



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

36  
28

"EL PROBLEMA DE LA CULTURA Y LOS  
NACIONALISMOS EN EL ENSAYO  
POLITICO DE ALAIN FINKIELKRAUT"

FALLA DE ORIGEN

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO PROFESIONAL DE  
LICENCIADO EN CIENCIA POLITICA  
Y ADMINISTRACION PUBLICA  
(ESPECIALIDAD EN CIENCIA POLITICA)

P R E S E N T A:

ESCOBAR GALINDO GERARDO

DIRIGIDA POR EL MAESTRO: JUAN PABLO CORDOBA ELIAS

MEXICO, D. F.

1995



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mí madre por su apoyo  
y confianza que me  
permitieron salir  
adelante.

A la memoria de  
mi hermana  
María Eugenia.

I N D I C E.

	pág.
ADVERTENCIA INTRODUCTORIA.	1
MARCO TEORICO-HISTORICO.	20
PRIMER CAPITULO. CULTURA ANTROPOLOGICA Y CULTURA ELITISTA.	32
SEGUNDO CAPITULO. LA CULTURA ELITISTA EN LOS NACIONALISMOS OCCIDENTALES DEL SIGLO XX.	79
TERCER CAPITULO. POSTMODERNIDAD: ¿DERROTA DEL PENSAMIENTO?	126
APROXIMACIONES FINALES.	149
BIBLIOGRAFIA	162

## ADVERTENCIA INTRODUCTORIA.

La presente tesis tiene el propósito de desarrollar el tema de la cultura en su relación con los nacionalismos, a partir de la lectura de la obra ensayística de Alain Finkielkraut. A primera vista se presenta ante los ojos del lector, un tema quizá muy ambicioso para un trabajo final de licenciatura. Diremos que ello sería, si no establecieramos los parámetros delimitantes bajo los cuales pretendemos desarrollar nuestro tema.

Así, buscamos abordar específicamente a las categorías "cultura" y "nacionalismo", bajo las dimensiones referentes a la escuela del pensamiento estructuralista, fundamentalmente antropológico. Ello, siempre con una delimitación tanto en lo que se entiende por cultura, como en lo que vienen a significar las abstracciones nacionalistas en el espacio tiempo de la modernidad.

Definimos entonces nuestro trabajo como un análisis estructural(1), separado de las versiones historiográficas(2)

<sup>1</sup>"La estructura no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real. La estructura es un conjunto de mediaciones reguladas por unas series de dicotomías diferentes entre sí". Lévi-Strauss, Claude. Antropología Estructural. Siglo XXI ed. México 1983.

<sup>2</sup>En esta vertiente de análisis, encontramos trabajos como los de Benedict Anderson donde se hace un recorrido de los nacionalismos a partir de este tipo de presupuestos: "Trataré de demostrar que la creación de estos artefactos (aquí se refiere a los nacionalismos como comunidades imaginadas), a fines del siglo XVIII, fue la destilación espontánea de un "cruce" complejo de fuerzas históricas discretas; pero que, una vez creados, se volvieron "modulares", capaces de ser transplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas". Anderson, B. Comunidades Imaginadas. F.C.E. México 1993. P. 21. Como se ve, este tipo de análisis resulta

(aquí no confundir este término con el de historicismo) que sobre el tema se han hecho. Versiones que por su parte, buscan delimitar el accionar de los conceptos de nacionalismo, a la pura linealidad del relato o del anecdotario.

Una vez establecida nuestra delimitación, nos vimos en la necesidad de compenetrarnos con los autores que privilegian esa línea del pensamiento; así, encontramos en Alain Finkielkraut a uno de los intelectuales que establecen la delimitación estructural como esquema de análisis en el tema de los nacionalismos. Finkielkraut al recuperar la esencia de la línea particular del estructuralismo establecida por Claude Lévi-Strauss; reasigna a las categorías nacionalistas dentro de una gran estructura, donde estas no se entienden simplemente como un fenómeno a partir de la asociación de hombres, sino como un sistema alineado por la cohesión resultante de la dicotomía que se establece a partir de una mediación. Mediación que en este caso es la cultura.

Tomando en cuenta la delimitación del propio origen de los nacionalismos en el siglo XVIII, Finkielkraut se da a la tarea de ordenar sus enfrentamientos a partir de dos posturas (básicamente las únicas, aunque sin olvidar los matices producto de su contraposición) en su relación con el

ilustrativo, si se pretende hacer una revisión de algunos procesos que permitieron el afianzamiento y evolución de los nacionalismos. No obstante, en este tipo de procesos no se considera la dialéctica entre dos tipos de cultura: la elitista y la antropológica, que es por donde se pretende abordar nuestro trabajo de tesis. En un análisis historiográfico la categoría "cultura" quedaría reducida a un mero papel de fuerza histórica.

tipo de cultura elitista que les da origen a ambas. Así, dentro de esa estructura, se establecen al nacionalismo inspirado en las Luces y al nacionalismo inspirado en el Volksgeist (cuya traducción del alemán es: espíritu del pueblo), como dos variables contrapuestas cuya mediación sería un tipo de cultura producida por las fuentes ideológicas de las élites que representan a esos mismos nacionalismos.

Es obvio que para esta parte de la tesis, todavía se dificulta la asimilación de las propuestas de Finkielkraut, por ello conviene establecer, un poco, la función que debemos guardar a lo largo de nuestro trabajo. Por esta razón advertimos que nuestra pretensión no es la elaboración de un trabajo en el que el tema rebase las expectativas de nuestra delimitación, ejercida por la recuperación de las categorías de las propuestas de Alain Finkielkraut. Aclaremos también, que tampoco se intentará construir un trabajo monográfico sobre nuestro autor, sin que ello signifique que se pase por alto un análisis detenido de sus principales presupuestos.

Intentando aclarar nuestra posición, proponemos aquí nuevamente el esquema de la estructura. Donde nosotros seríamos la mediación entre el tema general (acepción global de la cultura como producto de la acción mental del hombre, en su relación con todo lo que le rodea, en donde estarían contenidos los nacionalismos) y la delimitación que Alain Finkielkraut hace sobre un tipo de cultura específica y dos

tipos especiales de nacionalismos. Nuestra función mediadora sería la de una elaboración metodológica que vincule esa relación dicotómica entre tema y autor. Esa elaboración metodológica es la que nos hace reafirmar que no se busca el tratamiento global del tema (bajo ese esquema, Finkielkraut sería sólo un autor entre los muchos que se tendrían que recuperar), como tampoco, la simple enunciación repetitiva de lo dicho por alguien (esto por otra parte, no permitiría la recuperación fidedigna de otros autores).

Se estima que la ponderación que busque abordar una tesis de autor, se debe establecer a partir de lo que el autor logra, a su vez, en su relación con el tema. En ese sentido, cobra gran importancia tener una aprehensión total de la obra del autor en su relación con el tema que se pretende analizar. Con ese punto de partida, lo que se intenta es realizar, a partir de la genealogía de su concepción, el rastreo de su aporte para con el tema específico que aquí nos interesa; enfatizando los avances y las dificultades por las que atraviere el recorrido conceptual de nuestro autor. Desde luego que aquí no se olvidan, las dificultades inherentes a nuestras propias abstracciones.

Para nuestro caso específico, diremos que pretendemos abordar el problema de los dos tipos de nacionalismos definidos por Finkielkraut, pero siempre bajo su relación con el tema concreto de la cultura; entendiendo ese triángulo conceptual como una estructura, en la que se da



un sistema alineado específico. Reafirmamos entonces, el carácter no historiográfico de esta tesis, ya que de no hacerlo, tendríamos que pensar nuestro trabajo con el título de "Historia de los Nacionalismos" en donde la "cultura" no ocuparía el lugar preponderante de nuestros enfoques, siendo asumida sólo como una de tantas categorías que se relacionan con el tema de los nacionalismos.

Ahora bien (y aquí aparece un distanciamiento de nuestro autor con el tema) tal centralidad de la categoría cultura, no deja de llevar implícitos, los riesgos de caer en generalizaciones. Al ser un tema tan extenso y al ser de hecho, el significante global de todos los significantes del raciocinio humano (religiones, costumbres, filosofías, moralidades, éticas, políticas, mitologías, etc.), debemos guardar una distancia prudente. Esto lo intentaremos explicar en los párrafos siguientes.

Cuando Alain Finkielkraut publica el libro La Derrota del Pensamiento (1987) -quizá su texto más conocido- recupera una forma de estudio que sólo a la luz de los preceptos del sistema conceptual de Lévi-Strauss, se puede dar. Esto no quiere decir que la forma en la que Finkielkraut aborda los aspectos constitutivos de los nacionalismos, como son sus filosofías de la historia o sus sustentos ideológicos, sean en sí algo novedoso. La separación entre lo que por un lado, sostuvo la Ilustración, y lo que por otro, contrapuso el historicismo romántico, no es algo que no haya

sido explicado con anterioridad. Trabajos como los de Isaiah Berlin(3) se han dado ya, hacia esos rumbos.

El esquema estructural de la cultura es lo que da un viraje al entendimiento de lo que esas dos variables contrapuestas del nacionalismo ya habían ofrecido. En ese sentido, es como Finkielkraut aterriza el trabajo que Lévi-Strauss solo postuló en su crítica al etnocentrismo(4) de la civilización occidental. Así que comprendiendo que nacionalismo y civilización no son lo mismo (argumento que defenderemos especialmente, en el capítulo dos) hay una búsqueda por la reorientación de las propuestas metodológicas del estructuralismo, hacia el fenómeno social nacionalista, sin tampoco olvidar que el fundamento de la civilización como categoría antropológica es un elemento trascendente para entender el aspecto general de la cultura antropológica, y por tanto, para los enfoques primarios de esta tesis.

Al adentrarnos en el estudio de la obra de Alain Finkielkraut, encontramos particularidades que a su vez, determinarán la construcción de la presente tesis; sobre todo en lo que consideramos, no ahonda Finkielkraut con suficiente claridad como para entender cabalmente su propuesta teórica. En esas particularidades, propondríamos específicamente dos: Primero, la falta de una explicación más clara sobre lo que

---

3Véanse textos como los de Contra la Corriente, editado por el F.C.E. o el de Arbol que Crece Torcido, editado por Vuelta.

4"Actitud que consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales, morales, religiosas, sociales, estéticas que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos". Lévi-Strauss, C. Op. Cit. P. 308.

se entiende por cultura antropológica(5), como prolegómeno necesario para asimilar a la versión elitista, que a su vez, tanto se critica por nuestro autor, a través de su ataque a los nacionalismos; segundo, que la propia definición teórica de Finkelkraut, lleva consigo la dificultad de no ubicarle, ni como estructuralista neto, ni como postestructuralista. Esta última dificultad se explicará de forma más detenida en el marco teórico de esta tesis; y de la otra daremos un esbozo a continuación, para después concretarlo en las hipótesis de nuestro primer capítulo.

Para poder hablar de cultura antropológica y cultura elitista como términos separados, es necesario explicar primero que en Finkelkraut no hay una cabal separación de esas categorías, y que ello, correrá por nuestra cuenta. En efecto, Finkelkraut jamás dirá: esto es cultura a secas y esto otro, es cultura dirigida o elitista. El asumirá la crítica de la segunda dando por entendida la primera, a partir de unos reiterados acercamientos a Claude Lévi-Strauss.

Tenemos con esta apreciación, que uno de los principales objetivos de esta tesis es la de realizar la conexión necesaria entre una genealogía del término cultura a

---

5Una primera noción sobre la cultura desde el punto de vista antropológico, puede ser la de Clifford Geertz: "Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados...Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero al último también ellos son artefactos culturales. Geertz, Clifford. La Interpretación de las Culturas. Ed. Gédisa. 5a, reimpresión. Barcelona septiembre de 1992. P.56.

nivel antropológico y los planteamientos del autor, sobre los cuales, a su vez, pretendemos fundar gran parte de nuestras hipótesis de trabajo. Cabe destacar que la elaboración de tal genealogía, no ocupará todo el cuerpo de la tesis; de hecho, su extensión se pretende reducir al antecedente indispensable que posibilite la comprensión de lo que realmente nos interesa. A saber: la estructura que conforman dos tipos de nacionalismos y la cultura elitista, para ver que el resultado de su crítica es la búsqueda de la trascendencia de esa estructura (esto no implica negación). Esto último nos llevará a una cierta línea del post-estructuralismo que, como ya se dijo, constituye otra de las particularidades del pensamiento de Finkielkraut.

En el propósito primario asumimos una responsabilidad inherente a nosotros, que es la de proponer un recorrido argumentativo a partir del establecimiento de una dialéctica. Dialéctica que vemos bajo la contraposición de dos personajes: el ser cultural antropológico y el ser cultural elitista. Definiendo al primero como el individuo que sale de su animalidad, por la simple actividad primaria de pensar racionalmente; y al segundo, como el individuo que recibe de fuera un proyecto de vida, tanto en lo político, como en lo cultural.

Esa dialéctica asumida, es la que pretendemos visualizar como uno de los principales elementos de análisis que nos permitirán vincular al autor con la parte que no explica de forma concisa. En efecto, la presente tesis

construirá el relato de las contradicciones entre el ser cultural antropológico y el ser cultural elitista, como una vía de entendimiento de las directrices entre el pensamiento de Claude Lévi-Strauss y Alain Finkielkraut; pero siempre dando el papel preponderante al estudio de los nacionalismos que realiza el segundo, porque es precisamente a partir de esa construcción paradigmática, donde se evidencian en la modernidad, las confrontaciones de las dos formas de existencia del ser en la cultura.

La consideración anterior nos lleva a otra necesidad, la de establecer un vínculo entre la estructura comprendida por las dos formas de nacionalismo que ya se acotaron y la cultura elitista; con otra estructura necesaria para entender los límites bajo los que se describe el ser cultural antropológico. Esta estructura es la que forman la dicotomía naturaleza y hombre, con su mediación la cultura a secas. Tal estructura es el primer basamento de la antropología estructural, donde Lévi-Strauss será reconocido como su principal estudioso.

Repetimos nuevamente, que el requerimiento de estos esquemas sólo serán retomados como un vehículo para el mejor entendimiento de la propuesta de Alain Finkielkraut. Es así que aquí no nos interesa convertirnos en estudiosos formales de la antropología, en cuyo caso, se haría necesario que nuestra tesis fuera sobre la obra de Lévi-Strauss.

Para asimilar la estructura mencionada, tendremos que dar un breve recorrido por algunas teorizaciones de la

cultura antropológica, dando como un elemento diferenciador del estructuralismo de Lévi-Strauss, al funcionalismo de Bronislaw Malinowsky. Ello con la finalidad de visualizar el giro copernicano que el concepto "cultura", encontró en la evolución de los estudios antropológicos. Definiendo a partir de la diferencia, es como se absorben de forma más clara las concepciones humanas. Esta y no otra, es la justificación del por qué de incorporar a un autor como Malinowsky para el enfoque de la cultura antropológica.

Al tener una concepción mínima de la estructura primaria del pensamiento de Claude Lévi-Strauss es como pretendemos, ahora sí, construir el resto de la tesis. En donde ya, se traerán a colación los argumentos de la obra de Finkelkraut para hipotetizar las consideraciones de la dialéctica entre los nacionalismos occidentales del siglo XVIII como discursos elitistas contrapuestos. Afirmando, en esta parte, la no asunción de un recorrido historiográfico de esas propuestas nacionalistas; sin que eso signifique que se pretendan eliminar los preceptos básicos de sus filosofías de la historia, porque ello implicaría eliminar los ordenes diferenciales que buscamos encontrar en el recorrido de nuestra dialéctica.

Así, a diferencia de lo que propone Isaiah Berlin en Arbol que Crece Torcido(6), al entender el origen del nacionalismo en todo lo circunscrito al historicismo

---

<sup>6</sup>Véase el capítulo: "La Rama Doblada: Sobre el Surgimiento del Nacionalismo". En Berlin, I. Arbol que Crece Torcido. Ed. Vuelta. México 1992. Pp. 291-318.

romántico y como una oposición al universalismo de las Luces (que Berlin no asume como una filosofía que dio origen a otra concepción nacionalista), reduciendo todo lo nacional a los replegamientos particularistas; lo que se busca, a partir de Finkelkraut, es establecer una explicación de como una cultura elitista es la que genera el exacerbamiento -en esta etapa de la modernidad, donde ya no se asumen cabalmente los discursos dinásticos o eclesiásticos, rebasados con la apuesta por la secularización e industrialización- de las identidades nacionalistas, independientemente de sus filosofías de la historia.

Diferenciamos también, las aseveraciones de Finkelkraut, de las de autores como Benedict Anderson, donde a partir de la idea de comunidades imaginadas(7) se aborda el surgimiento y evolución de los nacionalismos. Con esa idea central Anderson, pretende explicar tres tipos de nacionalismos, uno como resultado de la asimilación de auto-conciencia de los presupuestos generales de la modernidad (secularización, declinación de instituciones dinásticas y una aprehensión del tiempo epocal); a otro, que denomina *nacionalismo oficial*, a partir de la llamada fusión de las dinastías con los programas modernos; y por último, al llamado *nacionalismo descolonizado*, a partir de una identificación de auto-conciencia de los elementos que ofrecen los censos, los mapas y la museografía.

---

<sup>7</sup>Que no tiene nada que ver con la idea de "institución imaginaria de la sociedad" de Cornelius Castoriadis.

La diferenciación con los argumentos de Anderson, no tiene otra explicación que todo el argumento que hemos venido dando en esta introducción, referente a visualizar a este tipo de análisis historiográficos como reduccionistas, que no interpretan la centralidad de la cultura en sus dos acepciones y que precisamente por ello, no abordan el papel preponderante de las élites en las conformaciones nacionales. Así, a presupuestos como los de Benedict Anderson, postularíamos las siguientes preguntas: ¿Cómo puede haber una auto-asimilación, que no sea pensada bajo la dirección tanto de intelectuales como políticos integrantes de una élite? ¿Acaso la totalidad de los individuos de una Nación tienen conocimiento de los preceptos de la modernidad, como para que se imaginen como Nación? ¿El *nacionalismo oficial* se reduce a una sola vertiente y los demás no son oficiales? ¿El censo, el mapa y la museografía son lo suficientemente fuertes como para generar identidades nacionales, si no reciben el impulso de las élites?

Asumiendo que una posición como la anterior no es de nuestro interés para esta tesis, decimos que nuestro recorrido estructural, al asimilar el deterioro de los principios rectores del ser cultural antropológico en aras de la superposición del ser cultural elitista, nos permite acceder a otros niveles históricos, en donde la contraposición particularista y universalista, han accedido a otro tipo de eventualidades.



Es así que proponemos un segundo capítulo en el que estableceremos -asumiendo diferencias de grado, sin proponerlos como esquemas reduccionistas- la forma en que se han asumido esos dos tipos de nacionalismos en el siglo XX; en el que otras variables contrapuestas tienen su fundamento a partir de la preponderancia de otro tipo de ideologías: capitalismo, socialismo, nazismo y descolonización del llamado "Tercer Mundo". Nuevamente enfatizamos que el tratamiento de estos temas puede resultar, a primera vista, como algo intangible y de una vastedad pretenciosa para ser abordados en un capítulo; ello es cierto, si no se toma en cuenta nuestro esquema, que con base en la metodología estructural pondera el papel de la cultura elitista en el abordaje de los nacionalismos. Así, la vastedad de estos universos históricos se pretende ver a la luz de su asunción como nacionalismos particularistas o universalistas, tomando en cuenta su herencia occidental del siglo XVIII.

Ya para nuestro tercer capítulo, que ubicaremos como un estudio introductorio para otros posibles trabajos, pretenderemos abordar otros rumbos de la crítica a la cultura elitista, que con las llamadas sociedades postmodernas ha pretendido asumirse como el fundamento de todo pensamiento con la nueva idea de lo multicultural. Cabe señalar que esta última crítica sólo se pretenderá abordar en el terreno de lo cultural y no en el plano filosófico de la postmodernidad. Así, es al postmodernismo degradador de la cultura, al que Finkelkraut realizará un apasionado ataque; ya que esa

asunción del pensamiento dirigido, no reconocerá las capacidades virtuales de los individuos. Al igual que sus antecesores, los nacionalismos, habrá un olvido del respeto a la diversidad.

En suma y antes de pasar a la explicación concisa de nuestras hipótesis por capítulo, afirmamos que un análisis acorde con la disputa entre los nacionalismos, necesariamente se construye a partir de poner en duda las versiones elitistas de la cultura que cada nacionalismo defiende. Se define entonces, que la concepción de la cultura en sí, tiene connotaciones antropológicas y que es con con la dirección de las élites que se ejemplifican actualmente con las disputas nacionalistas, cuando la cultura es asumida bajo preceptos idealistas.

Alain Finkielkraut como autor contemporáneo, tiene una forma particular de entender el problema de los nacionalismos, enfatizando desde su propia experiencia<sup>(8)</sup> una conceptualización muy rescatable de problemas políticos actuales en dos polos, por un lado, la integración de bloques (tanto políticos como económicos), la búsqueda del universalismo cultural, la perspectiva multicultural de las sociedades postmodernas y las consignas de la ONU; y por el otro, el llamado a los regionalismos, las políticas separatistas fundadas en el terrorismo, los fundamentalismos, el neonazismo, etc. Es por ello que para una tesis de licenciatura en ciencia política, la visión particular de

<sup>8</sup>Ver Finkielkraut, Alain. El Judío Imaginario. Ed. Anagrama. España 1982.

Alain Finkielkraut constituye un elemento de aporte para una recontextualización de una teoría política que requiere ser auxiliada por disciplinas como el estructuralismo.

Con todos los lineamientos anteriores, construimos nuestras hipótesis capitulares como sigue:

En el primer capítulo establecemos que la cultura antropológica no es abordada con la amplitud necesaria en la obra de Alain Finkielkraut. Por ello, nos damos a la tarea de traer a nuestro estudio dos concepciones de la cultura que hay en la antropología: la funcionalista de Malinowsky y la estructuralista de Lévi-Strauss. Esto nos lleva a hipotetizar que a partir de la segunda escuela es como Alain Finkielkraut establece el abordaje de otro tipo de cultura: la elitista, y a su vez, su correlato con dos ideas nacionalistas surgidas en la Europa del siglo XVIII.

Ya concentrados en la obra de Finkielkraut como la fuente del estudio de las categorías que conforman una reordenación de las contraposiciones nacionalistas es como se establece que en el siglo XVIII, surgen en la Europa occidental (en el halo de la modernidad), dos proyectos de cultura elitista que representan, por una parte, una vertiente universalista y por el otro, una vertiente particularista. Tales proyectos son el nacionalismo inspirado en la filosofía de la Luces y el nacionalismo inspirado en el Volksgeist; cuyas filosofías de la historia son a su vez, la Ilustración y el historicismo romántico.

En el abordaje de esa contraposición bipolar es como también advertimos, que en la obra de Alain Finkielkraut no se da una rigidez en la periodización histórica en sus estudios acerca de estas dos concepciones; ello en gran parte, porque en él no hay una asunción de un análisis histórico, no por falta de una aprehensión de la historia, sino porque al ser su propuesta una construcción estructural que se busca trascender, su estudio sólo encuentra en el recorrido de las fuentes históricas, los elementos indispensables para la concreción de ejemplos.

Aclarado ello, no encontramos dificultad alguna en situar a una concepción antes que otra, aunque en el orden histórico una haya sido anterior, siempre y cuando se considere que su existencia no es aislada y que no pudo crearse sola, sino a la luz de una oposición binaria. De hecho, cuando se aborde el tema de *prejuicio* en su relación con los dos programas de élite, o el de sus conflictos bélicos, daremos unos saltos constantes entre las dos concepciones. Explicitando que nuestro escrito, no por esa circunstancia vaya a ser anárquico.

Teniendo en consideración lo anterior y asumiendo ya la idea que enfatiza una posición postestructuralista de nuestro autor(9) -idea que aclararemos en el marco teórico- es como llegamos a nuestro segundo capítulo. Proponiendo de forma hipotética que las fachadas de los dos tipos de

9Esa posición no es generalizable a toda su obra, sino al tema de las confrontaciones nacionalistas que son abordados básicamente en sus tres últimos libros publicados en español: *La Sabiduría del Amor*, *La Derrota del Pensamiento* y *La Memoria Vana*.

nacionalismos del siglo XVIII han sido asumidas de formas diferentes por los nacionalismos contemporáneos. En algunos de ellos se da un carácter mixto por la mezcla de los dos programas, como sería el particularismo en una política interna y el universalismo para una política internacional.

En el segundo capítulo establecemos como primera hipótesis que civilización (separada de su versión etnocéntrica) y nacionalismo no son lo mismo; ya que la primera se refiere a las formas de vida antropológica y el segundo, a las formas de vida que se encarnan bajo la tutela de las élites. Este planteamiento es el que nos permitirá seguir con nuestra línea conductiva de la tesis: la dialéctica entre el ser cultural antropológico y el ser cultural elitista, con la intención de dar la conexión que requiere ya un tratamiento contemporáneo de los actuales discursos nacionalistas de élite.

Llegamos a señalar hipotéticamente, que el particularismo inspirado en el Volksgeist -siempre en el discurso político oficialista y no sin una contraparte opositora al mismo nivel interno- llegó a tomar forma en su mayor radicalidad con el nazismo y con diferencias de grado, en algunas construcciones nacionales de países descolonizados o del "Tercer Mundo" (como los llaman los etnocentristas). Mientras que por su parte, el espíritu universalista de las Luces -también en el discurso oficialista y con diferencias de grado- ha encontrado en una forma de imperialismo y en otra de expansionismo, una redefinición. Estas formas

negadoras de las diferencias, son las que se conocieron, con el establecimiento de la guerra fría, como contraposiciones: el capitalismo desarrollado (con base en el neoliberalismo) y el socialismo institucionalizado a partir del régimen de Stalin. El hecho de que queden estas concepciones dentro de las tendencias nacionalistas universalistas, no quiere decir que su sustento ideológico, en ambas, sea diferente. Las diferencias son las de sus propias filosofías.

Estas hipótesis tampoco dejan de poner dentro de la balanza de una neutralidad valorativa, la idea de que otras identidades nacionales asuman discursos mixtos, o que algunos países descolonizados (a nivel de discurso político) apuesten por una tendencia al universalismo, como lo encontraríamos en las auto-nombradas democracias latinoamericanas.

Terminamos con el tercer capítulo, en el cual se vislumbra de manera hipotética una nueva forma de contraposición entre la cultura antropológica y la cultura elitista. La primera no varía en su idea; pero, la segunda, ahora se enmarca bajo los preceptos de las llamadas sociedades postmodernas (sociedades en las que se da un rebasamiento de los preceptos filosóficos de la modernidad como lo es la idea de progreso). Encontramos entonces, que la oposición a la vida guiada por el pensamiento, es hoy el llamado multiculturalismo postmoderno, en donde se afirma que todo y nada es cultural. La gran hipótesis de éste último capítulo, radica en afirmar que pese a que la postmodernidad habla del desuso de la ideología -en lo que respecta a la

cuestión de la cultura- no deja de ser el proyecto de algunas élites. Todo ello, según los fundamentos del autor que decidimos investigar.

Una vez establecida esta advertencia introductoria, pasemos a nuestro marco teórico-histórico.

## MARCO TEORICO HISTORICO

Ubicamos la línea o corriente de pensamiento de Aláin Finkielkraut en el estructuralismo, aunque no lo encontramos totalmente desprendido de una línea postestructuralista(10). El trabajo de Finkielkraut utiliza las categorías estructurales en el recorrido del análisis sobre dos conceptos de nacionalismo, representados por el Volksgeist y las ideas del siglo de las Luces, enfatizando como mediación a la cultura elitista. Esas dos concepciones nacionalistas son entendidas como totalidades(11) confrontables. La corriente postestructuralista, se denota en la crítica enfocada a trascender la estructura de esos dos discursos legitimados por la cultura elitista. En ese sentido, se da lo que Jacques Derrida llamaría, descentramiento de la estructuralidad de la estructura(12); ya que nuestro autor ve a esas estructuras nacionalistas fuera de un centro total (cultura elitista), afirmando a la cultura antropológica como una vertiente en el que el fenómeno nacionalismo tendría varios centros, dependiendo del rescate que se haga o no, de tal vertiente.

---

10Según Anthony Giddens: "Es sabido que la de postestructuralismo es una categoría considerablemente laxa que se aplica a un grupo de autores quienes, si bien rechazan ciertas ideas características del pensamiento estructuralista anterior, al mismo tiempo adoptan algunas de ellas en su propia obra". Tomado del capítulo: "El Estructuralismo, el Postestructuralismo y la Producción de las Cultura", del libro La Teoría Social Hoy. Alianza ed. Col. Los Noventa. México 1991. P.255.

11Recordamos a Lévi-Strauss: "La estructura no tiene contenido distinto: es el contenido mismo". Op. Cit.

12Ver Derrida, Jacques. La Estructura y la Diferencia. Ed. Anthropos.



A continuación presentamos de forma más detallada estas corrientes, para asimilar la ubicación de Finkielkraut ordenadamente. Jurgen Habermas coloca al estructuralismo, como una propuesta teórico-evolutiva en ese mismo nivel coloca al neoevolucionismo y el funcionalismo sociológico; remite al concepto de "estructura a sistemas de reglas fundamentales que es posible identificar en la cognición, en el lenguaje y en la interacción. Así, las estructuras no son intencionales por cuanto originan construcciones culturales observables, siendo susceptibles a una reconstrucción racional posterior"(13).

Sin duda, en el grueso de la obra de Finkielkraut, en lo referente a la categorización, se confirma el uso del método estructural(14). Pero él no sujeta su posición crítica, al mismo; sino que establece una necesidad de trascendencia (que no de negación) de esas concepciones sistematizadas estructuralmente.

Trayendo a colación a Jaques Derrida, en lo referente a no captar las cualidades intrínsecas de determinados tipos de orden inherentes al estructuralismo; vemos que diferiría del estudio de las culturas emprendido por Lévi-Strauss, porque Derrida nos diría que ese mismo ordenamiento estructural sería una forma más, de

---

13Habermas, J. La Reconstrucción del Materialismo Histórico. Ed. Taurus. España 1981. P.170.

14"El método estructural consiste en discernir formas invariantes en el seno de contenidos diferentes. El análisis estructural consiste en buscar detras de las formas variables contenidos recurrentes". Lévi-Strauss, C. Antropología Estructural. Ed. Siglo XXI. 3a ed. México abril de 1983. P. 260.

logocentrismo occidental(15). Así, sin que Finkielkraut se acerque a esa negación del pensamiento de Claude Lévi-Strauss, tenemos que en su crítica a la idea de lo pluricultural, evocada por el occidentalismo, nos confirmaría una posición semejante a la de Derrida. En este aspecto específico es donde nuestro autor, sigue una línea postestructuralista.

