dice Finkielkraut, «debe a la Biblia y a la filosofía el rechazo de esta evidencia y el cuestionamiento de esta división» (p. 15)¹ La palabra de Dios dictamina que todas sus criaturas son iguales entre sí y ante Él. Por su parte, la filosofía construye una nueva visión del mundo que se va aligerando de mitos y fortaleciendo de *logos*.

Mas la ilusión queda en eso: mero espejismo. Muy pronto, las teologías medieval y renacentista se decantan por una opción donde la desigualdad se legitima frente al ideal de semejanza (episodio de la Gran Polémica de Valladolid de 1550 entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de la Casas) y la filosofía fecundada por el *logos* naturalista proveniente de los antiguos griegos no es capaz de mantener la idea de igualdad humana, acabando por colisionar frontalmente con el etnocentrismo de medievales y de modernos: el Saber de Montesquieu o Tocqueville puede más que *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa o el vigoroso humanismo de Pico de la Mirándola. El reconocimiento del hombre por el hombre da la sensación de convertirse en un ejercicio de imaginación, de sentido común y de «condolencia ilimitada», de corazón pascaliano, que gana terreno al intelecto. Las Luces se revuelven contra la tendencia naturalista y mitológica que aproxima al hombre más a la tradición que a su reconstrucción y Kant hace de la antropología el compendio y la condensación del pensamiento filosófico. Se trata de percibir y destacar más lo que une al hombre que lo que lo separa. Razón teórica y razón práctica, entendimiento e imaginación, se reúnen en un proyecto (ilustrado) de recuperación de la esperanza humanística, frente a toda reacción que prefiere escarbar en la tribu, la lengua, la nación, la estirpe, la pertenencia, la extracción, la diferencia...

A pesar de este empeño, la fuerza del proyecto universalista cede ante el empuje de la reacción y su pliego de alegaciones. El reconocimiento del hombre por el hombre se descubrirá más tarde como fruto de la historia, y no de la naturaleza, según dictamen de Levi-Strauss, quien no casualmente es uno de los responsables del retroceso de la antropología en beneficio de la etnología. Con estos mimbres se teje una red estructuralista que entiende el problema humano como un problema cultural, de enfrentamiento de culturas, no sujeto a una universalidad en los valores de la humanidad sino al acontecer de los hechos definidos por la historia. El estructuralismo se decanta, empero, con la influencia de Foucault, por una actitud que aspira ahondar en estratos más profundos, y así promueve una idea de filosofía como arqueología, la cual ya no ve la historia como algo respetable sino revocable, a la vista de los códigos que exhuma y que liberan «otras historias», en las que el «hombre» ya no cumple papel alguno, más bien todo lo contrario: su sola mención es motivo suficiente para que acabe ocupando el lugar de las reliquias desenterradas. Finkielkraut, *in partibus fidelium*, no es demasiado severo a la hora de hacer balance del antihumanismo estructuralista francés, al cual considera, a pesar de todo, «un momento» en el camino por enjuiciar a los hombres desde las categorías de la libertad y de autorrealización (ay, el «último Foucault»), aunque no evita lanzar una queja ante la rebeldía injustificada del anatema rupturista: «¿Pero por qué este ensañamiento contra el sujeto? ¿Por qué esta alegría en destruirlo?» (p. 53).

Para la tradición filosófica y culturalista que así se establece, el hombre está desposeído de toda entidad, reducido a la condición de «hombre perdido», sustancia impura, puro significante. A la vista de lo cual, un nuevo interrogante inspira el capítulo II del libro, «Los oropeles del hombre común»: «¿De dónde procede en el hombre el deseo de deshacerse de su humanidad? ¿Qué hay pues en la humanidad del hombre tan insoportable?» (p. 43). A Jean-Paul Sartre se le ocurrieron algunas respuestas al respecto que fundió en ese manifiesto insuperable que significa *El existencialismo es un humanismo* (1945), oponiendo frente al estructuralismo una idea más «positiva» del

1 Las referencias señaladas del libro de Finkielkraut corresponden a la edición española. Traducción de Thomas Kauf.

hombre. Ciertamente, para Sartre la idea de hombre se vincula con la esencia de ser, de modo que la naturaleza humana no es concebible: la existencia precede a la esencia. Pero el resto no es silencio ni simple palabra: lo que queda es la libertad. El existencialismo descubre el concepto de hombre para liberarse no del hombre sino del concepto: del nombre. El existencialismo fue atacado con saña por el estructuralismo que «se ha decidido a desposeer al sujeto pensante, hablante y actuante de todas sus prerrogativas» (p. 53), pero resistió con la esperanza de preservar de tal despojo la noción de la responsabilidad («Así soy responsable por mí mismo y por todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre») y de la universalidad («Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea»), genuinos antidotos contra el miedo a la libertad y el refugio en el odio al Otro, fragmentos estelares del famoso escrito sartreano.

