

cializados y niveles económicos superiores. Por otra parte, su aislamiento geográfico en la ciudad, a veces por razones económicas, pero también para quedarse en medio de la gran familia mexicana con sus tradiciones, detuvo el progreso; todos esos factores aniquilaban los deseos de superación que muchas veces quedaban en intenciones.

Finalmente, decenas de biografías cortas de los hombres y mujeres que más destacaron en la historia de la ciudad, ayudan a edificar este magnífico libro, escrito por un verdadero especialista en la materia, ya que Thomas Sheridan, etno-historiador en el Arizona State Museum, fue Director del Mexican Heritage Project en el Arizona Heritage Center de Tucson, de 1982 a 1984.

MARIE-CLAIRE FIGUEROA

ALAIN FINKIELKRAUT, *La Défaite de la Pensée*, París, Gallimard, 1987, 165 pp.

El libro de Alain Finkielkraut ha tenido un éxito inusitado para un ensayo filosófico en Francia. Un éxito que a mi parecer se debe a dos cuestiones básicas que están interconectadas. Por un lado, los planteamientos del libro van contra la corriente en el debate que ha surgido en torno a la fuerza que ha estado adquiriendo la "nueva" derecha francesa. La polémica generada en torno al ensayo de Finkielkraut se debe al hecho que propone que a pesar de que a la derecha representada por el *Front National* sus detractores le oponen la idea de una Francia pluricultural, en el fondo, ambas posiciones parten de una misma visión del mundo, aunque reconoce que las intenciones de ambas son claramente distintas y simpatiza con la segunda de ellas. El ensayo también va contra la corriente, cuando se rebela frente a la tentación de nivelar el concepto de cultura, de identificar como tal a las más diversas manifestaciones sin importar si tienen la dignidad de lo que puede considerarse como cultural o si simplemente diversión.

La otra razón del éxito del libro está, en gran medida, funcionando en forma inconsciente, aunque alejada del propósito principal del libro. Frente a una preocupación cada vez mayor por el evidente declive económico de Francia, con relación a las otras grandes potencias industriales, y que cada vez más frecuentemente está siendo referido a otros ámbitos, y en general a la civilización francesa, el libro de Finkielkraut propone no sólo la vigencia, sino la necesidad de rescatar el pensamiento surgido en Francia que ha tenido el mayor impacto universal, las ideas del Siglo de las Luces.

Para fundamentar su crítica, Finkielkraut inicia su ensayo confrontando dos ideas de nación, clásicas pero antagónicas: la del romanticismo alemán, propuesta por vez primera por Herder y que tuvo en Francia sus adeptos entre los tradicionalistas como De Maistre, y la idea de nación que tuvieron los filósofos del Siglo de las Luces.

La primera de estas ideas, se basa en la concepción del alma popular, del

*Volksgeist*. Según ella, todas las naciones de la tierra tienen un modo de ser único e irremplazable. Nada trasciende la pluralidad de las colectividades, no existen valores supranacionales. Sacar del contexto las obras humanas, las ideas, extraerlas del lugar donde se producen y juzgarlas en función de criterios o valores intemporales como lo Bueno y lo Malo, lo Verdadero y lo Falso, lo Justo y lo Injusto, es erróneo. Los hechos no pueden someterse a normas ideales, o como lo decía Weber existe una irreductibilidad de los hechos a valores. Sólo es posible y necesario descubrir en qué medida esas normas que se creen generales y universales corresponden, en realidad, a una génesis y a un contexto histórico particular. No hay absolutos, sólo existen normas y valores regionales y particulares (pp. 14-15).

Como es bien conocido, esta visión del mundo, este concepto de nación, se contraponen a la que proponían no sólo los filósofos de la ilustración, sino los partidarios del derecho natural. Los filósofos del Siglo de las Luces postulaban la conquista del mundo histórico armados de normas universales y de la idea de la victoria progresiva de la razón sobre las costumbres y los prejuicios, la evolución lineal de la civilización, o lo que es lo mismo, el progreso de un principio trascendental, válido para todos los tiempos y lugares, la Razón. Los opositores a esta idea del Siglo de las Luces no sólo afirman que es un error científico el pensar que existen tales valores inmutables y que ésta es una idea abstracta y falsa de la realidad, sino que afirman, además, que estos valores y esta visión del mundo fueron una excusa para las intenciones colonialistas de países como Francia.