Buscando aclarar un poco más la parte relacional de las categorías estructuralista y post-estructuralista, conviene traer a colación a Anthony Giddens, éste autor nos dice que aunque traten de formas diferentes las que siguen pueden considerarse características distintivas y persistentes del estructuralismo y del postestructuralismo: "La tesis de que la lingüística -o más exactamente, ciertos aspectos de determinadas versiones de la lingüística- tiene una importancia clave para la filosofía y la ciencia social en su conjunto; su insistencia en la naturaleza relacional de las totalidades, ligada a la tesis del carácter arbitrario del signo, y relacionada con su énfasis en la primacía de los significantes sobre lo significado; del descentramiento del sujeto; una peculiar preocupación por la naturaleza de la escritura, y por lo consiguiente de los materiales textuales; y su interés en el carácter de la temporalidad como componente constitutivo de la naturaleza de los objetos y sucesos" (16).

---

15Ver Giddens. Op. Cit. Pp. 254-289.

16Ibid. P. 255.

Con base en las categorías citadas por Giddens, notamos que para el caso del pensamiento de nuestro autor; la asunción de dos de ellas: la insistencia de la naturaleza relacional de las totalidades y el interés en el carácter de la temporalidad, como componente constitutivo de objetos y sucesos. La primera ya se señaló al inicio de este marco teórico, con lo que respecta al abordaje de las concepciones nacionalistas dentro de una estructura. Y en lo que respecta a la segunda característica, podemos decir que la obra de Finkielkraut implanta al objeto cultural antropológico, entendido como una forma de significación ampliada (diferenciando el objeto simple: la cultura elitista), en el suceso o sucesos (nacionalismos) que se dan forma en los accesos de un devenir histórico. Tanto objetos como sucesos están contenidos en la temporalidad, que el propio Finkielkraut delimita.

La metodología utilizada por Finkielkraut, como hemos podido observar, utiliza al estructuralismo para construir la contraposición de las categorías que se relacionarán en su discurso. Estos son, los nacionalismos.

La contraparte postestructuralista, para trascenderlas, no para negarlas en su crítica. Trascendencia buscada con la defensa de la cultura antropológica; así, según nuestra interpretación, diríamos que dentro de la dialéctica entre el ser cultural elitista y el ser cultural antropológico, en nuestro autor hay una apuesta por el segundo.

### Consideraciones Históricas sobre el Autor

La idea de incluir en este marco teórico un acercamiento biográfico de nuestro autor, fue con la intención de dar a conocer de forma más profunda la relación de su recorrido intelectual, con hechos específicos de su vida, que a su vez, nos permiten ver los orígenes de su línea crítica.

Tenemos entonces que siendo hijo de judíos, Alain Finkielkraut pertenece a una generación nacida después de la Segunda Guerra Mundial. Las contradicciones de su identidad judía se ubican como un parámetro determinante en la elaboración de su obra. En ella, el antagonismo cultural de las identidades nacionales, explota.

El racismo como frontera antagónica de las culturas, se presenta a su persona, no como una ofensa, sino como el detonante de su análisis. El racismo se dirige a una identidad judía, a la cual él ya no pertenece: él es el judío imaginario.

Nace en 1949 (sólo cuatro años después del fin de la segunda conflagración bélica mundial), en el seno de una familia pequeño burguesa de Francia. Su infancia se refugia ante la pregunta metafísica ¿Quién soy? La cual enfrenta con la identidad judía: "Sin exponerme a ningún peligro real, tenía la talla de un héroe; me bastaba con ser judío para

escapar del anonimato de una existencia indistinta y a la mediocridad de una vida sin historia"(17).

En su libro El Judío Imaginario (1980), Finkielkraut narra su autobiografía, y la posición de una generación de judíos que no puede apropiarse del genocidio, porque ello significaría usurpar el lugar de la víctima.

Su adolescencia transcurre rodeada de ausentes, dado que sus padres y algunos tíos eran los únicos sobrevivientes de su familia en la matanza de los judíos polacos; así, su primera identidad fue la huella de los desaparecidos. "Yo era un joven judío acomodado, cómodamente instalado en el confort de una rebelión sin peligro y de un nomadismo abstracto, pero todo eso no me producía ningún malestar. Sartre me ofrecía la manera de sentirme meritorio, me decía con un rigor indiscutible que yo era un judío auténtico"(18).

El sufrimiento que no se padece, es el judaísmo proclamado como un escenario que eleva y santifica; Finkielkraut lo percibe y a partir de ello cambia su posición. Su reproche se dirige a los efímeros judíos alemanes que caricaturizan su propio judaísmo. La llamada disidencia del 68, aparece en la vida de Finkielkraut, aunque no con un compromiso fuerte; años después la describiría así: "Esta generación poseía el genio del materialismo, y, mientras profesaba el mayor desprecio por los indiferentes

---

17Finkielkraut, Alain. El Judío Imaginario. Ed. Anagrama. España 1982. P. 15.

18Ibid. P. 17.

que vivían en el olvido de la historia, ni sospechaban la idea de que lo que le servía de compromiso era un fantasma de la historia. La adolescencia del 68 tenía la cabeza repleta de relatos legendarios"(19).

Para Finkielkraut está acabada la cándida época en que él podía aparecer como un paria, o un oprimido; no deja de ser judío, pero si rentista del sufrimiento. En su opinión, si la judeidad contiene una existencia, ésta no debe ser pensada en términos de identificación sino en términos de memoria. "El judaísmo no me es connatural: existe entre mi persona y el pasado judío una distancia infranqueable. El imperativo de la memoria nace con la conciencia dolorosa de esta separación. La judeidad es lo que falta y no lo que me define; es la quemadura ínfima de una ausencia, y no la plenitud triunfante del instinto. Así que lo que yo denomino aquí memoria, es la pasión inútil que me inspira una civilización desaparecida"(20).

Alain Finkielkraut trabajó en el "equipo Foucault" en 1980, con el objeto de realizar una serie de investigaciones sobre problemas y temas culturales de actualidad. Producto de ello, es el ensayo sobre La Nueva Derecha Norteamericana (1980); Finkielkraut describe que a él le tocó ese tema, mientras que Michel Foucault trabajó sobre Irán y André Glucksmann sobre los prófugos vietnamitas.

---

19Ibid. Pp. 28-29.

20Ibid. Pp. 46-48.

La intención de la tesis es revisar exhaustivamente la bibliografía y algunos elementos hemerográficos en la obra de Alain Finkielkraut, con el fin de abarcar las consideraciones políticas que se han señalado. Metodológicamente se delimitará como texto guía: La Derrota del Pensamiento (1987); los demás textos servirán para ofrecer ejemplificaciones del texto guía.

Los textos de Finkielkraut, por su aparición cronológica en Francia, son: "El Nuevo Desorden Amoroso" (1977) -en colaboración con Pascal Bruckner-, "La Aventura a la Vuelta de la Esquina" (1979) -en colaboración con Pascal Bruckner-, "El Judío Imaginario" (1980), "La Nueva Derecha Norteamericana" (1980), "La Sabiduría del Amor" (1984), "La Derrota del Pensamiento" (1987) y "La Memoria Vana" (1989). A continuación ofrecemos sus reseñas.

En El Nuevo Desorden Amoroso (1977), la tesis del libro busca persuadir al lector, de que en cada individuo no hay ni uno ni dos sexos, como pretende hacer creer, lo que él considera como la religión del orgasmo rechiana (referencia al libro La Revolución Sexual de Wilhelm Reich), sino una gran diversidad de sexos. No hay tal liberación sexual, mientras que no se de una satisfacción tranquila y consciente de cualquier tipo de capricho sexual.

El libro resalta las inmensas posibilidades amorosas, muy superiores a las que impone la sociedad falocrática que ubica a la mujer como modelo de placer. Se dirige contra todos los puritanos, pero también contra los

modernos "liberadores del deseo", militantes del goce sin desviaciones ni sentimientos, fanáticos de la salud y de la higiene. Contra estos normalizadores, los movimientos minoritarios (gays, lesbianas, prostitutas, travestis, sadomasoquistas, etc.) reivindican la coexistencia de todas las sexualidades, la maleabilidad amorosa.

La Aventura a la Vuelta de la Esquina (1979). Es un trabajo discursivo que busca como objetivo primordial - mediante la crítica y la ejemplificación-, regresar al individuo, al espíritu aventurero. En opinión de Bruckner Y Finkielkraut, esta acabada la época de lo imaginario y de los movimientos ascendentes del individuo; ya que ahora priva una generalizada mediocridad. Estos autores también consideran al mundo contemporáneo como una historia donde las caras se encogen, y donde el orden coercitivo se conjuga con la peor de la tibiezas humanas.

Retomando el estilo que estos mismos autores emplearon en su libro anterior, se dan a la tarea de encontrar los caminos que permitan al ser individual caminar por sendas diversas; este programa requiere una rehabilitación de las "mayorías silenciosas", pues el silencio que supuestamente tienen, no es más que una inconciencia fomentada por los enemigos de la aventura, con el fin de cortarles la palabra. La aventura se contrapone dialécticamente a la cotidianidad, como una respuesta al cambio de esa vida que tiene como premisa "el tedio por el tedio". La aventura no se define como transgresiva -no quiere



derribar nada- sino como disgresiva; es decir, es una huida y no un enfrentamiento, que se dirige "hacia lo indistinto en una sociedad con vocación racional".

Para El Judío Imaginario (1980) Finkielkraut reflexiona sobre el judaísmo y su relación con él. La búsqueda de la memoria judía, sumida en la actualidad en las contradicciones de la posguerra constituye su consigna imposible. En la opinión del autor, no se asume una identidad si no hay derecho a la diferencia.

La Nueva Derecha Norteamericana (1980). Es el resultado de una investigación realizada en Estados Unidos por Alain Finkielkraut. Se describe en el libro, la nueva ideología de este país, surgida en 1978 como la nueva derecha. Esta derecha fue diferente, tanto en su radicalismo como en su reclutamiento del conservadurismo.

La ideología de derecha presenta una revancha y una utopía, dominando otras sensibilidades. ¿Qué revancha? La de la moral familiar contra el laxismo de los años sesenta, la del patriotismo humillado por la "sucia guerra" de Vietnam. ¿Qué utopía? El capitalismo que corrige los presuntos excesos del Estado providencia.

Con La Sabiduría del Amor (1984), nuestro autor llega a la exposición filosófica precedente a su obra más conocida (La Derrota del Pensamiento). En ella se expresan las relaciones entre el ser amado y el ser amante; y la forma en cómo estas interacciones individuales se transplantan en el acontecer antagónico de los nacionalismos. El tratamiento

del tema del amor, persigue, a su vez, una connotación que le es intrínseca, esto es, lo referente a la violencia; así, ambos sentimientos son vistos a la luz de la inevitable interdependencia entre el "yo" y el "otro".

A lo largo del texto, se utiliza la metáfora del "rostro" como vehículo de aprehensión filosófica. La sabiduría del amor es el encuentro con el rostro, ese rostro amado que es irrepresentable, y que por ende, no permite que se le abarque; todo lo cual describe un amor al prójimo, pero impuesto por su presencia. El odio aquí, es explicado como anterior al amor, porque representa una protesta contra el "otro" que depone al "yo"; de ello se desprenden emotivas explicaciones del por qué del racismo, o de los discursos nacionalistas como negación del otro.

Ya en La Derrota del Pensamiento (1987) Finkielkraut se remonta a la filosofía de las Luces para mostrar como se ha producido el derrumbe de los ideales europeos, afirmando que los ideales de razón del humanismo cosmopolita están sucumbiendo ante la exaltación nacionalista, heredera del romanticismo alemán y de su Volkgeist. Ello no significa que no haya alteración de ambos ideales.

La emancipación de los Países del Tercer Mundo, mediante la filosofía de la desoccidentalización, acaba por desembocar en el nacionalismo más sectario. Así, para el autor resulta de vital importancia hacer una descripción de

los ascensos nacionalistas, con base en el análisis de la cultura, de cada uno de ellos.

Por último, La Memoria Vana (1989), es relato de una memoria despertada con el proceso de Klaus Barbie (jefe de la gestapo de Lyon durante la ocupación nazi). Memoria que es vana, porque establece de manera ilusoria la noción: crimen contra la humanidad.

Memoria vana, resultado de la falta de acuerdo en las ideas de cultura. En parte, por no entender que hay una irreconciliabilidad de las diversidades.

Nota: en los siguientes capítulos hubo algunas anexiones en el cuerpo de notas, éstas se distinguen porque se marcaron con un asterisco.

PRIMER CAPITULO.  
CULTURA ANTROPOLOGICA Y CULTURA ELITISTA.

Gravedad  
Creciente del Mundo.- Cuanto más se eleva  
la cultura de un hombre, más cosas va  
sustrayendo a la burla y a la  
ironía...Cuanto más profundamente  
comprende la vida de un hombre, menos  
ironiza, a no ser que tal vez ironice la  
"profundidad de su comprensión".

Friedrich Nietzsche.  
Humano, Demasiado Humano.

Antes de comenzar todo estudio que pretenda abordar los dos conceptos de nacionalismo modernos, señalados por Finkelkraut y que se entienden bajo la dialéctica entre los nacionalismos occidentales, que por un lado evocan la universalidad y por el otro la particularidad; es menester precisar la necesidad de matizar primero a la cultura dentro de parámetros antropológicos. Ello dará una base de apoyo al pretendido estudio, de la teorización elitista del concepto cultura.

Precisemos un poco más la idea anterior. Uno de los argumentos centrales en esta tesis, es el considerar a Alain Finkelkraut como continuador del gran debate iniciado por Lévi-Strauss en su discurso de "Raza e Historia"\* ; donde se postula la necesidad de contemplar a las culturas, bajo otros parámetros de estudio, fundados en el respeto a la diversidad, y en el rechazo tanto a la biologización y la

---

\*Lévi-Strauss, Claude. "Raza e Historia". Antropología Estructural. Ed. Siglo XXI. 3a. ed. México abril de 1983. Pp. 304-339.

jerarquización de las diferencias. Así, la defensa de nuestro argumento de la relación conceptual entre Finkielkraut y Lévi-Strauss necesita contemplar el basamento teórico sobre la cultura, que se ha dado dentro de los terrenos de la antropología.

Tomando en cuenta que la definición antropológica de la cultura de Lévi-Strauss no es la única; la manera como se inicia, en nuestro trabajo, es con la construcción de un basamento teórico que se avoque a los mínimos pormenores de la cultura antropológica. Para ello -y definiendo a partir de la diferencia- resaltaremos dos posiciones, ya clásicas de la cultura dentro de la antropología en general: la de Lévi Strauss y la de Bronislaw Malinowsky.\* La elección anterior se justifica por la contraposición, pero a su vez, complementación teórica, que Lévi-Strauss realiza sobre lo acotado por Malinowsky. Cabe destacar que dentro de este basamento, tampoco se olvidaran las posiciones alternas en las que Finkielkraut se relacione con estos autores; para que una vez con eso, podamos ir ya a la propuesta específica de Finkielkraut, en el resto de este primer capítulo.

Cuando se destaca la importancia que la antropología ha tenido en el estudio de la cultura, se hace sobre todo porque ésta disciplina humanística fue prácticamente la primera en elaborar una teoría de la misma\*;

\*Sin olvidar los avances que un Giambattista Vico ya había logrado en el siglo XVIII. A este respecto, resulta interesante lo que dice Isaiah Berlin: "Vico es el verdadero padre tanto del moderno concepto de cultura como de lo que podríamos llamar el

constatándose con ello la preminencia que este tema guarda en el área. De hecho, como afirma Malinowsky<sup>1</sup>, la cultura se ha convertido en el asunto legítimo de la antropología.

Es necesario precisar que el estudio de la cultura casi siempre se ha elaborado comparativamente. Las contribuciones contemporáneas en éste campo, según Malinowsky, arrancan con teorizaciones como las de: Herbert Spencer, Adolf Bastian, E. B. Taylor, L. H. Morgan, Pitt Rivers, Frederick Ratzel, W. G. Summer, E. Durkheim y A. G. Keller, entre otros.

La extensión del tema de la cultura, viene dada por su relación con todas las disciplinas humanísticas. "La cultura, por ser el contenido más amplio de la conducta humana, es tan importante para el psicólogo como para el investigador de lo social, para el historiador como para el lingüista"<sup>2</sup>.

La antropología ha adoptado diferentes formas de estudio para el tema de cultura; las que se trazan en la obra de Malinowsky son las siguientes: "La concepción evolucionista, inspirada por el éxito de las interpretaciones darwinianas del desarrollo biológico; la que pone énfasis en la difusión, es decir, en el proceso en virtud del cual una cultura adopta diversos recursos de otra; la escuela

pluralismo cultural, según el cual cada auténtica cultura tiene su propia, exclusiva visión (...). Vico empleó fundamentalmente el mismo tipo de método que usa la mayoría de los antropólogos sociales modernos". Berlin, Isaiah. Arbor que crece torcido. Ed. Vuelta. México 1992. p. 82.

<sup>1</sup>Malinowsky, Bronislaw. Una Teoría Científica de la Cultura y otros Ensayos. Ed. Sudamericana. Argentina 1970.

<sup>2</sup>Malinowsky. Op. Cit. P. 16

Funcionalista, de la cual cada autor es responsable de su enfoque particular, para alcanzar la comprensión de un proceso cultural; y sobre todo, el método comparativo"<sup>3</sup>. Malinowsky se instaure en el análisis funcional.

Finkelkraut no adopta el método de Malinowsky, lo único que quizá podemos mencionar, es que en algunas partes de su obra (como veremos más adelante) se utiliza un método comparativo como instrumento de apoyo para resaltar diferencias de los nacionalismos inspirados en la cultura elitista.

A diferencia de Malinowsky, con Lévi-Strauss se enfatizará el estudio antropológico de la cultura, a partir del método estructural (del que ya se esbozaron algunas características en la introducción), contraponiendo las comunidades de individuos, entendidas como totalidades estructurales para avanzar en el estudio de cada singularidad cultural. Ya se ha ido esbozando la relación que este estudio antropológico tiene con las ideas de Finkelkraut; volveremos a la misma cuando se aborde la propuesta específica de Lévi-Strauss. Ahora, continuemos con Malinowsky.

Para el autor en cuestión, la cultura se manifiesta como un "conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige a los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres"<sup>4</sup>. Según Malinowsky, esas

---

<sup>3</sup>Ibid. Cap. III. Pp. 26-48.

<sup>4</sup>Ibid. P. 49.

características, aunque en diversos grados, son inherentes tanto a las llamadas culturas primitivas, como a las desarrolladas.

Las complicaciones en las que podemos entrar, a partir de lo anterior, vendrían a darse en el hecho de cuestionarse la implicación de jerarquización egocéntrica del ser que teoriza las diferentes culturas. Lévi-Strauss polemiza esta idea al señalar su oposición tanto a la biologización y jerarquización de las diferencias culturales. Finkelkraut retomará lo anterior como argumento central para su teoría, pero de ello hablaremos más adelante.

Cuando se entabla una discusión sobre la cultura en términos antropológicos, necesariamente debemos abordar aquellos aspectos referentes a los hechos biológicos, tanto en la fisiología interna del hombre como en el entorno que le rodea. Las culturas encuentran así un tipo de predeterminación, que por otra parte, no debe generalizarse para la teorización de sus diferencias. La cultura deviene, según Malinowsky, a partir del surgimiento de un ambiente secundario creado por el hombre, como respuesta a sus imperativos biológicos. Aquí se confirma, según el análisis funcional, la relación que la cultura tiene con los hechos biológicos. Sin embargo, tanto en Lévi-Strauss como en Finkelkraut, tal idea de la biologización no debe pretextar, como pretenden algunos, el llamado a la superioridad de alguna cultura.



Ahora bien, una vez que Malinowsky traza su idea mínima de cultura, se preocupa por delinear una segunda idea de cultura inmersa en los parámetros de su misma reproducción, conservación y administración. A partir de ello, el concepto de cultura aumenta en vertientes y en complejidad. La aparición de la renovación constante en las necesidades, es un condicionamiento de algunas formas de organización económica.

Aparecen imperativos instrumentales, derivados de las nuevas necesidades culturales, caracterizados en los tipos de actividad que se implantan en lo económico, lo normativo, lo educacional y lo político; aparecen también imperativos integrativos, que a saber por el autor son el conocimiento, la religión y la magia. Por otra parte, tales imperativos son colocados en unidades de organización humana conocidos bajo el término institución. Para Malinowsky, la cultura aparecería como un concepto integral de instituciones. "El rasgo esencial de la cultura tal como la vivimos y experimentamos, y como la podemos observar científicamente, es la organización de los seres humanos en grupos permanentes (instituciones)"<sup>5</sup>. El término "institución", en un análisis que considere lo anterior, se presentará como la legítima unidad aislable en el estudio de la cultura. Finkelkraut, en algún modo, rescata la idea anterior, en sus comentarios sobre las instituciones emanadas del nacionalismo, inspirado por la filosofía de las Luces.

<sup>5</sup>Ibid. P. 56.

Se desglosan entonces diferentes principios de integración, en donde cada uno tiene, a su vez, diferentes tipos de instituciones. Malinowsky señala los siguientes principios de integración: "la reproducción (institución familiar); territorio (provincias, ciudades, urbes); biológico (grupos sexuales totémicos); asociaciones voluntarias (clubes, equipos); ocupaciones y profesiones (oficios y gremios); rango y "status" (nobleza, clero, siervos); y principio inclusivo (integración por comunidad de cultura o poder político)"<sup>6</sup>.

Lo anterior se ha referido a la implantación institucional como aquello que le da forma orgánica a la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos. Hace falta, sin embargo, precisar un poco más el análisis funcional de Malinowsky, sobre todo en lo que respecta a la delimitación de las necesidades culturales primarias, en su relación intrínseca con los impulsos, las actitudes y las satisfacciones de los individuos.

Se separa entonces, por un lado, a las necesidades básicas, y por el otro, a las concomitantes culturales; como se muestra a continuación:

A	B
Necesidades básicas.	Concomitantes culturales <sup>7</sup> .
1. Metabolismo.	1. Abasto.
2. Reproducción.	2. Parentesco.
3. Bienestar corporal.	3. Abrigo.
4. Seguridad.	4. Protección.
5. Movimiento.	5. Actividades.

---

<sup>6</sup>Ibid. Pp. 66-82.

<sup>7</sup>Ibid. P. 109.

- 6. Crecimiento.
- 7. Salud.

- 6. Ejercitación.
- 7. Higiene.

Como se puede apreciar, la correspondencia entre necesidades básicas y concomitantes culturales, es enfocada por Malinowsky bajo un análisis funcional. La relación entre A y B, se entiende como una unidad funcional concreta, que estudia de forma aislada los tipos de satisfacciones requeridas por determinadas necesidades básicas. Gran parte de su libro se dedica a pasar revista a las características especiales de cada unidad funcional.

Para concluir con lo que respecta a Malinowsky, necesitamos caracterizar de manera somera el aspecto de las necesidades derivadas y su satisfacción. En efecto, Malinowsky construye un segundo plano de unidades funcionales, en las que aparecen propiamente los aspectos que se relacionan con lo señalado por Finkielkraut en sus estudios, ya que los imperativos y las concomitantes de este segundo plano, definen más a las totalidades aparecidas en la figura de los Países o los nacionalismos, y no tanto a las comunidades primitivas, definidas en el análisis del primer plano.

Veamos de manera esquemática el análisis de Malinowsky sobre las necesidades derivadas. Tenemos así, por un lado imperativos, y por el otro concomitantes:

Imperativos.

- 1. El patrimonio cultural constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, debe ser producido, usado, man-

Concomitantes.

- 1. Economía.

- tenido y reemplazado por nueva producción.
- |  |   |
|--|---|
| <p>2. La conducta humana en cuanto se refiere a la prescripción técnica, consuetudinaria, legal o moral, debe ser codificada, regulada en acción y sanción.</p> <p>3. El elemento humano gracias al cual se mantiene toda institución, debe ser renovado, formado, disciplinado y provisto del pleno conocimiento de la tradición de grupo</p> <p>4. Dentro de cada institución, la autoridad debe ser definida, equipada con poderes y dotada de los medios para la ejecución compulsiva de sus mandatos<sup>8</sup>.</p> | <p>2. Control Social.</p> <p>3. Educación.</p> <p>4. Organización Política.</p> |
|--|---|

Una vez descrito lo referente a la categorización antropológica de la cultura en Malinowsky, pasaremos a señalar brevemente el paso que dá en esta área Claude Lévi-Strauss en una teorización sobre la cultura en que se enmarca más la relación de las culturas (entendidas como estructuras totales), que en la definición funcional interna de alguna de ellas.

El estudio estructural de la cultura en Lévi-Strauss se debe ver como una razón social, que no se entiende desde los enfoques funcionalistas, donde a la cultura se le asimilaba con la suma de utensilios y de objetos. Así, Lévi-Strauss entiende que lo cultural es un sistema total de relaciones que engloba al aspecto material, al jurídico, al religioso y al artístico; de tal forma, cuando se sirve del ejemplo de la lingüística, concibe a la cultura de una sociedad como un conjunto de signos que conforman una estructura.

---

<sup>8</sup>Ibid. P. 147.

Tiene razón Octavio Paz cuando afirma, que a partir de esa concepción, Claude Lévi-Strauss rompe con el funcionalismo, el historicismo y la fenomenología\*. Separado del funcionalismo, Lévi-Strauss enfocará a los signos del lenguaje no como algo que existe para llenar una función sino como una noción de relación estructural. Pero, ¿cómo concibe Lévi-Strauss el paso que dá el individuo del mundo de la naturaleza, al mundo de la cultura? A ello, atendemos a continuación.

La forma como Lévi-Strauss establece el paso que el hombre dá, de un estado natural, a un estado cultural, consiste en afirmar que en el primero hay una ausencia de reglas. "En efecto, se cae en un círculo visioso al buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que suponen la cultura y cuya instauración en el seno de un grupo difícilmente pueden concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio

---

\*"Aquí es oportuno esbozar, de paso, sus afinidades (de Lévi-Strauss) y diferencias con los puntos de vista de Malinowsky. (...) Malinowsky tuvo el gran mérito de mostrar experimentalmente que las ideas que tiene una sociedad de sí misma son parte inseparable de la misma sociedad y de esta manera revalorizó la noción de significado en el hecho social; pero redujo la significación de los fenómenos sociales a la categoría de función. (...) La originalidad de Lévi-Strauss reside en ver a la estructura no únicamente como un fenómeno resultante de la asociación de los hombres sino como un sistema regido por una cohesión interna. (...) Lévi-Strauss piensa que la estructura es un sistema en que cada sistema está regido por un código que permite, si el antropólogo logra decifrarlo, su traducción a otro sistema". Paz, Octavio. Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Escpo. Ed. Joaquín Mortíz. México 1984. pp. 14, 15 y 16.

en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil, y viceversa"\*.

Entendiendo a la naturaleza en el orden de lo universal y a la cultura en el orden de la norma o la regla, Claude Lévi-Strauss establece una forma de análisis para entender esas variables contrapuestas. Esto lo lleva a afirmar categóricamente: "En todas partes donde se presenta la reglas sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que la constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de la técnicas y de las instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen. Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular"\*.

Con base en esos elementos, Lévi-Strauss nos dirá que la primera regla en toda comunidad -siempre con excepciones, que no rompen la universalidad- ha sido la prohibición del incesto. Evidentemente aquí no nos interesa relatar los pormenores de esta teoría. Sino concebir (a la luz de esas afirmaciones) de forma más clara como esa idea antropológica de la cultura es la que será defendida por

\*Lévi-Strauss, Claude. Las estructuras elementales del parentesco. Ed. Paidós. México 1983. p. 41.

\* Ibid. p. 41.

Lévi-Strauss para cada sistema social. Esa defensa salió a la luz, de manera más efusiva, en su discurso de "Raza e Historia".

Cuando Claude Lévi-Strauss pronunció su discurso de Raza e Historia en la UNESCO, reabrió el debate sobre las culturas. El debate gira en torno a la situación del concepto "raza" en la definición de las culturas, sobre todo, en la confusión entre noción puramente biológica de raza, y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas. Para Lévi-Strauss, el error de la antropología fue no haberse percatado que *hay muchas más culturas que razas humanas*; y que por lo tanto, cuando se intenta resolver el problema de la desigualdad de las razas, el antropólogo debe primero ocuparse de la diversidad de las culturas humanas.

La necesidad de establecer un inventario de las culturas es para Lévi-Strauss el elemento clave para discernir la diferencia de las mismas; pero ese inventario, no lo concibe a partir de una idea estática de la diversidad, sino a partir de las relaciones que unen a las culturas con otras.

De inicio ¿qué se necesita? Lévi-Strauss contesta que la degradación del etnocentrismo. Esa actitud que instaura una noción de humanidad, aparecida tarde y con poca expansión y que no reconoce la paradoja del relativismo cultural. En esto mismo estará de acuerdo Finkelkraut al afirmar: "Verdad es que no hay nada peor que erigir nuestro propio modo de ser en norma universal y negar el nombre de

seres humanos a aquellos cuyas costumbres nos son extrañas o que exhiben otro color de piel. Ciertamente la diversidad de las culturas debe ser defendida sin cansancio contra las pretensiones del etnocentrismo"<sup>9</sup>.

Tomando en consideración lo anterior, Lévi-Strauss distribuye a las culturas como sigue: "Hemos sugerido que toda sociedad puede, desde su propio punto de vista, distribuir a las culturas en tres categorías: las que son contemporáneas pero residen en otro lugar del globo; las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero la han precedido en el tiempo; aquellas, por último, que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel donde ella reside"<sup>10</sup>.

Ahora bien, la distribución anterior es realizada con las reservas que implica conocer "dos clases de historias: una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones para construir grandes civilizaciones, y otra historia, quizás igualmente activa y que haría intervenir otros tantos talentos, pero donde faltaría el don sintético que es privilegio de la primera"<sup>11</sup>. Considerando las ideas anteriores, el investigador de la cultura no tiene porque sucumbir al etnocentrismo; y así, tendrá que asimilar las disparidades culturales, a partir de recuperar la idea de que no todas las comunidades sociales

---

<sup>9</sup>Finkelkraut, Alain. La Sabiduría del Amor. Ed. Gédisa. México 1988. P. 31.