A esta sensibilidad se le unirán Emmanuel Lévinas, para quien la humanidad se piensa a partir de su desaparición y se descubre, con rostro humano, cuando el Yo del hombre se encuentra con otro hombre, cuando descubre su rostro, así como Julien Benda, quien denuncia la «traición de los *clercs*» que se amparan en la «idolatría del grupo», sea la raza (el antisemitismo) como la clase social (el bolchevismo), y repudian los ideales que desde el Yo se elevan a instancias más excelentes y menos restringidas, y también Hannah Arendt, quien en su libro *Los orígenes del totalitarismo* (1951) lanza el grito que recoge la angustia de toda una centuria: «¿Qué pasó? ¿Por qué pasó lo que pasó? ¿Cómo fue posible?».

III

Finkelkraut acomete este grave asunto en el capítulo III de su ensayo, «El triunfo de la voluntad», es decir, las «razones» del totalitarismo. Porque lejos queda el simplista expediente que reduce y sanciona el nazismo y el estalinismo como delirios del sentido, de mentes enfermas. La perspectiva del caso se torna más dramática cuando advertimos que tales criaturas son monstruos creados por la Razón, astuta y contumaz, como el odio, que urde sus planes desde su atalaya donde todo se comprende en la procesión de acontecimientos, y donde el Mal es necesario cuando se somete a un plan superior benefactor para toda la humanidad, resumida en la «solución final» o en «la lucha final». Según Finkelkraut, el nazismo otorgó al judaísmo y al bolchevismo dimensión de universalidad desde el momento en que los concibió como enemigos absolutos. Lo mismo ocurre con su «causa», que superando las fronteras (las cuales han de cerrarse bajo el dominio del III Reich) se enuncia como una obra, no fundada en placer ni en ánimo de lucro, sino en deber; voluntad extrema, que nubla la razón, gloria del deber, y que nada tiene que ver con los goces de la vida. Brota este deber de una voluntad incondicionada, de un cumplimiento que «proclama el triunfo de la voluntad sobre todas las modalidades de la finitud» (p. 77). Hitler asume su obra como un destino histórico, como un deber hacia la humanidad, como una práctica de la política entendida cual lucha por la vida que fomenta la supervivencia y la mejora de la especie humana (grosera y zafia manera de apropiarse de la ciencia de Darwin; de ello el nazismo sabe mucho: lo mismo hizo con los textos de Nietzsche). Como resultado asoma un fúnebre mensaje que ennegrece el día e irrumpe un ruido macabro que ahoga el sufrimiento: presagios que se estrellan en «la noche de los cristales rotos». De «triunfo de la voluntad sobre las modalidades de la finitud» también entiende el comunismo: «En ambos casos, finalmente, lo que empuja al crimen es menos el salvajismo que la *radicalidad*, es decir la obligación de llevar, sin vacilaciones ni evasivas, su pensamiento hasta sus últimas consecuencias» (p. 78).

El capítulo IV diserta sobre «La ironía de la historia», si bien Finkielkraut expone allí más de una ironía y sendas paradojas. La idea de progreso y de Historia que se difunde durante el siglo XIX, así como los principios de la Razón que preconizan la Ilustración y la astuta Razón hegeliana, anuncio del advenimiento de la Libertad, acaban componiendo una sinfonía de tinieblas de siniestros registros. El nuevo siglo comienza a andar, y lo hace de manera torcida, como suele distinguirse el fuste de la humanidad, y da a luz en el siglo XX un primer vástago de terror: la Primera Guerra Mundial. Como dice H. Arendt: «La primera explosión parece haber activado una reacción en cadena en la que estamos cogidos desde entonces y que nadie parece poder detener». La «presión de lo desmesurado» comienza a estranguar el curso de los acontecimientos bajo un efecto «sorpresa», la sorpresa técnica. Resultado: 8.700.000 muertos en la Gran Guerra. La guerra prevista, por preparada, se desborda, hiere de muerte el ideal de Humanidad, alejándose de su anterior carácter épico y modelo político: «Se ha despedido de Ulises y de Clausewitz al mismo tiempo que lo hacía de Aquiles y de Péguy» (p. 90).

