

Cultura: ¿sacralización de lo banal?

Flusser y la izquierda conservadora

Alberto J. L. Carrillo Canán (BUAP)

c.e.: cs001021@siu.buap.mx

“Un pueblo está unido por lengua, usos y costumbres y formación (...)”, Hegel (H4 246).

Un fenómeno muy interesante en el mapa de las ideologías de nuestra época es el tendencial corrimiento de los pensadores progresistas de la *crítica de las diferencias de clase social* hasta pasar a la *defensa de las diferencias culturales*. Esto es muy notable dado que la mayoría de los progresistas, de una u otra forma, tendía a hacer suya la famosa frase de que los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas. Empero, de alguna manera, no siempre muy clara, la opresión de clase pasó a ser substituida, en el pensamiento progresista, por la opresión “cultural”, resultando que no nada más los proletarios sino con ellos otros muchos - incluida la burguesía - tenían algo que perder, a saber, su respectiva “cultura”. Especialmente interesante en este contexto es el hecho de que en la defensa de la cultura, de la “tradición cultural”, sea la que sea, los progresistas son difícilmente distinguibles de los conservadores, produciéndose una curiosa alianza progresista conservadora. Tal vez más curioso aún es el hecho de que para el ala “progresista” de la alianza progresista conservadora, el progreso tecnológico devino uno de los enemigos principales, amén de la “modernización” en general. El objetivo de esta presentación es problematizar el concepto de cultura común a tales progresistas y a los conservadores. En contra del concepto amplio de cultura como simple *diferencia entre lo humano y lo meramente natural*, la alianza progresista conservadora sostiene un concepto de cultura como diferencia no entre lo humano y lo natural sino como *diferencia entre lo humano y lo humano*. Tal diferencia, la diferencia interhumana de uso, costumbre, vestimenta, lengua, etc., es concebida ya por Hegel como algo *divino*. La pregunta es si el concepto progresista conservador de cultura no se basa en una sacralización de lo banal.

§1. Modernidad y reacción en la filosofía

Ciertamente, la visión más simple de la modernidad, el recuento más elemental de sus características, en tanto sociedad y forma de vida surgida en occidente a partir del Renacimiento, la distingue porque lo que en las sociedades premodernas era una unidad, podríamos decir, una totalidad indiferenciada, en la modernidad se diferencia y se articula en una serie de esferas con una autonomía relativa las unas de las otras. Particularmente notable es la autonomización del estado y los poderes religiosos, pero también lo es la autonomización del estado y la economía, de la economía y la familia, de lo público y lo privado, de lo político y lo moral, de lo social y de lo natural, del rito y del saber, entre otras autonomizaciones que podrían ser mencionadas aquí. Por ello, cuando Kant, en el sistema constituido por sus famosas tres críticas, distingue rigurosamente entre cuestiones de verdad (conocimiento), cuestiones de la bondad

(moral) y cuestiones de la belleza (estética), sólo está expresando en un sistema filosófico los rasgos esenciales de la nueva época.

La *reacción* del “idealismo alemán” ante el sistema kantiano es, formalmente, bien conocida. Tomando como ejemplo a Hegel, éste ve en el sistema kantiano la expresión de lo que para él vendría a ser la “desarmonía” o “desunión” (*Entzweiung*) propia de la modernidad. Mucha tinta se ha gastado en el examen de las relaciones más formales y abstractas entre el sistema kantiano de las tres críticas y la crítica a la que éste es sometido por el “idealismo alemán”, particularmente por Hegel. Empero, la formalidad y la abstracción de la crítica a Kant desarrollada por el “idealismo alemán” parecen hacer perder de vista el hecho elemental de que dicha crítica implica un momento *profundamente antimoderno, reaccionario*. En particular, Hegel, consabidamente, levanta la figura de la “totalidad ética” como figura crítica contra el sistema kantiano al que Hegel interpreta como el sistema filosófico de la “desarmonía” o “desunión”. En la figura hegeliana de la “totalidad ética” está encerrado aquello que podríamos llamar una *nostalgia de la totalidad*, más exactamente, de aquella unidad característica de las sociedades premodernas, ahora perdida, sociedades las cuales aparecen, *retrospectivamente*, cada una - por lo menos en sus periodos de florecimiento -, como una totalidad *orgánica* y, por tanto, *armoniosa*, como una verdadera unidad u organismo social.

La dimensión en la que tal vez sea más fácil reconocer el momento reaccionario de la respuesta hegeliana al pensamiento kantiano es, precisamente, la cuestión de lo político. Sabemos que en el pensamiento hegeliano hay un desarrollo indudable del problema de lo político, desde el famoso “primer proyecto de programa del idealismo alemán” hasta las igualmente famosas “lecciones de filosofía del derecho”, pasando por toda una serie de otros escritos de hegelianos. Sin embargo, en dicho desarrollo del pensamiento de Hegel hay una constante, que se va a reflejar en dos ideas hegelianas que son claves para el problema del concepto conservador de cultura que ha venido a ser asumido por muchos progresistas.

§2. El uso como lo general y lo concreto

La primera de estas dos ideas acerca de lo político, que demuestran la continuidad esencial en el pensamiento de Hegel a la que nos hemos referido, es el concepto de “uso” o “costumbre”. De hecho, tal concepto le sirve a Hegel para definir una figura central de su pensamiento, a saber, la de la oposición entre el pueblo “como agregado” (H12 527, H10 341)¹, de acuerdo al “principio de los átomos, de la voluntad individual” (H12 534), en el sentido del “*liberalismo*” (H12 534, c. a.)² y el pueblo en el sentido de “*organismo de comunidad ética*” (H19 115).³ De hecho, se trata de una oposición que en el pensamiento político, sociológico y filosófico conservador alemán es canónica, a saber, la oposición entre la “comunidad” como “todo orgánico” y “natural”, por un lado, y “sociedad” como “agregado mecánico”, “artificial”, por otro.⁴ Empero concentrémonos en Hegel.