Por el contrario, el carácter científico y la modernidad del historicismo, fundado sobre la visión del mundo del romanticismo alemán y sobre el positivismo, radica precisamente en que se deshace de todo principio religioso y metafísico, de todo principio metahistórico que intenta trascender la realidad. Encarar la realidad de frente y desde la perspectiva de una ciencia positiva de la historia demuestra, como dice Finkielkraut, que la humanidad no es única, sino plural, que lo único sobre lo cual tenemos pruebas palpables es sobre la existencia de las especificidades, de las particularidades propias a todo grupo humano, a toda cultura. No hay cultura, sino culturas (p. 26).

Los autores que recusan la existencia del *Volksgeist* y que proponen la existencia de valores universales, como el propio Finkielkraut y antes que él Leo Strauss (*Derecho natural e historia*), invocan los excesos racistas, la intolerancia a la que ha dado lugar el planteamiento de la irreductibilidad de las especificidades y de las diferencias, que a su vez dio lugar al delirio nazi y a los campos de exterminio. Finkielkraut, como Leo Strauss, considera necesario rescatar los valores inmutables, porque son los únicos que logran borrar las diferencias, que permiten al hombre trascender sus diferencias y sobreponerse a su especificidad. ¿Y qué mejor que las ideas de los filósofos de la ilustración? Según ellos, lo que une a los seres humanos no es su situación geográfica, sus condiciones económicas o sociológicas, su lenguaje o su raza, sino una opción, una intención expresa, una decisión, un contrato social que se establece y que se renueva diariamente.

¿Pero cuál es el propósito que persigue Finkielkraut al recordarnos este debate? Su intención es básicamente proponer que esta discusión es más actual que nunca, porque subyace la oposición que abordaremos más adelante entre la extrema derecha francesa y los proponentes del pluriculturalismo. Además, por el hecho, también mencionado por Leo Strauss, que las ciencias sociales actuales han adoptado la perspectiva que enfatiza las diferencias culturales: el historicismo. Pero además, por una preocupación que deriva del hecho que muchos de los países que recientemente se liberaron del yugo colonial y otros que se independizaron más temprano pero que se ubican en lo que vagamente se conoce como el Tercer Mundo, han adoptado precisamente el concepto de nación derivado de la idea del *Volksgeist*. Finkielkraut concluye esto último, al analizar no solamente los escritos de algunos de los teóricos de lo que él llama la filosofía de la descolonización, como por ejemplo Frantz Fanon, sino los excesos a que han dado lugar las políticas, aplicadas por algunos de los gobiernos de los países recién descolonizados, con el objetivo de reencontrarse con su herencia cultural.

Pero la filosofía de la descolonización no surge inicialmente en los países colonizados, ni tampoco es planteada en una primera instancia por los militantes de los movimientos de liberación nacional. Esta filosofía surge en los propios países centrales, basada fundamentalmente en los trabajos de los antropólogos sociales. Finkielkraut propone que la creación de la UNESCO, en 1945, estuvo definida por un rechazo categórico a las ideas que habían fundamentado el nazismo: el obscurantismo y el despotismo. Se postulaba, en ese momento, que la UNESCO debía ser la institución mundial encargada de vigilar la libertad de opinión y de ayudar a vencer los prejuicios surgidos de la ignorancia. Según el autor, al relacionar el progreso de la humanidad con su progreso intelectual, con la educación, y al situarse sobre un doble terreno: el político, el de la defensa de las libertades, y el cultural, el de la formación de los individuos; la UNESCO se alineaba con el espíritu de la ilustración. Según este espíritu, si bien la libertad es un derecho universal y natural, sólo puede considerarse libre un hombre ilustrado, un individuo con conocimientos, con educación (pp. 65-67).

Pero muy pronto, después de que los juristas y los hombres de letras testimoniaron en contra del fanatismo y la ignorancia, los antropólogos sociales ocuparon el estrado. Desde ese momento se pasa imperceptiblemente de una crítica en contra del fanatismo, a una crítica en contra del humanismo abstracto. Los etnólogos recuerdan que la época de la cual sale el mundo al final de la Segunda Guerra Mundial no sólo está caracterizada por el fanatismo nazi, sino también por la soberbia de Occidente, que se tradujo concretamente en el colonialismo. Los antropólogos sociales exigen del humanismo un esfuerzo adicional para ser verdaderamente humano, un esfuerzo para tratar de englobar dentro del respeto a la persona humana, las formas concretas de su existencia (pp. 67-68).