Crucial cambio simbólico: el monumento a los caídos ya no rememora «la supervivencia del nombre de la fama; sólo puede ratificar la desaparición del hombre en el número» (p. 91). Se trata de la fatal secuencia que transcurre desde la humanidad al hombre, del hombre al nombre, del nombre al número, del número al anonimato: la tumba al soldado desconocido. La poesía no tiene voz para cantar al héroe; el silencio se adueña de las víctimas. Esta emergencia de las masas y del anonimato se encarna en la gran representación del siglo XX: las ciudades; hacia donde, por otra parte, se va trasladando paulatinamente el campo de batalla». Y mientras crece la barbarie, pueden escucharse empero algunas invocaciones a la guerra total en curso: Jünger contempla en ella «virtud» y Renan se encuentra en la «gloria».

Pero hay otras miradas: Rosenzweig escribe que «ante toda esta miseria, la filosofía sonríe con su vana sonrisa» y Paul Valéry sentencia en 1919 que «Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales». Ya se ha producido la segunda explosión, la Revolución rusa, y la tercera no tardará, la ascensión del nazismo, en tanto que la Segunda Guerra Mundial proyecta su sombra de horror que superará todos los récords. Finkielkraut sólo puede levantar acta ante semejante desvarío: «En vez de ser el honor el instrumento de la virtud, es la virtud la que se ha puesto al servicio del honor; en vez de gobernar la Razón mediante la sinrazón, es la barbarie la que ha promovido los recursos de la Razón y las invenciones de la ciencia. Y la Europa civilizada, a modo de realización de su misión histórica, ha arrasado la civilización europea» (p. 96). Explosiones en cadena con una espoleta común: el totalitarismo y su obsesivo objetivo de aniquilar al individuo. Al fondo su reverso, como divisa, ajada, ilusoria, superviviente: «Todos iguales, es decir, humanos, y todos diferentes, es decir, ellos mismos, los hombres forman en el mundo una comunidad de excepciones» (p. 110). Pero el estruendo ahogará la invocación.

Inmensa paradoja del siglo: «Nada puede comprenderse del mal del siglo XX si se considera *a priori* escandalosa toda comparación entre el hitlerismo y el comunismo estalinista» (p. 112). Clausewitz proclamó su conocido adagio según el cual la guerra no es sólo un acto político sino la manera de practicar la política por otros medios; pues bien, «Lenin lleva hasta el extremo la inversión del dogma clausewitziano. La guerra emancipada de la política es para él esencia misma de la política» (p. 100). La Revolución que denuncia los desastres de la guerra, la asume cuando se le incorpora un nuevo significado y un nuevo sentido: la guerra total, contra el enemigo absoluto (el burgués), en nombre de la Humanidad... El padre del bolchevismo se desayunaba con frialdad cada mañana con un célebre proverbio: no puede hacerse tortilla sin romper huevos. El Mal, el sufrimiento, se asumen como medios necesarios para alcanzar el Bien supremo, y ante ellos sólo cabe la

justificación ideológica o sencillamente mirar hacia otro lado. Siglo de fracturas: de los cristales rotos a los huevos rotos.

IV

Mientras en los años 60 se entonan himnos que piden una nueva oportunidad para la paz, confundida entre ellos, crece una nueva consigna más desesperanzada, más allá de ideologías y de filosofías de la historia e incluso de ideales de paz. Finkelkraut la denomina «La reparación humanitaria» (capítulo V del libro), la cual, siguiendo los pasos de su precursora Cruz Roja, se propone no tanto «parar» la guerra como «repararla». El mensaje humanitario sustituye al humanista, las maniobras de la piedad no conocen fronteras ni distinguen banderías, el protocolo suizo de entender la piedad es insuficiente: se impone un modo de actuación «intrusivo y ruidoso». De las causas (conocimiento) se pasa a los efectos (compasión); de la razón se emigra al sentimiento; de los grandes ideales (política) se baja a lo más urgente (consuelo y ayuda); no se aspira tanto a la fraternidad como a «ocuparse de ellos»; se renuncia a la acción moral, deliberadora y responsable, por el espontáneo mandato del «algo hay que hacer»; se exige la intervención inmediata frente al programa de actuaciones; etcétera.