El pueblo como “agregado” sería el *vulgus*, mientras que el pueblo como “organismo” sería el *populus* (H10 341). De acuerdo a Hegel, en el sentido de *vulgus*, el pueblo se encuentra en el “estado de la injusticia, de la no eticidad [*Unsittlichkeit*],

¹ Véase al final la bibliografía y las abreviaturas.

² La abreviatura c. a. significa cursivas del autor citado.

³ Las cursivas en el interior de una cita son siempre nuestras a menos que mediante las cursivas c. a. se indique expresamente que son del autor del texto citado.

⁴ Como es sabido, tal oposición se consagró en forma definitiva con el famoso libro del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies titulado *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y sociedad, 1887).

de lo irracional por excelencia" (H10 341). La explicación de ello es que en tal "agregado" predomina la "forma *inorgánica* del individuo en tanto tal", la "figura carente de forma o *inorgánica*" (H10 343), lo que, según Hegel, equivale a decir que domina, según se mencionó arriba, el "principio de los átomos, de la voluntad individual" o "particular, es decir, la arbitrariedad" (H12 534). Esto, el principio de la voluntad individual sería precisamente, según Hegel, "[l]a abstracción del liberalismo" (H12 535), y sería común, nos dice Hegel, representarse "tal situación (...) como la de la verdadera libertad" (H10 341). Sin embargo, la valoración hegeliana de tal principio o situación es no como libertad sino como "arbitrariedad", según acabamos de ver; más aún, del "terror puro de lo negativo", es decir, de la "última abstracción [que] no tiene nada positivo" - ningún contenido cultural de cuya validez se esté convencido - que pueda servir para el "sacrificio"⁵ (H3 439).

Contra la "abstracción" liberal de individuos atómicos y su mero agregado en el *vulgus*, así como contra la "arbitrariedad" de la voluntad de tales átomos, Hegel postula al pueblo en tanto *populus*. Aquí no habría, según él, "arbitrariedad" de la voluntad individual y los individuos tampoco son átomos *porque* el concepto de *populus* exige la "relación *substancial* de los individuos con el uso [*Sitte*]" y la "costumbre [*Gewohnheit*]" (H19 114), a saber, bajo dos condiciones. La *primera*, que "costumbre" y "uso" sean las "leyes" del estado (H19 107), lo que implica que al uso "se la ha dado (...) la forma de la ley" (H2 525) o que "la ley y el uso son uno" (H2 526). La *segunda*, que el individuo asuma "el todo de usos y leyes" (H2 522) de su pueblo "por convencimiento propio", es decir que "(...) por sí mismo tome la decisión de regirse por ellos" (H19 114, H7 20).

Es la asunción individual de los *usos y costumbres* de un pueblo convertidos en conjunto de leyes de ese mismo pueblo, lo que libera a la voluntad individual de su posible carácter de ser meramente arbitraria - lo que la libera de "lo *pretencioso* y lo *particular* del [mero] opinar" (H7 14, c. a.) - y lo que le da al mismo individuo una "substancialidad" y, por tanto, un carácter *concreto*, a diferencia de los individuos como *átomos abstractos* de liberalismo. Es decir, Hegel postula en contra del individuo liberal abstracto, simplemente hombre, el individuo concreto en tanto miembro de un colectivo particular, concreto, definido por sus "usos" y costumbres" o, como ahora se suele decir, por su "cultura". Volviendo a la terminología hegeliana, es la "relación substancial" de sus individuos con el uso", lo que constituye al pueblo en tanto *populus* - lo que le da al individuo "forma orgánica" - y viene a coincidir, al mismo tiempo, con el estado en tanto "organismo ético" (H19 115) o "totalidad ética absoluta" (H2 481). Es precisamente aquí dónde encuentra su lugar la famosa distinción hegeliana entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*): la primera se refiere al individuo en tanto mero individuo "abstracto", en tanto mero *hombre*, es decir en su "*generalidad abstracta*" (H7 511, c. a.), mientras que la segunda se refiere al individuo en tanto individuo "concreto", es decir, en tanto miembro de un "todo de usos", es decir, de un pueblo, a condición, claro está, de que el individuo asuma dichos usos.

Acabamos de tocar la relación entre la idea del individuo abstracto, "atómico", por un lado y, por otro, la limitación hegeliana del concepto de hombre meramente a este individuo. Se trata de un problema capital que vale la pena abordar brevemente.

Hegel dice: "Es propio de la formación [*Bildung*], del *pensamiento* [*Denken*] en tanto conciencia del individuo, que Yo sea concebido como persona en *general*, donde *Todos* son idénticos. *De esta manera el hombre vale porque es hombre*, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, para la cual vale lo *pensado* [*Gedanke*], es de importancia infinita, - es deficiente únicamente cuando se empeña, digamos, en tanto *cosmopolitismo*, en enfrentarse contra la vida concreta

⁵ Véase abajo la referencia de Hegel a los espartanos Spertias y Bulis.

del estado.” (H7 360) En este pasaje Hegel nos confronta con una limitación del concepto de hombre más radical de lo que la mención del cosmopolitismo parece indicar a primera vista.

En efecto, en la esfera del “pensamiento” prevalecen la “subjetividad” y sus “necesidades”, es por tanto el nivel de los intereses particulares y de la autonomía de la voluntad. Se trata, por tanto, del nivel del “derecho” y de la “moralidad”, pero no del nivel del “uso”, el cual es “espíritu” y “racional” (H7 302). Este doble nivel del “derecho” y la “moralidad”, el cual “todavía no es espíritu” (H7 301), es precisamente el de la validez del concepto de hombre. Hegel nos dice: “El objeto del derecho es la persona, el del punto de vista moral el sujeto, (...) en la sociedad civil en general el ciudadano (en tanto bourgeois) - aquí, en el nivel de las necesidades (...), está el concreto *de la representación* [Vorstellung] que uno llama *hombre*; es *aquí, y verdaderamente sólo aquí*, que se habla del hombre en este sentido” (H7 348). A este nivel, el nivel de las “necesidades” no impera la “eticidad absoluta”, es decir “lo positivo (...), la pertenencia a un pueblo”, el “vivir de acuerdo a los usos del propio pueblo”.⁶