Ejemplar a este respecto es el texto de Claude Lévi-Strauss, de 1951, intitulado *Raza e historia*. En este texto, ordenado por la propia UNESCO, Claude

Lévi-Strauss retira todo valor operativo al concepto de raza. Escribe que las diferencias que existen entre los grupos humanos reposan sobre circunstancias geográficas, históricas, sociológicas, y no sobre aptitudes distintivas ligadas a la constitución anatómica o fisiológica de los diferentes grupos humanos. Pero también dice que no basta distinguir la herencia social del patrimonio hereditario, sustraer los estilos de vida de todo tipo de predestinación genética, combatir la biologización de las diferencias, es necesario, además, combatir su jerarquización. Las múltiples formas que, en el tiempo y en el espacio, la humanidad se da a sí misma, no pueden ser clasificadas en función de un orden de perfección creciente, no son las etapas de una marcha triunfal, los estadios de un desarrollo único que, de un mismo punto de partida, deben coincidir hacia el mismo fin. La tentación de situar a las comunidades humanas sobre una escala de valores en la cual una ocupa la cima, es tan falso científicamente y tan pernicioso moralmente como lo es la división del género humano en entidades anatómico-fisiológicas cerradas. Según Lévi-Strauss, es el mismo etnocentrismo el que está en el origen de ambas actitudes (pp. 68-69).

Estas ideas derivadas de la etnología hacen escuela y se difunden a las otras disciplinas humanas. Dan lugar a una visión del mundo, a lo que Finkielkraut denomina una filosofía de la descolonización. Bajo la égida de esta filosofía, las concepciones surgidas en el occidente imperialista se revierten contra él. El tema de la identidad cultural permitía ahora al colonizado sustituir la degradante parodia del invasor por la afirmación de su diferencia y encontrar sujeto de orgullo en las formas de ser de las cuales el colonizador había logrado hacerlo sentir vergüenza (pp. 84-85).

Pero, a su vez, esta misma filosofía despojaba a los individuos de los países recién descolonizados de todo poder frente a su propia comunidad. Ahora ya no había razón para pretender situarse fuera de ella, a salvo de sus imperativos, de sus restricciones, de sus costumbres, porque era precisamente de esa desgracia de la cual habían logrado liberarse al tiempo que rechazaban el yugo de la colonización. Acceder a la independencia ofrecía, en primer lugar, la posibilidad de reencontrarse con su cultura. Y ello quería decir que los gobiernos de los nuevos países independientes debían fijarse como objetivo la concretización de este reencuentro, lo que generalmente se complementaba con la instauración de un régimen de partido único. Y ello implicaba cimentar la unidad de la nación, garantizar la integridad y la cohesión del cuerpo social, vigilar que no se desarrollara crítica alguna en contra de la cultura nacional. En realidad, ya no había razón para contestar. Uno se rebela en contra del extranjero, en contra del opresor, no en contra de uno mismo. El individualismo y el cosmopolitismo se convirtieron en los nuevos enemigos de la comunidad (pp. 85-86).

Por todo ello, la identidad cultural, que representaba la fuerza de resistencia en contra del colonizador, se convierte, a la independencia, en un instrumento de dominación, ahora en manos de las élites nacionales. El tema del reencuentro nacional encierra a sus beneficiarios en la obligación de apegarse a su comunidad, de respetar su cultura, de seguir sus tradiciones, *en su totalidad*. Liberados a sí mismos, los antiguos colonizados se transforman en cauti-

vos de la cultura a la cual pertenecen, de la identidad colectiva que los había protegido de la tiranía de los valores europeos. En la lógica colonial no había lugar para el sujeto colectivo, en la lógica comunitaria no hay lugar para el individuo. Según Finkielkraut, los excesos de la filosofía de la descolonización, que se traducen en excesos en contra de las poblaciones de los países recién independizados, surgen "naturalmente" de una visión del mundo según la cual a cada nación le corresponde una personalidad cultural específica, definida por valores morales, tradiciones políticas y reglas de comportamiento particulares (p. 86).