<sup>10</sup>Lévi-Strauss, c. "Raza e Historia". Antropología Estructural, Ed. Siglo XXI. 3a. ed. México abril de 1983. P. 312.

<sup>11</sup>Lévi-Strauss, C. Op. Cit. P. 315.



tienen los mismos condicionamientos, ni la misma base histórica. No sorprende entonces, el conocimiento que otras culturas no occidentales tienen en algunos aspectos que se desconocían en occidente.

Elaborar la genealogía antropológica de la cultura, ha sido el intento de muchos etnólogos, pero este trabajo se ha visto entorpecido por las anteojeras que les impone su propia cultura. Persuadido del intento de buscar una variación en los análisis antropológicos, Lévi-Strauss emprende el trabajo de reubicar a la idea de progreso en una concepción más prudente. "El progreso no es ni necesario ni continuo; procede por saltos. Estos saltos no consisten en llegar cada vez más lejos en la misma dirección; van acompañados de cambios de orientación, un poco al modo del caballo de ajedrez. Sólo de vez en cuando es acumulativa la historia"<sup>12</sup>. Notamos como en esta idea, cada estructura cultural tendrá su propia noción del devenir.

Ya se ha mencionado la cuestión de las dos historias, así Lévi-Strauss proporciona posteriormente unos nombres más específicos: Historia Estacionaria e Historia Acumulativa. Los cita con la intención de ubicar la mediación entre ellas, que en éste caso sería la diferencia de enfoque; esta diferencia se presenta con la particular situación en la que se encuentre el sujeto cognoscente, en su relación con los acontecimientos de un proceso cultural. Nosotros como seres aprehensibles no podemos dejar de lado nuestros

<sup>12</sup>Ibid. p. 317.

intereses; sin embargo, corresponde para un análisis menos viciado, dar cuenta de la situación específica de nuestra mediación. De no tomarse en cuenta lo anterior, corremos el riesgo, como lo indica Lévi-Strauss, de percibir a las culturas, como más activas cuando se desplazan en el sentido de la nuestra, y más estacionarias cuando su orientación diverge. Estos argumentos los retoma Finkielkraut, para combatir las ideas de la occidentalización etnocéntrica; aunque ello no implica (como se verá en el segundo capítulo), que él éste a favor de alguna ideología de la desoccidentalización, ya que tampoco ésta última se preocupa por señalar sus diferencias de enfoques con otras estructuras.

Cuando avancemos a los siguientes capítulos, denotaremos la importancia que la reflexión anterior tiene en las disputas ideológicas de los nacionalismos. De hecho, lo acotado por Lévi-Strauss es el relato de los errores de Occidente, en sus dos ideas de Nación que implican al Volksggeist y a la filosofía de las Luces. Las dos concepciones han pretendido absorber a las culturas bajo sus propios parámetros, rechazando aquellas identidades que no les son similares; aparece así la fuente de las guerras y el racismo. Después de terminar con lo referente a Lévi-Strauss, pasaremos a discernir las líneas de Finkielkraut, que tienen que ver con el surgimiento, de los ya citados conceptos modernos de cultura nacional en Occidente.

Continuando con los parámetros que deben medir a las culturas, según la antropología de Lévi Strauss, encontramos que la originalidad de cada cultura reside en su modo particular de resolver problemas y de situar sus valores. Esto lleva de inmediato a preguntarse, cual es el lugar que corresponde a la llamada Civilización Occidental. Se entiende que no se necesita un gran raciocinio para descubrir que las culturas no occidentales le han otorgado a Occidente un reconocimiento de superioridad; sin embargo, resultaríamos aún más ingenuos si no captamos que ese reconocimiento de superioridad ha sido auspiciado por el propio Occidente. Por otra parte, la anterior asunción de superioridad, no ha sido la primera en la historia de las civilizaciones.

Con base en lo anterior, Lévi-Strauss deduce que el lugar de la Civilización Occidental es correspondiente al de las demás civilizaciones, pero con diferencias de grado; de tal forma, el discurso legitimante de occidente, entendido como historia acumulativa (idea de progreso), no funciona para efectos de comparación con otras culturas. "La diferencia entre historia acumulativa e historia no acumulativa, no se da nunca; toda historia es acumulativa con diferencia de grado"<sup>13</sup>.

Para Lévi-Strauss es absurdo señalar a una cultura como superior a otra, debido a que ninguna cultura esta sola; están todas en coalición, pero no de la forma propuesta por

<sup>13</sup>Ibid. p. 331.

la noción de civilización mundial, que a éste respecto resulta pobre. Así, "la contribución de las culturas, no consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en la separación diferencial que exhiben entre ellas. La civilización mundial no podría ser otra cosa más que la coalición, en escala mundial, de culturas, cada una de las cuales preservaría su originalidad"<sup>14</sup>. Relacionando lo anterior con Finkielkraut, tal originalidad tampoco tendría que ver con las afirmaciones del historicismo romántico que ya hablaba del rescate de la originalidad, ya que en su función legitimadora de élite, en algunos casos, llegó a engendrar regímenes de terror.

Aclarados todos los aspectos de la cultura antropológica, ahora nos avocaremos a la explicación de la gestación de las ideas nacionalistas del siglo XVIII en Europa, entendidas por Finkielkraut como el antecedente inmediato de los dos conceptos modernos de la cultura elitista en occidente.

Como bien señala Châtelet, en su libro Las Concepciones Políticas del Siglo XX, antes de hablar de imperialismos, es vital tratar el tema de la formación de estados nacionales. Tenemos entonces que abordar nuestro estudio a partir del triunfo de la idea de "Estado", concebida como Estado Nación. En efecto, cuando se habla de política internacional a nivel de Estados, la particularidad esencial de los análisis es la concepción de "Nación". Y es

<sup>14</sup>Ibid. p. 336.

aquí donde aparecen las ideas de cultura elitista de cada una de ellas, y también las consecuentes disputas de esas culturas.

Si tenemos que en los aparatos estatales, a nivel interno, confluyen justificaciones como la racionalidad (y en algunos otros, como lo señala Lukacs, la irracionalidad), tenemos también que en la gestación y relación de los nacionalismos, la variable justificante es una cultura dirigida\*. El "pensamiento ideológico" juega un papel muy importante en ambas justificaciones, aunque no tiene, en las dos, las mismas acepciones. La idea de pensamiento en el sustrato cultural elitista, se asume bajo diferentes parámetros algunos de los cuales originan la violencia y los antagonismos entre las naciones.

Ahora bien, cuando se señala el papel trascendental del pensamiento en la cultura, se abarca prácticamente toda la historia del hombre; por eso conviene, una vez más, hacer hincapié en que nuestra delimitación se refiere específicamente a la cultura elitista iniciada con las dos vertientes de Nación del siglo XVIII, hasta las llamadas sociedades postmodernas.

---

\* Idea que no comparte Benedict Anderson, ya que según él, los nacionalismos se entienden como comunidades imaginadas en las que no estaría presente un discurso como el de Finkelkaut que entiende a los nacionalismos como el resultado del establecimiento de una cultura elitista. Anderson dice: "Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o por su legitimidad, sino por el estilo en el que son imaginadas (...) se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal". Anderson, B. Comunidades imaginadas. F.C.E. México 1993. pp. 24 y 25. El problema de este autor es que no imagina él que esa imaginaria ha sido propuesta por alguien ya sean políticos o intelectuales.

Para Alain Finkielkraut, el papel del "pensamiento", como variable ideológica, es trascendental para comprender los cambios que ha tenido la cultura en el occidente moderno. No sorprende entonces que él señale a su libro La Derrota del Pensamiento como el relato de la ascensión y triunfo del pensamiento "dirigido" en la cultura elitista occidental, en aras de la derrota del pensamiento, de lo que llamaríamos, el ser cultural antropológico.

La vida guiada por el pensamiento dirigido aparece como la premisa fundadora de la cultura elitista occidental, pero su ascenso ha tenido fragilidad y contestación. Desde la colonización y el ascenso del imperialismo, los conflictos inherentes a ésta jerarquía se han sucedido; aunque, por otra parte, se aclara que tanto adversarios como partidarios de la vida guiada por ese tipo de pensamiento, no dejan de reivindicar a su "auténtica" cultura. La premisa que hemos manejado, hasta el momento, se refiere a la idea de dos conceptos de cultura elitista modernos; pues bien, esos conceptos tienen su origen en la disputa por el control de sus intereses. Lo único que cambia son sus programas, entendidos cada uno bajo su concepción particular de cultura. Y ello se radicaliza aún más con las nociones postmodernas, como lo afirma el propio Finkielkraut: "En efecto el término cultura tiene actualmente dos significados. El primero afirma la preeminencia de la vida guiada por el pensamiento; el segundo la rechaza: desde los gestos elementales a las grandes creaciones del espíritu, ¿acaso no es todo

cultural?"<sup>15</sup>. Pero ¿cuándo y como surgen nuestras dos visiones culturales negadores del pensamiento del ser cultural antropológico? A ello atendemos enseguida.

A partir de la división entre el sentimiento de lo universal y el del particularismo, se engendran las dos concepciones culturales elitistas del Occidente contemporáneo. Alain Finkielkraut se presta, a partir de lo anterior, a caracterizar la primera bajo los principios de la filosofía de las Luces; y la segunda, bajo la definición del Volksgeist.

El Volksgeist se gesta como crítica a las Luces y como una herencia ya añeja entre los enfrentamientos de lo que se entiende como razonable y lo que no se considera como tal\*, bajo uno de los distintivos de la era moderna; lo que Finkielkraut define como la transmutación de la cultura en mi cultura. "La cultura: el ámbito en el que se desarrolla la actividad espiritual y creadora del hombre. Mi cultura: el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna a la vez mi pensamiento más elevado y los gestos más sencillos de mi existencia cotidiana"<sup>16</sup>. Con ésta separación tajante de dos

<sup>15</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 5.

\*"La oposición a las ideas centrales de la Ilustración francesa, y a sus aliados y discípulos en otros países europeos, es tan vieja como el movimiento mismo (...) esta postura en contra de la razón ya se remontaba hasta los sofistas griegos Protágoras, Antifón y Critias, de que las creencias que envolvían juicios de valor y las instituciones fundadas de éstos, no descansaban sobre descubrimientos de hechos naturales objetivos e inalterables sino en la opinión humana, que era variable y difería en diferentes sociedades y en tiempos diferentes (...) esta tradición se reafirmó sólidamente en los escritos de escépticos del siglo XVI tales como Cornelio Agrippa, Montaigne y Charron, cuya influencia es discernible en los sentimientos de los pensadores y poetas de la época isabelina y jacobea". Berlin, Isaiah. Contra la corriente. F.C.E. México 1986. pp. 59, 60.

<sup>16</sup>Finkielkraut, Alain. Op. Cit. Pp. 9-10.

tipos de cultura, en el mismo plano de la modernidad, se engendra una de las elitizaciones más temibles, que pretenderá constituirse como un paradigma a seguir.

Como ya afirmamos en la introducción, en Finkielkraut no se dá un abordaje cronológico de estas estructuras y por ello no encuentra mayores problemas en tratar primero lo referente al Volksgeist. De hecho con su crítica, se dá un tratamiento alterno de las dos concepciones. Aclarado esto, definamos en que consiste el del Volksgeist de forma más clara. En primera instancia, hemos definido que el Volksgeist tiene su gestación en el significado de la cultura entendida como mi cultura. Sin embargo, al no poder dejar de reconocer lo anterior como una construcción ideológica, y que como tal, forzosamente tiende a ser pensada por alguna fuente intelectual, Finkielkraut encuentra que la fuente ideológico-intelectual del "Genio Nacional", es el legado del romanticismo alemán. Ese romanticismo alemán que se construye a partir de la reflexión de sí mismo<sup>17</sup>, y que con ello evoca de forma clara la idea de particularidad. Esta noción, como podemos observar representa la versión del pensamiento, contrapuesto al pensamiento inspirado en las Luces.

El concepto Volksgeist hace su aparición, como bien señala Finkielkraut, en 1774 en el libro de Herder Otra

---

<sup>17</sup>La relación del pensamiento consigo mismo, que se hace presente en la reflexión, es contemplada como la más inmediata para el pensamiento en general. La reflexión es el modelo más frecuente en el pensamiento de los primeros románticos". Benjamin, Walter. El Concepto de Crítica de Arte en el Romanticismo Alemán. Ed. Península. España 1988. P. 41.



Filosofía de la Historia. Y lo hace, como contraparte teórica del libro El Espíritu de las Leyes de Montesquieu. Para Herder, no son las máximas, ni las leyes, lo único que gobierna a los hombres; ya que en su opinión, cada Nación de la tierra tiene un modo de ser único e insustituible. Así, ésta idea de Nación, comprendida bajo el particularismo, hace su entrada en la disputa de los nacionalismos; con ello queremos decir que tanto ésta idea como su contraparte, afirman su existir por y para el Todo<sup>18</sup>.

Pese a que la idea del Volksgeist es el acabar con el error secular consistente en descontextualizar las obras humanas de su particularidad, e implantar un absoluto; su propio programa, inspirado en los valores regionales y principios adquiridos, no deja de ser un absoluto. La diferencia de esos absolutos o "Todos" (que hemos caracterizado con los dos frentes nacionales de Occidente), es que uno se construye con una pretensión universal; y otro con una particular. Por lo demás, cabe decir que en los antagonismos de los dos programas se han presentado con frecuencia mezclas entre ellos; es decir, los programas culturales han cambiado de bandos. De éste fenómeno, hablaremos posteriormente.

---

<sup>18</sup>Retomamos esta idea de Fernando Savater, cuando señala que el Todo, entendido como cualquier tipo de Estado, es quien manda. En ese sentido, las dos ideas de Nación que analizamos se comprenden como totalidades que buscan apresar a las partes que las componen en una idea unitaria. Con ello se construye su identidad; la diferencia entre ellas, sólo serían sus formas respectivas de gestión autoritaria. Savater, F. Panfleto Contra el Todo. Primer capítulo, Alianza ed. 3a. Reimpresión. Barcelona 1989.

Para seguir con la explicación de la ideología del Volksgeist, es necesario poner en la mesa de discusión la idea de progreso. ¿A que viene ésta necesidad? En primer lugar, a que la idea de progreso no tiene la misma equivalencia en los dos proyectos; y en segundo lugar, a que cada concepción tiene una versión diferente de la filosofía de la historia. En el proyecto cultural del Volksgeist, presentado por Herder, hay una apuesta a favor de la inteligibilidad del tiempo, y no una racionalización del devenir. Cabe aclarar que esto, en términos de cultura y justificación política, en el plano de la economía y la técnica industrial también fue adoptado en los países de los defensores del historicismo romántico, porque también hubo una apuesta por el progreso. Al fin y al cabo ambos proyectos fueron y son parte de la modernidad, la diferencia del Volksgeist fue que no pretendió justificarse bajo el progreso de las luces; su filosofía de la historia presenta el siguiente argumento: "La historia no es razonable ni tan siquiera racional, sino que la razón es histórica"<sup>19</sup>.

La "razón" propuesta por las Luces, representada emblemáticamente por Voltaire, es rechazada, por la defensa de una forma de diversidad auspiciada por el Volksgeist (que no es la misma que solicitan Lévi-Strauss y Finkelkraut). En ese momento, se afianza la idea de orgullo nacional

---

<sup>19</sup>Finkelkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 11.

incomparable. Finkelkraut al igual que Isaiah Berlin\* señala que este principio de identidad, conoce su máximo apogeo poco después de la derrota de Jena y la ocupación napoleónica, cuando se convierte en imperativo predominante contraponer a la derrota militar alguna justificación de resistencia. En ese momento, poetas y pensadores tendrán como una de sus principales funciones defender el genio nacional. Esta tarea no ha cesado; el Volksgeist sigue tomándose como bandera de identidad, desplegándose por las regiones del mundo en las que hay conflictos contra el universalismo totalizante. La paradoja de estos defensores, consiste en no ser conscientes de que tanto ellos, como los defensores de la razón y el progreso de las luces, son servidores de ideologías totalizantes; incluso, a nivel de ejemplo, no sorprende que la defensa de la idea de Nación particularista haya degenerado en ocasiones en regímenes totalitarios y autoritarios.

A continuación tratamos lo concerniente a los principios culturales de la idea de Nación sustentada por la filosofía de las Luces. Ello no quiere decir que quitemos el dedo del renglón de lo que corresponde al Volksgeist; de hecho nuestro discurso será un continuo ir y venir por las dos categorías.

---

\*"Este ánimo se hizo fiebre durante la resistencia nacional contra Napoleón, y constituyó en efecto el modelo original de la reacción de una sociedad atrasada, explotada o en todo caso tutelada que, resentida por su aparente condición inferior, respondió volviendo la vista a pañadas glorias y triunfos reales o imaginarios, y a los atributos loables de su carácter nacional y cultural". Berlin, Isaiah. Arbol que crece torcido. Ed. Vuelta. México 1992. pp. 300 y 301.

Iniciamos entonces la explicación del origen de la segunda concepción de Nación. Alain Finkielkraut, reconocerá en Francia el "alma mater" de ésta segunda versión nacional; gracias a ello entenderá el proyecto de las Luces y la Revolución, como aquellos principios que se dan a la tarea de buscar la emancipación de los individuos en el universalismo, entendido como el derecho a la razón y a la sabiduría de todos los actores sociales.

¿A partir de qué preceptos aparece la idea de Nación fundada en las Luces? En primera instancia, tendríamos que sondear los conflictos históricos en Francia, anteriores al detonar de esta filosofía. Con ello encontramos que lo acontecido en Francia durante el siglo XVIII es, como lo apunta Savater en su Panfleto contra en Todo, el aparecer de la crítica ilustrada socavando los fundamentos ideológicos en que se apoyaba el consenso de respeto a la Iglesia y la nobleza.

Entendemos lo anterior como el primer detonante para el surgimiento de un nuevo tipo de Estado, en el que se da el pregonamiento de la legalidad y el derecho, no como lo que daría una respuesta a los confrontamientos con el exterior. Efectivamente, en primera instancia, la Revolución francesa fue la búsqueda de una respuesta para solucionar conflictos a nivel interno. Las teorías contractualistas, y la defensa de la voluntad general pregonada por Rousseau buscaban minar un poder monárquico, fundando con ello, en efecto, una nueva idea de Nación, pero no con los parámetros

de una evocación universalista, que sólo aparecería y se consolidaría con el ascenso del Imperio de Napoleón.

Reconocemos entonces que el proyecto de la modernidad no siempre ha sido el mismo; en ese sentido podemos ejemplificar como diferentes el proyecto de la colonización del Renacimiento, y el proyecto de universalización, reflejado con la puesta en práctica del imperialismo. Entonces, nuestras categorizaciones deben derivarse a partir de los requerimientos del hecho específico que nos interese.

Retomando esta última idea y reconociendo nuestro interés por las disputas de las élites en el plano internacional, abarcamos la conceptualización de ésta segunda versión nacional, a partir del pleno establecimiento de la filosofía de las Lucés. La República instaurada, no su proyecto es lo que nos interesa para la disertación sobre las concepciones culturales de la modernidad. Se concibe, por tanto, esta segunda versión nacional, al igual que la primera, como un todo contrapuesto a su exterioridad.

La contraposición de estas dos totalidades, según nuestra idea, vendría a ser la noción metafísica de Occidente. Se explica esto como sigue: a partir de la violencia o la comunión de los contrarios, se definen las identidades (sólo lo aplicamos para el caso de éstas dos nociones culturales). El interés por el otro afirma el ser de las naciones en Occidente. Ahora, si el interés por el otro

se define por el acecho y la defensa, la presencia de la violencia se acerca.

La violencia definida por Finkielkraut, tiene su punto de arranque en la connotación filosófica de que el amor al prójimo no es inherente al hombre; y por ende, el deber que el otro impone al ser (imposición no coactiva: imposición óntica, a partir del no aislamiento a la percepción física del otro) no puede sustraerse. La violencia es el intento de ese abandono, la deserción buscada pero no encontrada.

Aclarado esto, encontramos que la filosofía de la Luces construye un nuevo tipo de orden, que se intentará implantar a las demás totalidades nacionales. Sus filósofos se definían a sí mismos como los apacibles legisladores de la "razón". Esa razón integrada por la vida guiada por el "pensamiento", en donde se define "como ser social o como individuo pensante, al hombre que no se pertenece a sí mismo; que se articula previamente a cualquier experiencia, sobre algo que le es ajeno"<sup>20</sup>.

Entonces aparece ya la interrogante de cómo situar al ser individual en la concepción nacional de las Luces (en el Volksgeist, según sus detractores, se sitúa bajo los parámetros del prejuicio. A ello iremos después); es decir encontrar las motivaciones que llevan al hombre a la delegación de su querer individual, por un querer colectivo (que no necesariamente es bajo consentimiento). Evidentemente, no interesa aquí un análisis exhaustivo, sino

<sup>20</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 21.

sólo aquellas indicaciones que permitan esbozar el argumento de esta identidad nacional.

Para Etienne de la Boétie, el sometimiento individual para con el UNO, representado por el monarca (en Savater, es el TODO representado por el Estado), será la llamada servidumbre voluntaria<sup>21</sup>. Servidumbre voluntaria, que encuentra su causa primera en la costumbre<sup>22</sup>. Es con base en esas premisas que en 1576 aparece el discurso De la Boétie; discurso aún vigente, cada vez que se aborda la problemática de la servidumbre y de la libertad. En efecto, para nuestro estudio no sólo es necesario entender como parte integral de una Nación los grados de servidumbre, sino los grados de libertad. Paradoja de la filosofía que Finkielkraut abordaría como sigue: "Quien impone la servidumbre original es, no el otro, sino el ser, pues el primer amo es el sí mismo que estorba sin remisión al yo, y el lazo inicial en el que la conciencia se descubre cautiva es el lazo de la identidad"<sup>23</sup>.

Así, la renuncia de la libertad es entendida de diferente manera por Finkielkraut. Mientras que para La Boétie es una imposición de la costumbre guiada por la educación del otro, para Finkielkraut es la imposición de la propia mismidad del ser<sup>24</sup>. Por otra parte, en lo que respecta

<sup>21</sup>De la Boétie, Etienne. Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno. Ed. Tecnos. Madrid 1986.

<sup>22</sup>"La primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales". De la Boétie, E. Op. Cit. P. 32.

<sup>23</sup>Finkielkraut, Alain. La Sabiduría del Amor. Ed. Gedisa. México 1988. P. 21.

<sup>24</sup>Idea acuñada en la línea que Lévinas retoma de la distinción Heideggeriana entre el estar aquí y el ser. En donde el estar aquí, posibilita la aparición de la mismidad, como elemento que revive la experiencia del mundo. Por tanto, según Finkielkraut: la mismidad es el evento del ser.

a la libertad, Savater explica que La Boétie la entiende como la capacidad de dirigir y potenciar las propias iniciativas, y no padecer que otros determinen lo que ha de hacerse<sup>25</sup>. En esta idea, Finkielkraut estará más de acuerdo, al rechazar el etnocentrismo dictado por algunas naciones.

Retomemos la línea de la filosofía de las Luces, en lo respectivo a su versión de la libertad (que se relaciona con lo mencionado en el párrafo anterior), ello nos llevará necesariamente al terreno de la justicia pregonada por los filósofos de esta línea; en donde tiene que ver a su vez, con el humanismo.

En la Francia del siglo XVIII, apareció la idea de un nuevo sujeto colectivo, donde se pregonó, no la originalidad (destacada por el Volksgeist); sino la llamada igualdad que reinaba entre sus miembros. Esta igualdad fundada en el derecho, es la base de la versión de la libertad que este tipo de naciones sostiene. La irrupción contra el absolutismo real en aras de esta versión de la libertad, deviene según Sieyès, en la idea de "Asociados", representados por una misma legislatura.

Y el humanismo de esa identidad nacional se convierte en contraparte del genio nacional, al cambiar de sentido el arraigo de los individuos. "Pillando a contrapié su propia etimología (nascor, en latín quiere decir nacer),

---

<sup>25</sup>Savater. Op. Cit. Cap. 2.



la Nación revolucionaria desarraigaba a los individuos y los definía más por su humanidad que por su nacimiento"<sup>26</sup>

Volvemos ahora al aspecto del antagonismo entre estas dos identidades, y encontramos que la influencia entre uno y otro no deja de presentarse, incluso en sus propias gestaciones. No sorprende pues, que dentro del propio mundo intelectual francés hubiera posiciones encontradas en los principios igualitarios y en el humanismo, enaltecidos por la filosofía de las Luces. La división de los llamados conservadores, no se entiende si no se observan algunos de sus argumentos.

El Gobierno entendido como la parte representante del cuerpo de la Nación, era concebido por los revolucionarios como un instrumento de la misma; por lo tanto, la Nación tenía el derecho de relevar a aquel gobierno que no cumpliera con sus requerimientos. Esto constituía, para los defensores de la tradición, como señala Finkielkraut, un pecado original: "La presunción fatal de la que se desprende inexorablemente la disolución del conjunto social, el terror y para determinar, la dictadura napoleónica"<sup>27</sup>.

Así, vislumbramos que las dos versiones intelectuales internas a la Francia del siglo XVIII (Luces y Contrarrevolución), tienen una concepción diferente de las libertades. Para los detractores del "progreso", jamás había

<sup>26</sup>Finkielkraut, A. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 15.

<sup>27</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 16.

existido un contrato; ya que un ciudadano no pertenecía a la Nación en virtud de un decreto. Joseph de Maistre, declaraba que una asamblea cualquiera de hombres no podía constituir una Nación. Esas ideas de los conservadores franceses del siglo XVIII, bajo las consideraciones de Finkielkraut, encuentran esta justificación: "La sociedad no nace del hombre, él es quien nace en una sociedad determinada...el hombre entra en un juego que no le corresponde determinar, sino aprender y respetar sus reglas"<sup>28</sup>. Podemos notar que estas justificaciones, tienen en alguna forma relación con la propuesta de la servidumbre voluntaria de La Boétie.

Alain Finkielkraut postula el argumento de que en las identidades nacionales del Volksgeist y de la filosofía de las Luces, han existido posiciones encontradas en sus propias justificaciones. Así las construcciones de sus identidades en sus respectivos casos, no se han hecho con la unanimidad de las opiniones de sus integrantes.

La defensa de la tradición no es únicamente del interés del Volksgeist. Los conservadores en Francia ya hablaban de una traición a la identidad nacional, cometida por los revolucionarios. "Nación contra Nación, los tradicionalistas combaten la idea de libre asociación con la totalidad globalizante, y al modelo rousseauiano de la voluntad general oponen, aunque sin emplear todavía la expresión, el concepto de inconsciente colectivo. Al ser el hombre la obra de su Nación, la humanidad debe declinarse en

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 17.

plural: no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra"<sup>29</sup>.

Podemos percibir que la crítica a la filosofía de las Luces es llevada por los conservadores y los defensores del Volksgeist, al punto necesario de concebir la particularidad como el sustento de la identidad. Pese a ello, el ideal cultural de cada crítica no es idéntico; mientras que los primeros fundamentan su defensa en la particularidad, por requerimientos políticos a nivel interno de un país; los segundos contemplan su particularidad como el elemento de defensa y ataque en los planos internacionales. La perspectiva de los medios, va dirigida a los fines específicos que tienen unos y otros detractores.

Cuando Alain Finkielkraut pretende establecer alguna variable que tenga que ver con las dos concepciones culturales de Nación en Occidente, encuentra en el prejuicio la mediación que permite analizar la dicotomía presente en los nacionalismos que convergen en Occidente. En efecto, el prejuicio es encontrado en el paso de ambas concepciones, de diferente modo. Para explicar esto, tenemos que regresar al Volksgeist y a Herder.

El prejuicio en sus múltiples singularidades, no deja de ser uno de los elementos constitutivos para el basamento cultural de los individuos; de hecho, a nivel antropológico, da origen a muchos de los mitos de las comunidades. El mito fundador de las sociedades, permite al

<sup>29</sup>Ibid. Pp. 19-20.

hombre rebasar su "pura" animalidad; el prejuicio deviene del pensamiento. Así el prejuicio, tanto en su rechazo como en su exaltación, funda diferentes tipos de abstracciones culturales particulares. Finkielkraut establece que el "prejuicio" no deja de estar presente entre las discusiones ideológicas entre el Volksgeist y la filosofía de las Luces; en el primero se da su exaltación como un elemento inherente al tipo de identidad nacional que se vislumbra; en el segundo se da su negación, en aras de establecer una razón última despojada de ilusiones, dentro de la cual triunfará la "verdad"<sup>30</sup> por sobre todas las cosas.

Entonces, ¿se necesita para borrar el prejuicio otro prejuicio? Por lo menos, esto es de lo que no se da cuenta la filosofía de las luces. Al intentar negar a toda costa el prejuicio, establece otro prejuicio que no admite la relatividad de la verdad. Todo esto no quiere decir que se tenga que establecer una defensa a ultranza del prejuicio, como lo hicieron los ideólogos del Volksgeist; sino comprender, como lo enuncia Finkielkraut, que hay una diversidad en las formas de pensar, y se requiere un respeto a ellas. Por tanto, la idea de establecer el prejuicio como la parte ordenadora de una sociedad y como ideal universalizador de las diferencias en una jerarquía constituye un error de fondo.

---

<sup>30</sup>A éste respecto, Nietzsche alza su voz: "¡Oh Voltaire! ¡Oh humanitarismo! ¡Oh imbecilidad! la verdad, la búsqueda de la verdad son cosas difíciles, y si el hombre se comporta aquí de un modo demasiado humano -(no busca la verdad más que para hacer el bien)- ¡apuesto a que no encuentra nada! Más allá del Bien y del Mal. Alianza ed. 1989. P. 61.

¿Qué es lo que define a lo mexicano, lo alemán o lo inglés? En todo caso, lo define todo y nada. No lo define ni uno ni cien mil prejuicios, tampoco lo hace la negación del prejuicio. "Cada pueblo tiene su tartufería propia, y la denomina sus virtudes.- Lo mejor que uno es, eso él no lo conoce, - no puede conocerlo"<sup>31</sup>.

Todas estas consideraciones nos han alejado, hasta cierto punto, de una explicación más precisa de la relación del prejuicio con las dos concepciones nacionales que aquí analizamos. Alain Finkielkraut destaca que en la concepción de Herder, el prejuicio se constituye como una felicidad de los hombres; dado que devuelve a los pueblos a su centro, vinculándolos sólidamente a su origen. En la propia cita que Finkielkraut retoma del libro de Herder Otra Filosofía de la Historia, se señala que "La nación más ignorante, la más repleta de prejuicios, es muchas veces, a ese respecto, la primera". Esto nos da pié a reflexionar sobre la propia aseveración de Herder: Encontramos que bajo su propia palabra se consideran como definiciones intercambiables "Nación ignorante" y "prejuicios". Con tal posición, aunque sea enaltecida, el propio Herder complementa a los pensadores de las Luces.