Con ello resulta comprensible el carácter *étnico* del estado, tal como lo encontramos en el siguiente texto: “El estado abarca la sociedad *no sólo bajo relaciones de derecho* [en las que el individuo vale como hombre en general], sino mediante una comunidad verdaderamente superior, la *unidad de los usos*, la formación y una manera *general* de pensar y de actuar, *reconociendo* cada uno en el otro su *generalidad* (...)” (H4 266, c. n.). Este tipo de “reconocimiento” de lo “general” no es abstracto, sino del “uso en tanto *un* general” (H2 504). Se trata no de lo general abstracto, sino *étnico*. Contra el hombre que “*vale porque es hombre*, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc...”, se aplica la concepción siguiente: “Este hombre y la humanidad son (...) una finitud de la razón fija e insuperable, no como reflejo de la hermosura eterna, no como foco del universo, (...) no la *idea* del hombre, sino el *abstracto* de la humanidad empírica (...)” (H2 299, c. n.).

De acuerdo a estos términos es que podemos entender la siguiente afirmación de Hegel: “El estado abarca la sociedad no sólo bajo relaciones de derecho [en las que el individuo vale como hombre en general], sino (...) en tanto comunidad ética verdaderamente *superior*, la *unidad* de los *usos*, de la *formación* y de la *manera general de pensar y de actuar* en el que cada uno reconoce y contempla al otro en su *generalidad*.” (H4 266). En esta figura de la “generalidad concreta” conviene notar que lo más importante es la *unidad* o coherencia propia del “uso”. De hecho, Hegel define “lo ético [das Sittliche] como la *manera general* de actuar, como *uso* [Sitte] – la costumbre [Gewohnheit]” (H7 301, c. a.). En este contexto es especialmente importante insistir en que la “generalidad” de la que se habla no es la generalidad de la simple humanidad, la cual para Hegel es una mera abstracción, “generalidad abstracta”, sino la generalidad en el sentido de lo *común a un grupo*, a saber, de la generalidad del uso, por ello Hegel nos dice que “(...) en la naturaleza de la eticidad absoluta está el ser *un* general o uso (...)” (H2 504). El uso, cada uso, es pues, un *general concreto*. No hay lo general, sino siempre “uno” entre otros varios generales: usos, costumbres, lenguajes, de acuerdo a cada pueblo.⁷

⁶ Véase: “Vivir de acuerdo a los usos [o leyes] de un pueblo” (cf. H2 508) es, “respecto de lo ético, lo *verdadero*” (cf. H2 508)

⁷ Esto recuerda el nominalismo de Joseph de Maistre (o de Foucault): “En el mundo no hay hombres. En mi vida he visto franceses, italianos, rusos. Gracias a Montesquieu sé que se puede ser persa; pero por lo que respecta al hombre, declaro que nunca en mi vida me he topado con él” (M1 75).

§3. La divinidad del uso

La segunda idea central para definir el carácter de la reacción del idealismo hegeliano frente al sistema kantiano y frente a la modernidad misma, es la caracterización, de hecho, la valoración del uso o costumbre, es decir, de la manera “común” de actuar de un colectivo dado, como algo *divino* o *sagrado*. En este caso se trata de una idea que aparece básicamente de dos maneras. Por un lado, en la medida en que Hegel verdaderamente diviniza al estado y el estado queda asociado, si es que realmente corresponde a “lo racional”, al uso y la costumbre de un pueblo. Por el otro lado, la idea del uso como algo divino aparece en diferentes consideraciones que Hegel hace sobre el mundo griego y, en especial, sobre la filosofía política platónica. Veamos primero este segundo aspecto.

Hegel dice: “Ahora bien, la *idea básica* que fundamenta la República de Platón es aquella la cual debe ser considerada como el principio de la eticidad [*Sittlichkeit*] griega, a saber, que lo ético [*Sittliches*] contiene la relación de lo substancial mantenido como divino, de tal manera que cada sujeto singular (...) posee lo substancial en tanto (...) uso [*Sitte*]⁸ y costumbre.” (H19 113s., c. a.).⁹ Se trata, nos insiste Hegel inmediatamente después, de la “relación substancial de los individuos con el uso” (H19 114). Así pues, en el “uso”, en la medida en la que se le asume, o como dice Hegel poco antes, que el individuo “(...) desea, actúa, vive y goza (...)” de acuerdo a este “general” (H19 113) que es el uso, está contenida la “relación substancial” en tanto “lo ético”, “lo divino”. Así pues, el que tal asumir diviniza al uso, sería la idea básica que fundamenta la República de Platón, según Hegel.

La misma idea es expresada respecto del mundo griego en general, por ejemplo en la ocasión en la que Hegel critica la manera en la que Jacobi se refiere a la actitud de los espartanos Spertias y Bulis delante de Jerjes: “Ellos no se refirieron a su entendimiento, a su fino juicio, sino sólo a cosas y a su predilección por estas cosas. Tampoco se atribuyeron ninguna virtud ni tenían ninguna filosofía; sólo reconocieron el sentido de su corazón, *su afecto*, y con Jerjes no fueron más claros (...), declararon *su experiencia*. A saber, a Jerjes le dijeron: »¿Cómo podríamos vivir aquí, abandonar *nuestra tierra, nuestras leyes y, tales hombres* [sus conciudadanos], que para morir por ellos emprendimos este largo viaje?«” (H2 385, c. a.). Palabras estas de Jacobi a las cuales Hegel añade enseguida: “¿Pero puede haber una claridad mayor respecto de lo ético [*Sittliches*]? ¿Es que se manifiesta aquí sólo la subjetividad de la experiencia, del sentido, de una predilección? Al sátrapa le demostraron su desprecio precisamente porque hablaron de la *experiencia* y de la *predilección* de él y de la *suya propia* (...), pero al monarca le demostraron su respeto porque delante de él fueron *totalmente claros* y declararon lo que igualmente para él era lo más objetivo y sagrado, a saber, la tierra, el pueblo y las leyes. Pero Jacobi llama aquello que es lo más vivo, cosas, a las que ellos estarían acostumbrados, como se acostumbra uno a cosas; no las entiende como cosas sagradas, sino como cosas comunes (...). Él entiende como una casualidad y una dependencia aquello en lo que radican la necesidad más elevada y la más elevada energía de la libertad ética [*sittliche Freiheit*]: vivir de acuerdo a las leyes de un pueblo (...);” (H2 385s., c. a.) Debe recordarse que Hegel está entendiendo aquí que al “uso” se le ha dado la “forma de la ley” (H2 525). Leyes griegas significa, entonces, tanto como “espíritu griego, constitución política”, en el sentido de “vida griega” y de “usos y costumbres griegas” (H19 114).