Además, esta visión del mundo que surge inicialmente en Occidente y que de ahí viaja al Tercer Mundo, ha regresado a sus orígenes en la actualidad. Y ello como bandera de dos posiciones políticas que hoy se enfrentan en los países europeos, concretamente en Francia, en torno a la situación de las poblaciones inmigrantes. La "nueva" derecha francesa propone que la identidad cultural del pueblo francés está siendo agredida y es amenazada por las tradiciones culturales de los inmigrantes. Plantea como solución que no sea simplemente la de echar fuera del país a los inmigrantes, su integración. Esta integración es interpretada como la renuncia por parte de estas comunidades de su propia cultura y su adopción de la totalidad de la cultura francesa.

A esto responden los partidarios de la hospitalidad y los que se oponen a la integración "forzada" de los inmigrantes a la cultura francesa, que se deben respetar todas las formas culturales porque todas tienen el mismo valor. No hay razón para preferir una cultura a otra. No es válido erigir un código de conducta particular en norma general. La conciencia de la particularidad de todas las culturas que ayer impidió a Occidente seguir dominando al mundo, legítima, en el contexto actual creado por la inmigración, la transformación del universo particular de toda sociedad en una sociedad pluricultural (p. 113). Es evidente que este punto de vista sólo es posible en la medida en que los partidarios de la integración "blanda" han logrado recuperar la idea del alma popular, pero a través del tamiz del historicismo, sin el ingrediente racista.

Pero Finkielkraut escribe que a pesar de que ambos bandos se oponen intensamente y de la buena intención de los partidarios de la sociedad pluricultural, ambos comparten la misma visión del mundo. Los unos y los otros perciben las culturas como totalidades englobantes y dan la última palabra al particularismo y a la diferencia. Ello implica que, a pesar de las buenas intenciones de los segundos, existe una contradicción insalvable en querer fundar la hospitalidad, la aceptación del otro, acentuando las diferencias y proponiendo el arraigo de los individuos a su cultura. En gran medida, el rechazo del otro que promueve la extrema derecha francesa es más coherente con esta visión del mundo.

La única manera de fundar firmemente la hospitalidad, la aceptación del otro, en resumen la tolerancia, es aceptando que existen valores que trascienden las particularidades de la cultura de la cual surgen, y que posibilitan la comunicación, precisamente en la medida en que son universales. Uno de ellos es la prioridad del individuo sobre la sociedad de la cual es miembro: la liber-

tad individual. Pero como ya lo hemos visto, en muchos países se afirma lo contrario, la preeminencia de la comunidad frente al individuo. Evitar la crítica de esta situación por temor a caer en el etnocentrismo, no debe ser razón suficiente. El aceptar todas las culturas tal como son y en su totalidad, es una falsa salida a esta dificultad.

Finkielkraut propone que la existencia de un valor universal, como el de la preeminencia de la libertad individual por encima del orden social, que fue descubierto en el contexto de la cultura occidental, da la posibilidad de criticar ciertos rasgos culturales, ciertas costumbres de *cualquier* cultura. Hay valores culturales universales, definidos claramente por los filósofos del Siglo de las Luces, que permiten luchar sólidamente contra la intolerancia y contra el racismo. Ello porque permiten enfatizar, no lo que nos separa, sino lo que nos une a todos los seres humanos. Según Finkielkraut, esto es necesario reconocerlo. No todas las ideas de la cultura europea son igualmente válidas, como lo demuestran claramente los excesos a que dio lugar el concepto de *Volksgeist*. No obstante, es necesario reconocer que los valores inmutables que expresaron los filósofos del Siglo de las Luces, nos permiten elevarnos por encima de nuestras diferencias y fundamentar una hospitalidad y una tolerancia sobre un terreno más firme que el de las meras buenas intenciones.