De Maistre -apoyandonos en Finkielkraut- manifiesta una posición, aparentemente menos riesgosa, al hablar específicamente de "prejuicios útiles". No todos los prejuicios tienen la capacidad de detonar actitudes positivas

<sup>31</sup>Nietzsche, Friedrich, Op. Cit. P. 204.

en los integrantes de la comunidad. Aquí conviene señalar, según nuestra opinión, que el prejuicio no se guía por alguna lógica específica, y por lo tanto, la posible utilidad que tenga a los ojos de algunos, para otros puede constituirse como un estigma a borrarse.

Los ideólogos del Volksgeist y los contrarrevolucionarios franceses, apuestan por la recuperación del prejuicio, y según Finkielkraut, lo elevan a la dignidad de cultura. En esta parte, cabe preguntarse, cuántos y cuáles prejuicios son específicamente los necesarios para construir el tesoro cultural de un pueblo. Evidentemente, no existe respuesta para tal interrogante; por ello, la especulación en la exaltación de los prejuicios, es conducida y programada por la élite que gobierna a estos países, para contraponerse a los programas culturales (caso del propuesto por las Luces) lanzados por las élites de las otras naciones. En ambos casos, no se excluye la manipulación de éstos ideales (tanto en su apoyo, como en su rechazo) para fines de gobierno, a nivel interno.

En los ataques ideológicos de estas élites, aparecen diversas formas de concebir a la cultura; podríamos decir que, aparentemente, no es tanto la cultura, entendida bajo sus parámetros antropológicos, la fundadora de las ideologías; sino que las ideologías son las que fundan diversas categorías culturales. Esto, desde luego, no es del todo acertado (aunque tiene verosimilitud, en lo concerniente a las disputas entre los nacionalismos, entendidos como

totalidades de la cultura elitista); porque como se menciona en las primeras páginas de éste capítulo, toda teorización ideológica viene desprendida del ser cultural, en términos antropológicos; es decir, del hombre capaz de pensar y construirse necesidades secundarias. Tendríamos que decir que las ideologías sí fundan categorías culturales, pero éstas son elitistas.

Así, cuando los herederos del romanticismo alemán atacan a los filósofos que se encargan de difundir las Luces y suprimir el prejuicio identitario no hacen otra cosa que defender su proyecto privado de la cultura.

Para la filosofía de las Luces, uno de los mayores prejuicios era el que se constituía por la influencia de la religión en el pensamiento; considerada como la aliada de la monarquía, en la opresión de los hombres. La lucha contra los "prejuicios" de la ideología religiosa, aparece como fundamento para una nueva ordenación del pensamiento, y por ende, de la cultura. El propio Finkielkraut dice al respecto: "El siglo XVIII se esforzaba por sustraer el trabajo del pensamiento a toda jurisdicción religiosa"<sup>32</sup>.

A partir de dar razón a la "sinrazón" religiosa, el propio proyecto de las Luces, se convierte en un prejuicio. En efecto, si retomamos la idea de Finkielkraut que piensa a la época de las luces como un siglo metafísico, entendemos que el programa de la misma es una proclamación de los principios abstractos; encaminados a destruir el prejuicio

<sup>32</sup>Finkielkraut, Alain. La Sabiduría del Amor. Ed. Gedisa. México 1988. P. 67.

religioso, buscan en el fondo otro sometimiento, que por ser tal, se constituye en un nuevo estigma o prejuicio de los hombres. "El siglo siguiente (XIX), desalentado, comprueba la inanidad de ese esfuerzo. La lucha contra el oscurantismo, del cual se esperaba una maduración del hombre, no condujo en realidad más que a un cambio de tutela. En lugar de estar la revelación sometida al trabajo destructor de la razón es la razón la que llega a convertirse y petrificarse en verdad revelada"<sup>33</sup>.

Ahora bien, falta decir que el cambio de tutela no dejó de tener detractores. Estos enemigos del "progreso" lanzan el ataque contra aquellos filósofos que intentan vaciar de su ser al hombre; contra aquellos que alejan al pensamiento de su fuente primigenia, es decir, del prejuicio. El "yo" en su opinión, no puede erigirse sin los valores culturales propios a la tierra en que le tocó nacer; aunque éstos sean retrógrados.

Estas disputas originan, sin duda, posturas paradigmáticas sobre lo que se entiende por el pensamiento como basamento cultural. Y de ahí que para Finkelkraut, tanto detractores del "progreso" de las Luces, como apoyadores, fundan su pensamiento cultural a partir de una raigambre moderna: la razón. "Tanto los románticos alemanes como los teócratas franceses realizan una auténtica revolución epistemológica. Su odio a la modernidad engendra una concepción del mundo radicalmente nueva...son a pesar

<sup>33</sup>Ibid. P.67.



suyo, inventores...fundan las ciencias humanas...el racionalismo cambia de campo"<sup>34</sup>

Con esta crítica de fondo, sustentamos nuestra opinión acerca de que los dos proyectos nacionales del siglo XVIII en Europa, pese a tener diferencias radicales, no dejaron de ser producto del programa de la modernidad de Occidente. Por tanto, en sus ataques mutuos es donde quedaba reflejada su diferencia como cultura de élites. Y la cuestión de los prejuicios esta presente en ambas; ya que también en la crítica a las Luces por parte del humanismo, se cataloga a las ideas filosóficas de Contrato Social y Derecho Natural, como nuevas mitologías, que sólo redimencionaban al hombre bajo otro complejo de opresión. Esta crítica, después la desarrollará de forma más extensa la filosofía de la postmodernidad, como veremos en nuestro último capítulo.

Por otra parte, como ya se mencionó, la dialéctica entre los Estados, es la que origina las identidades nacionales; por ello para Finkielkraut resulta de una singular importancia abordar los conflictos entre Francia y Alemania por los territorios de Alsacia-Lorena. Este episodio, aparte de ser un ejemplo de las exaltaciones nacionales, representa el litigio entre la Nación- genio y la Nación-contrato.

Para concluir este capítulo, presentaremos algunas consideraciones que Finkielkraut hace sobre el episodio de

---

<sup>34</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. Pp. 28-29.

Alsacia-Lorena de 1870, como el detonante para el asentamiento sólido de estas dos versiones nacionales que hasta nuestros días dejan sentir su influencia. Posteriormente hablaremos (en el siguiente capítulo) sobre las repercusiones de estas posturas en los nacionalismos contemporáneos; sobre todo a partir del ascenso de ideologías como la del socialismo, y los conflictos mundiales del siglo XX.

El conflicto de Alsacia-Lorena resulta para Finkelkraut el evento que consolida la dicotomía de las dos ideas de Nación, surgidas en la Europa del siglo XVIII. Ese evento se da en 1870, en las vecindades del siglo XX; por ello reviste una singular importancia, para entender los conflictos entre los nacionalismos que han aparecido en el mundo contemporáneo.

Hemos explicado el papel determinante que jugaron las élites ideológicas en la construcción de las dos versiones nacionalistas de Occidente en el siglo XVIII; sin embargo, para poder pasar a un análisis sobre el papel que estos nacionalismos (hablando en términos de su aceptación o su rechazo) han tenido en el siglo XX, es indispensable pasar por la aduana del siglo XIX. Siglo intermedio, que por lo demás, constituye el siglo de la consolidación de muchos aspectos que tienen que ver con la sociabilidad del hombre<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>"El siglo XIX fue la edad del nacionalismo, fue también la época en que nacieron las grandes ideologías seculares y asimismo fue el período durante el cual surgieron las ciencias sociales". Gellner, Ernest. Cultura, Identidad y Política. Ed. Gedisa. 1989. P. 9.

Se dice esto último, porque si bien es cierto que en el siglo XVIII surge la filosofía de las Luces, como una preocupación por dar respuesta a los mecanismos de la sociedad que el orden anterior (supuestamente) había vedado; también es cierto, que es hasta el siglo XIX cuando se puede hablar de la existencia de nacionalismos "arraigados" y de la construcción teórica de discursos ideológicos a nivel genérico, fundados ya en una "cientificidad social" (positivismo, socialismo, sociología).

El conflicto Alsacia-Lorena, resulta entonces una ejemplificación muy sintomática del nivel práctico en el que se encontraban ya para esas alturas los antagonismos entre el Volkgeist y el nacionalismo ilustrado. De hecho, para nuestro autor, esta es una etapa trascendente para que se de la diseminación de los mismos por todo el mundo. Aparece ya el imperialismo occidental (no confundirlo con el colonialismo del Renacimiento) con todos sus proyectos integrativos. Pero a ello iremos en el segundo capítulo.

Retomando el hilo de nuestro discurso, es evidente que el conflicto entre Francia y Alemania reaviva la añeja controversia filosófica del siglo XVIII. Y en las justificaciones de los intelectuales, encargados de salvaguardar sus respectivos proyectos, aparece ya un discurso más exacerbado de la "identidad nacional" con tintes de patriotismo<sup>36</sup>. "A partir del cese de los combates, los más

---

<sup>36</sup>la relación entre los términos "nacionalismo" y "patriotismo", siendo éste último la versión sentimental y exaltada, algo así como pasionalmente rumbosa, de lo que

importantes historiadores alemanes se dedican a justificar la anexión de los nuevos territorios con argumentos científicos... Los alsacianos son de los nuestros y por tanto son nuestros -afirman sustancialmente Strauss y Mommsen- La apropiación se sustenta en la comunidad cultural... sus homólogos franceses se sienten inmediatamente en la obligación de responder... conceden de entrada a sus interlocutores que Alsacia es alemana de raza y de lengua. Pero -dice Renan- no desea formar parte del Estado alemán; eso sanja la cuestión"<sup>37</sup>.

La cuestión nacional enmarcada en esos terrenos, engendra un cambio de posición de la variable "pensamiento". En efecto, ambas partes contendientes construyen un racionalismo, diferente al que asumían cuando fundaron sus proyectos. Para estas alturas, el pensamiento ya había rebasado los límites de la interioridad de los países, presentándose ante la disyuntiva de amalgamar racionalizaciones, para justificar la relación con o contra la exterioridad ya en un terreno real, como lo es el trastocamiento de las fronteras<sup>38</sup>. Los proyectos nacidos en el siglo XVIII, no habían tenido la oportunidad de enfrentarse (pese a los conflictos de la conquista

ideológicamente el nacionalismo sustenta. Savater, Fernando. "Las Víctimas del Patriotismo", en Para la Anarquía y Otros Enfrentamientos. Ed. Orbis. Barcelona 1984. P. 137.

<sup>37</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. Pp. 31-32.

<sup>38</sup>Toda esta idea que se sostiene no quiere decir, que el pensamiento no haya sido presentado anteriormente, como una función de justificación entre los antagonismos. Lo que se quiere dar a entender, es que el pensamiento en estos parámetros viene dado por nuevas exigencias de los antagonismos; ya no entre regiones, sino entre totalidades nacionales, dentro del marco de la modernidad.

napoleónica) de forma equiparable (fuera de los terrenos teóricos); así, cuando surge el acontecimiento bélico, las élites respectivas aceleran la construcción de las identidades culturales que a sus intereses convenían. De esta última idea se desprende nuestro énfasis por remarcar el análisis cultural de estos temas (nacionalismos) con el hincapié en su versión elitista. Entendemos entonces, que la cultura, en términos de relaciones internacionales, deviene de su construcción como proyecto, a partir de las élites particulares de cada totalidad.

Con base en lo anterior, encontramos que la consolidación de los dos proyectos de nacionalistas del siglo XVIII tiene que ver con su intervención mutua en el terreno bélico. A partir de que una esfera transgrede a la otra (físicamente), aparecen (como fue el caso) los nacionalismos basados en el rechazo del otro: el odio al extranjero<sup>39</sup>. Ese rechazo es enarbolado con la violencia y con el deseo de sometimiento.

Pero, volvamos a la cuestión del "pensamiento" en estos dos proyectos, una vez que se ha dado su transgresión mutua en 1870 (notese que se habla de los proyectos). En una parte anterior, se ha hecho alusión al papel trascendente del "prejuicio" en el basamento ideológico de los dos proyectos; se dijo que hacía el final de la crítica a las Luces, el propio Volksggeist había fundado las ciencias humanas;

<sup>39</sup>"Nunca varios lograrían ser Uno si no existiese la posibilidad de enfrentarse a otros que, a su vez, constituyen o son constituidos desde fuera como Otro". Savater, F. Op. Cit. P. 130.

haciendo del supuesto irracionalismo del prejuicio un argumento racional. Pues bien, ese argumento llega a una mayor exaltación con el conflicto de Alsacia, porque ya es utilizado como arma genofóbica\* (conocerá su punto más álgido, con el nazismo), tendiente no sólo al ostracismo, sino al inicio de los ataques al exterior con vías imperialistas. Como se ve, esto último no es exclusivo del proyecto de las Luces; lo que cambia es la particularidad que cada Estado tuvo en su conformación (tanto en tiempo de integración, como en la entrada al reparto del mundo; el Estado alemán llegó tarde)<sup>40</sup>.

Por otra parte, en lo que respecta al nacionalismo inspirado en la filosofía de las Luces, se pasa del pensamiento que rechaza al prejuicio (ello no indica que se le olvide) como arma de ataque, al pensamiento emancipador de un derecho universal. El proyecto ya no es sólo para un nivel interno, sino también para los niveles externos. Se insta a habitantes de otras regiones, tomar partido únicamente por aquel poder que ellos hayan consentido. Con esto aparece la otra vertiente del imperialismo moderno, en el que se apela a nociones universalistas inspiradas en ideales democráticos a

---

\*Aclaremos al igual que Isaiah Berlin, que racismo no es sinónimo de nacionalismo y que, este concepto sólo ha sido, en algunas ocasiones, parte del recorrido histórico de las estructuras nacionalistas. "Los nacionalismos agresivos, la autoidentificación con los intereses de clase, la cultura de la raza, o las fuerzas del progreso, esta familia de concepciones políticas y morales son otras tantas expresiones de una doctrina de realización propia basada en un desafiante rechazo de las tesis centrales de la Ilustración". Berlin, Isaiah. Contra la corriente. F.C.E. México 1966. p. 78.

<sup>40</sup>En éste trabajo, se ha indicado que Nación y Estado no son sinónimos; ya que en cuestión de proyectos nacionales, Francia y Alemania sí van emparejados, no así, en conformación de Estados.

los que el individuo "libre" tiene derecho. En relación al tema, Finkielkraut describe lo que opinaba Renan: "Existe en el hombre, un poder de ruptura: es capaz de escapar a su contexto, de evadirse de la esfera nacional, de hablar, de pensar y de crear sin dar muestras inmediatamente de la totalidad de la que emana. Antes que la cultura francesa, la cultura alemana, la cultura italiana, está la cultura humana"<sup>41</sup>.

Este cambio de mentalidad busca absorber las diferencias en un modelo universal. Pese a ello, al igual que su contraparte, no deja de evocar un nacionalismo con más tintes de patriotismo. La diferencia de este patriotismo (que mejor representa E.U.A.), es que concibe su identidad, no como una misma raza o lengua de una Nación, sino como el apego a las mismas ideas, afectos y esperanzas de un pueblo. Según nuestra opinión, este tipo de patriotismo no deja de ser segregativo; porque aquellos individuos que no compartan tales ideales y esperanzas, también son estigmatizados y tachados de traidores. Por tanto, en ambos proyectos hay sujeción de los individuos al modelo cultural que marcan sus respectivas élites. Particularismos y Universalismo de estas identidades nacionales, no dejan de perseguir fines políticos<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 37.

<sup>42</sup>"En cuanto empeño político, el nacionalismo, puede servir para emancipar a una comunidad de una tutela gravosa o de una explotación imperial, así como puede reducir sus expectativas culturales"- Savater, F, Op. Cit. P. 134.

El nacionalismo es idea, no lo que tácitamente representa con fidelidad a una comunidad, por ende, se le debe tomar con cierta relatividad. Tiene razón Fernando Savater cuando nos aclara que el nacionalismo no tiene ninguna especial virtud redentora, y que tampoco es en toda ocasión una lacra irracional entre las diversas opciones políticas. El análisis de las identidades culturales en los nacionalismos (nos acordamos aquí de que el término "nacionalismo" es joven, y por tanto, no puede abarcar todo lo que de cultural tiene el hombre), no debe dejar pasar desapercibida esta advertencia.

Con todo lo señalado hasta el momento, conviene - para fines metodológicos- no olvidar la connotación historiográfica del término nacionalismo<sup>43</sup>. Su invención es reciente, según Charles Schmidt, el término fue acuñado por el librero Rodolfo Zacarías Becker. Cuando este personaje fué detenido en 1812 por las fuerzas napoleónicas, y se le acusó de actividades progermánicas; éste se defendió diciendo que la nación germánica no se componía de un Estado único, y que al estar repartida entre varios, necesariamente tenía que haber una fidelidad hacia el Estado que dominará a algún determinado territorio alemán. Ahora bien, y aquí viene la distinción, tal fidelidad se inscribía en términos patrióticos, no en términos nacionalistas; ya que el término "nacionalismo" se inventa para designar un sentimiento de pertenencia étnica netamente deslindado de la adscripción

<sup>43</sup>Aclaremos, "nacionalismo", no "Nación". El segundo término es más antiguo.



estatal"<sup>44</sup>. Todo esto, nos vuelve a remarcar la diferencia entre Nación y Estado<sup>45</sup>; pero también nos pone de manifiesto, que en algún modo el proyecto de la filosofía de las Luces estaría más cerca a considerar al Estado como sinónimo de Nación; ello por entender a la identidad cultural de su proyecto nacional, como aquella que respeta al mismo contrato que da origen al aparato estatal (regulador de las leyes). Aunque por supuesto van inmersos otros ideales; y no se da una interdependencia única entre Estado y Nación.

Con Alsacia como inicio de la confrontación real entre los dos proyectos se presenta el modelo paradigmático que correría y sigue corriendo en cada disputa entre los nacionalismos. Por supuesto, que en las disputas ha habido intereses diversos, y cada una representa una caja de Pandora para el análisis. Nuestro interés no reside en abrirlas; sino en sólo retomar aquellos aspectos específicos que tengan que ver con nuestro tema.

Para concluir el capítulo, diremos que en el umbral del siglo XX, las dos concepciones nacionales modernas (que hemos presentado) se encontraban listas para interpretar los episodios más sangrientos de los tiempos contemporáneos. Al final del siglo pasado, el Volksgeist había triunfado y

<sup>44</sup>Savater, F. Op. Cit. P. 133

<sup>45</sup>Para ahondar más en la diferencia entre Nación y Estado, presentamos la definición de nacionalismo y de la violación del mismo que nos da Gellner. "Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política. El principio nacionalista puede ser violado de múltiples maneras. Puede ocurrir que los límites políticos de un Estado no incluyan a todos los miembros de lo que es la nación, o puede que se den ambas situaciones: que no todos los miembros de la nación formen parte de un Estado y que éste incluya gente no perteneciente a esa nacionalidad". Gellner, Ernest. Naciones y Nacionalismos. Alianza ed. 1988. P. 13.

revelado sus potencialidades totalitarias. "Pero hay más: el genio nacional suprime a un tiempo al individuo (agazapado en su grupo de origen) y a la humanidad (dividida en esencias estereotipadas, pulverizada en una multitud de personalidades étnicas encerradas en sí mismas). Y con la dislocación del género humano nace la guerra total"<sup>46</sup>.

Este detonante o explosivo, se hace más peligroso cuando se confunde como sinónimo a "Raza" y "Nación". Y esto por otra parte no sólo se hizo en la tierra del Volksgeist, sino también en la tierra de la Filosofía de las Luces (el Volksgeist se aclimató en Francia). El odio al otro, a partir de la no pertenencia a una raza determinada, engendra en el Uno el deseo de la destrucción; lo que no sabe es que también él es vehículo para una idea destructiva.

"¿Es la razón luminosa la que rige al mundo o bien es la fuerza oscura de lo irracional, la misteriosa presencia de los antepasados en el alma de los vivos? ¿Es el instinto lo que domina a los hombres o bien éstos están sujetos a la evolución impersonal de una historia que obedece a la razón? En verdad, poco importa"<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 45.

<sup>47</sup>Finkielkraut, Alain. La Sabiduría del Amor. Ed. Gedisa. México 1988. P. 78.

SEGUNDO CAPITULO.  
LA CULTURA ELITISTA EN LOS NACIONALISMOS OCCIDENTALES DEL  
SIGLO XX.

Hitler  
intentó, mediante la barbarie, salvar a toda  
una civilización. Su empresa fue un fracaso; no  
por ello dejará de ser, sin embargo, la última  
iniciativa de occidente.

Sin duda  
este continente hubiera merecido algo mejor ¿De  
quién es la culpa si no ha sabido producir un  
monstruo de calidad diferente?

E. M. Cioran.  
Silogismos de la Amargura.

La tónica de los nacionalismos en el siglo XX ha  
sido la creciente expansión del imperialismo occidental<sup>48</sup>.  
Los parámetros del conflicto han tendido a concentrarse en  
otras variables, tales como la idea de Civilización la  
polarización de países colonizados y países descolonizados  
(tendientes a dependencia) el expansionismo de los llamados  
países desarrollados, y la integración de bloques para  
aspectos económicos y políticos. Con todo lo anterior queda  
reflejada una mayor interdependencia entre las naciones, que  
antaño no se daba con las mismas proporciones\*. El

---

<sup>48</sup>Para Châtelet, el Estado en el siglo XX (aunque tenga  
sus vertientes administrativas, partidistas, tecnicistas o científicistas), en su vertiente  
de Nación sigue siendo la realidad política esencial. Comprueba además, que los más fuertes  
y los más "avanzados" de ellos han desarrollado su política colonial como expansionismo  
imperial. Châtelet, François. Las Concepciones Políticas del Siglo XX. Ed. Espasa-Calpe.  
España 1986. P. 255.

\*"Creo que no sería una exageración decir que ningún movimiento político actual, en todo  
caso fuera del mundo occidental, sería capaz de triunfar a menos que esté aliado a un  
sentimiento nacional". Berlin, Isaiah. Contra la Corriente. F.C.E. México 1986. P. 438.

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

internacionalismo se ha agudizado y con ello, también han crecido los conflictos que tienen que ver con las identidades culturales de cada país. Nuevos y más variados nacionalismos tienen su origen en los antagonismos de las identidades culturales primarias (recuérdese la diferenciación de Malinowsky); eso es más que un sincretismo, es una hibridación<sup>49</sup>. Pero antes de perder la brújula en aspectos que conciernen al tercer capítulo, comencemos ya el análisis de los nacionalismos en el occidente contemporáneo.

La lucha entre el imperialismo y el anti-imperialismo es una de las vertientes de la disputa entre los nacionalismos del siglo XX; pero no es la única. También se han dado las luchas entre las naciones imperialistas o del Primer Mundo (como lo demuestran las dos guerras mundiales del siglo XX) o luchas entre las naciones consideradas del "Tercer Mundo" (que en algunos casos, se ejemplifican con las guerras santas). Por tanto, hay que cuidarse de las generalizaciones tendenciales.

Quizá debamos comenzar por tocar una de las variables que se ha tendido a utilizar como contraposición de los parámetros nacionalistas, por considerarle más específica y definitoria: la "civilización". En efecto, el concepto "civilización", para algunos autores como Samuel Huntington el choque entre civilizaciones, más que los antagonismos nacionalistas, dominarán la escena de la política mundial<sup>50</sup>.

<sup>49</sup>Ver García Canclini, Nestor. Culturas Híbridas, Ed. Grijalbo. México 1991.

<sup>50</sup>Ver el artículo de Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" en Foreign Affairs. Summer 1993.

Pero al margen de aceptar o no tal hipótesis, conviene vislumbrar primero cuales son las ligas entre las civilizaciones y los nacionalismos, para encontrar si hay una real distancia entre ellas.

Según Octavio Paz<sup>51</sup>, más que una visión del mundo, una civilización es un mundo; que en los términos de la modernidad se ha contrapuesto a otra variable: "barbarie". El debate que se abre resulta de singular importancia para la posterior justificación de los nacionalismos; de hecho las diferencias entre civilización y barbarie, en alguna forma, nos recuerdan a la separación entre filosofía de las Luces y Volksgeist (que se revisó en el capítulo pasado). Sin embargo, antes de hacer tal comparación, detengámonos un poco más en la idea de civilización como mundo y en ver si también podemos decir lo mismo del nacionalismo. ¿Será qué el nacionalismo sería más una visión del mundo?

Es indispensable comenzar el análisis comparativo de las categorías "civilización" y "nacionalismo", a partir de la variable "cultura". En efecto, las connotaciones que tal variable representa en las dos categorías, son distintas, según nuestra opinión. En la categoría "civilización" entraría una definición de la cultura en términos antropológicos; mientras que en los nacionalismos, la cultura denotaría una versión más bien elitista. Esta separación ya la hicimos en el primer capítulo, pero no bajo estas mismas premisas. En este análisis, nuestro interés recae en

<sup>51</sup>Ver Paz; Octavio. Las Trampas de la Fe. F.C.E. 3a ed. México 1983. Primera Parte.

delimitar más el papel que juegan las élites en la conformación de una identidad cultural en los nacionalismos; debatir si por el hecho de ser una cultura dirigida, merece el adjetivo "cultural".

En nuestra opinión, la cultura en las civilizaciones tiene una propiedad más intrínseca; esto es, una caracterización a partir de las necesidades primarias que tiene la propia naturalidad del hombre. La civilización no se constituye a partir de un programa social (como lo sería el caso estatal) o político, sino a partir de la comunión necesaria del hombre con sus semejantes. La paradoja comienza cuando se tienden a confundir los parámetros de la civilización, con los que tienen que ver más con la definición de Estado-Nación. Esta paradoja, según la apreciación de los hechos políticos actuales, constituye la raíz de fondo en las disputas nacionales contemporáneas; tal como lo ejemplifican las guerras a partir de diferencias étnicas o de diferencias religiosas.

Entonces, la cultura en su justificación nacionalista deviene más de la formulación de una voluntad de poder, tendiente a borrar las diferencias que impone la exterioridad; esto no es más que una tergiversación de lo que en el fondo representa la palabra "cultura". Para aclarar más esta idea, recurramos a las consideraciones de Rudolf Rocker. Este autor construye un discurso para entender la paradoja entre nacionalismo y cultura, a partir de la separación

tajante de los fines que, por un lado, persigue el poder; y los fines que, por el otro, persigue la cultura.

En los términos anteriores, la cultura que deviene de una civilización, no puede perseguir los mismos fines (esto es, objetivos de creación) que se dan una vez que aparece su trasplante en un nacionalismo específico<sup>52</sup>. Los fines que perseguiría la cultura en el nacionalismo, serían tendientes a la legitimidad del grupo específico dirigente de determinada colectividad. Nuestro dilema filosófico vendría dado por la pregunta siguiente: ¿Si la cultura como sustancia de un nacionalismo deviene de las conveniencias de una élite, merece que se le siga llamando "cultura"?

De no hacer la separación (que ya hicimos) entre cultura en términos antropológicos y cultura en términos elitistas, la respuesta sería no. Aunque también afirmar lo contrario nos lleva a una serie de dificultades, entre las cuales estaría precisamente la confusión entre civilización y nacionalismo. Evidentemente, tampoco se trata de decir que la cultura esté ausente de las construcciones nacionales; de lo que sí, en algún modo debería estar ausente (como lo aprecia Rocker), es de la función Gobierno<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup>"Nada es más engañoso que reconocer en el Estado el verdadero creador del proceso cultural. Precisamente lo contrario es verdad: el Estado fue desde el comienzo la energía paralizadora que estuvo con manifiesta hostilidad frente al desarrollo de toda forma superior de cultura. Poder y cultura, en el más profundo sentido, son contradicciones insuperables". Rocker, Rudolf. Nacionalismo y Cultura. Ed. La Piqueta. 1977. P. 94.

<sup>53</sup>"La cultura no se crea por decreto; se crea a sí misma y surge espontáneamente de las necesidades de los seres humanos y de su cooperación social". Rocker, R. Op. Cit. P. 94.

El Gobierno en una Nación, sería la propiedad más definitoria de las capacidades que tienen las élites; no sorprende entonces que los planes y programas culturales tendientes a la regulación política de la colectividad, lleven el sello de los intereses de las mismas. Por ello, la puesta al día que ciertos nacionalismos han hecho de las "civilizaciones", es más producto de una actitud etnocéntrica que de un respeto a la diversidad.

En el estudio del mundo actual se presenta la necesidad, no de separar al nacionalismo de la civilización, sino de poner el justo medio, en sus diferencias y relaciones. Poder afirmar a la civilización como mundo y al nacionalismo como una visión del mundo, sin que ello signifique su separación y antagonismo total.

Hemos visto hasta ahora que los nacionalismos, a partir del ascenso de la modernidad, han llegado a su punto más alto como construcciones teóricas representantes de colectividades; esto se demuestra con su proliferación que se ha dado por todo el mundo. Y así, las regiones ya sea para unificarse, separarse u obtener su independencia, en lo primero que se preocupan es en erigirse como naciones; ello porque en gran medida es lo que permite ganarse el respeto de las demás regiones, que han logrado ganarse tal definición. En este orden de ideas, no faltan intelectuales que piensen en la recuperación de un mundo entendido a partir de su separación en civilizaciones, para entender los actuales conflictos de las partes integrantes del globo terráqueo. A



la explicación de esto iremos posteriormente; lo que nos interesa por el momento, es notar que la separación, como entidad cultural, de la civilización, respecto a los nacionalismos, no es tan tajante. Sobre todo si se toma en cuenta que ambas categorías son utilizadas, aunque en diferentes grados, para entender el mundo. Nuestro estudio se aboca a la asimilación del mundo político, a partir de las categorías nacionalistas; aunque para ello no se debe olvidar a la "civilización". Hagamos entonces algunas otras apreciaciones en torno a esta problemática, antes de pasar al estudio de la implicación que los nacionalismos occidentales han tenido en el siglo XX.