⁸ Nótese el parentesco etimológico de las tres palabras germanas: *Sitte*, uso; *das Sittliche*, lo ético; *die Sittlichkeit*, la eticidad.

⁹ Los subrayados son siempre nuestros.

La otra manera en la que aparece la sacralización Hegeliana del “uso”, es indirecta, a saber, como ya se mencionó, a través de la sacralización del estado, entidad la cual implica los usos y costumbres de un pueblo particular. Siendo aquel sagrado o divino, también lo son el uso y la costumbre. Respecto de este último aspecto, a saber, la estrecha relación entre estado y los usos y costumbres, podemos leer, por ejemplo: “El estado tiene (...) el lado de ser la realidad inmediata de un pueblo *único* y *naturalmente* determinado.” (H 10 345, c. a.) La expresión “naturalmente” quiere decir aquí de acuerdo a la “naturaleza”, más específicamente, “naturaleza en tanto *uso y costumbre*” (H19 114) de un pueblo específico.

Dada la estrecha intimidad entre el estado “naturalmente” determinado, por un lado y, por otro, “el uso y la costumbre” en tanto “naturaleza”, la divinización del estado implica *ipso facto* la divinización del uso. Y respecto de la divinización hegeliana del estado no queda duda alguna, dadas frases de Hegel realmente famosas tales como las siguientes: “El estado es la idea *divina* tal como ésta existe en la tierra.” (H12 57) “El estado es en sí y para sí la *totalidad ética*, (...) fin absoluto de la razón (...). El estado es el espíritu (...), poder autónomo en el cual los individuos son únicamente momentos: el que exista el estado es *el paso de dios en el mundo* (...)” (H7 403). Así, resulta comprensible la afirmación de Hegel de que “(...) se debe honrar al estado como algo terrenal *divino* (...)” (H7 434).

Por supuesto, habría aún otras maneras de mostrar la divinización hegeliana del estado, por ejemplo desde su teoría del espíritu absoluto, pero dada la limitación de espacio, renunciamos aquí a tal demostración. Lo importante es simplemente la relación elemental ya mostrada entre el estado, el uso y lo divino y sagrado. Uno puede tomar más o menos en serio esta posición hegeliana, pero lo importante es el modelo general del pensamiento conservador en el cual “el uso”, “la costumbre”, “la tradición”, viene a ser considerado de una dignidad tal como para ser puesto a la par de lo divino. Se podrían tomar otros ejemplos, pero baste con mencionar aquí simplemente la siguiente conexión en el pensamiento del joven Nietzsche.

En efecto, en las *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraciones anacrónicas) Nietzsche se opone a la tradicional separación estética de forma y contenido, y afirma que en la “cultura de un pueblo” tal distinción viene a ser meramente bárbara: “La cultura de un pueblo, en contraposición a aquella barbaridad [“la separación de contenido y forma”], ha sido señalada (...) como la *unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales* de un pueblo; (...) el pueblo al cual se le atestigua una cultura, no puede, en toda realidad, más que ser un *uno* viviente en vez de desintegrarse de manera tan miserable en (...) contenido y forma. Quien desee y quiera impulsar la cultura de un pueblo, debe desear e impulsar esta *unidad superior* (...)” (NI 275).

En relación con esta definición, podríamos decir, culturalista, de lo que es “estilo artístico”, lo importante viene a ser la sanción religiosa del arte, tal como Nietzsche la sostiene, por ejemplo, en *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música). En esta obra Nietzsche también parte de la hipótesis de “aquel *ser uno* de pueblo y cultura” (NI 146), de que “(...) arte, *pueblo*, mito y *uso* [Sitte], (...) y *estado* están entretreídos en sus fundamentos.” (NI 147). Pero Nietzsche añade además la idea central de que el individuo de una cultura o pueblo tales “(...) vive en una realidad admitida *religiosamente* bajo la sanción del *mito* y *del culto*.” (NI 55) De hecho, Nietzsche afirma que “(...) el estado no posee ninguna ley no escrita más poderosa que el fundamento *mítico*, que su conexión con la *religión*.” (NI 145). Incluso, “los griegos” estuvieron, según Nietzsche, “(...) necesariamente obligados a ligar inmediatamente *todas* sus vivencias al *mito*, más aún, a *comprenderlas* sólo gracias a tal ligazón.” (NI 147) De hecho, se trata de una auto comprensión de carácter mítico, ya que se trata de un tipo

de hombre que está (...) capacitado para entender el mito como una imagen concentrada del mundo (...)” (NI 145).

Así pues, la mentada “unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales” de un pueblo, es parte o momento de la realidad sancionada por el “mito” y por el “culto”, es decir, se trata, nuevamente, como en Hegel, de algo divino. Si el “uso” es considerado enfáticamente, en el sentido nietzscheano de “manifestación vital” de un pueblo, entonces cae automáticamente dentro de lo que Nietzsche llama “unidad del estilo artístico”, y tal unidad está fundamentada o sancionada “por el mito y por el culto”. Por ello se trataría, nuevamente, como en Hegel, de una unidad de “pueblo”, “uso” y “estado”, con sanción mitopoética.