A esto, Finkielkraut añade que los herederos del tercermundismo no son los únicos en preconizar la transformación de las naciones europeas en sociedades multiculturales, los profetas de la post-modernidad (como, por ejemplo, Jean-François Lyotard en *La condition postmoderne*) tienen el mismo ideal. Pero mientras que los primeros defienden la igualdad de todas las tradiciones frente a la arrogancia de Occidente, los segundos valoran la fluidez por encima del arraigo. De acuerdo con la visión post-moderna del mundo, además de que todo valor es igualmente válido, el *sentido* de todo es constantemente variable. Y por ello, no solamente no hay razón para establecer jerarquías, para valorar un sentido sobre otro, sino que, además, no hay razón por la cual se proponga que la coherencia tiene un valor especial. No hay razón para escoger un sentido sobre otro, un estilo sobre otro, una inspiración sobre otra. Es el eclecticismo absoluto lo que está a la orden del día entre los autores post-modernos. Además, en la medida en que son los individuos o los pequeños grupos los que definen lo que tiene y lo que no tiene sentido, su definición puede cambiar de un momento a otro. Por ello, esta visión no aspira a una sociedad auténtica, sino a una polimorfa y en cambio constante. Los post-modernos persiguen menos una sociedad en la cual se respeten las diferencias, que una de mestizaje generalizado. Del derecho de cada uno a la especificidad, se pasa al derecho de cada uno a la especificidad del otro. En pocas palabras, se promueve la sociedad del consumo total, no sólo de productos, sino de gestos, de tradiciones, de rasgos culturales (pp. 135-136).

Dentro de esta concepción, no sólo se propone que todas las culturas y los sentidos son igualmente legítimos, sino que *todo* es o puede ser cultural. Una concepción, que es un producto típico de las sociedades de sobreabundancia, donde el único freno al consumo es el placer individual. Frente

a esto, Finkielkraut vuelve a proponer la existencia de normas, por encima no sólo de las particularidades, sino incluso del hedonismo. No puede considerarse todo como cultura, no se la puede confundir con la simple diversión: existen diferencias entre el rock y Beethoven, entre un soneto de Shakespeare y la letra de una canción de Madonna. La cultura implica cierta dignidad que no tiene la mera diversión, la cual se mide solamente en función del principio de placer. La preocupación del autor no es tanto que la confusión entre cultura y diversión implique que no se siga haciendo cultura, sino que ésta tenga cada vez menos espacio, cada vez menos lugar en las sociedades actuales. Y que esta falta de espacio, de parámetros culturales, le reste sentido a la cultura como tal. La alternativa, en este caso, se traduce en restablecer la dignidad específica de lo cultural, como en el caso de la crítica al concepto del *Volksgeist* y de la filosofía de la descolonización. Su solución fue la de restablecer la vigencia de las ideas de nación y del derecho natural propuestas por el Siglo de las Luces.

Estamos de acuerdo con lo señalado por Finkielkraut en el sentido que es la misma visión del mundo la que subyace las posiciones de la "nueva" derecha francesa, representada por el Front National, y la de los partidarios del pluriculturalismo. Que es esta misma visión del mundo la que fundamenta las políticas de reencuentro nacional y el comunitarismo e integrismo que, en general, las caracterizan. Y, además, que es esta misma visión la que, como ya decía Leo Strauss en su libro clásico, domina las perspectivas que adoptan las ciencias sociales en la actualidad, y que genéricamente puede llamarse historicismo.

Como lo señala Leo Strauss, la visión del mundo fundada sobre el *Volksgeist* y el relativismo implícito en la perspectiva historicista, conducen por una parte al particularismo, a la afirmación de las diferencias por encima de las similitudes, y por la otra al nihilismo. En el caso de la filosofía de la descolonización y de las políticas del reencuentro nacional, se da la primera de estas consecuencias. También se da esta consecuencia en el caso de los planteamientos de la nueva derecha francesa y de los partidarios del pluriculturalismo. Por el otro lado, el historicismo radical, el relativismo, da lugar al nihilismo, el cual fundamenta el eclecticismo a ultranza y la fluidez que proponen los autores post-modernos. También encontramos el nihilismo en la idea de que todo es cultura. Como no existen valores inmutables, no existe, por lo tanto, ninguna garantía o principio trascendental a la cual pueda asirse la humanidad. La conclusión más directa es que todo puede ser bueno o malo, bello o feo, justo e injusto, de acuerdo con el observador directo. Esto, como también lo menciona Leo Strauss, ha sido interpretado como la primera experiencia *real* de la situación verdadera del hombre, una situación que anteriormente se escondía creyendo en principios universales e invariables. Es esta situación del hombre la que describió Nietzsche con mayor énfasis y que los post-modernos han llevado hasta sus últimas consecuencias.