Otra forma de entender la dialéctica entre civilización y nacionalismo, aparece con el empleo de los elementos jurídicos; sobre todo en la diferenciación entre derecho natural y derecho positivo. Según autores como Rocker, en el primero se enmarcarían las civilizaciones antiguas; porque en este tipo de derecho entran las sociedades que aún no estaban políticamente organizadas (por lo menos en términos estatales) y la estratificación social se da por matriarcado o respeto a los mayores. El segundo se desarrolla como cuadros políticos del Estado, donde la separación se hace para la regulación de los diversos intereses de los hombres. En la última versión, se enmarcaría más a la Nación; sin embargo, aún esta opinión resulta arriesgada si se toma en cuenta que la civilización no es una categoría en desuso; existen y han existido civilizaciones

estructuradas a partir de un derecho positivo; así como nacionalismos (como el de las Luces) fundados a partir de una idea jusnaturalista. Por tanto, al utilizar esta vertiente de análisis, también se deben ponderar las condiciones intrínsecas a cada civilización o nacionalismo.

Es evidente que los problemas conceptuales entre "civilización" y "nacionalismo" se agudizan cuando se les añade la categoría "occidental". Y aquí no encontramos para cada caso una generalización total; es decir, no hay ni una civilización occidental<sup>54</sup>, ni un nacionalismo occidental. La división, necesariamente, es más específica; así, hay varias civilizaciones en occidente y por lo menos dos tipos de nacionalismos -los que Finkielkraut rescata- occidentales.

Ahora bien, si la generalización anterior no procede, mucho menos lo hace la que señala la posibilidad de una civilización mundial, por ser un discurso etnocéntrico. En efecto, cuando Lévi-Strauss y Finkielkraut lanzan su crítica a la cultura etnocéntrica, al mismo tiempo ponen de manifiesto que la idea de la civilización mundial es un discurso legitimante, para el control del mundo por parte de las élites de algunos países.

Es preciso, una vez que se han expuesto los anteriores elementos, establecer ya cuál ha sido la transplantación de los dos nacionalismos (revisados en el

<sup>54</sup>"Consolación de un progreso desesperado.- Nuestro tiempo nos hace el efecto de una situación interina; las antiguas concepciones del mundo, las viejas civilizaciones; existen aún parcialmente, mientras que las nuevas no están todavía aseguradas ni transformadas en hábitos, y por eso carecen de decisión y de importancia". Nietzsche, Friedrich. Humano, Demasiado Humano. Ed. EDAF. Madrid 1980. Aforismo 248. P. 177.

primer capítulo) del siglo XVIII en los antagonismos de política internacional que se han sucedido a lo largo del siglo XX. Dejamos de lado, por el momento, el tema de la civilización, para cuando lleguemos al análisis de las políticas de la ONU, donde Finkielkraut nos dirá que la visión de civilización propuesta por la ONU es etnocéntrica.

El nacionalismo fundado en el Volksgeist, llega al siglo XX con una ligera ventaja sobre el de la filosofía de las Luces; ello si se toma en cuenta que Estados-Nación como el alemán, tenían una reciente integración (1871) y un gran interés por incorporarse en el mando, a los países que lideraban a Occidente<sup>55</sup>. No sorprende que antes del primer cuarto del siglo XX, detone la primera conflagración mundial (se le considera mundial, por el hecho antes inédito de que en una guerra entre países europeos interviniera un país del continente americano: E.U.A.); en la que se da el primer intento por establecer en Occidente el liderazgo de un nacionalismo no fundado en el ideal democrático. Esta tendencia regresará y se acentuará, con el ascenso del fascismo y el nazismo.

Hasta antes del gran arraigo de los Estados totalitarios fundados en el Volksgeist (no hay que olvidar que en este siglo, también se da otra versión de Estado totalitario: el que se funda en el socialismo (como se verá posteriormente). Los nacionalismos habían obtenido su éxito,

<sup>55</sup>Como ya se dijo, Occidente no es una categoría que defina a alguna civilización; aquí la entendemos más como aquel principio dentro del cual se enmarcan los nacionalismos en la modernidad.

con la difusión de las ideas democráticas en Europa y posteriormente en América. La democracia se había convertido en el gran metarrelato de las élites que dirigían al nacionalismo ilustrado (ese metarrelato reaparecerá en la segunda postguerra de éste siglo).

Debemos decir que el nacionalismo del Volksgeist como programa elitista, tampoco deparó, en este siglo, en la separación entre la ideología nacional y la cultura antropológica. De hecho, éste *nacionalismo cultural* - apelativo que le da Rocker - no depara en la contradicción de términos, entre lo cultural y lo nacional; en donde el último tiene connotaciones relacionadas con el poder (ya se anotó que en la concepción de Rocker, poder y cultura son dos ideas separadas). Aquí es donde se muestra que este "nacionalismo cultural" es una justificación ideológica para las élites de este tipo de Estados<sup>56</sup>.

Tenemos que el llamado "genio nacional" (como todos aquellos programas culturales de elites), tenía la intención no sólo de quitarse la opresión del yugo extranjero, sino de actuar por sí mismo como potencia nacional; irrumpe así en la política internacional, con los elementos de la beligerancia.

El caso del nazismo en Alemania (más que el de Italia con su fascismo) es el ejemplo prototípico de los

<sup>56</sup>El nacionalismo aspira a una unidad ficticia. En ese aspecto, el llamado "nacionalismo cultural" no se diferencia en algún modo del nacionalismo político. Ambos son inseparables y representan sólo dos formas distintas de las mismas pretensiones". Ya que "El concepto de nación se basa en un principio negativo, tras el cual se ocultan finalidades bien positivas. Pues tras todo lo "nacional" está siempre la voluntad de poder de pequeñas minorías y el interés particular de castas y clases privilegiadas del Estado". Rocker. Nacionalismo y Cultura. Ed. La Piqueta. 1977. Pp. 266 y 252.

nacionalismos modernos de la primera mitad del siglo XX; de hecho el nacional-socialismo representa aquella vertiente de política (no necesariamente económica) nacionalista de Occidente más enemiga de todo pensamiento liberal. Pensamiento considerado como el causante de que el individuo no se circunscribiera a ser utilizado por el Estado; ya que la vertiente liberal de las Luces daba origen a la idea de que el Estado debía servir al individuo, olvidandose de hacer cumplir al individuo con los deberes para con el Estado.

Continuando con lo que respecta a Alemania de la primera mitad del siglo XX, sobre todo a la del período del Tercer Reich; rescatamos la apreciación de Georg Lucaks, que considera al fascismo alemán como una condensación ecléctica de todas las tendencias reaccionarias<sup>57</sup>. Después de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, se dio una puesta al día de las consignas del Volksgeist, pero con una tendencia más extremista, planeada para ganar a las desencantadas mayorías populares hacia la causa imperial de Hitler. "Ni lo universal razonable ni lo universal proletario habían sabido prever, y mucho menos combatir, a Hitler. Fue en el sabio y moderno occidente de los filósofos y de la técnica, donde irrumpieron los brutos rubios: ahí fue donde

---

<sup>57</sup>"Las condiciones especiales de desarrollo de Alemania: la guerra de los Treinta Años, el absolutismo de los pequeños Estados, el desarrollo tardío del capitalismo, la fundación del Imperio de Bismarck, con el predominio de los junkers prusianos, el seudoparlamentarismo, etc; Trajeron como consecuencia que el fascismo recogiera la herencia global del desarrollo reaccionario de Alemania, y se valiera de ella para fundar un bestial imperialismo hacia el interior y hacia el exterior. El nacional-socialismo es la gran apelación a los peores instintos del pueblo alemán". Lukacs, Georg. El Asalto a la razón. Ed. Grijalbo. México julio de 1987. Pp. 580-81.

establecieron su reino y perpetraron una fechoría sin ejemplo ni precedentes en la historia de los hombres"<sup>58</sup>.

El nazismo fue bandera del nacionalismo de una nueva élite que verá en la recuperación del romanticismo histórico, una revalorización del Volksgeist en este siglo. Así, esta ideología llegó al poder cuando en 1933 el Partido Obrero Nacional Socialista Alemán y su jefe Adolf Hitler persuaden en un principio, y después obligan a la sociedad alemana a proponer el chovinismo y después el racismo como el nuevo corolario de identidad<sup>59</sup>. En efecto, tenemos en el desarrollo del nazismo dos fases: la primera que inició con el rescate del ideal del espíritu alemán, donde se reabre el campo que poetas y pensadores del siglo XVIII ya habían abordado; la segunda, que es una fase, resultado específico del fragor de la batalla de la Segunda Guerra Mundial, cuando se agotan las posibilidades de la autojustificación con la pura defensa de las tradiciones, se desarrollará el ataque a un grupo particular, sólo porque, según ellos, esa colectividad cultural representaba lo más antinómico del auténtico espíritu alemán. El antisemitismo se sustenta como un principio identitario para hacer frente a la lucha contra los otros nacionalismos occidentales, en la fase más avanzada

---

<sup>58</sup>Finkielkraut, Alain. El Judío Imaginario. Ed. Anagrama. España 1982. P. 127.

<sup>59</sup>Pero con el hitlerismo, el orgullo nacional toma una dimensión racista en el sentido más mortífero del término. El racismo se convirtió en doctrina de Estado y práctica política. Tenemos como ejes y programas del nazismo: la raza (y el exterminio de la otra raza), el alma alemana (y su cerrazón como pueblo que implica, la exclusión por principio de los que son diferentes), el espacio vital (y la obligación de conquista como prueba de supervitalidad). Châtelet, Francois. Las Concepciones Políticas del Siglo XX. Ed. Espasa-Calpe. España 1986. Pp. 243 y 246.

de la guerra. Este renacimiento del racismo, llevó a los hombres, como bien señala Finkielkraut, a reconsiderar su posición metafísica. "Antes de Hitler, reinaba la confianza: no se creía que la humanidad pudiera morir. Ciertamente, decía la metafísica corriente, los individuos mueren, ya sea solos o en masa, de muerte violenta o natural, de enfermedad o en accidente, pero la especie humana rebrota, como las otras especies vivientes y, por añadidura, la historia humana avanza"<sup>60</sup>.

En estos antagonismos nacionalistas se siguieron constatando las influencias de los programas ideológicos; y si bien es cierto que en la Alemania de esa época el sentimiento genofóbico llegó al paroxismo de la violencia, tampoco deja de ser real la existencia del racismo atemperado -que hubicamos en el etnocéntrismo- en otros nacionalismos. De hecho, las propias políticas de defensa del universalismo, enmarcado bajo los principios humanistas de civilización para los bárbaros constituye un racismo, que como aclara Châtelet, intenta tener una expresión más bondadosa.

Básicamente, y sin el ánimo de resultar repetitivos, necesitamos remarcar que los nacionalismos son ante todo, discursos ideológicos y, según Finkielkraut a partir de Arendt, intentan explicar la historia como un proceso único y coherente; por ello, para su análisis (siempre como estructuras de cultura elitista que no, como filosofías específicas de la concepción humana) de los

<sup>60</sup>Finkielkraut, Alain. La Memoria Vana. Ed. Anagrama. España 1990. Pp. 56-57.

misimos, conviene no hacer distinciones\*. Al fin y al cabo, como lo afirma Rocker, bajo el manto de la Nación se puede esconder todo lo que se quiera<sup>61</sup>.

Por supuesto que la respuesta del nacionalismo heredero de la filosofía de las Luces, no se hizo esperar; y al irracionalismo del racismo, opuso la recuperación del humanismo. Sin embargo, tal discurso no deja de perseguir un fin político. "Siente uno la tentación de oponer a la violencia totalitaria la generosidad del humanismo. Mientras que el concepto totalitario de crimen objetivo permite condenar a los individuos por lo que no hicieron, el abogado humanista excusa los crímenes efectivos atribuyendo la culpa a la historia o a la sociedad<sup>62</sup>.

Al final de la Segunda Guerra mundial, comienza el ascenso del universalismo como oposición al particularismo segmentario; y así, en Occidente se afianza otro vez el metarrelato del nacionalismo progresista. Las dificultades no dejan de ser mayúsculas. El imperialismo adopta otros matices, y la "cuestión nacional" se afianza al paso ascendente de los procesos científicos y del crecimiento

---

\*En esta acepción de proceso coherente, desarrollado únicamente con su establecimiento en este siglo en sus fases imperialista y expansionista, es donde ~~no se~~ establece una distinción notable. Por supuesto que en su sustento programador de la vida individual, si hay distinciones. Estas son las que ya establecimos en gran parte del primer capítulo.

<sup>61</sup>"La nación como "egoísmo organizado" (no se debe olvidar nunca que se trata aquí siempre del egoísmo organizado de minorías privilegiadas, oculto tras el cortinaje de la nación) habla de intereses nacionales, de capital nacional, de mercados nacionales, de honor nacional y de espíritu nacional; pero se olvida que detrás de todo sólo están los intereses egoístas de políticos sedientos de poder y de comerciantes desecados de botín, para quienes la nación es un medio cómodo que disimula a los ojos del mundo su codicia personal y sus intrigas políticas". Rocker, Rudolf. *Op. Cit.* Pp. 317-18.

<sup>62</sup>Finkielkraut, Alain. *La Sabiduría del Amor*. Ed. Gedisa. México 1988. P. 83.



industrial. Se pone a trabajar otra vez el discurso legitimador del progresismo, heredado del siglo de las Luces<sup>63</sup>.

El etnocentrismo, que pretende enarbolar la bandera del universalismo europeo, en aras de la educación para las diversas capas de la humanidad es, al mismo tiempo, un discurso que se encuentra inmerso en la paradoja de absorber las diferencias de otras totalidades, pero a la vez de no permitir la absorción de sus identidades nacionales. Los problemas que se presentaron después de la Segunda Guerra Mundial han girado en torno a este dilema; de hecho, el fenómeno de la polarización del mundo en tres bloques caracterizó el desarrollo de la política internacional en la posguerra y la llamada guerra fría. Es necesario retomar nuevamente a nuestro autor, para entender el "orden del mundo" que se dio en la segunda mitad del siglo XX.

A raíz de que la primera Liga de las Naciones había fracasado, las potencias ganadoras de la segunda contienda mundial se vieron en la necesidad de establecer una nueva organización; una organización internacional, capaz de contrarrestar los peligros que en adelante acecharán a la humanidad. "En noviembre de 1945, en Londres, se realizó el acto constitutivo de la Organización de las Naciones Unidas para la ciencia y la cultura...Se trataba de abordar en la

---

<sup>63</sup>"Al saqueo irracional y a la arbitrariedad de conquistadores y pioneros sucede una administración cada vez más sistemática que, según las circunstancias, procede al rechazo y sometimiento o al exterminio de los indígenas. La operación se lleva a cabo en nombre de la civilización". Châtelet, F. Op. Cit. P. 227.

historia humana una era distinta de la que acababa de terminar...Una época en la que reinaría un auténtico espíritu de paz porque las ideas circularían libremente de una nación a otra...los individuos serían educados para servirse de su razón"<sup>64</sup>.

Tenemos una vez más que el papel de la cultura, o más bien, el del pensamiento, se vuelve a poner en la discusión de los nacionalismos; los discursos de la modernización aparecen para solventar la base del pensamiento racional en estos nacionalismos imperialistas. Y así, el discurso del ascenso de las formas de vida por medio del derecho al desarrollo y el progreso, ya no sólo se emplea para la legitimación de una élite en el interior de su totalidad, sino para trascender otras totalidades. No es que el imperialismo no haya conocido otras formas, es que esta versión fué la que más le permitió expandirse.

Ya no sólo las grandes naciones tenían derecho al progreso: también lo tenían aquellas regiones aisladas, en las que, incluso, no había conformación nacional. La presencia de Estado racional (que se desprende de la versión nacionalista de las Luces) se convirtió en modelo único (no olvidemos que aunque en diferencia de grado, tanto Estados socialistas como capitalistas tenían un fundamento, en apariencia, racional), más que por imposición violenta, por necesidad; de tal forma, la alienación de los llamados países

---

<sup>64</sup>Finkelkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 55.

"subdesarrollados" a ese modelo, era una forma de no quedar aislado de ese nuevo orden. Más adelante veremos como esa adopción entra en conflicto, cuando los países subdesarrollados tampoco quieren desprenderse de sus tradiciones.

Las anteriores situaciones plantearon una nueva problemática entre los nacionalismos occidentales, ya que para esas alturas, los conflictos no sólo se daban por el reparto del mundo (caracterizado por los antagonismos entre ellos); también se daban por una lucha contra otras regiones no occidentales. Regiones que, en algunos casos, habían adoptado modelos nacionalistas de corte europeo (hablese de discursos socialistas, populares, democráticos o totalitarios). Ya no se trataba solamente de una tarea de sometimiento; se necesitaba una defensa de Occidente. ¿Cómo se lograría? La estrategia se armó con la táctica, de no eliminar al otro, sino de convertirlo al occidentalismo. La defensa de occidente (o mejor dicho, de algunos nacionalismos occidentales) y su engrandecimiento, es la occidentalización del mundo; este proyecto, complicó aún más, las interrelaciones mundiales<sup>65</sup>.

Debemos mencionar que esta expansión de la filosofía de las luces, a partir de la segunda mitad del

---

<sup>65</sup>En el siglo XX, "el número de Estados soberanos no cesa de acrecentarse y los conflictos debidos a los nacionalismos y los imperialismos locales no cesan de multiplicarse. Ninguna de las filosofías de la historia propuesta resulta óptima para dar cuenta de esta realidad: ni la progresista liberal, ni la marxista leninista, ni la humanista tercermundista. Sólo logran apenas proporcionar justificaciones, cuando no se reducen a imágenes vacías". Châtelet, F. Op. Cit. P. 231.

siglo XX (en Occidente), no dejó olvidado el proyecto del Volksgeist; así, gran parte de los países que se defienden del imperialismo (generalmente, países no desarrollados), tienen en su interior toda una raigambre particularista y tradicionalista. Antes de emitir algún razonamiento sobre la implicación del Volksgeist en el orden internacional de la segunda posguerra, conviene enfatizar un poco más la cuestión del proyecto de las Luces en el siglo XX, sobre todo en la vertiente universalizadora que caracteriza de manera emblemática la ONU (en particular la UNESCO).

Alain Finkielkraut define algunas características del camino que siguieron las élites, inventoras del llamado "universalismo occidental": "Al unir el progreso moral de la humanidad con su progreso intelectual y situarse en el doble terreno "político" -de la defensa de las libertades- y "cultural" -de la formación de los individuos- los responsables gubernamentales y las grandes autoridades intelectuales reunidas en Londres volvían a enlazar espontáneamente con el espíritu de las Luces"<sup>66</sup>.

Esta situación origina otro problema: la estratificación y sumisión de los individuos a la totalidad, con la utilización de otra arma: la "educación". Esta es una paradoja que Finkielkraut expresa así, "si la libertad era un derecho universal, sólo podía ser llamado libre un hombre ilustrado"<sup>67</sup>. Contra esta puesta en práctica del humanismo

---

<sup>66</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 56.

<sup>67</sup>Ibid. P. 56.

jerarquizante, Claude Lévi-Strauss lanza su ataque en el discurso de "Raza e Historia".

Ya señalamos la afinidad de Finkielkraut con Lévi-Strauss, en la crítica al etnocentrismo. Esta aseveración es hecha en la medida que debe guardar toda proporción ideológica, sin embargo, cuando nuestro autor rescata el discurso de Lévi-Strauss, lo hace para inscribirse en la misma línea de la defensa de la diversidad. Pero una diversidad que no sirva de base para el discurso legitimante de algunas élites; en ese sentido, no hay inscripción al discurso que propone un combate a la biologización de las diferencias, pero que no propone el combate a la jerarquización de las mismas. En efecto, en estos autores no sólo hay un rechazo al racismo en su forma más cruda, sino al racismo temperado (bondadoso) del discurso de las Luces. Finalmente, los discursos de estos nacionalismos tampoco dejan de clasificar al otro, en un orden de perfección creciente, en el que ellos ocupan la cumbre.

Es con la referencia del anterior panorama, por lo que se debe redefinir algunas posiciones en torno al concepto "civilización". Al reintroducirnos en este tema, necesitamos traer a colación el entendimiento de esta categoría como un mundo. Cuando la civilización, entendida en términos antropológicos, es habilitada como aquella construcción primigenia de una colectividad de hombres, es cuando decimos que se constituye como mundo, que incluso no puede ser entendido -en algunos casos- si no tenemos correspondencia

ideosincrática. Sin embargo, los problemas empiezan (y aquí la cuestión de redefinir nuestra posición) cuando la civilización se entiende como aquel parámetro que mide otras colectividades; es decir, cuando se le toma como concepto único, que estandariza y separa entre lo bárbaro (que también son otras civilizaciones) y lo supuestamente civilizado.

Así pues, la redefinición de la civilización gira en torno a aceptar la diversidad, pero no de forma jerárquica; a aceptar el concepto de "civilización" pero no como una categoría que se pueda utilizar para un proyecto privado. Entonces, no sorprende que para Finkielkraut haya civilización, pero no única; y haya culturas, pero no como proyectos elitistas. Las culturas, en sus términos, deberían ser vistas como estilos de vida especiales y capacidades virtuales.

El mérito que Finkielkraut le descubre a Lévi-Staruss, es el siguiente: "Y en el momento en que la Unesco se propone abordar un nuevo capítulo de la historia humana, Lévi-Strauss recuerda, en nombre de su disciplina, que la guerra de la que se trata de salir está tan marcada por la guerra como por la colonización, tanto por la afirmación nazi de una jerarquía natural entre los seres como por la soberbia de Occidente, tanto por el delirio biológico como por la megalomanía del progreso"<sup>68</sup>.

Una vez más, se manifiesta que entre las disputas de los nacionalismos, lo que predomina es el interés de sus

<sup>68</sup>Ibid. P. 60.

élites respectivas, más que una reivindicación de la cultura como manifestación artística del hombre. Por supuesto que no se necesita ir lejos, para entender que poder y cultura no se llevan (recuerdese la acotación de Rocker); pero todo esto no viene como simple recordatorio, sino como soporte para realizar una posible crítica a la modernización política

De inició se debe decir que la modernización política es una abstracción teórica que enfatiza las superaciones de los hombres, a partir de una cultura construida por la tecno-ciencia. Se debe decir además, que este es el gran metarrelato del siglo XX.

Resulta evidente que los modelos desarrollistas de la modernización política, propuestos por las naciones "avanzadas", entran en una franca contradicción con los estilos de vida especiales y las capacidades virtuales de otras regiones. Por ello, discursos como el de Huntington que considera que un orden social (tomado de los modelos de E.U.A. y de algunos países europeos) puede ser vehículo de la modernización de los países atrasados<sup>69</sup>, resulta alejado de la realidad intrínseca a cada región.

Ahora bien, éste aparente ataque a Huntington, se apacigua si tomamos en cuenta el señalamiento de Finkelkraut

---

<sup>69</sup>Al imponer el parámetro de que "una modernización política implica la racionalización de la autoridad, la diferenciación de las estructuras y la expansión de la participación política"; Huntington no se desprende de los discursos egocéntricos de las élites intelectuales de Occidente. Y pese a que este autor hace la advertencia de los límites que pueden tener las sociedades subdesarrolladas, no deja de ver como proyecto único para el alcance de la modernización política, a las categoría arriba mencionadas. Para profundizar en estas propuestas, véase Huntington, S. El Orden Político en las Sociedades en Cambio. Ed. Páidos. España 1988. Cap. 2.

acerca de que todas las ciencias humanas persiguen el etnocentrismo; en ese sentido, los intelectuales no dejan de ser individuos que tienen límites impuestos por sus propios estilos de vida especiales y capacidades virtuales. Por más que se hable de neutralidad valorativa o de apegamiento a las leyes científicas, el problema de las humanidades no queda resuelto. Esto tampoco quiere decir que se deba dar su abandono total por la construcción del sueño nihilista último; sino recorrerlas a la sombra de su implicación como justificaciones culturales.

Este etnocentrismo de las disciplinas humanísticas se puede ver tanto en la historia como en la sociología. Así, ocurre que en la primera Finkelkraut encuentra un enfrentamiento de la misma con su "su vocación tradicional que consistía en devolvernos la memoria de nuestro pasado, y ahora lo ocultan de nuestro dominio"<sup>70</sup>. La crítica que nuestro autor le hace a la segunda disciplina, consiste en sacar a la luz el proyecto erróneo de la sociología, que si bien acepta que los europeos no son una civilización sino una cultura especial, también presupone el entendimiento de una cultura que es, a su vez, plural. El trabajo de algunos sociólogos ha radicalizado la lucha anticolonial, pero con la construcción al mismo tiempo de un discurso etnocéntrico. "Se trata de garantizar la comunicación universal de los conocimientos y de aportar las Luces a los que están privados

---

<sup>70</sup>Finkelkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a ed. España abril de 1988. p. 62.



de ellas. Hermoso proyecto, pero oculta, a los ojos del sociólogo, una operación en dos tiempos mucho menos esplendorosa: en primer lugar, "desarraigo", extracción de los seres de la trama de costumbres y actitudes que constituye su identidad colectiva; después "doma", inculcación de los valores dominantes elevados a la dignidad de significaciones ideales"<sup>71</sup>.

Tenemos entonces que la "escuela" vendría a ser lugar donde se ejerce la "violencia simbólica"; y según nuestro autor, sería la plaza donde se pretende que con la mirada igualadora de la ciencia queden abolidas las jerarquías. Así, el discurso del humanismo no deja de ser un proyecto en el que un "grupo dominante prescribe su visión del mundo al conjunto social"<sup>72</sup>.

Así, carece de precisión aquel espíritu de comparación que introduce el humanismo, a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo; ya que las mismas fuentes teóricas de la modernidad aparecen como un nuevo dogma opresor de la inteligencia humana. En efecto, el discurso emancipatorio que tiene la escuela no se desprende del absurdo dogmático de la tontería, alimentando su permanencia. "¿Qué es la tontería? Es el irónico desquite del oscurantismo religioso sobre los discursos que intentaron hacerlo desaparecer...Tontería religiosa, tontería burguesa, tontería revolucionaria: es siempre el mismo esquema el que la causa.

---

<sup>71</sup>Ibid. Pp. 64-65.

<sup>72</sup>Ibid. P. 66.

Se obedece en lugar de reflexionar... Frente a la obstinación religiosa de la necesidad, los tiempos modernos confiesan su fracaso"<sup>73</sup>.

Los tiempos modernos han adoptado al 'paso de su acontecer diferentes discursos. Uno de ellos es el de la descolonización, con sus vertientes independentistas; el problema de estas filosofías reside no tanto en sus programas ambiciosos\*, sino más bien en el hecho de que en la mayoría de ellos se olvida que "si ahora se pretende que la ballena occidental devuelva lo que se ha incorporado, no basta con otorgar la independencia a los pueblos dominados, hay que dictar asimismo la equivalencia de las culturas"<sup>74</sup>.

La filosofía de la descolonización rechaza la violencia simbólica de la escuela, pero con ello reanima un retorno a la noción romántica de la identidad. Los antihumanistas contemporáneos rescatan, al igual que los ideólogos del Volkgeist, el cuerpo, la identidad y la historia del sujeto; la diferencia, según Finkielkraut, estriba en que los pensadores del "genio nacional" hablaban por los suyos, mientras que los filósofos de la descolonización hablan por el otro. El discurso del

<sup>73</sup>Finkielkraut, Alain. La Sabiduría del Amor. Ed. Gedisa. México 1988. P. 68.

\*Aquí resulta explicativa la siguiente opinión de Isaiah Berlin: "Es verdad que a veces los movimientos de independencia nacional llavan a la creación de grupos más amplios, a la centralización y, frecuentemente, a la represión por parte de una nueva élite de conciudadanos, y que pueden conducir al aplastamiento de las diversas minorías étnicas, políticas y religiosas. En otras ocasiones se inspiran en el ideal opuesto en evadir la imponente autoridad personal que ignora las diferencias étnicas, regionales y religiosas, con un afán alternativo de establecer grupos dirigentes naturales, de proporción humana". Berlin, Isaiah. Arbol que crece torcido. Ed. Vuelta. México 1992. p. 314.

<sup>74</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a ed. España abril de 1988. P. 67.

Volksggeist y el de la descolonización se parecen en la rehabilitación del particularismo como programa existencial; sólo que los fines del segundo buscan lo contrario al primero: la rehabilitación del extranjero.

Lo anterior nos sirve para remarcar una vez más que, tanto el proyecto universalista, como el particularista, no están completamente separados; ya que hay momentos en los que se dan conjunciones de ambos. En ocasiones, el exaltamiento de los particularismos, por parte de los filósofos de la descolonización, no es más que una herramienta con tendencias universalistas. El discurso de los imperialismos universalistas ya no reside en la supresión del otro, sino en su rescate; la aceptación de su particularidad se da con el afán supuesto de encontrar una armonía universal.

Conviene detenernos un poco para construir una delimitación de nuestra reflexión sobre las conjunciones o parecidos entre los dos proyectos nacionales que hemos venido analizando; ello con el fin de remarcar su carácter de discursos elitistas. La modalidad de esta reflexión será en lo concerniente a las similitudes en su carácter más endógeno (a diferencia de las reflexiones anteriores, que han tenido que ver más elementos exteriores; ello porque se han analizado antagonismos internacionales).

El carácter endógeno viene dado por nuestro interés en rescatar los discursos legitimantes del dominio de los individuos, pero en el nivel interno de cada nacionalismo.

Una variable de análisis que encuentra similitud como característica endógena de estos dos proyectos nacionales, es el concepto "pueblo". Antes de pasar a este aspecto específico, recordamos que después de ello regresaremos a la problemática de los antagonismos nacionalistas, pero al nivel de otras totalidades, como lo serían la contraposición que hubo entre la URSS y los EUA; y la que hubo entre el Tercer Mundo y éstas.

Atendiendo al punto del "pueblo", debemos comenzar señalando el aspecto trascendente (con minúsculas diferencias) que como concepto ha tenido en tanto discurso legitimante, a nivel interno, de los nacionalismos occidentales en los tiempos modernos. Sin dejar tampoco de recordar que tales discursos de la defensa del pueblo, como aquella entidad máxima de la soberanía, no dejan de ser falacias, tanto en los países ilustrados, como en los países totalitarios. Estas aseveraciones se justifican a continuación.

En la connotación democrática del pueblo, nuestro autor alude a la siguiente consideración: "La ambigüedad de la palabra "pueblo" revela las dos concepciones de la democracia forjadas en nuestra modernidad después de la revolución francesa. En la primera concepción, el término "pueblo", reservado despectivamente por las clases dirigentes para designar a las gentes de baja extracción, se amplió hasta abarcar a todos los miembros de la ciudadanía sin excepción. En la otra concepción, las disparidades imponen a

la proximidad, la desigualdad de las condiciones suprime de nuevo la comunidad de pertenecer a un cuerpo y entonces hay dos humanidades: la plebe y sus enemigos"<sup>75</sup>.