Muy interesante es también aquí la idea de unidad: si en Hegel se trataba del “todo ético” de un pueblo, del “uso” como “un general” de dicho pueblo, en Nietzsche se trata de la “unidad superior” de la “cultura” de “un pueblo”, de la “ligazón” entre “arte, pueblo, mito, uso y estado”, que aparece como otra versión de la misma *nostalgia de la totalidad* a la que nos referimos arriba, la cual *reacciona* a la articulación de las esferas sociales propia de la vida moderna en dimensiones de autonomía relativa. Por otro parte, es obvio que tales “unidades”, “totalidades” o “ligazones” implican un principio excluyente xenófobo, pero ya nos referiremos a ello más adelante, por lo pronto, tratemos de esbozar algunas cuestiones básicas en el contexto discutido hasta ahora.

§4. Lo abstracto y lo concreto, lo secular y lo divino o mítico

Aquí resulta conveniente señalar que así como Hegel postula en contra del individuo liberal abstracto, simplemente hombre, el individuo concreto en tanto miembro de un colectivo particular, igualmente “concreto” en tanto definido por sus “usos” y costumbres” o, como ahora se suele decir, por su “cultura”, Nietzsche hace exactamente lo mismo. Precisamente después de afirmar que no hay base más sólida para el estado - y para el individuo - que el “fundamento mítico”, que “la conexión con la religión”, según vimos, Nietzsche dice: “Póngase junto a ello al hombre sin la guía del mito, al hombre *abstracto*, a la educación *abstracta*, al uso *abstracto*, al derecho *abstracto*, al estado *abstracto* (...)” (NI 147). Tal es el individuo moderno, el individuo después de “la pérdida del hogar patrio [*Heimat*¹⁰] mítico, del seno materno mítico” (NI 146). El diagnóstico nietzscheano para el hombre moderno, es decir, “abstracto”, es que “(...) nosotros, *modernos*, no tenemos nada a partir de nosotros; únicamente llenándonos y saturándonos de épocas, usos, artes, filosofías, religiones y conocimientos *extraños* [*fremde*], nos convertimos en algo digno de consideración (...)” (NI 274, cfr. 146). Precisamente, para el individuo moderno en tanto que individuo “abstracto” ya no es válido “aquel ser uno de pueblo y cultura”, aquella “ligazón” de “arte, pueblo, uso y estado”, preconizados por Nietzsche.

Claramente, el modelo de pensamiento conservador que nos ocupa, el cual utiliza el término “abstracto” como término en un sistema de categorías *prescriptivo* y no meramente *descriptivo* para referirse al hombre moderno, considera que la articulación de la vida social en esferas con autonomía relativa ha roto la totalidad “ética” o “aquel ser *uno* de pueblo y cultura”, la “unidad superior” de la “cultura” de un pueblo, para dar paso a individuos atomizados, que no necesariamente se sienten comprometidos con aquel todo de costumbres y usos, con aquella “cultura” en la que el destino los implantó por nacimiento - individuos modernos corporifican el principio de la libertad, según Hegel, como “arbitrariedad”, como “opinión” -. Precisamente es el

¹⁰ Se trata de una palabra germana especialmente significativa. Véase la discusión de este punto más abajo en este texto.

carácter conservador o reaccionario del modelo, lo que hace que, en nuestro caso, tanto Hegel como Nietzsche se expresen no tanto crítica sino más bien despectivamente del “liberalismo” o de la “democracia” (NI 20). Ambas figuras sociales serían la pérdida no sólo de aquellas supuestas totalidades armónicas como las que los conservadores presentan estilizadamente las sociedades premodernas, sino que, particularmente, tendrían el - a los ojos de los conservadores - fallo fundamental de poner al individuo frente a su libertad personal en términos de “arbitrariedad” (Hegel) o en términos de “pérdida del hogar patrio mítico”, del “fundamento mítico” (Nietzsche). Tal individuo moderno, formalmente libre y autónomo, es aquello que Hegel no se cansa de vilipendiar como la “libertad del terror” y Nietzsche como la “mediocridad” y carencia de “cultura” supuestamente propias de la democracia y la “civilización” (NI 55). Por el contrario, el hombre “concreto” mantendría la “relación substancial con el uso” sosteniéndolo, así, como “divino” (Hegel), o bien “interpreta[ría] su vida y sus luchas”, precisamente, “mediante el *mito*”, pues “[s]in el *mito* toda cultura pierde su fuerza natural creadora y saludable; apenas un horizonte enmarcado por *mitos* completa un movimiento cultural en una unidad.” (NI 145)

Queda claro que la nostalgia conservadora por la totalidad implica también la reacción al hombre moderno en tanto hombre secularizado. La nostalgia por la totalidad, en su versión conservadora, adquiere, pues, el carácter de reacción no sólo culturalista sino contra la secularización que despoja a usos, costumbres y tradiciones de toda pretensión de divinidad.

§5. El concepto de cultura: ¿progresismo xenófobo?

Basta con leer textos de progresistas que no tienen reparo en inspirarse en Heidegger o en Gadamer, por ejemplo, para poder reconocer el tema conservador del hombre “abstracto” o carente del “seno materno mítico” en una versión especial, a saber, el de la “nivelación” producida por la técnica moderna, o en la versión de la “razón calculadora”. Pero hay muchas otras versiones “progresistas” que también ponen en el banquillo de los acusados a la técnica y a la razón, por ejemplo englobándolas bajo el título de “razón instrumental”, como es el caso de aquellos progresistas que, un poco más escrupulosos respecto de sus fuentes de inspiración, se remiten a Adorno y Horkheimer. En cualquier caso, la “abstracción” y secularización en tanto forma de desaparición del apego a los “usos y costumbres” o de rompimiento de la “cultura”, de fractura de “aquel uno de pueblo y cultura”, aparecen ahora como la destrucción o pérdida de los mismos en tanto efecto “nivelador” de la técnica moderna o el efecto “enajenante” de la “razón instrumental”.