Pero si las críticas de Finkielkraut de la filosofía y la práctica del reencuentro nacional que encierra al individuo en su comunidad, del pluriculturalismo que contiene una contradicción insalvable y que peca de ingenuidad,

y del post-modernismo que deriva hacia el nihilismo, son correctas, las alternativas que propone no son más que buenas intenciones. No es posible regresar al pensamiento del Siglo de las Luces, al planteamiento de la existencia de valores inmutables, a proponer el valor absoluto de la coherencia, al rescate de la dignidad específica de lo cultural, cuando se ha descubierto que todo ello ya no existe, cuando se ha perdido la fe en todo principio trascendental. Es necesario encontrar otra solución partiendo del punto al que hemos llegado y que ha caracterizado al modernismo, definido antes como la experiencia real de la situación verdadera del hombre. Pero sólo es posible ir hacia adelante y no mirando hacia atrás como propone Finkelkraut.

Es evidente que en el marco de una reseña sólo es posible esbozar algunos puntos de vista al respecto. Nuestra observación principal consiste en que tanto el análisis como la postulación de alternativas no pueden fundarse solamente en una discusión de visiones del mundo alternativas sino que, en primer lugar, debe hacerse un análisis en función de una teoría de la acción social, del significado que tiene la acción para los distintos actores sociales, del carácter de la acción.

La crítica a las políticas del reencuentro nacional en el sentido que éstas encierran a los individuos en su comunidad, no puede basarse, en primera instancia, en términos de una visión de mundo, porque estas políticas son en primer lugar una acción social. El comunitarismo, el integrismo nacionalista o religioso, es un tipo de acción antes que una visión del mundo. No es posible entenderlo, ni mucho menos criticarlo confrontándolo, de entrada, a la visión opuesta que privilegia por encima de todo los derechos abstractos del individuo. El análisis de una acción social no está referida en principio a una visión del mundo particular, aunque obviamente desarrolla y expresa una visión determinada. En primer lugar, es necesario comprenderla en función de las características propias a la acción, en los términos de una teoría de la acción social.

En el caso concreto de la *acción* comunitaria, es necesario entender que se trata de una acción fundamentalmente de defensa, de una *reacción*. Como toda acción de defensa, la acción comunitaria es inmediata, cerrada en sí misma, particularista. No expresa más que a sí misma, no logra apuntar más allá de sí misma, si se quiere no logra trascenderse. Y esto es cierto aunque exprese la intención de ser universal, de extenderse más allá de sus fronteras. Esta expansión no puede llevarla a cabo universalmente, sino sólo como la dominación de una visión particular sobre otras visiones particulares. No puede pedírsele a una acción defensiva, que por definición se limita a la protección de su especificidad, que plantee una concepción universal. Para comprenderla, es necesario encontrar las razones por las cuales tal acción se expresa principalmente en términos negativos.

A su vez, las alternativas a un tipo de acción comunitaria están dadas menos por una acción con una distinta visión del mundo, que por una acción que logre rebasar el carácter defensivo, que no se defina primordialmente como una resistencia frente al exterior y en función de su identidad cultural. La alternativa no es intentar convencer a los partidarios de la filosofía de la descoloni-



zación y del reencuentro nacional que la visión del mundo sobre la cual basan su acción ha llevado a la humanidad a las peores desgracias, sino hacerlos ver que, en tanto su acción sea puramente defensiva, también es puramente negativa, que carece de contenido afirmativo, a pesar de que así la consideran. Y esto porque la afirmación a ultranza de la identidad, de la *totalidad de las particularidades* de una cultura, no es más que una reacción a la dominación, pero de ninguna manera una afirmación. Todo lo contrario, en tanto pura reacción al dominio implica todavía la preeminencia del dominador. Y por ello, a pesar de que se plantea como afirmación, es todo lo contrario, la negación de la capacidad de afirmación.

Si bien esto parece muy abstracto cuando el interlocutor es un Estado nacionalista o un integrismo religioso, lo es menos cuando el interlocutor se encuentra en el mismo contexto social, como es el caso del debate entre la "nueva" derecha francesa y los partidarios del pluriculturalismo hacia el cual se dirige el escrito de Finkelkraut. También en este caso, se puede encontrar algo más fundamental que el hecho que ambas posiciones políticas comparten una misma visión del mundo. O bien puede decirse que comparten esta misma visión del mundo porque comparten *antes* una acción social del mismo carácter, de nuevo meramente defensiva. El *Front National* reacciona ante la existencia de la población inmigrante mediante el recurso continuo al miedo, a la amenaza que supuestamente constituye esta población. Cuando el *Front National*, pretende estar afirmando la cultura francesa, en realidad niega la posibilidad de hacerlo, porque sólo se está defendiendo ante la cultura de las poblaciones inmigrantes, refugiándose en su particularismo.