Tenemos con base en lo anterior, que el discurso de los nacionalismos no sólo tiene consecuencias a un nivel exógeno, sino también a un nivel endógeno; es decir, un discurso como el de "el pueblo contra el Estado" es orientado no sólo para la lucha contra otras totalidades, también lo es para legitimar las posibilidades de acción política de las élites. Y es aquí donde entra la variable pueblo<sup>76</sup>, en otros dos proyectos nacionales. "El pueblo contra el Estado, la comunión contra la deliberación: ése es el programa totalitario fascista o comunista. Para los primeros, se trata de doblegar las instituciones jurídicas a la afirmación de la voluntad popular; los otros por su parte, quieren colocar el partido de los oprimidos en el lugar del Estado y fundar una civilización sin derecho"<sup>77</sup>.

En estas ideas acerca del pueblo, Alain Finkielkraut descubre una senda poco explorada; aquella que se refiere al error en el que caen los discursos filosóficos cuando generalizan las aptitudes de los individuos a una totalidad conceptual. Conceptos como el de "democracia" y

<sup>75</sup>Finkielkraut, Alain. La Sabiduría del Amor. Ed. Gedisa. México 1988. Pp. 136-137.

<sup>76</sup>La consideración de Cioran en torno al concepto pueblo es: "¿Y el pueblo?, se preguntarán. El pensador o el historiador que emplea esta palabra sin ironía se desacredita. El "pueblo" se sabe ya a qué está destinado: a sufrir los acontecimientos y las fantasías de los gobernantes, presentándose a los designios que lo invalidan y lo abruman... Como ningún régimen le asegura su salvación, el pueblo se amolda a todos y a ninguno. Y desde el Diluvio hasta el Juicio Final, a lo único a que puede aspirar es a cumplir honestamente con su misión de vencido". Cioran, E. M. Historia y Utopía. Ed. Tusquets. España 1988. Pp. 72-73.

<sup>77</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 145.

"masas" se suman al de "pueblo", en su función exterminadora de las diferencias.

Contra la democracia, Nietzsche nos recuerda en El Viajero y su Sombra, que este ideal sólo puede existir con la unanimidad de todos los sufragios, y que la contradicción de una pequeña minoría basta para volverla impracticable. En cuanto a las masas, Francois Xavier Guerra<sup>78</sup>, considera que las masas como actor social único, no existen; y sólo se utilizan para legitimar la acción de las élites. Por tanto, todos estos términos deben disgregarse para afianzar la diversidad de los actores sociales.

La acción ideológica de esos metarrelatos ha ido más allá de lo que representan en el nivel interno de cada Nación; de hecho (aquí retomamos la línea de los antagonismos nacionales), el establecimiento que han logrado a nivel interno ha constituido los diferentes órdenes del mundo contemporáneo. El ascenso y el abandono de ideales democráticos, totalitaristas o socialistas han corrido a la par con el ordenamiento del mundo en materia política y económica.

Si hemos de visualizar a los nacionalismos, a partir de la segunda mitad del siglo XX, con las categorías del particularismo y del universalismo, conviene aclarar que en las interrelaciones ambas categorías no se han anulado. Es evidente, en cierto grado, que la existencia de uno viene

---

<sup>78</sup>Ver la entrevista a Guerra, Francois. "La Modernidad como Utopía" en Revista Nexos. No. 134.

dado por la del otro; de modo que la oposición entre el llamado realismo de las Luces y el moralismo de las sociedades llegaron a considerarse como prejuicios (recuerdese la relación del prejuicio con el Volksgeist), resultado del intento de cada proyecto por evadirse del otro.

Es conveniente hacer notar que nuestro discurso no intenta borrar la existencia de algún discurso nacionalista por la defensa de otro; lo que si queremos, es resaltar que ambos programas al deber su existencia a su propia confrontación, terminan por complementarse. En la negación de las diferencias es donde más se unen. Si hay que inscribirse en alguna línea ideológica, tiene que ser en la de la cultura como diversidad no jerarquizada

En palabras de Alain Finkielkraut, la idea anterior quedaría así: "En la negación de la diferencia se reúnen el particularismo estrecho y el universalismo mentiroso, y precisamente a esta coalición tenebrosa opone una parte del pensamiento europeo -de Montaigne a Lévi-Strauss- la apología del pluralismo cultural...Esta crítica al etnocentrismo culmina en la década de 1960 en la descolonización...En virtud del cotejo con periodos anteriores o con culturas remotas, nuestro presente -saludable humillación- queda restituido a su verdadera dimensión"<sup>79</sup>.

Con los discursos de la descolonización, la concepción de la cultura (desde el punto de vista elitista) vuelve a dar un giro radical dentro de los antagonismos

<sup>79</sup>Finkielkraut, Alain, La Sabiduría del Amer. Ed. Gedisa. México 1988. P.112.

nacionalistas. En la nueva tendencia del discurso cultural "el concepto de cultura que había sido el emblema del Occidente Imperialista, se volvía contra él...Para ellos (los filósofos de la descolonización) acceder a la independencia significaba, en primer lugar, recuperar su cultura"<sup>80</sup>.

En este tratamiento de la cultura no se ha pretendido establecer que la cultura devenga de los hechos políticos (eso es lo que algunas élites intentan hacer creer); así, cuando se habla de giros culturales, nos referimos a los discursos que resaltan a la cultura como legitimidad identitaria para un programa político<sup>81</sup>. De esta forma, no resulta alejado de los discursos legitimantes el tratamiento ideológico que de la cultura hacen los filósofos de la descolonización.

Cuando la cultura no se utiliza para dar explicación a la identidad colectiva de los hombres, sino para justificar a alguna totalidad dominante, es cuando ingresamos en el terreno mítico de los discursos políticos. En efecto, todo el análisis que Finkielkraut realiza sobre los discursos nacionalistas del Occidente contemporáneo, ha sido tratado por otros autores, con otros nombres; así, para André Reszler, estos discursos nacionalistas pueden

<sup>80</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a ed. España abril de 1988. P. 71.

<sup>81</sup>A éste respecto, es interesante la relación que Rubert de Ventós encuentra entre política y cultura: "La actividad cultural o la reflexión filosófica, en efecto, buscan siempre la otra cara de las verdades socialmente establecidas y políticamente formuladas...La función cultural ha de ser en consecuencia, puramente crítica". De lo anterior se deduce que la cultura más que ser utilizada para legitimar un discurso político, debe mantenerse en una posición separada de los mismos. De Ventós, Xavier Rubert. Filosofía y/o Política. Ed. Península. España 1984. Pp. 126 y 128.



catalogarse dentro de los mitos políticos modernos<sup>82</sup>. Para ese autor, tales mitos políticos son modernos, porque se apoyan en otras categorías, que no están presentes (al menos en la misma forma) en la antigüedad. Estos mitos tienen otra caracterología, que tiene que ver más con el predominio de los mitos revolucionarios sobre los mitos fundacionales, o con los mitos construidos a partir de una futurología como la marxista.

La acotación anterior sirve para introducirnos más de lleno en las dos esferas conceptuales que polarizaron el debate ideológico de las relaciones internacionales en el mundo, desde el inicio de la guerra fría hasta la caída del socialismo en los años noventa. Esta polarización dual no significa que haya dejado de haber otros órdenes; simplemente se le debe ver como el reflejo de las apariencias que las propias élites buscaron. Las protagonistas de este antagonismo nacionalista, son el mundo rojo y el mundo de las barras y las estrellas.

En nuestra consideración, estas dos potencias representaron las dos grandes versiones del universalismo (la diferencia estriba en sus respectivas bases ideológicas) que se contrapusieron a la versión particularista del llamado "Tercer Mundo". Antes de pasar a la parte relacional de esas

---

<sup>82</sup>"Es de los archivos del mito de donde el político, el hombre de partido o el teórico, extraen los relatos, las leyendas o los hechos históricos, que les permiten fundar su cultura -la cultura política- y darle al poder con que cuentan o al que aspiran, su legitimidad. Cada época, cada sociedad, repiensa, reescribe el mito en función de su sensibilidad, adaptándola a los modos culturales, sociales y políticos que predominan en ella". Rezler, André. Mitos Políticos Modernos. F.C.E. 1984. Pp. 282-283.

dos versiones universalistas con la particularista de los países subdesarrollados, tenemos que prestar atención a las relaciones de los países que protagonizaron la guerra fría.

El término de la Segunda Guerra Mundial enmarca el inicio del período en el que dos corrientes ideológicas universalistas ubicadas en el socialismo y el capitalismo comienzan a repartirse el mundo. Ambos proyectos no tuvieron la intención de respetar la diversidad del mundo; tal depreciación de la particularidad no les fue un programa obligado, se dio por el olvido. Los dos bloques estaban más preocupados por sus relaciones y conflictos mutuos, que por algun acercamiento hacia otras regiones.

Finkelkraut rescata los períodos históricos sobre las relaciones de los dos Super-Grandes, según las siguientes políticas norteamericanas: "1947: convencido de que la Unión Soviética no respeta las reglas del juego de Yalta, Truman dispone una nueva estrategia militar llamada del containment...La intervención americana en Corea se desprende directamente de dicha doctrina...1968: Nixon...atacara el containment por su debilidad y su ambición defensiva...Comprobando el efecto de desánimo de la guerra de Vietnam...delega a unos sustitutos super equipados la tarea de asegurar occidente...1976: Carter, presidente de la decadencia, se declara liberado del miedo irrazonado del comunismo...Y la historia culmina en pesadilla...Y un mundo en cuyo seno la Unión Soviética gozará de un poder suficiente

para apoderarse de los campos de petróleo árabes...hizo que Reagan llegará a la Casa Blanca"<sup>83</sup>.

Todos los procesos anteriores llevaron a un culto de la bipolaridad, en donde no se concedía autonomía a otras realidades regionales; en la mesa de discusión de las políticas norteamericanas, las únicas motivaciones eran el avance del comunismo y la defensa de Occidente.

Por otra parte, el mundo del socialismo tenía en su basamento ideológico la defensa de los ideales socialistas como el arma de emancipación de las clases explotadas; pero no sólo a nivel interno, había también una tendencia universalista. Evidentemente, estas tentativas también tenían contradicciones teóricas de fondo; por un lado se olvidaba del historicismo marxista<sup>84</sup>, y por el otro, aún aceptando el programa marxista, no se seguía al pie de la letra. "El propio Marx se habría ofuscado sin duda con esas nupcias contra natura con el nacionalismo. Para el autor del Manifiesto Comunista, la sentencia estaba dictada: los proletarios no tenían patria"<sup>85</sup>.

Así, los Estados Unidos de América representan la versión más conocida y acabada del imperialismo. "En 1944,

---

<sup>83</sup>Finkielkraut, Alain. La Nueva Derecha Norteamericana. Ed. Anagrama. España 1982. P. 13.

<sup>84</sup>El historicismo pretende sustentarse en suministrarnos profecías históricas a largo plazo. Karl R. Popper considera que el marxismo es la forma más pura y más desarrollada del historicismo. Su crítica no sólo se refiere a la profecía, sino a la base de ésta, que es la creencia en el pasado (materialismo histórico) lo cual la hace un determinismo rígido. Popper señala que en Marx hay un determinismo sociológico. Véase Popper, Karl. La Sociedad Abierta y sus Enemigos. Ed. Paidós. 1982.

<sup>85</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1986. P. 76.

nació el imperialismo para completar a escala mundial la política que había demostrado su plena eficacia en los Estados Unidos. Un único mundo, bajo la dirección americana, era lo que se necesitaba según Roosevelt y la izquierda liberal para evitar para siempre la reaparición de la guerra y de las graves crisis económicas"<sup>86</sup>. Las críticas a este proyecto en algún modo ya se han hecho; son las que tienen que ver con la crítica al etnocentrismo occidentalista. En el siglo XX, E.U.A. se ha constituido como el máximo heredero de la filosofía de las Luces; aunque por supuesto, en él no se da la unilineal aplicación de dicho proyecto. La modernización no tiene las mismas proporciones que en la tierra que vio nacer a la Ilustración. El ejemplo típico diferenciador, entre las naciones de éste principio universalista es que "los norteamericanos no se consideran súbditos del Estado. Los europeos oscilan continuamente entre la devoción (el Estado lo puede todo) y la rebelión (el Estado es el Mal)...Por otra parte, los americanos jamás utilizan la palabra 'Estado'; dicen 'Administración'"<sup>87</sup>.

Hay una frase interesante acuñada por Jean Baudrillard que sirve para mostrar los aspectos diferenciales entre E.U.A. y algunos países europeos, pese a que tienen la misma fuente ideológica. La frase dice "lo que se piensa en Europa se realiza en América"<sup>88</sup>. Y podemos también recoger

---

<sup>86</sup>Finkielkraut, Alain. La Nueva Derecha Norteamericana. Ed. Anagrama. España 1982. P. 56.

<sup>87</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 42.

<sup>88</sup>Baudrillard, Jean. América. Ed. Anagrama. España 1987. P. 116.

aquella idea del mismo autor, que se refiere a los E.U.A. como la versión original de la modernidad; esa idea aparece por considerar que éste país no tiene una historia añeja y sus habitantes viven siempre en el presente. No obstante, también en esto hay que tener cuidado, porque esta consideración puede ser etnocéntrica.

Ahora bien, es necesario no pasar de largo sobre los otros proyectos de la modernidad; quizá la URSS no fue la versión original, pero al menos representó otra de sus caras. El socialismo estandarizó y separó al individuo de sus diversidades; contrajo nupcias con las prácticas totalitarias (se han llegado a considerar como regímenes totalitarios de izquierda) y con el culto al partido único (esto no significa que en la vertiente capitalista no se den estos procesos; se dan, pero de forma atenuada); pero, sin duda, su mayor peligro y lo que a la larga lo llevó al fracaso, fue ese deseo irrefrenable por el bienestar universal<sup>89</sup>.

Tal es así, que el establecimiento del socialismo en un lugar en el que se tendía hacia prácticas colonialistas, llevó al apoderamiento, con base en el adoctrinamiento, de una gran parte de los países de Europa del Este; las consecuencias de aquellas imposiciones se

---

<sup>89</sup>"Genio y Estado ideal en contradicción.- Los socialistas desean establecer el bienestar para el mayor número posible si la patria perdurable perfecta, fuese realmente alcanzada, el bienestar destruiría el terreno donde la gran inteligencia y, generalmente, la individualidad poderosa; me refiero a la energía recia. La humanidad sería demasiado inerte, una vez realizado este Estado, para producir aún el genio". Nietzsche, Friedrich. Humano, Demasiado Humano. EDAF. España 1980. Aforismo 235. p. 169.

reflejaron en la caída de aquellos regímenes, en años recientes.

La diferencia entre el universalismo socialista y el universalismo capitalista, estriba en que el segundo no quebrantó por entero la libertad de acción de los individuos<sup>90</sup>; sus prácticas de sujeción fueron y son más sutiles (sin darse cuenta, el individuo es más presa del control estatal) y sofisticadas. Los elementos de control en el segundo, tienen que ver más con los instrumentos económicos que con los políticos; desde luego que no hay un olvido de lo político, sobre todo en la cuestión del control social.

Lo que se plantea es la cuestión del aumento de las relaciones entre las naciones, ya no a raíz de antagonismos políticos, sino a raíz de la búsqueda de nuevos principios de ordenamiento. La caída de algunos sistemas socialistas -a los que Castoriadis<sup>91</sup> no dejaba de considerar como capitalistas, porque llevaban al extremo la concentración de capital a manos del Estado y engendraban una nueva clase explotadora- se dieron más que por el factor bélico, por el factor económico. La naciones de tipo socialista se vieron inmersas en la construcción de un sistema contradictorio, en el que sus recursos lejos de utilizarse para sus satisfacciones

---

<sup>90</sup>El capitalismo es una ideología débil, a causa de que no exige una fe total. No creo que el capitalismo sea un fenómeno unitario que haga un corte en todos los estratos de la sociedad". Bell, Daniel. Entrevista realizada por Héctor Tajonar. "Las Nuevas Ideologías". La Experiencia de la Libertad. Miradas al Futuro. Ed. Vuelta. 1991. P. 14.

<sup>91</sup>Véase Castoriadis, Cornelius. Entrevista realizada por Julián Meza. "Por una Sociedad Autónoma". La Experiencia de la Libertad. Miradas al Futuro. Ed. Vuelta. 1991. P. 14.

internas fueron utilizados para la construcción de armamentos y de un Estado burocrático totalitario<sup>92</sup>.

Resulta evidente que el enfrentamiento de los antagonismos nacionales (a excepción de los fundamentalismos, y de los conflictos Occidente-Oriente o Norte-Sur) se busca no a partir de la milicia exacerbada, sino a partir de la globalización económica por regímenes o continentes; por supuesto que en esa búsqueda no dejan de estar presentes los intereses y las intenciones ventajistas de unas élites hacia otras.

Dicho lo anterior, y recordando que nuestro interés central no está en el desmenuzamiento de la problemática que se dio y se sigue dando (casos concretos de Cuba y China) entre el mundo capitalista y el socialista, necesitamos reencontrar el hilo conductor de las disputas nacionalistas a la sombra de las concepciones universalistas y particularistas. Sólo una última reflexión nos queda sobre las dos corrientes universalistas de este siglo; ésta es la de no olvidar que las ideologías liberal y socialista son hijas de Occidente, y que gran parte de su discurso emancipatorio se dio y se da con fines imperialistas<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> "En la Unión Soviética se usa abiertamente la coerción para acumular capital y de ello se ha beneficiado una nueva clase burocrática. La Unión Soviética ha podido lograr esto a causa de la combinación de ideología (la promesa de una utopía comunista) y terror (la policía secreta) que puede emplear un Estado totalitario o casi totalitario" Bell, Daniel. Las Contradicciones Culturales del Capitalismo. Alianza ed. 1977.

<sup>93</sup> Profundizando en esta comparación resulta emblemática la que hace Castoriadis: "El drama de nuestra época es que esos dos hermanos gemelos y enemigos (el liberalismo y el marxismo), que tienen una misma madre (el capitalismo occidental), se encuentran al final de su camino. Ni los liberales ni los marxistas tienen nada que decir sobre lo que realmente importa hoy en día. Ni sobre lo que debe hacerse con la sociedad ni sobre cómo enfrentar el peligro de una guerra. Son dos ideologías fracasadas". Castoriadis, Cornelius. Entrevista

Si las dos ideologías anteriores representaron y representan el propio cuerpo del discurso universalista, conviene preguntarse ¿en qué regiones o naciones se desarrolló la otra vertiente discursiva surgida también en Occidente en el Siglo XVIII (Volksgeist), sobre todo después del ordenamiento mundial de la Segunda Postguerra? La construcción de la posible respuesta nos lleva nuevamente a Finkelkraut.

Retomando el tema de los países descolonizados o los que la buscan, es la manera en que nos adentramos al terreno del particularismo. Debemos decir que la oposición a los universalismos imperialistas se llevó a cabo desde los llamados países del tercer mundo o no desarrollados.

Los movimientos de liberación (que como se ha visto, en algunos casos fueron auspiciados por los nacionalismos ilustrados) han encarnado el Volk como oposición total a las naciones inspiradas en las Luces; ven en estas últimas la contradicción que tienen en llamarse Estados de derecho y, a su vez, coartar la originalidad de los ciudadanos.

Alain Finkelkraut encuentra que los movimientos de liberación modernizan a la concepción de Volksgeist, ya no como genio nacional sino como "identidad cultural". Esta identidad cultural se busca oponer a los programas imperialistas que absorben la capacidad de desarrollo de los



países pobres. Sin embargo, aquí surge otro problema, tenemos que la "identidad cultural" al no representar los auténticos valores artísticos de la cultura y ser presentada bajo un proyecto elitista con arreglo a intereses, derivó en crueles regímenes de opresión. "Los movimientos de liberación han secretado unos regímenes de opresión con una regularidad sin excepciones precisamente porque, a ejemplo del romanticismo político, han fundado las relaciones interhumanas en el modelo místico de la fusión, y no en el -jurídico- del contrato, y han concebido la libertad como un atributo colectivo, nunca como una propiedad individual"<sup>94</sup>.

La aparición de los movimientos de liberación se dió en el momento de la renuncia hacia los modelos universalistas; hablamos no sólo del representado por E.U.A. En la problemática nacionalista actual, muchos países del llamado "Tercer Mundo" percibieron también la voracidad del imperialismo soviético y lanzaron su rechazo hacia el programa socialista. La decadencia del mundo socialista como modelo a imitar no se ha dado tanto por su carácter totalitario, ya que muchos países subdesarrollados conocen o conocieron esas prácticas (caso de Chile). El desuso de esta ideología lo encuentra Finkielkraut en lo que sigue: "Así pues, el comunismo conoce una decadencia que parece inexorable: sólo que lo que muere con él no es el pensamiento

---

<sup>94</sup>Finkielkraut, Alain. La Perrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 75.

totalitario, sino la idea de un mundo común a todos los hombres"<sup>95</sup>.

Los grandes proyectos universalistas emancipatorios, en los que se pregonaba la superación del individuo, son considerados por algunas naciones débiles, como entorpecedores del verdadero principio individual, a saber: la cultura. Sin embargo, esta proclama en contra no percibe que la defensa de la cultura individual en realidad limita la libertad individual. Aparece la obligación de defender las aparentes identidades culturales, sólo por el simple hecho de haber nacido en ese terruño. Cuando las élites de los países descolonizados se afirman en las "identidades culturales", someten también a toda la diversificación de individuos a la defensa de la colectividad ficticia y mítica. "En efecto, en el mismo momento en que se devuelve al otro hombre su cultura, se le quita su libertad: su nombre propio desaparece en nombre de su comunidad"<sup>96</sup>.

Una consideración muy relevante en la obra de nuestro autor, es la que se refiere a que el Tercer Mundo ha elegido masivamente el peor de los dos modelos europeos de Nación. Esta misma puede dar pié a puntos de debate; el primero es que -según nuestra opinión- se necesita una especificación sobre a qué países nos debemos referir, no es lo mismo un país árabe, con una alta tradición religiosa, que un país como E.U.A., en el que difícilmente puede haber una

---

<sup>95</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 78.

<sup>96</sup>Ibid. P. 79.

exaltación de las tradiciones (por su gran cantidad de grupos étnicos). Por tanto, es aventurado generalizar que todos los países del Tercer Mundo han tendido a la utilización del Volksgeist.

Por otra parte, y esto sería un segundo punto, se han presentado otras tendencias que contradicen la idea anterior. Cada vez más son más los países "débiles" que intentan emular los programas "democráticos" de los países poderosos, o que intentan adherirseles a algún proyecto global comercial (caso de México con el TLC). Las consideraciones en torno a esto, tienen que ser cuidadosas.

Las dos ideas de nación europeas en su influencia en el Tercer Mundo, se tienen que ver a la luz de las prácticas políticas que el propio Occidente despliega hacia él. Una variable para la comprensión (sin la intención de darle validez universal) sería situar los grados de ataque de Occidente hacia las otras regiones del mundo. En donde hay una mayor incidencia coactiva, aparecen más las visiones particularistas, que muchas veces aparecen bajo la égida de los fundamentalismos. En las zonas de menor ataque, llegan incluso a concebirse como inspiración de desarrollo. Por último, en torno a esta idea cabe decir que los ataques varían según los grados de cooperación que las otras regiones tengan o no hacia las políticas de los poderosos.

Intentando aterrizar las ideas precedentes, con el interés de poner fin a este capítulo, es como llegamos a la consideración de que el discurso emancipatorio de Occidente,

ordena tanto o más que los discursos particularistas a los individuos como servidores de la totalidad. Esta idea se encontraba ya en los dos discursos nacionalistas de la Europa del siglo XVIII; y pese a que en la actualidad los nacionalismos se han complejizado, no deja de estar presente en ellos (aclaramos: los del hemisferio occidental) esas figuras transplantadas de la tierra de los mitos.

En la "identidad cultural" no sólo hay una construcción ideológica a partir de los nacionalismos particularistas; de hecho, para ser precisos, hay en su seno dos "bestias negras". Las que Finkielkraut encuentra en las figuras del individualismo y el cosmopolitismo, pero no como entidades aisladas; lo que los une es su sometimiento a la colectividad (como ya vimos, la idea de individualismo reviste intereses colectivos, no debe sorprendernos que ahora en México se búsque conciliar burdamente términos opuestos en una nueva ideología conocida como el "liberalismo social"). "Dentro de esta nueva perspectiva, la razón individual no es más que una función de la inteligencia colectiva. El "nosotros" incluye constantemente al "yo"; nadie se escapa de su entorno, todo sujeto es actor, pero haga lo que haga es la sociedad en que vive la que le define su papel y, como si fuera su apuntador, le indica sus entradas en escena"<sup>97</sup>.

Tenemos entonces que la aparente democratización de la cultura, por parte de la UNESCO, es sólo una fascinación.

---

<sup>97</sup>Finkielkraut, Alain. "La Disolución de la Cultura". En Revista Vuelta. Vol. 12. N. 133/134. Diciembre 1987-Enero 1988. P. 39.

Este sector de la ONU intenta reafirmar las posturas universalistas presentando la identidad cultural universal, a partir de las identidades individuales; esto, por supuesto, no es más que un ambicioso proyecto etnocéntrico.

Contra el replegamiento particularista de algunas regiones no occidentales se lanzan, ya no sólo la construcción de organizaciones de seguridad bélicas, sino también las que buscan la "democratización" en la cultura. Se invade el terreno creador y artístico por la búsqueda de la estética universal. Estética que, por lo demás, no es más que el capricho de unos cuantos. Al final de este capítulo, nos abocaremos al análisis de ese tipo de discursos filosóficos.

Las consideraciones concurrentes a este problema son las que construye Finkielkraut cuando retoma a Lévi-Strauss, y en ellas se ve una preocupación por el no desprendimiento de la palabra "racismo" en ambos discursos. Al utilizarse el "racismo" como legitimador, se insertan dos vertientes: la de los universalistas que es inigualitaria y la del descolonizado basado en la diferencia. "La palabra racismo, es engañosa: reúne...dos comportamientos...diferentes. El primero sitúa en una misma escala de valores el conjunto de las naciones que pueblan la tierra; el segundo proclama la inconmensurabilidad de las maneras del ser; el primero jerarquiza las mentalidades, el

segundo pulveriza la unidad del género humano; el primero clasifica, el segundo separa"<sup>98</sup>.

Aparece así la justificación del porque se piensa que la filosofía de la descolonización utilizó las armas del Volksgeist para atacar al etnocentrismo. Pero lo interesante de todo esto, radica más en el hecho de poner a conocimiento que cultura y raza (derivada en racismo) no son lo mismo. Se dijo en el primer capítulo (cuando se habló de Lévi-Strauss) que hay más culturas que razas; por tanto, la solución no es ni la separación total de las culturas (del segundo tipo de racismo), ni la unificación de todas para los beneficios de algunos. Está claro que resulta ingenuo clasificar a las culturas, mediante dos tipos de racismos. El error principal de los dos discursos nacionalistas de la modernidad occidental es el no haberse percatado de estas contradicciones; por ello, el discurso de Finkielkraut es un constante alegato contra estas indiferencias.

Una de las grandes críticas de la obra de nuestro autor es dedicada a aquellos individuos que razonan bajo la idea de que con el desuso del argumento racista biológico todo es cultural. Esta idea de lo pluricultural, diferente a la de multicultural (que como veremos en el tercer capítulo, se refiere a la diseminación de la cultura en todos los ordenes de la vida), que tiende a englobar a las culturas en una, sólo destruye la autenticidad de las culturas, bajo el

---

<sup>98</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a ed. España abril de 1986. Pp. 80-81.

estigma de la jerarquización de la multiplicidad. "Con la sustitución del argumento biológico por el argumento culturalista, el racismo no ha sido eliminado: ha regresado simplemente a la casilla de salida...Nacido del combate en favor de la emancipación de los pueblos, el relativismo desemboca en el elogio de la servidumbre"<sup>99</sup>.

Pues este racismo culturalista, pese a ser más tenue, no deja de sustraer las posibilidades de acción de los individuos; por tanto, para nuestro autor, resulta risible que un sector de occidente -que encabezan los E.U.A.- se sienta con la autoridad moral para fundarse como redentora de los crímenes contra la humanidad, que contrajo el racismo segmentario. "Esta vez, nadie se conmovió. Y sin embargo, ¡qué fiasco! En principio no era la humanidad la que juzgaba y sancionaba a los nazis, sino únicamente sus víctimas"<sup>100</sup>.

Esta "ética de la convicción", con la que se inviste el culturalismo universalista, se alimenta de lo que Finkielkraut llama "memoria vana"; esa memoria que no paga la deuda con los muertos, sino que pone el pasado a disposición de los vivos. Es vana porque se alimenta de un recuerdo nulo en el que sólo esta presente la "razón" del que juzga.

Debe entenderse que el discurso cultural de la UNESCO, al igual que el discurso de la corte del proceso "Klaus Barbie" maneja un doble lenguaje. En la idea que les da origen, se encuentran tergiversaciones para otros

---

<sup>99</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. Pp. 83 y 111.

<sup>100</sup>Finkielkraut, Alain. La Memoria Vana. Ed. Anagrama. España 1990. P. 31.

fines. Esos fines son los de la política del poderoso y son los que la UNESCO no deja de ignorar. "De ahí que sea ridículo el contraste que existe entre lo desmesurado de los objetivos y la pobreza de las realizaciones. Todo sucede como si la UNESCO compensara la ausencia de resultados con el vértigo de las palabras. Ese ministerio mundial del hombre mantiene (fastuosamente) a una aristocracia de funcionarios internacionales para difundir en el mundo un evangelio hechizante y vacío"<sup>101</sup>.

¿Cuáles son entonces los niveles por dónde se puede manifestar la libre acción de los individuos? Quizá no haya respuesta filosófica a tal cuestionamiento; pero tampoco hay una total anarquía hacia su búsqueda. No se puede llegar al final sin antes comenzar; un basamento, por el que tal vez se deba empezar, es el de poner en duda la idea de la colectividad y de la falsa individualidad (que también persigue los mismos fines). Tomar en cuenta la siguiente afirmación de Finkelkraut: "Después de semejante experiencia, es imposible continuar creyendo en la grandeza de un destino colectivo que contenga y sobrepase la existencia de los individuos"<sup>102</sup>.

Si bien es cierto que este basamento no termina con las ideologías, por lo menos sí constituye un cambio de mentalidad. La mentalidad que permitió a Lévi-Strauss percibir que la cultura no es función de la raza, sino que

<sup>101</sup>Finkelkraut, Alain. "La Disolución de la Cultura". En Revista Vuelta. Vol. 12. N. 133/134. P. 37.