De una u otra manera, con mayor o menor claridad, tales progresistas tienden a asumir el concepto de cultura conservador, sin preocuparse mucho de la lógica xenófoba que es inherente al mismo. Lo cierto es que la pretendida defensa de lo “propio”, lo “específico” de una tradición o una cultura implica, persistentemente, el rechazo de lo “extraño”¹¹, como explícitamente lo llaman tanto Hegel como Nietzsche.

Hegel, por ejemplo, valora al “imperio romano” como “(...) la *catástrofe general* [*allgemeines Unglück*] y (...) la muerte de la vida ética, muerte en la cual las *individualidades* de los pueblos perecen *en la unidad* de un panteón (...)” (H7 511, c. n.), diagnóstico en el que no podía faltar la mención de lo “abstracto” y lo “igual” - o en lenguaje heideggero “progresista”, lo “nivelado” - ya que Hegel dice a continuación: “(...) [muerte en la que] todos los individuos son *degradados* a ser personas privadas y a ser *iguales* con derechos formales, individuos los cuales son unidos sólo por una

¹¹ En se trata de la ominosa palabra alemana *fremd*, *Fremdes*, que casi siempre tiene la nota de lo amenazante o, en el mejor de los casos, de lo incómodo.

arbitrariedad *abstracta* que se que desarrolla hasta lo monstruoso.” (H7 511, c. a.) La pérdida de las “individualidades de los pueblos” generando individuos “iguales”, es calificada aquí mismo de “generalidad abstracta” (H17 511), claramente en contra de la “generalidad” concreta del uso particular en su carácter étnico excluyente.

En este contexto es importante resaltar la idea de la exclusión xenófoba cuyo contra modelo es, precisamente, el mundo romano. Hegel dice en efecto en otra parte: “En el panteón romano los dioses de todos los pueblos son *reunidos* y se destruyen los unos a los otros *mediante el hecho de que son reunidos*. El espíritu romano (...) destruyó todas las religiones anteriores y oprimió todas las configuraciones en la unidad y la *igualdad*. Este poder *abstracto* fue el que produjo este desastre inmenso (...)” (H17 183). Tal fenómeno no es otra cosa, según Hegel, que “*dominación*, la negación de los individuos y de los pueblos en una unión, bajo *un poder*” (H17 161, c. a.). El punto es aquí el rechazo a la “unidad de un panteón”, de “un poder”, porque esta unidad significa la *impureza* de los usos y con ello la pérdida de la singularidad o individualidad de cada “pueblo”, ya que los pueblos son concebidos como individuos mutuamente excluyentes.

Hegel nos dice, en efecto: “(...) las *totalidades éticas* que son los *pueblos*, se constituyen en tanto que *individuos* y se *ponen* como singulares *contra* pueblos singulares; esta *posición e individualidad* es la parte de la *realidad*, pensados sin ésta, [los pueblos] son *puras elucubraciones* (...). Este respecto [*Beziehung*] de individualidad a individualidad es una relación [*Verhältnis*] y por tanto uno [un respecto] doble: el uno, el positivo, el tranquilo e igual a sí mismo estar el uno junto al otro en la paz; el otro, el negativo, la *exclusión* del uno por el otro; y ambos respectos son absolutamente necesarios.” (H2 481, c. n.) Sin embargo, a continuación Hegel privilegia el segundo, la “exclusión” y, a saber, en la forma concreta de la guerra: “Para el segundo tenemos la relación *racional*, concebida como el someter [*Bezwingen*] (...). Mediante este segundo lado del respecto está puesta para la figura y la individualidad de la totalidad ética la *necesidad de la guerra* (...)” (H2 481 s., c. n.). Así pues, no se trata de la exclusión o xenofobia ocasional y pasiva sino esencial y activa, agresiva, como constituyente necesario de la “individualidad” de un “pueblo”, de lo que ahora los progresistas también consideran como su “cultura” - aunque ellos cierren los ojos frente a la xenofobia inherente al concepto de cultura que asumen de los conservadores -.

Respecto de Nietzsche, encontramos las mismas ideas xenófobas activas. Para empezar, así como lo hace Hegel, Nietzsche también detesta al mundo romano (latino) por su “mundialización” (*Verweltlichung*¹²), de hecho, la “expresión más espantosa” del carácter no cerrado sino abierto de una cultura, sería, precisamente, “el imperio romano” (NI 133). Tal “mundialización espantosa” implica un “deambular carente de hogar patrio [*Heimat*]¹³” (NI 148) En estrecha relación con el rechazo hegeliano a la “unión” de los dioses de pueblos diferentes “en un sólo panteón” ya que esto implica su “destrucción mutua”, Nietzsche se refiere a la “destrucción del mito”, para a continuación indicarnos: “Apenas parece posible, transplantar con éxito duradero un mito *extraño* sin que este trasplante dañe el árbol irremediamente, árbol que tal vez fue lo suficientemente fuerte y sano como para, con luchas espantosas, lograr *eliminar aquel elemento extraño*; pero lo más común es que se seque o bien prolifere de manera enfermiza.” (NI 149) Exactamente a continuación Nietzsche da otra expresión de la lógica xenófoba de su concepto de “cultura” con

¹² La traducción literal de esta palabra alemana sería mundanización, sin embargo, esta palabra castellana tiene la connotación teológico religiosa de la oposición entre lo celestial y lo terrenal. Tal idea no está presente en el uso nietzscheano de *Verweltlichung*. Nietzsche se refiere al hecho de alcanzar un carácter mundial, una extensión máxima, por ello elegimos traducir *Verweltlichung* como mundialización.