A pesar de las buenas intenciones del ideario humanitario, Finkelkraut se muestra escéptico sobre sus maneras y consecuencias, al apreciar en ellas «actuación maternal» (p. 125); apego por las grandes calamidades y abstención ante las pequeñas; incapacidad para distinguir el bien y el mal reales y cotidianos; indecisión («Hasta que la terrible claridad del Mal no haya disipado las confusiones, las complejidades y las sombras, se mantiene al margen», p. 128); en definitiva, necesita de la desgracia para su existencia... Asimismo, se ha rendido a la trampa de la imagen y la propaganda que proporcionan los medios de comunicación a quienes llegan a servir (caso de la guerra en la extinta Yugoslavia). La diagnosis no puede ser más desoladora: antes nos engañaba la ideología, ahora también el sufrimiento. El fracaso, pues, del humanitarismo no puede sino consignarse con determinación: «Apostar por lo humanitario y optar, de una vez por todas, por el bando de las víctimas no es, a pesar de las apariencias, ganar siempre» (p. 129).

La lectura del libro que comentamos se cierra, siguiendo el curso del siglo, como empezó, con un grave interrogante —¿Qué ha quedado del hombre?—, en el capítulo rotulado «De ángeles y de hombres». El secreto de la política, como decía Michaux, es que no es política sino onomástica. El comunismo, por su parte, la transubstanció en *nomenklatura*. Pero quedan más paradojas del siglo XX que explorar: el ideal ilustrado moderno del universalismo, promotor de un ámbito humano donde triunfa el destierro y el desarraigo sobre lo terreno y lo nacional o tribal, convive con una de las tragedias más patéticas de su devenir, a saber, las migraciones forzadas por las hambrunas y las guerras. Finkelkraut refiere un caso en concreto al que confiere fuerte sentido. El escritor Jean Améry, judío y vienés, para sobrevivir del horror nazi se ve obligado a una alteración que percibe brutal, el cambio de patria y de nombre: «nuestra nostalgia del terruño era la alienación del propio yo». Por su parte, H. Arendt afirma que la persona desplazada es la categoría más representativa del siglo XX. ¿En qué quedamos? ¿Dónde nos quedamos?

Con todo, seguimos avanzando hacia la modernización de las sociedades, en un proceso que augura un hecho palmario: «A partir de ahora, el hombre tiene lugar sin que el lugar pueda pretender ejercer sobre él la más mínima influencia» (p. 146). Desgraciadamente, el resultado no ofrece una imagen del hombre más libre y más universalista, sino un ser «angélico», ajeno como los ángeles a las penalidades de la vida en la Tierra y al orden de la encarnación, dotado como ellos del

don de la ubicuidad y del de la ingravidez» (p. 147). Es decir, el turista desorientado y el cibernauta orgulloso. Caricaturas de una firme realidad, pero perfil bastante ajustado de lo que ha quedado hoy del hombre; figuras resultantes de un plan humanista y universalista soñado por Arendt («la disposición a compartir el mundo con otros hombres»), por el Kant de la *mentalidad ensanchada*, y por el mismo autor...

¿Siglo y esperanza perdidos? Finkielkraut no se pronuncia por una descripción definitiva, pues su ensayo, ilustrado y por ello mismo crítico, está escrito desde una visión perpleja y desde una razón incrédula, es decir, interrogativa, cierre y resumen de un siglo que se lee en su libro y finaliza como él: «¿Inutilidad del siglo XX?».

V

¿Será lícito esforzarse por responder a estos interrogantes abiertos en el canal del tiempo cuando el propio autor del libro no se siente llevado a hacerlo? Parece que no. Un periodo de paradojas y de urgencias como el siglo XX no está necesitado de más fórmulas redentoras o resolutorias. Probablemente haya sido esta recurrente práctica uno de sus sinos más dramáticos. Lo más juicioso y prudente consistirá en darlo por clausurado y estar atentos a los nuevos aires que impulsan nuestro trayecto futuro.