<sup>102</sup>Finkelkraut, Alain, La Memoria Vana. Ed. Anagrama. España 1990. P.65.



ésta última es función de la primera. A esto habría que agregar que el término racismo es función, pero de la cultura construida a partir de un proyecto elitista. Esta es la diferencia entre nuestro autor y el famoso antropólogo; Finkelkraut se encargó de la cultura en su relación con los nacionalismos, pero a partir de sus connotaciones elitistas.

Hay algo muy interesante afirmado por Finkelkraut, en una reciente entrevista concedida a Ikram Antaki - colaboradora del periódico mexicano El Nacional, cuando se refirió a los recientes cambios del mundo: El discurso nacionalista "es uno de los grandes problemas de la época. No digo que hay que tener un discurso nacionalista. Hay que hacer la par de las cosas. Hay que emancipar el sentimiento nacional de sus locuras inquisitoriales, que hace el juicio de las generaciones muertas... Hay que tratar de reconciliar los dos dolores de Europa: el dolor del fascismo, cuya memoria se mantiene en Europa del Oeste, y el dolor del comunismo, cuya memoria se mantiene en Europa del Este"<sup>103</sup>.

La puesta en duda de los proyectos elitistas de la cultura no termina allí, ya que nuestro autor también se encarga de desmitificar el relato de la diseminación de la cultura, que pregonan algunos teóricos de la postmodernidad. Ve en las ideas de la postmodernidad que atacan a la cultura, como tampoco deja de haber un proyecto ideológico atentador

---

<sup>103</sup>Entrevista "Alain Finkelkraut o las Máscaras de la Democracia". (segunda parte). Realizada por Ikram Antaki. Dominical de El Nacional. No. 183. 21 de noviembre de 1993.

de los alcances del pensamiento puro (el que tiene su origen en la cultura a secas).

TERCER CAPITULO.  
POSTMODERNIDAD: ¿DERROTA DEL PENSAMIENTO?

Durante mucho tiempo se ha denunciado la explotación capitalista y económica de la miseria del "otro mundo". Hoy en día hay que denunciar su explotación moral y sentimental, ya que el canibalismo caritativo es peor que la violencia opresiva. Extracción y tratamiento humanitario de la miseria, el equivalente de los yacimientos petrolíferos y de las minas de oro. Exorción del espectáculo de la miseria, y al mismo tiempo de nuestra condescendencia caritativa: plusvalía mundial de buenos sentimientos y de mala conciencia.

Jean Baudrillard.  
La Ilusión del Fin.

Con el advenimiento de nuevos paradigmas reflexivos, el tema de los nacionalismos se ha recubierto con la capa de la postmodernidad. En las mentalidades contemporáneas de Occidente se ha presentado una forma diferente de concebir al mundo de lo cultural; por lo tanto, resulta evidente que los temas de la política y los nacionalismos han encontrado un reacomodo en los debates y discusiones de la concepción postmoderna.

En este capítulo nos proponemos apuntar algunas líneas reflexivas que el tema de la postmodernidad en su vertiente multicultural tiene con el pensamiento del ser cultural antropológico. Advertimos entonces que las propuestas en torno a la temática que aquí trataremos solo son un primer acercamiento para un posterior análisis de otros trabajos de tesis. Nos hemos metido en estas honduras,

porque percibimos que Alain Finkielkraut, al tener conocimiento de la relación de la postmodernidad con la cultura, no se olvida de realizar un análisis de estas categorías, a la sombra de su implicación en el "pensamiento" del ser cultural antropológico.

¿En dónde y en qué momento aparece la influencia de las corrientes postmodernas en el ámbito de la cultura; y cómo influye (o trata de) en las concepciones nacionales? La respuesta a esta pregunta es lo que dará forma a este último capítulo. De inicio debemos decir, que en él no nos proponemos elucidar concienzudamente el concepto de la postmodernidad, ya que ello sería motivo de otro trabajo. Por el contrario, de lo que se trata es de reflexionar en torno a la crítica presentada por Finkielkraut contra aquellos pensadores postmodernos que profetizan la disolución de la cultura como basamento ideológico de sus corrientes; y de encontrar, a su vez, que tal crítica tampoco indica una defensa de los proyectos nacionalistas de la modernidad, sino una defensa de las diferencias filosóficas de los hombres. De esto último, cabe decir que nuestro autor, no ve esta defensa de las diferencias bajo la necesidad de la disolución de la cultura; lo que se requiere es el respeto a lo cultural antropológico (como lo sería la acción primaria de pensar) y no a los proyectos de cultura o descultura de ciertas élites políticas e intelectuales. Pero, vayamos en orden.

Comenzaremos con una cita del libro que escribió nuestro autor en colaboración con Pascal Bruckner, titulado

La Aventura a la Vuelta de la Esquina: "Todos murmuramos, horrorizados que nuestro siglo moribundo ya no permite vivir la aventura...Cada cual en lo más profundo de su corazón descubre una idéntica y generalizada mediocridad tanto sobre el destino de las naciones como el de los individuos...El comportamiento derrotista se convierte en la auténtica causa de la derrota, que a su vez, justifica ese pesimismo"<sup>104</sup>.

La cita precedente, nos pone de manifiesto el gran interés de Finkielkraut por reivindicar la aventura como acción derivada del libre pensamiento. Por lo tanto, para las justificaciones de su argumento, utiliza un total rechazo a los nacionalismos coartadores de las diferencias, y un rechazo también a las posturas derrotistas postmodernas, que a la larga terminan convirtiéndose en un discurso legitimador que suprime la individualidad a favor de la totalidad. La totalidad en las llamadas sociedades postmodernas vendría a ser la construcción del acontecer, a partir de la idea de lo multicultural. Sin embargo, antes de continuar con nuestras reflexiones, conviene señalar de forma sucinta lo que se entiende por postmodernidad.

La postmodernidad se suele entender como la crítica a los metarrelatos de la modernidad. Al ser la modernidad la versión que difiere con lo antiguo, a partir de una preminencia de los discursos ideológicos y a contraluz de los discursos míticos, convierte los usos de la razón humana en

---

<sup>104</sup>Bruckner, P. y Finkielkraut, A. La Aventura a la Vuelta de la Esquina. Ed. Anagrama. 1980. PP. 7-8.

un vasto culto a las ideologías. Algunos autores como Xavier Rubert de Ventós<sup>105</sup>, encuentran que la primera y principal de las ideologías de la modernidad, es la del progreso y el futuro. Así, la postmodernidad consiste en poner en entredicho la veracidad de las ideologías.

Si la crítica a los metarrelatos es lo que más claramente define a la postmodernidad; no por ello se homogenizan en una sola vertiente discursiva. En efecto, lo que para Lyotard, en su libro La Condición Postmoderna, es la postmodernidad, no necesariamente sirve para entender todos los desprendimientos del pensamiento postmoderno; por ello es necesario aclarar a que postmodernidad nos referimos. Esta no representa lo mismo en el arte, la filosofía, la política y la cultura.

Con base en ello, encontramos que nuestro autor cuando aborda el tema de la postmodernidad, lo hace refiriéndose específicamente a la que tiene que ver con el pensamiento; es decir, la que tiene relación con la cultura. Esta delimitación no significa que la postmodernidad en el arte (aquí tendríamos que hablar más del llamado postmodernismo, acuñado por unos círculos artísticos de principios de siglo) y la filosofía no tenga que ver con la cultura; simplemente se realiza la delimitación, como un acercamiento a lo que Finkielkraut busca, esto es, como

---

<sup>105</sup>Revisar De Ventós, Xavier Rubert. Filosofía y/o Política. Ed. Península. 1984. Cap. 2. "Hacia una Filosofía Postmoderna".

'influye la llamada cultura postmoderna en los nacionalismos occidentales actuales.

Sin embargo, antes de pasar a una explicación de la relación entre postmodernidad y cultura; trazaremos un poco más la línea del primero. Con esto, tenemos que pensadores como Gianni Vattimo vislumbran el fin de la modernidad (y con ello la aparición del postmodernidad) a partir de las reflexiones de dos filósofos alemanes, uno del siglo pasado y el otro de este, que son Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Vattimo encuentra en la "desvalorización de los valores supremos" (muerte de Dios) de Nietzsche y en el rebasamiento de la metafísica de Heidegger, los elementos mediante los cuales se comenzó a poner en predicamentos la herencia del pensamiento europeo, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrollaba sobre el soporte del fundamento racional<sup>106</sup>.

La crítica a los grandes relatos se extrapola en la obra de Jean Francois Lyotard, cuando él se retira de la creencia en la emancipación progresiva de la razón y la libertad como proyecto de la modernidad. Se establece en el pensamiento de Lyotard cuales son los componentes de esos relatos<sup>107</sup>, para denotar que en ellos se encuentran

<sup>106</sup> Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. En efecto, el post de postmoderno indica una despedida de la modernidad, que en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo de la idea de la superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su particular relación "crítica" respecto del pensamiento occidental. Vattimo, Gianni, El Fin de la Modernidad. Ed. Gedisa. 1985. P. 10.

<sup>107</sup> Presentamos la categorización que hace Lyotard sobre los metarrelatos: "Estos relatos no son mitos en el sentido de las fábulas. Es cierto que al igual que los mitos su

contradicciones como la del futurismo, retomada del arma de sometimiento en la que se convierte la creencia en el progreso. El resultado de ese cambio de mentalidad es lo que se denomina como condición postmoderna<sup>108</sup>, o sea la "incredulidad por los metarrelatos", en donde se afirman otras versiones sobre el saber como transformaciones culturales. El malentendido sobre las transformaciones culturales de la postmodernidad, origina que otros teóricos se cubran con el vestido del postmodernidad, para dar forma a otros discursos legitimadores. Contra esos pseudo postmodernos, Finkielkraut estará en desacuerdo y desplegará la idea de que la postmodernidad no debe significar "desaparición de la cultura". Ahora bien, ¿cómo entender esta negativa de Finkielkraut al desuso de la cultura? Quizá sea necesario abordar los diversos significados que la cultura tiene en ese tipo de discursos postmodernos.

Algunos pensadores de la postmodernidad consideran que con el desarrollo de las relaciones interhumanas ha crecido el ambiente en el que nada parece importar; en el que hay un desarrollo de la indiferencia y de la inconsciencia. Tales presupuestos llevaron a Gilles Lipovetsky a definir a la postmodernidad como "la democratización del hedonismo"<sup>109</sup>.

---

finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero a diferencia de los mitos estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en el futuro que se ha de producir". Lyotard, Jean Francois, La Posmodernidad Explicada a los Niños. Ed. Gedisa. 1992. PP. 29-30.

<sup>108</sup>Véase Lyotard, J. La Condición Postmoderna. Ed. Catedra. 1987.

<sup>109</sup>Ver Lipovetsky, Gilles. La Era del Vacío. Ed. Anagrama. 1986.



Es así como se presentan las visiones derrotistas en el pensamiento, que pretenden negar los principios de acción del ser cultural antropológico. Se afirma entonces, que "El postmodernismo como movimiento cultural tenía un mensaje lo suficientemente sencillo: "todo vale"...el postmodernismo permite todo tipo de rebelión...esto es así no porque el postmodernismo sea apolítico o antipolítico, sino porque el postmodernismo no presenta ningún tipo de política. El relativismo cultural, ha triunfado"<sup>110</sup>.

Debajo de la figura del relativismo cultural, Alain Finkielkraut encuentra a las retóricas de lo multicultural; que no son otra cosa que la exaltación del absurdo en el pensamiento, con el fin de desprender o desligar al individuo de sus auténticas posibilidades de acción, entre las cuales estaría el ejercer su vida reflexiva. Resultado de ello es que en el mundo contemporáneo, se ha dado un ascenso del pensamiento técnico en detrimento del pensamiento reflexivo. Pero antes de establecer los detalles de éste proceso, es conveniente poner de manifiesto la opinión de nuestro autor, sobre lo que concierne a la multiculturalidad postmoderna.

Para Finkielkraut, el siguiente sería el proceso mediante el cual se puede situar al actor social postmoderno: "El actor social postmoderno, sustituye los antiguos exclusivismos por el eclecticismo negándose a la brutalidad de la alternativa entre academicismo e innovación, mezcla

---

<sup>110</sup>Heller, Agnes, y Fehér, Ferenc. Políticas de la Postmodernidad. Ed. Península. 1989. Pp. 239-240.

soberanamente los estilos; en lugar de ser esto o aquello, clásico o de vanguardia, burgués o bohemio, junta a su antojo los entusiasmos más disparados, las inspiraciones más contradictorias; ligero móvil, y no envarado en un credo ni esclerotizado en un ámbito cultural, le gusta poder pasar sin trabas...del jogging a la religión"<sup>111</sup>.

A todo esto, aún nos falta definir cuáles son los marcos culturales en los que se desenvuelve el actor social postmoderno; es decir, encontrar las comunidades o sociedades que han dado pié a la creencia (con base en su supuesto ejemplo) de la multiculturalidad o disolución de la cultura. Esto nos conecta con el capítulo precedente.

Si la postmodernidad se presenta como detractora del discurso filosófico de la modernidad; también tenemos que su arraigo se da en las sociedades en las que se ejercían (y se siguen ejerciendo) los proyectos de la modernidad. Los discursos nacionalistas emergidos de occidente son los primeros en resentir los embates de la multiculturalidad postmoderna; el caso de la filosofía de la Ilustración es el más obvio, con la crítica a sus metarrelatos del progreso y la razón. En el caso del Volksgeist fue la puesta en entredicho de la cultura particularista de su romanticismo. Estas son las tierras por donde echó raíz el pensamiento cultural postmoderno; y no en las sociedades "democráticas avanzadas", como pretende hacer creer Gilles Lipovetsky<sup>112</sup>.

<sup>111</sup>Finkelkraut, A. La Perrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 1987. P. 115.

<sup>112</sup>Lipovetsky encuentra el surgimiento de las sociedades postmodernas a partir del siguiente proceso: "A medida que se desarrollan las sociedades democráticas avanzadas, éstas

La afirmación de que los procesos de personalización, sólo son inherentes a las sociedades altamente democráticas, nos lleva a la negación, en sí, del proyecto postmoderno.

Es una contradicción que el discurso postmoderno emerja de la democracia; cuando ésta última es uno de los metarrelatos hacia el cual dirige su ataque el primero. Además, si hemos de creer al autor del libro La Era del Vacío, muchas de las actitudes postmodernas que describe en su libro se pueden encontrar en sociedades como la mexicana (aclaro, la parte urbana) que no es altamente democrática.

Con los elementos anteriores, notamos de forma clara que la postmodernidad no es consecuencia de determinados regímenes políticos, ni de estilos de vida derivados por algún ordenamiento jurídico. Por otra parte, según Finkelkraut, sería más creíble -si se atiende a los programas etnocéntricos- que los países subdesarrollados estén más cerca de la multiculturalidad del postmodernismo, al no contarse entre las naciones "cultivadas"; por supuesto, que esta última idea también es errónea.

Arribemos ahora sobre la idea de lo multicultural en las palabras de nuestro autor: "multicultura significa para ellos (los pseudo postmodernos) bien surtido, lo que aprecian no son las culturas como tales sino su versión edulcurada, la parte de ellas que pueden probar, saborear y

encuentran su inteligibilidad a la luz de una lógica nueva que llamamos aquí el proceso de personalización, que no cesa de remodelar en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social...la anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario es lo que nos ha llevado a hablar de sociedad postmoderna". Lipovetsky, Gilles. Op. Cit. Pp. 5-9.

arrojar después del uso... 'todas las culturas son igualmente legítimas y todo es cultural', afirman al unísono los niños mimados de la sociedad de la abundancia y los detractores de Occidente. Y ese lenguaje común ampara dos programas rigurosamente antinómicos"<sup>113</sup>.

En pocas palabras, lo multicultural es el acceso al punto "no-cultura". Y a él aspiran, no sólo algunos individuos de las sociedades imperialistas, sino también los detractores de Occidente; los países descolonizados a los que nunca llegó la modernidad por completo, y donde tampoco los tradicionalismos se extinguieron. En estos últimos, pensadores como Nestor García Canclini, abordan a la postmodernidad a partir de la dialéctica entre tradicionalismo y modernismo<sup>114</sup>.

Una postmodernidad construida a partir de una categorización como la de García Canclini, dista de estar como elemento ideosincrático cultural de los países latinoamericanos. Si definir el llamado carácter nacional<sup>115</sup> como proyecto elitista es difícil, también lo es aplicar a la generalidad de las civilizaciones latinas el carácter de postmodernas, sólo por su carácter híbrido. En nuestra

<sup>113</sup>Finkelkraut, A. Op. Cit. P. 116.

<sup>114</sup>"En esta línea, concebimos la postmodernidad no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos ambivalentes que éste arma con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse". García Canclini, Nestor. Culturas Híbridas. Ed. Grijalbo. 1991. P. 23.

<sup>115</sup>"¿Qué somos y cómo realizamos eso que somos? Muchas veces las respuestas que damos a esas preguntas son desmentidas por la historia, acaso porque eso que llaman el 'genio de los pueblos' sólo es un complejo de reacciones ante un estímulo dado: frente a circunstancias diversas, las respuestas pueden variar y con ellas el carácter nacional que se pretendía inmutable". Paz, Octavio. El Laberinto de la Soledad. F.C.E. 1930. P. 9.

opinión, en las sociedades latinoamericanas sí hay hibridación; pero éstas no se pueden asociar con tendencias multiculturalistas postmodernas. La postmodernidad pretende ser el rebasamiento de la modernidad, y en los países latinoamericanos no hemos asistido por completo a la modernidad.

Tampoco puede haber una negación de la identidad cultural (en términos antropológicos) como pretenden algunos, al dar a entender (por no hacer la separación entre cultura antropológica y la cultura de élites) que todo lo cultural - como sería el caso de México- se ha construido por una élite (tanto política como intelectual) para dar soporte al carácter nacional. Que deba haber una negación de las visiones del mundo (como proyectos elitistas), no significa que deba haber una negación de los mundos (estructuras primarias de cultura antropológica); menos afirmar que la negación del todo cultural, signifique la postmodernidad no buscada.

En suma, lo que se pretende establecer es que ni la identidad constituida a partir de procesos de hibridación, ni la negación del todo cultural constituyen sociedades postmodernas (en el sentido cultural del término). Vemos que con el término postmoderno se pretende justificar todo y nada; y que a la larga, los intelectuales que buscan ver en él un modo de vida tácito, terminan construyendo otro discurso ideológico. Esto entra en contradicción con el pensamiento postmoderno.

Aún tenemos más, cuando Finkielkraut nos dice que postmodernidad y "Tercer Mundo" no se llevan. "Aunque las palabras sean las mismas, el pensamiento postmoderno aparece en total ruptura con la filosofía de la descolonización. A sus ojos, los tercermundistas son unos viudos desconsolados de la era autoritaria, al igual que los humanistas y los defensores de la pureza racial o de la integridad cultural"<sup>116</sup>.

La implicación del "postmodernismo"regonador de lo multicultural, intenta manifestarse con el reciente ascenso de los llamados mass-media o medios de comunicación que dirigen a las mayorías silenciosas<sup>117</sup> que, como señala Baudrillard, no son buenas conductoras, ni de lo político, ni de lo social y tampoco del sentido. La representación de los mass-media se busca por medio del sondeo o la estadística, lo cual lleva sólo a simulaciones. En ese terreno la cultura a secas, pierde ahora ya no sólo ante los discursos nacionalistas, particularistas y universalistas, sino entre las sociedades de la representación virtual, que no por ello dejan de ser dirigidas bajo las conveniencias de programas elitistas.

---

<sup>116</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 118.

<sup>117</sup>Para Baudrillard las mayorías silenciosas: "no tienen energías virtuales que liberar, ni deseo que cumplir: su potencia es actual, está aquí intacta, y es la de su silencio...El único referente que funciona todavía, es el de la mayoría silenciosa. Todos los sistemas actuales funcionan sobre esta entidad nebulosa...ha dejado de haber una representación de ella". Baudrillard, Jean. A la Sombra de las Mayorías Silenciosas. Ed. Kairós. España 1978. Pp. 6, 23 y 24.

Se desprende entonces que al "pensamiento" ya no sólo se le busca encerrar en los preceptos nacionalistas; ahora se le intenta disgregar por medio de la estandarización de las cualidades creativas y artísticas. El justo medio del respeto a la diversidad desaparece, ya no con el pregonamiento de discursos etnocéntricos; ahora en su lugar se propone la liberación de las fronteras entre las diversidades culturales, pero no con la puesta en práctica del pensamiento reflexivo sino con el ascenso del pensamiento técnico.

El problema se complica aún más, si se tiene en cuenta que la noción de lo multicultural se opone -como ya se acotó- a la cultura a secas, y también a los programas universalistas y particularistas. En efecto, las referencias culturales que ofrecían los proyectos elitistas de las luces y del Volksgeist ya no son el problema de la supeditación a sólo dos opciones, porque ahora se poseen varias referencias, entre las cuales se aceptan incluso al híbrido de la mezcla entre los dos nacionalismos del siglo XVIII. El actor social postmoderno puede ser particularista en su ente individual y al mismo tiempo, en su unión con los otros de su género, buscar en el emblema de los mass-media una aspiración hacia el universalismo.

El triunfo de la indiferencia es tomado por Finkelkraut con ironía, ya que los individuos que lo sostienen, en realidad engendran una nueva forma de estigma para los que no lo aprueban. "Si no queréis, aunque uno sea

blanco y otro negro, poner un signo de igualdad entre Beethoven y Bob Marley, es que pertenecéis al campo de los canallas y de los mojigatos...no tenéis más que un deseo: frenar la marcha de la humanidad hacia la autonomía"<sup>118</sup>.

La marcha hacia la autonomía trae como consecuencia la afluencia de esnobs en los escaparates de la "libre elección" que brindan la opción de llegar al estado pleno de la participación en todos los órdenes de la vida. El escape a la libre elección se busca a toda costa, aunque sea sólo por dos semanas al año; así el turista que emana de ese tipo de sociedades es quien mejor representa a la mayoría silenciosa en busca de la libertad. El turista es visto por Finkielkraut y Bruckner como un individuo que "Al visitar las pirámides, piensa en Napoleón y exclama, igual que delante de una estrella de la pantalla vista en carne y hueso por primera vez: ¡Caramba, me las imaginaba mayores! Le gustan las cosas poco usables...Con su nueva cámara, colecciona puestas de sol, acumula panoramas"<sup>119</sup>.

Los grados de libertad que se le atribuyen al actor social postmoderno, no tienen puntos de comparación ni con los estilos de vida especiales, ni con las capacidades virtuales que da la cultura a secas; por el contrario, estos elementos constitutivos del ser pensante son rechazados por considerarse como obstaculizantes del derecho a la indiferencia, y a su vez a la "libertad de elegir".

<sup>118</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. Pp. 119-120.

<sup>119</sup>Bruckner, P. y Finkielkraut, A. La Aventura a la Vuelta de la Esquina. Ed. Anagrama. España 1980. P.35.



Con la Nueva Derecha, la mayoría silenciosa encarnó la posibilidad de encontrar acción, a partir del desplegado de políticas reivindicativas de su condición; a finales de los setentas se presenta el despertar de la mayoría silenciosa a las prácticas postmodernas del esnobismo. Anteriormente, para los años sesenta, la época del "flower power" inundaba el campo del activismo: "Durante todo ese tiempo la clase media callaba... así nació el concepto de mayoría silenciosa... la voz corresponde a la antigua mayoría silenciosa que ha abandonado las mudas recriminaciones por un ruidoso activismo y ha descubierto las virtudes de la movilización"<sup>120</sup>.

Pero la actividad que ahora porta la mayoría silenciosa no suele considerarse sustentada a partir de propuestas reflexivas. Así, su activismo es tendiente a satisfacer la inmediatez, con base en reacciones intuitivas o impulsivas. Lo interesante de esto es que el plan de las élites ha tendido al cambio, no en su deseo de sometimiento sino en el tono en que ahora naciones occidentales tienden a buscar su consenso. No es que los mass-media hayan tomado realmente el poder, es sólo que su supuesta presencia propicia un cambio de tono al proyecto discursivo. "El político ya no manipula a la base, en este caso la clase media impone al político su propia retórica"<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup>Finkielkraut, Alain. La Nueva Derecha Norteamericana. Ed. Anagrama. España 1982. Pp. 35-36.

<sup>121</sup>Finkielkraut, A. Op. Cit. P. 37.

Así pues, en el Occidente contemporáneo, que se asume como postmoderno, ésta es la nueva fórmula de los discursos elitistas: la alimentación del mito mass-media, para plantar la semilla de la indiferencia en el todo cultural y buscar, como enfatiza Finkielkraut, que el pensamiento postmoderno, al igual que el de las Luces, independice al hombre y le trate como adulto (es decir, libre en su elección).

El obstáculo de la cultura queda rebasado y con ello el ascenso de la indeterminación se presenta bajo la égida de la sociedad de los medios de comunicación<sup>122</sup>, instrumentos estos últimos de una nueva forma de esquizofrenia y de pastiche (término éste último que se asimila con el de la parodia, pero que sin embargo, a diferencia de esta última, la imitación que realiza es hecha con lenguaje muerto, sin impulso satírico)<sup>123</sup> El ámbito del "pensamiento", con estas alteraciones, sufre el colapso que busca su derrota.

La explicación de la derrota del pensamiento, en palabras de Finkielkraut, se deduce a partir de lo siguiente: "Con el matiz suplementario de que la cultura ya no se considera como el instrumento de la emancipación, sino como

<sup>122</sup>Por una especie de perversión de la lógica interna, el mundo de los objetos medibles y manipulables por la ciencia técnica (el mundo de lo real, según la metafísica) ha venido a ser el mundo de las mercaderías, de las imágenes, el mundo fantasmagórico de los medios de comunicación". Vattimo, Gianni y otros. En Torno a la Postmodernidad. Ed. Anthropos. España septiembre de 1990. P. 16.

<sup>123</sup>Para profundizar en la relación de los medios de comunicación con la esquizofrenia y el pastiche, se sugiere revisar el artículo de Frederick Jameson " Posmodernismo y Sociedad de Consumo" en Foster, Habermas, Baudrillard y otros. La Postmodernidad. Ed. Colofón. México 1988. Pp. 165-186.

una de las instancias que la obstaculizan. Bajo dicha perspectiva, los individuos habrán realizado un paso decisivo hacia su mayoría de edad el día en que el pensamiento deje de ser un valor supremo"<sup>124</sup>.

Llegamos a la idea de no pensamiento, como la base de una nueva democracia que pregona la utilización de las culturas según la elección del interés individual, todo lo cual, por otra parte, no es más que un intento fallido de un discurso elitista, por disponer de las capacidades virtuales de los hombres según sus intereses. Es fallido, porque la negación de la cultura a secas implica una contradicción, que sería la de negar el paso que el hombre dió para salir de su estado natural no reflexivo; en ese sentido, hasta la negación del pensamiento no deja de ser producto de la reflexión del ser antropológico. "Seamos claros: esta disolución de la cultura en el todo cultural no pone fin ni al pensamiento ni al arte...el problema con el que simultáneamente nos hemos tropezado es diferente, y más grave: las obras existen, pero...cuando el odio a la cultura pasa a su vez a ser cultural, la vida guiada por el intelecto pierde toda significación"<sup>125</sup>.

¿Qué desprendemos a partir de lo anterior? Evidentemente, que el ataque hacia el pensamiento no puede dar como resultado nunca su aniquilación; porque ello implicaría la destrucción del hombre pensante. Por tanto, el

<sup>124</sup>Finkelkraut, A. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril de 1988. P. 120.

<sup>125</sup>Finkelkraut, A. Op. Cit. P. 122.

ataque sólo ha frenado la labor que la reflexión desempeñaba en él. La significación de lo artístico y lo creativo disminuye con el ascenso de los tecnicismos, pero de ello no resulta la desaparición de la vida guiada por el pensamiento.

A todo esto, resulta interesante considerar que el embate del multiculturalismo puede apreciarse más bien como una nueva institución imaginaria, a la manera de Castoriadis<sup>126</sup>; de hecho, como explica Agnes Heller, cuando cada generación intenta llegar a la mayoría de edad y trata de formular su mito existencial, aparecen las oleadas y movimientos culturales o desculturales. Resulta entonces, que a partir de la Segunda Guerra Mundial, aparecen según Heller, tres oleadas representadas por la generación existencialista, la generación de la alienación y la generación postmodernista; la primera tuvo su inicio al término de la guerra y tuvo su cúspide a principios de los cincuenta; la que le sigue principió a mediados de los sesenta, teniendo como cúspide 1968; y la última surge a finales de los setenta y se dice que aún continúa. Estas consideraciones, ponen de manifiesto, que pese a su condicionamiento ácrata<sup>127</sup> (de estas generaciones) en cierto modo aún continúan el proyecto

---

<sup>126</sup>«La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan en proporción y relación variables un componente funcional y un componente imaginario. La alienación es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad». Castoriadis, Cornelius. La Institución Imaginaria de la Sociedad. T.I. Ed. Tusquets. Cap. III. P. 228.

<sup>127</sup>Por el término ácrata, entendemos aquella forma de pensar que tiene que ver con la emancipación de la tutela gubernamental.

de la modernidad de cambio y avance<sup>128</sup>. A esto añadiríamos que no es que continúen la lógica cultural moderna; sino que al ser ésta última parte del todo cultural, las críticas encaminadas a su disolución necesariamente también pertenecen al todo cultural; así, la negación del todo cultural los llevaría a su autoaniquilación.

Se entiende que la oleada de la multiculturalidad postmoderna como actitud es diferente a los criterios filosóficos originarios de las reflexiones sobre las llamadas sociedades postindustriales, de capitalismo tardío o de capitalismo multinacional. Es evidente que en la influencia de la postmodernidad también hay grados y que no es la misma la que se entiende como supuestas actitudes de comportamiento, a la que tiene una crítica teórica y filosófica de los recorridos conceptuales del individuo. En consecuencia, es paradójico atribuir comportamientos "postmodernos" a individuos que ni siquiera tienen idea de la implicación filosófica de tal paradigma; quien lo hace, en realidad alimenta un mito discursivo elitista.