¹³ Véase más abajo la discusión sobre la traducción de la palabra alemana *Heimat*.

base en el “seno materno mítico”: “Tenemos tan en alto el núcleo *puro* y fuerte de la esencia alemana que nos aventuramos a esperar, precisamente de él, la *eliminación de los elementos extraños* que le han sido implantados (...).” (NI 149) Por supuesto, tal “eliminación” de lo “extraño” que atenta contra lo “puro” de una cultura, tiene un carácter polémico, de lucha. Por ello Nietzsche agrega a continuación: “Tal vez alguien piense que aquel espíritu [el alemán] debe empezar su lucha con la eliminación de lo latino, y reconocerá una preparación y un estímulo externos en la victoriosa valentía y en la gloria sangrienta de la última guerra [la franco alemana de 1870]. Empero, la necesidad interna tiene que ser buscada en la emulación de nuestros sublimes precursores en esta vía [de la eliminación de lo latino], en ser dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes artistas y poetas. Pero que aquel alguien no se imagine que puede emprender tales luchas sin sus dioses domésticos, sin su hogar patrio mítico, sin una ‘recuperación’ de todas las cosas alemanas.” (NI 149). Todo esto es la consecuencia o, de hecho, otra manifestación de la insistencia nietzscheana en la “unidad del estilo”, en la “unidad superior” de la “cultura”, así como en la queja correlativa sobre “nosotros, modernos”, quienes, según vimos arriba, tenderíamos a saturarnos “de épocas, usos, artes, filosofías, religiones y conocimientos *extraños*”. Así pues, Nietzsche también preconiza la xenofobia activa.

Tanto las “totalidades éticas” como las “unidades superiores” de las culturas son, de acuerdo al modelo que nos interesa aquí, intrínsecamente excluyentes de lo otro, lo “extraño” y, por tanto, xenófobas. Los progresistas se salvan de tal xenofobia de una manera puramente casual; no porque su concepto sea esencialmente menos xenófobo que el de los conservadores - aquí ejemplificados mediante Hegel y Nietzsche -, sino casualmente porque se presentan como los defensores de etnias y grupos “culturales” oprimidos y en desventaja frente a otros. Sin embargo, cualquier defensa del los “usos” y “tradiciones” en su pureza, es el *equivalente* al rechazo hegeliano del panteón único romano y, de acuerdo al modelo que hemos venido examinando, implica como término lógico la exclusión de “*usos extraños*” (Hegel, H1 462, c. n.) u “*otras culturas*” (Nietzsche, NI 146); implica la exclusión de *otros* dioses o dioses *extraños*, en suma, “la eliminación de lo extraño”, o xenofobia activa igualmente propugnada por Nietzsche.

Obviamente, la lógica de este concepto de cultura es xenófoba en tanto postula explícita o implícitamente una *esencia étnica* en tanto que tal esencia sería el contenido o “concreción” a *defender* - o como dice Hegel, “lo positivo” por lo cual “sacrificarse” -, entendido como la cultura de un pueblo o una comunidad dada.

§6. El concepto de cultura, Vilém Flusser y la libertad

Una respuesta extrema al concepto de cultura conservador progresista de cultura, esencialista etnicista, que considera la diferencia interhumana de uso, costumbre, lengua, etc., como algo positivo a defender en sí mismo, es la que da el filósofo “judío checo” Vilém Flusser. Para poder justipreciar la respuesta de Flusser al concepto etnicista de cultura conviene referirnos aquí a la diferencia, que hasta ahora hemos dejado de lado, entre la divinización hegeliana y la nietzscheana del “uso” o del “estilo unitario” que constituiría la “cultura”.

Parece claro que para Hegel el “uso” tiene carácter de divino o sagrado en tanto instancia que permite la cohesión y la permanencia de un colectivo (“pueblo”) en tanto tal, como “individualidad” o unidad excluyente de lo “extraño”. En Hegel, pues, la divinización que nos ocupa tiene una razón pragmática de carácter más bien *ex post*, para el observador, que se comprenderá mejor en la comparación con la divinización nietzscheana. En efecto, Nietzsche parece tener una razón pragmática de orden *ex ante* para divinizar la “cultura”, o la “totalidad de las manifestaciones vitales”

de un pueblo en tanto tengan una “unidad de estilo”. Según vimos, son precisamente, es decir, son nada más ni nada menos, que el “mito”, el “rito”, la “religión”, lo que permite una auto comprensión a aquellos individuos -en palabras de Nietzsche: les permite “interpretar sus luchas y su vida” - que pertenecen al pueblo o comunidad que sostiene tales mitos, ritos o religión, y *ello*, tal autointerpretación, le da su “fuerza vital” a la “cultura” correspondiente, su “imagen concentrada del mundo”. Como se ve, el carácter divino, es decir, la sanción mítica ritual y religiosa del comportamiento o uso, tiene una funcionalidad *ex ante*: es “divino” no porque permita la cohesión de la comunidad, sino por el contrario, gracias a que es “divino” permite dicha cohesión. Aquí no es el observador, quien al constatar el resultado del uso no puede más que considerarlo divino, sino que es el individuo, perteneciente a un pueblo, quien por considerar divino al uso provoca el resultado, a saber, “el todo ético”, “aquel ser uno de pueblo y cultura”, la unidad de un colectivo o comunidad excluyente de lo “extraño”.

No sólo se trata de una diferencia de perspectiva *ex ante* y *ex post* entre Nietzsche y Hegel, sino también de perspectiva interna y externa. Podríamos decir que la divinización nietzscheana del uso o cultura implica una *prescripción* para el individuo y tiene, por tanto, un carácter performativo o existencialista. Es precisamente partiendo de tal carácter existencialista de la sacralización del uso, la costumbre, etc., que mejor puede entenderse la respuesta extrema que Flusser da al concepto esencialista etnicista de cultura.