Los partidarios del pluriculturalismo se enfrentan a este mismo problema, postulado como el choque entre dos culturas, pero lo intentan resolver de manera generosa. Responden que hay que respetar al otro. Adoptan una idea "blanda" de integración, pero que igualmente implica que existe una irreductibilidad de las particularidades. Proponen que una comunidad puede y debe moralmente aceptar y tolerar las diferencias de la otra, pero que nada se puede hacer para transformarlas. El concepto de tolerancia así como el de integración implican forzosamente la aceptación pasiva del destino cultural. La tolerancia así como la integración llevan inevitablemente ya sea a la permanencia de culturas cerradas e inmutables, ya sea a la idea de la necesidad eventual del abandono de los rasgos de una de las culturas que se enfrentan y la adopción de las particularidades de la cultura dominante.

La verdadera opción a los planteamientos de la extrema derecha francesa sería, más que la adopción de una visión del mundo que postule valores universales que trascienden los particularismos culturales, una propuesta que parta del supuesto básico que, mediante la acción individual pero aún más mediante la acción colectiva, el hombre puede cambiar su destino. Que la acción, cuando tiene un carácter afirmativo, puede transformar la herencia cultural. Más que proponer la integración o la tolerancia pasiva de una cultura hacia otra, se estaría proponiendo la creación de una cultura nacional con rasgos universales. Pero más que intentar esto postulando la existencia de valores universales

hacia los cuales debemos avanzar, se propone el mestizaje por medio de la afirmación y de la interacción entre las diversas culturas que existen en una misma sociedad. Sólo una acción afirmativa permite trascender las particularidades. La afirmación y por tanto incluso el conflicto entre distintas culturas debe llevar a la adopción y al rechazo de rasgos correspondientes a una y otra de las culturas.

Pero esto último está muy alejado de lo que postulan los autores post-modernos, para los cuales el parámetro de lo que debe ser rechazado o aceptado es el placer. Para los post-modernos, la acción colectiva es imposible porque postulan el individualismo metodológico. La acción colectiva requiere de una coherencia y de una constancia que no aceptan los post-modernos, quienes, como dice Finkielkraut, son los niños mimados de la sociedad de sobreconsumo, que ven esta sociedad como supermercado de productos destinados al placer individual.

La crítica de Finkielkraut a la idea de que todo es cultura, a la ausencia de diferenciación entre cultura y diversión, tiene la misma debilidad. No puede reaccionarse a la manera de Finkielkraut, e intentar subir de nuevo sobre su pedestal a este concepto, de restablecer la dignidad de lo cultural como valor inmutable y universal. Es necesario redefinir el concepto de cultura, en términos de la acción social. Es claro que el placer no puede definir los parámetros de lo que es cultural, no porque las actividades que se confunden con la cultura carezcan de la dignidad de ésta, sino porque la cultura es un hecho social. La acción social, la acción de la sociedad sobre sí misma, no es posible definirla en función de valores u orientaciones individuales. Como ya lo ha propuesto la sociología desde Durkheim, el placer, porque está determinado individualmente, no puede llegar a constituir una norma social. Es necesario definir la cultura en términos de la orientación de la sociedad. Y por ello, además, la cultura no puede solamente referirse al arte, a la música, a la pintura. Todo es cultura, pero no en el sentido de que puede llamarse cultural todo lo que nos produce placer, sino en el sentido de que lo cultural es un concepto globalizante, totalizante, que corresponde a la orientación de la sociedad en su conjunto. La cultura es entonces la *forma* de consumir, la *forma* de producir y de acumular, es la *forma* de conocer y de pensar. Restablecer la dignidad de lo cultural es elevarla del mero consumo de placer, pero no para restringirla al arte, sino para ampliarla a la totalidad de la acción social.

ILÁN BIZBERG

MIGUEL S. WIONCZEK (coord.), *La humanidad frente a la destrucción total*, México, SEP-Cultura, 1985, 231 pp.

Parecería que el mundo contemporáneo se está acostumbrando con inaudita calma a la carrera armamentista, que es primera, principal y tal vez última expresión del conflicto Este-Oeste. Las cifras al respecto se muestran verdade-