La propuesta del respeto a la diversidad, que Finkelkraut demarca, no pasa por una derrota del pensamiento, ni por el relativismo cultural del etnocentrismo, y menos por la disolución del todo cultural en lo multicultural; lo que para nuestro autor es una

<sup>128</sup>"Al responder entre sí, cada oleada continúa la pluralización del universo cultural en la modernidad, así como la destrucción de las culturas de clase. Además, cada oleada otorga un nuevo estímulo al cambio estructural en las relaciones intergeneracionales" Heller, A. y Ferenc, F. Políticas de la Postmodernidad. Ed. Península. España 1989. P. 236.

convicción, es el hecho de respetar todas las actividades artísticas y creativas que son producto de la mente del hombre, como guía para la autoconservación de la especie humana. "Un espacio colectivo se alza contra el orden que quería borrarlo, pero el territorio así reconstruido no tiene nada en común con una vanguardia. El grupo que se congrega en él no tiene una cita con la historia, no prepara ni espera el momento en que pasará a ser mayoritario. La afirmación inmediata de la diferencia no está subordinada a la conquista lejana de la norma; el presente se emancipa de su colonización mediante el futuro. En suma, las minorías abandonan el valor religioso de la esperanza, pero al dejar de esperar, no cesan de emprender"<sup>129</sup>.

El punto de reflexión no es el que tiene que ver con las estandarizaciones de ninguna especie, llámese universalismo, particularismo, pluricultura o multicultural. Así, los discursos nacionalistas, tengan su origen en el Volkgeist, las Luces o el postmodernismo, quedan enmarcados dentro de los programas de la cultura elitista. La acción del ser pensante no por ello queda coartada; ya que la negación de la cultura elitista no acaba con el todo cultural antropológico. La labor del pensamiento, a pesar del ataque postmoderno, continúa aunque tapizado bajo el rubro de otros ambientes, que son los de la oleada en turno.

---

<sup>129</sup>Bruckner, P. y Finkielkraut, A. El Nuevo Desorden Ameroso. Ed. Anagrama. 4a. ed. España marzo de 1989. P. 342.

Ahora bien, ya se explicó que la negación de algunas actitudes postmodernas no significa la absorción por entero de la filosofía postmoderna (para llegar a ello, se requeriría otro trabajo de tesis); falta también explicar que la no alineación a los pensamientos derrotistas no debe llevarnos a parapetarnos en los discursos de la modernidad. En pocas palabras, lo que no se asimila, son aquellos proyectos que tienden a alinear al individuo en un Todo de cultura elitista; sean estos modernos o postmodernos, racionales o irracionales.

Tiene razón Alain Touraine cuando afirma que ningún país o continente puede presentarse como modelo a ser imitado por el resto del mundo<sup>130</sup>; por tanto las actitudes postmodernas que se presentan como modelos, revisten el mismo desinterés que hubo y que hay, por las grandes ideologías de éste siglo. "Uno de los hechos fundamentales de la historia occidental, a partir de la última guerra, es que nuestras sociedades están doblemente bloqueadas: en su propio proyecto y en el proyecto de superación, o sea que, globalmente, tanto el capitalismo como el socialismo son dos ilusiones sin futuro...las sociedades que ya no aplican sus energías a la

---

<sup>130</sup>Es rechazando el reclamo del mundo occidental por identificarse con la modernidad, y el reclamo de muchos otros países, por identificarse con la modernización, que podemos empezar por reconstruir una visión y un programa de transformaciones históricas evitando todos los riesgos del absolutismo y de las deformaciones ideológicas de la realidad". Touraine, Alain. "Modernity and Cultural Specificities". International Social Science Journal. N.Y. U.S.A. Vol. 40. No. 4. November. 1988. Pp. 444-457.

conquista de un bien exterior sino a la experimentación de modos de vida múltiples"<sup>131</sup>.

¿Cómo entiende nuestro autor esos modos de vida múltiples? Podemos responder a ello, que estos no son otra cosa más que las capacidades virtuales que le brinda al individuo la cultura a secas; esta idea recorre gran parte de la obra de Finkelkraut, tanto en su experiencia personal de renuncia a ser judío imaginario, como en las figuras intelectuales de sus relatos sobre los nacionalismos. El recorrido que le he dado forma a esta tesis, intentó poner como preponderancia el resaltamiento de la vida guiada por el pensamiento, a través de sus cambios en los proyectos nacionales de la modernidad y en las actitudes del llamado actor social postmoderno.

Del último personaje sólo nos resta decir que su influencia no se deja sentir tanto de su existencia real, sino del desprendimiento intelectual que sus metáforas imaginarias realizan en el pensamiento reflexivo. Esta atracción del multiculturalismo postmoderno, como especifica nuestro autor, es mantenida por el hecho de que el pensamiento reflexivo es atraído a la esfera de la diversión. En un enfoque, conforme a las propuestas de Finkelkraut, sería incorrecto confundir diversión con diversidad; al menos en el entendimiento de que la primera puede resultar de una manipulación elitista, mientras que la segunda es

---

<sup>131</sup>Bruckner, P. y Finkelkraut, A. La Aventura a la Vuelta de la Esquina. Ed. Anagrama. España 1980. P. 20.



consustancial al hombre: el hombre es diverso por naturaleza, el enfrentamiento a la otredad se da porque el yo no es idéntico a su otro.

Para concluir éste último capítulo basta resaltar que a pesar de las diferencias del postmodernismo con la Ilustración, en lo que respecta a las relaciones entre individuo y libertad, cuando se dice que en la posmodernidad el ignorante si es libre, lo único que se pregona no es más que una necesidad por postmodernizar todo. El exacerbamiento del uso de las costumbres de los jóvenes o adolescentes, como forma de enfatizar que la cultura no sirve más que para acartonar al individuo, es el más reciente discurso "liberador" de las élites postmodernas. El destino de su acción y el de los discursos nacionalistas dependerá del desprendimiento, que logre o no, el ser cultural antropológico de los zombies y los fanáticos, que son las figuras utilizadas por Finkielkraut para describir a los derrotistas del pensamiento.

#### APROXIMACIONES FINALES.

A lo largo del recorrido de esta tesis, hemos pasado por múltiples facetas sobre el tema que tiene que ver con la cultura y los nacionalismos en la obra de Finkielkraut. La preocupación primordial fue la de no perder de vista que entre esas facetas hay una interconexión genealógica en un mismo origen: el de dos formas de nacionalismo emparentadas con la modernidad occidental del siglo XVIII. A raíz de ello, establecemos que una posible puntualización de los temas analizados en esta tesis -para nuestras conclusiones-, necesariamente requiere una recapitulación esquemática de los temas vistos, pero a la luz de la reincorporación de nuestras hipótesis.

Debemos prevenir, además, que la intención de nuestras conclusiones es la de puntualizar de forma directa las propuestas de Finkielkraut en su relación con nuestros puntos de vista; pero no con la intención de que ello signifique poner un punto final a otras posibles reflexiones. En ese sentido, el trabajo de tesis se presenta como el recorrido de un tema específico de los nacionalismos; a saber, el de su relación con la cultura de élites. De ahí que no se pueda decir que el tema esté agotado, ni mucho menos; es más, aún dentro de nuestra delimitación el tema es por demás vasto.

Desde el inicio del presente trabajo, se mostró nuestro interés principal por abordar el tema de los nacionalismos, a la sombra de las implicaciones culturales que hay dentro de ellos. En ese sentido apartamos nuestra metodología de las visiones historiográficas de los nacionalismos; ya que en ellas, el tema de la cultura no ocupa ese lugar de centralidad. De inicio definimos a la entidad nacional como una totalidad estructural, que se desenvuelve por diversas funciones encaminadas a satisfacer (o intentar) las necesidades de las partes que la componen; esas partes toman forma en las instituciones, como construcción imaginaria de la regulación política.

En la construcción del discurso teórico de Finkelkraut, hay dos usos: el primero, encaminado a hacer un recorrido histórico y explicativo de la conformación de las totalidades nacionales, con una constante aplicación de las categorías estructurales; el segundo, dirigido a trascender esas estructuras mediante una crítica, en donde se aplican algunos principios postestructuralistas. Cabe decir que en ambos hay una complementación de las disciplinas antropológicas. Sin embargo, para no resultar confusos, vayamos por partes, e iniciemos nuestras consideraciones siempre tomando en cuenta una posición neutral.

Así, establecimos que Alain Finkelkraut no construía esa separación, pero que a lo largo de su trabajo sobre nacionalismos esa distinción se daba de forma

implícita; sobre todo, por realizar una labor de continuación analítica de la crítica al etnocentrismo emprendido por Lévi-Strauss.

De esa forma, con la intención de alumbrar ese pasaje oscuro en los planteamientos de Finkelkraut, nosotros elaboramos esa separación, sobre todo, para afirmar que en la obra de nuestro autor hay una apuesta por la primera y una crítica a la segunda. Esta multicitada separación es la que dá por una lado, la cultura antropológica y por el otro, la cultura elitista. Teniendo esta consideración nos dimos a la tarea (en el inicio de nuestro trabajo de tesis) demarcativa de la concepción antropológica de la cultura, para después tener una mejor asimilación de los órdenes elitistas de la cultura. Es por eso que ejemplificamos dos visiones dentro del campo antropológico: la de Bronislaw Malinowsky y la de Claude Lévi-Strauss, para ver como a partir de sus diferencias hay una apuesta de Alain Finkelkraut por la recuperación de la segunda concepción.

Con la incorporación de los preceptos de Lévi-Strauss es como nuestro autor construirá las categorías argumentales de su discurso. Es con base en esto, que confirmamos la primera hipótesis de la relación tema-autor. Esta es la de ver esa separación de dos tipos de cultura como una necesidad de diferenciar a las actividades artísticas y creativas del hombre, tales como estilos de vida o

capacidades virtuales; de las actividades que no le pertenecen al individuo, o sea de los roles que le dictamina una élite, como comportamientos encaminados a la definición de una supuesta "identidad".

Nuestra relación, a su vez, con autor y tema fue la de proponer unas figuras para entender mejor esa dialéctica. Esta fué la contraposición que concebimos en los personajes del ser cultural antropológico y el ser cultural elitista. La dialéctica entre estos personajes, con base en las propuestas y ejemplos de Alain Finkielkraut intentó ser el hilo conductor de la presente tesis.

La variable "pensamiento" que se inscribe propiamente en el ser cultural antropológico, es el detonante de las reflexiones de Alain Finkielkraut, y de nuestra hipótesis sobre esas reflexiones. Se presenta así, en nuestro autor, una defensa de la vida guiada por el pensamiento; pero que no tiene que ver con una inscripción pasiva o enajenada del individuo. Para dar Finkielkraut solución a sus críticas, realiza una genealogía de la relación que la cultura en sus dos vertientes tiene con los nacionalismos encarnados en dos máscaras surgidas en el siglo XVIII: la del Volksgeist y la de la Filosofía de las Luces. Todo ello con el fin de dar respuesta a la pregunta ¿Hay una disolución de la cultura a secas, vía nacionalismos de la modernidad y prácticas de la postmodernidad? La construcción de nuestra tesis, fue a

partir de describir y analizar la respuesta que da Finkielkraut a esa pregunta.

La forma en que procedimos, fue con la separación del gran tema en tres capítulos con el fin de dar un cierto orden cronológico a la evolución de la vida guiada por el pensamiento, en sus versiones nacionalistas occidentales y en las llamadas sociedades postmodernas. El punto de arranque fue la caracterización, como ya dijimos, de lo que se entiende por cultura antropológica. Sin embargo, antes de pasar a la puntualización específica de lo que se postuló en esta tesis, conviene aclarar que procederemos aquí en la misma forma de separación capitular para nuestras conclusiones.

Iniciamos nuestro primer capítulo con una aproximación a la cultura antropológica y para ello nos valimos de dos autores clásicos de las disciplinas antropológicas: Bronislaw Malinowski y Claude Lévi-Strauss. Al concluir esa aproximación, pudimos notar a Finkielkraut, aunque con diferencias de grado, como un continuador del gran debate del discurso de "Raza e Historia", iniciado por Lévi-Strauss; al tener como método de acercamiento a las culturas, un respeto a la diversidad. Por otra parte, con respecto a Malinowski, encontramos en él una vía de comprensión de la cultura antropológica mediante una visión funcionalista; con base en ella, establecimos que la cultura, en la que se da la búsqueda de satisfacción de las necesidades primarias, es

correspondiente a las primeras comunidades, mientras que el establecimiento de subsecuentes necesidades secundarias corresponde a totalidades más complejas. Todo esto en una relación con el pensamiento de Finkielkraut, nos puede llevar a decir que los programas de cultura elitista solo devienen a partir del segundo tipo de colectividades.

Estos primeros acontecimientos nos permitieron entrar directamente a lo concerniente de los programas culturales elitistas de la modernidad. La primera forma de caracterizar a los discursos que no se inscriben en los marcos de la cultura antropológica, es cuando Lévi-Strauss define que son etnocéntricos los discursos que no conciben la separación diferencial que las culturas exhiben entre ellas. Así, el relato de Finkielkraut realizado sobre dos nacionalismos surgidos en la Europa del siglo XVIII, es el de los discursos que no aceptaron ese respeto a la diversidad.

Ya adentrados en el tema de los nacionalismos, corroboramos nuestra hipótesis, tocante a que en su gestación se encuentra la variable justificante de una cultura dirigida. En efecto, cuando se destinó el resto del primer capítulo al análisis del estudio de Finkielkraut sobre la gestación de los nacionalismos inspirados en el Volksgeist (genio nacional) y en la filosofía de las Luces, encontramos que tanto la visión tradicionalista del primero como la visión universalista del segundo están encaminadas al sometimiento ideológico de las partes (individuos) que los

integran. Así mismo, en la tesis se aclaró que Alain Finkielkraut no tiene el interés de hacer un análisis cronológico, en parte, porque su propuesta es la del estructuralismo y no la de un estudio historiográfico.

Está por demás recordar la construcción paradigmática de cada uno de estos dos proyectos nacionalistas. Sólo basta con mencionar aspectos que le son más bien diferenciales. Las enumeraciones de los elementos constitutivos que Finkielkraut encuentra en cada proyecto nos permite reafirmar como acertada la hipótesis en la que para Finkielkraut, Volksgeist y Filosofía de las Luces son dos filosofías de la historia diferentes. La diferencia entre sus filosofías se acentúa con la concepción que cada una de ellas tiene sobre el progreso; para el genio nacional no habría una racionalización del devenir (aunque estos principios no deben confundirse con la crítica que al metarrelato del progreso hace la filosofía de la postmodernidad) y lo que si habría sería una apuesta por la inteligibilidad del tiempo (de ahí su constante remembranza a la memoria histórica de las costumbres).

Los sujetos colectivos emanados de los discursos nacionalistas del siglo XVIII tuvieron un período de arraigo y adaptación primeramente en Francia y Alemania, para después buscar trascender sus dominios mediante las políticas imperialistas. Durante ese período de adaptación que llega hasta las postrimerías del siglo XIX, jugó un papel muy



importante el "prejuicio"; de hecho esta es otra variable que en apariencia es diferencial de los dos proyectos. Decimos que es una apariencia, porque la idea de que el nacionalismo tradicionalista esta lleno de prejuicios y de que el de las Luces se construye a partir de la eliminación de los mismos, no corresponde a lo que en realidad sucede, debido a que también en la crítica a la Ilustración, han dicho tanto humanistas como postmodernos (los que hablan de la idea multicultural), que es un mito político, construido a partir de los prejuicios de sus élites. La gran aportación de este debate, constituye el que nos da pié a establecer, de forma acertada, la hipótesis referente a que las ideologías fundan categorías culturales, pero que éstas son elitistas.

Nuestro primer capítulo termina con los comentarios en torno al establecimiento pleno de esos dos nacionalismos, para los tiempos fronterizos de los siglos XIX y XX; ya que a partir de esto, nuestras reflexiones, en el segundo capítulo, se construyeron a partir de la influencia de esos dos proyectos en los diferentes órdenes mundiales de este siglo.

Cuando arribamos a nuestro segundo capítulo, los postulados a comprobar tuvieron que ver más con los tipos de totalidades nacionales contemporáneas (capitalismo, nazismo, socialismo, descolonización) en su relación con los principios particularistas y universalistas. Sin embargo, con antelación al tratamiento de esos puntos reflexivos, iniciamos con la explicación de la relación entre los

términos "civilización" y "nacionalismo"; esto con el fin de dar un reordenamiento a las implicaciones que tiene el hecho de que los nacionalismos estén alejados de las significaciones de la cultura a secas. A partir de ello llegamos a la conclusión de que civilización -no entendida como un metarrelato de la modernidad sino como una categoría antropológica- es un mundo y el nacionalismo una visión del mundo (dependiendo de las exigencias que requiere la construcción elitista); y que los grandes nacionalismos del siglo XX, por ende, no se encuentran separados de la idea que los define como proyectos "culturales" dirigidos.

Las apreciaciones de Finkelkraut sobre el arraigo de las dos ideas de nación europeas del siglo XVIII en el siglo XX, son hechas a la sombra de las nuevas fachadas que tomaron en dos períodos históricos; el primero que va desde el inicio del siglo XX hasta el término de la segunda guerra mundial; y el segundo que inicia con la segunda postguerra, hasta el ascenso de las llamadas sociedades postmodernas. En la primera etapa la revaloración del Volksgeist llega a su punto cumbre con el nazismo, y las Luces, con el liberalismo capitalista; cabe decir que el antagonismo entre ellas (representados por las dos guerra mundiales) es consecuencia de las prácticas imperialistas de dominio.

En esta etapa de antagonismos bélicos, los elementos ideológicos de defensa para ambos proyectos serán: en el primero, una herencia chovinista en una primera etapa y

después el irracionalismo del racismo; y en el segundo, la recuperación de un tipo de humanismo que revalorizará el universalismo. El último tiene mayor predominio al término de la segunda guerra, siendo esto la tónica de inicio que predeterminará toda la etapa pluriculturalista (exacerbamiento del relativismo cultural: todas las culturas son iguales siempre y cuando se adecúen a los marcos de Occidente) de la postguerra. Aquí llegamos a la gran hipótesis que sobre Finkelkraut tenemos en el segundo capítulo, acerca de que la dirección de las políticas internacionales -representadas por la ONU- tiene un carácter etnocéntrico, diseminador de diferencias, pero siempre bajo sus parámetros.

Los parámetros a los que nos referimos, son los estipulados por el universalismo, pretendiente de que la humanidad se decline en plural, para las conveniencias de los poderosos. Este período tiene particular fuerza a partir del término de la última guerra mundial, y en él aparecen otros autores colectivos, que encarnan las ideas particularistas y universalistas. El espíritu del Volksgeist es encontrado por nuestro autor de nueva cuenta, en los llamados movimientos de liberación del "Tercer Mundo" o países descolonizados (claro que aquí hay excepciones, debido a que algunos países de ese tipo fluctúan entre las dos formas nacionalistas, teniendo así, un carácter mixto) que a partir de ese momento no sólo tienen que preocuparse de una sola amenaza imperialista. En

efecto, al intervencionismo del imperialismo capitalista se suma el expansionismo del socialismo "emancipador" de las clases explotadas.

Sin embargo, el arreglo mundial de países imperialistas y de países descolonizados, tampoco permite en el interior de cada bando la rehabilitación del ser cultural antropológico y de su vida guiada por el pensamiento. Resulta entonces verosímil el postulado de Finkielkraut, acerca de que estas construcciones nacionales se basan en sumar fanáticos alienados, que defienden las causas del todo -sean estos sectarismos, fundamentalismos, nuevas derechas o utopías socialistas-. Sin embargo, esta idea del súbdito fanático, se contrapone a la del súbdito zombie que buscan las llamadas "sociedades postmodernas".

La tesis central de Finkielkraut por manifestar dos tipos de vida humana, una guiada por el pensamiento y otra, que rechaza toda derivación artística y creativa del hombre (o sea la primera), permite ubicar que la llamada disolución de la cultura antropológica, es buscada tanto por el pluriculturalismo universalista (sin olvidar tampoco a los proyectos particularistas totalitarios), como por el multiculturalismo postmoderno. El planteamiento de programas existenciales para el individuo, como ente autónoma, bloquea las capacidades virtuales que se puedan encontrar a partir de la aceptación de la diversidad; y de los proyectos elitistas que se analizaron en esta tesis, encontramos otra conclusión:

en su afán por imponerse el uno sobre el otro, y en olvidar, a su vez, los estilos de vida especiales, terminan por complementarse. De hecho diríamos que la razón metafísica de cada proyecto, es la existencia del otro.

Por supuesto que de la consideración anterior tampoco se encuentra exento el proyecto multicultural de ciertos pensadores postmodernos. Nuestro tercer y último capítulo se ocupa de acotar de manera breve, algunas líneas explicativas sobre el choque de la defensa de la cultura a secas, hecha por Finkelkraut, con algunas proclamas postmodernas que dictan que todo y nada es cultural.

Cuando se afirma que las consideraciones de Alain Finkelkraut aparecieron como una "bomba intelectual"<sup>132</sup>, y que sus objeciones ponen al pensamiento en una franca resistencia contra los discursos exterminadores de lo diverso, notamos que su discurso no está exento de llegar a la última oleada generacional, llamada postmoderna.

Esta última cita de Finkelkraut nos puede ejemplificar la pretensión buscada para los análisis de esta tesis: "El zombie y el fanático.- Así pues, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura. A la sombra de esa gran palabra, crece la intolerancia, al mismo tiempo que el infantilismo. Cuando no es la identidad cultural la que encierra al individuo en su ámbito cultural y, bajo pena de

<sup>132</sup>Véase el artículo de Rayón, Damian. "La Derrota del Pensamiento de Alain Finkelkraut" Revista Vuelta No. 133/134. Diciembre de 1987-Enero de 1988. Pp. 42-44.

alta traición, le rechaza el acceso a la duda, a la ironía, a la razón -a todo lo que podría sustraerle de la matriz colectiva-, es la industria del ocio, esta creación de la era técnica que reduce a pacotilla las obras del espíritu. Y la vida guiada por el pensamiento cede suavemente su lugar al terrible y ridículo cara a cara del fanático y del zombie<sup>133</sup>.

Nuestro último capítulo resaltó los elementos tendientes a verificar la idea de que, algunos elementos del postmodernismo, también tienden a la defensa de algún proyecto elitista conducente a la autodenigración de la humanidad. En cierto modo ataca al postmodernismo, con las mismas armas con que este último atacó a la modernidad. Al caer en la contradicción, que tienen algunos, de hacer a la postmodernidad un metarrelato, el individuo pensante se encierra en una región en la que es coartada su accionar diverso. Esa región sería la máscara del multiculturalismo, que en su supuesto permiso de acceso a todo, en los hechos, no permite nada. Con esto ponemos fin a nuestras conclusiones y a la tesis.

---

<sup>133</sup>Finkielkraut, Alain. La Derrota del Pensamiento. Ed. Anagrama. 4a. ed. España abril 1988. P. 139.

#### BIBLIOGRAFIA BASICA.

Bruckner, Pascal y Finkielkraut, Alain.  
El Nuevo Desorden Amoroso.  
2a. ed. Barcelona. Ed. Anagrama, 1981. 348p.

Bruckner, Pascal y Finkielkraut, Alain.  
La Aventura a la Vuelta de la Esquina.  
Barcelona. Ed. Anagrama, 1980. 283p.

Finkielkraut, Alain.  
El Judio Imaginario.  
Barcelona. Ed. Anagrama, 1982. 184p.

Finkielkraut, Alain.  
La Nueva Derecha Norteamericana.  
Barcelona. Ed. Anagrama, 1981.

Finkielkraut, Alain.  
La Sabiduría del Amor.  
Barcelona. Ed. Gedisa, 1985. 147 p.

Finkielkraut, Alain.  
La Derrota del Pensamiento.  
Barcelona. Ed. Anagrama, 1988. 139p.

Finkielkraut, Alain.  
La Memoria Vana.  
Barcelona. Ed. Anagrama, 1990.

#### HEMEROGRAFIA DEL Y SOBRE EL AUTOR, QUE TAMBIEN SE PUEDE CONSULTAR:

Finkielkraut, Alain.  
"La Disolución de la Cultura".  
Trad. Gabriel Favela.  
En Revista Vuelta 133-134. Diciembre de 1987- Enero de  
1988. Pp. 37-45.

Rayón, Damián.  
"La Derrota del Pensamiento de Alain Finkielkraut".  
En Revista Vuelta 133-134. Diciembre de 1987- Enero de  
1988. Pp.42-44.

Gómez Ogalde, Galo.  
"La Propuesta de Finkielkraut".  
En Semanal de la Jornada.  
Domingo 18 de junio de 1989. Pp. 39 y 40.

"Alain Finkielkraut o la Máscaras de la Democracia". (dos partes). Entrevista realizada por Ikram Antaki.  
Dominical de El Nacional. No. 182 y 183.

Bermond, D.; Ahrweiler, H.; Cohen, E.; Crozier, M.; Finkielkraut, A; Hoffman, S; Kriegel, A; Mendras, H; Mongin, O; Vincent, O. "Evaluating the Mitterrand Years (French Politics, 1981-1991)". Historie (143). French 1991.

Janssenperio, E M. "The Difficulties of Finkielkraut (La `Defaite de La Pensee`)". Maatsaf. 1989.

Courcelles, D D. "A Plea for Universal Concord -Arendt and Finkielkraut on the Relation Between Personal and Political- Thought". Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 73 (2). French 1989.

Finkielkraut, A; Sallenave, D; Nadaud, A. "The State of Today's Literature -A Transcription of the Program `Repliques`". Infini. October 10th 1987.

Pachet, P. "On Finkielkraut and La `Defaite de la Pensee`". Quinzaine Litteraire (487). French 1987.

Finkielkraut, A. "The Autonomy of the Spirit (European Culture)" Index on Censorship. 1986.

Finkielkraut, Alain. "What is Europe (the Community versus the Individual Humanism and Culture)". New York Review of Books. 1985.

Finkielkraut, A. "Day and Night -Rereading Arendt, Hannah". Infini(3). 1983.

Finkielkraut, A. "Israels Reprobation". Infini (1). 1983.

Finkielkraut, A. "Novelist Musil, Robert and History as Rationalization". Quinzaine Litteraire. 1982.



Finkielkraut, A; Roth, P. "I Have Nothing to Confess (an Interview with Roth, Philip)". BLM Bonniers Litterara Magasin. Swedish 1981.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA.

Anderson, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. F.C.E. México 1993.

Bell, Daniel. Las Contradicciones Culturales del Capitalismo. Alianza ed. España 1977.

Benjamin, Walter. El Concepto de Crítica de Arte en el Romanticismo Aleman. Ed. Península. España 1988.

Berlin, Isaiah. Contra la corriente. F.C.E. México 1986.

Berlin, Isaiah. Arbol que crece torcido. Ed. Vuelta. México 1992.

Baudrillard, Jean. A la Sombra de las Mayorías Silenciosas. Ed. Kairós. España 1978.

Baudrillard, Jean. América. Ed. Anagrama. 1984.

Castoriadis, Cornelius. La Institución Imaginaria de la Sociedad T.L. Ed. Tusquets. España 1984.

Cioran, E. M. Historia y Utopía. Ed. Tusquets. España. 1988.

Châtelet, Francois. Las Concepciones Políticas del Siglo XX. Ed. Espasa-Calpe. España 1986.

De la Boétie, Etienne. Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno. Ed. Tecnos. Madrid 1986.

De Ventós, Xavier Rubert. Filosofía y/o Política. Ed. Península. España. 1989.

Foster. Habermas, Baudrillard y otros. La Posmodernidad. Ed. Colofón. México 1988.

García Canclini, Nestor. Culturas Híbridas. Ed. Grijalbo. México 1991.

Gellner; Ernst. Cultura, Identidad y Política. Ed. Gedisa. España 1989.

Gellner, Ernest. Naciones y Nacionalismos. Alianza ed. colección Los Noventa. México 1991.

Geertz, Clifford. La Interpretación de las Culturas. Ed. Gedisa. Barcelona septiembre de 1992.

Giddens, A. y otros. La Teoría Social Hoy. Alianza ed. Colección Los Noventa. México 1991.

Habermas, Jurgen. La Reconstrucción del Materialismo Histórico. Ed. Taurus. España 1981.

Heller, Agnes, y Fehér, Ferenc. Políticas de la Postmodernidad. Ed. Península. España 1989.

Huntington, Samuel. El Orden Político en las Sociedades en Cambio. Ed. Paidós. España 1988.

Lévi-Strauss, Claude. Antropología Estructural. Ed. Siglo XXI. 3a ed. México abril de 1983.

Lévi-Strauss, Claude. Las estructuras elementales del parentesco. Ed. Paidós. México 1983.

Lipovetsky, Gilles. La Era del Vacío. Ed. Anagrama. España 1986.

Lukas, Georg. El Asalto a la Razón. Ed. Grijalbo. México junio de 1987.

Lyotard, Jean Francois. La Condición Postmoderna. Ed. Catedra. España 1987.

Lyotard, Jean Francois. La Posmodernidad Explicada a los Niños. Ed. Gedisa. España 1982.

Malinowsky, Bronislaw. Una Teoría Científica de la Cultura y otros ensayos. Ed. Sudamericana. Argentina 1970.

Nietzsche, Friedrich. Humano, Demasiado Humano. EDAF. Madrid 1980.

Paz, Octavio. El Laberinto de la Soledad. F.C.E. México 1930.

Paz, Octavio. Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo. Ed. Joaquín Mortíz. México 1987.

Paz, Octavio. Las Trampas de la Fe. F.C.E. 3a ed. México 1983.

Popper, Karl. La Sociedad Abierta y sus Enemigos. Ed. Páidos. España 1982.

Reszler, André. Mitos Políticos Modernos. F.C.E. México 1984.

Rocker, Rudolf. Nacionalismo y Cultura. Ed. La Piqueta. España 1977.

Savater, Fernando. Para la Anarquía y otros enfrentamientos. Ed. Orbis. Barcelona 1984.

Savater, Fernando. Panfleto Contra el Todo. Alianza ed. Barcelona 1989.

Vattimo, Giani. El Fin de la Modernidad. Ed. Gedisa. México 1985.

Vattimo, Giani y otros. En Torno a la Postmodernidad. Ed. Anthropos. España septiembre de 1990.

#### HEMEROGRAFIA UTILIZADA.

Castoriadis, Cornelius. "Hacia la Guerra Total". Entrevista realizada por D. Torres Fierro. Revista de la Universidad. México, julio de 1982.

Guerra, Francois. "La Modernidad como Utopía". Revista Nexos. No. 134.

La Experiencia de la Libertad. Miradas al Futuro. Ed. Vuelta. México 1991.

Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?". Foreign Affairs. Summer 1993.

Touraine, Alain. "Modernity and Cultural Specificities". Internacional Social Science Journal. N.Y. U.S.A. Vol. 40. No. 4. November 1988. Pp. 444-457.