¿Libro inútil éste de Finkielkraut? Los ensayos, y más concretamente, los libros de pensamiento ético y político, no se distinguen en razón de su utilidad ni de su servicio sino en la dosis de razón (y de razones) que aportan. Aquí hallamos, a mi entender, el doble valor del libro objeto de esta nota. En primer lugar, se trata de un inteligente ensayo sobre nuestra época, más tibio que potente, más ensayo que tratado, sucesor de la tradición de un género siempre necesario, aunque corrientemente percibido con displicencia por aquellos que buscan elevación en los textos filosóficos sin percatarse de que el ensayo continúa siendo el medio más apropiado para aproximarse al ámbito de lo real y situarse a la altura de los tiempos. En segundo lugar, se limita a dejar constancia de la turbación y la zozobra que acompañan la mirada intelectual sobre el devenir de las cosas (lo que llamaban los antiguos griegos: la *thauma*), sobre su tiempo, que es el nuestro, apuntando sus glorias y sus miserias (ciertamente se extiende más sobre estas últimas), y no señalando culpabilidades individuales o colectivas, todo ello sin renunciar a sugerir algunas causas de esta experiencia incompleta que ha resultado ser el siglo XX.

No califiquemos esta limitación como carencia o déficit intelectual sino como un *maximum* o marca de serie de una línea de pensamiento muy próxima al autor, punteada por personajes del temple de Voltaire o Flaubert, según los cuales quien no sabe limitarse, nunca sabrá escribir ni meditar de manera cabal. Tampoco se desentiende de la enseñanza que proviene de Spinoza y Nietzsche a la hora de procurarse buenas razones para comprender «lo que nos pasa» (injusto sería en este punto olvidarse de Ortega y Gasset), en este siglo que se ha torcido no por culpa de la razón (erraron sus cálculos) ni por la fe en la humanidad (hubiera necesitado más consideración y empuje). Así podemos pensar: «Algo ha salido inesperadamente mal aquí» y *no* «Yo no debería haber hecho esto» (*La genealogía de la moral*). La razón y los ideales de la universalidad y del humanismo no son suficientes para salvarnos de la barbarie —pues es ésta poderosa y su estilo se reduce a sobrevivir y matar de modo parasitario—, pero sin su vigencia estamos perdidos.

Según entiendo, no es que la humanidad haya perdido su sentido y lugar en este siglo XX sino que hemos perdido una nueva oportunidad para hacerla avanzar. O dicho de otro modo: el problema emerge cuando la humanidad se pierde por sendas en las que no hay más que extravío y desorien-

tación, rutas de mapas minuciosos pero de brújulas desnortadas (las imágenes que refiere el autor respecto al turista y al cibernauta en sus travesías angelicales son más expresivas que cualquier explicación añadida).

La escena mundial ofrece un panorama lo suficientemente generoso en mezclas y combinaciones como para sentirse obligado a fijarla con una impetuosa pincelada o trazo, que de hacerlo sí representaría su auténtico punto y final. El hecho de que Finkielkraut en su ensayo sobre el siglo XX no se deje seducir por semejante tentación es de agradecer. Porque si de algo está sobrado el pensamiento político actual (y sus derivados) es de coros de lamentadores y voces victimistas que se solazan en visiones apocalípticas sobre nuestro presente y futuro. Saturado está asimismo de almas delicadas y contemplativas ante el ocaso de Occidente y al que tan sólo pueden oponer su verso cansado. Sofocado se halla además por el calor de discursos obsesionados por los efectos de la «globalización», producto de pensadores enfrentados al «pensamiento único», preocupados por un concepto que llenan por sí mismos de significación plena, ya que únicamente piensan en él (lo que quiera que sea). Demasiada atención, en fin, hacia una noción arcaica de compromiso político ceñida a la aliviadora denuncia y al gesto llamativo, aunque finalmente quede domesticado y utilizado por los voraces medios de comunicación, que les convierten en turistas intelectuales o ángeles benefactores.

¿Humanidad derrotada? Más bien un terreno y un tiempo que se han perdido por la furia de la barbarie, ya destronada pero todavía amenazante. Para los más esperanzados, valga esta glosa o coda para tenerlo presente. Para los menos animosos, me permito recordarles estas palabras de J. Stuart Mill, más de bienvenida (a la humanidad) que de despedida: «Si la civilización ha prevalecido sobre la barbarie cuando la barbarie dominaba el mundo, es excesivo abrigar el temor de que la barbarie, una vez vencida, pueda revivir y conquistar la civilización» (*Sobre la libertad*).