Flusser se refiere a aquel “(...) misterioso sentimiento de apego al hogar patrio (*Heimatgefühl*)¹⁴ el cual encadena a hombres y a cosas” (FM 19), y nos dice: “yo fui arrojado a mi (...) hogar patrio [*Heimat*] sin que se me preguntara si el mismo me significaba algo. Las cadenas que ahí me atan a mis congéneres, en gran parte me fueron puestas.” (FM 20) Y lo que entra en juego aquí son los “códigos secretos de los hogares patrios”, los cuales “(...) están tejidos no mediante reglas inconscientes sino en gran medida a partir de costumbres inconscientes. Lo que caracteriza a la costumbre es que uno no es consciente de ella. (...) Sin embargo, si el código se hace consciente, entonces sus reglas ya no se muestran como algo *sagrado*, sino como algo *banal*.” (FM 21) Como puede verse, para esta propuesta, la costumbre, el uso o hábito aparecen como algo “banal” en un nivel elaborado, y aparecen como algo “sagrado” solamente en un nivel primitivo o, como Flusser se expresa, de “lo secundario” (FM 29). Seamos más exactos.

Lo primero que Flusser considera críticamente en el “misterioso sentimiento de hogar patrio”, en el “hogar patrio” como tal, es precisamente el carácter inconsciente propio de la costumbre o uso y el apego a los mismos. En tal inconsciencia está implícito un “encadenamiento misterioso” a ciertos humanos y a ciertas cosas (FM 10s.), y Flusser nos dice: “Generalmente se trata de fibras

¹⁴ En este mismo texto, *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* (Ocupar una vivienda en la carencia de hogar), Flusser ofrece una discusión acerca de la palabra alemana *Heimat*, la cual traducimos aquí como “hogar patrio”. La discusión toca el aspecto muchas veces resaltado de que tal palabra alemana no tiene un equivalente en idiomas tales como el inglés, el francés, el italiano - como tampoco en castellano -. Tal situación obliga a paráfrasis como “hogar patrio” en el sentido del apego a una comunidad, a una tierra, a una nación, a las que uno “pertenece” y uno “ama” o “añora”. Téngase, pues, presente que la palabra “hogar patrio” en lo sucesivo es sólo una abreviatura para tal sentido o idea de *pertenencia emotiva* a una comunidad, sus instituciones, usos y “cosas” - las cuales incluyen el ambiente natural. Otras interesantes palabras germanas son *Heimland* y *Heimaterde*, respectivamente, país patrio y tierra patria. Lo curioso es que las palabras *Land* (país) y *Erde* (tierra) se combinen con la palabra *Heimat* (hogar), ya que esta última palabra está cargada de resonancias sentimentales muy fuertes. La importancia del asunto se comprende cuando en la frontera alemana a uno como extranjero le pregunta retórica y benevolentemente: *Zurück in die Heimat?* Es decir: ¿De regreso al hogar patrio? Frase ésta que en castellano nadie usaría porque en castellano no se subraya de manera expresa el vínculo sentimental, el cual, cuando mucho, quedaría implícito en la pregunta que sería la normal: ¿De regreso a su país?

misteriosas que atan al morador [*Beheimateter*] a los hombres y cosas del hogar patrio [*Heimat*]. [Tales fibras] sobrepasan la conciencia del adulto llegando a lo pueril, infantil, probablemente incluso a las regiones fetales y transindividuales, a la memoria no bien articulada, apenas articulada e inarticulada.” (FM 18) A continuación, Flusser pone el ejemplo las nostalgias que en un expatriado puede despertar una comida nacional típica. Con el ejemplo de tal mecanismo, nos dice, el “misterio” del “hogar patrio” “(...) se muestra como lo que es: como la sede de la mayoría de (y quizás de todos) los prejuicios - aquellos juicios que están antes de todos los juicios conscientes.” (FM 18)

Con esto estamos frente a una de las tesis centrales de Flusser en este contexto: “Este misterioso sentimiento de hogar patrio, alabado ypreciado lo mismo en la prosa que en la poesía, este enraizamiento [*Verwurzelung*] en las regiones infantiles, fetales y transindividuales de la psique, no resiste el análisis sobrio (...)” (FM 18), análisis frente al cual dicho “enraizamiento misterioso se convierte en una atadura [*Verstrickung*, también embrollo, enredo] obscurantista, que hay que cortar como un nudo gordiano; entonces, aquel que se autoanaliza reconoce hasta que punto su enraizamiento misterioso en el hogar patrio ofuscaba su visión clara de la escena.” (FM 18) A continuación Flusser saca una conclusión central al decirnos que tal sujeto autoanalizante “[n]o solamente se da cuenta de que cada hogar patrio ofusca a su manera a los enredados [*Verstrickte*] en él, sino también, sobre todo, que apenas después de la superación de la atadura [*Verstrickung*], son posibles el juicio, la decisión y la acción libres.” (FM 18)

Es precisamente el carácter “inconsciente”, “infantil, fetal y transindividual”, “apenas articulado” o simplemente “inarticulado” del “misterioso sentimiento de hogar patrio”, lo que lleva a Flusser a considerar dicho sentimiento como una “atadura” o “embrollo” del individuo en las costumbres o usos, en su “hogar patrio”. Lo que para Hegel era la “relación substancial con el uso” y para Nietzsche era lo distintivo del individuo “mítico”, son para Flusser meramente “atadura” o “embrollo” infantiles, “prejuicios”, que no resisten el análisis pero que ciertamente “ofuscan la mirada clara” del individuo. Sin embargo Flusser coincide en cierto sentido muy especial con Hegel y más aún con Nietzsche respecto del carácter divino del “uso”, la “costumbre”, la “cultura” o el “hogar patrio”. En efecto, en la medida en que el individuo está “encadenado” (FM 19) al “hogar patrio” o la “costumbre” de la manera descrita, en esa medida, tal individuo “(...) *sacraliza* los vínculos humanos que le han sido impuestos por su nacimiento y, por tanto, menosprecia los que puede asumir *libremente* (...)” (FM24). Tal es el punto crítico central para Flusser: la libertad. Sin desarrollar el punto en este escrito¹⁵, Flusser asume la consecuencia ilustrada de que cualquier sacralización emprendida por el hombre implica la abdicación de su libertad.

De hecho la idea básica es la de que “[e]l hombre es libre porque en un movimiento imprevisible e inexplicable se puede levantar contra sus ataduras [*Bindungen*] (...)” (FM 32) Un caso en el que el hombre renuncia o abdica de su libertad es, precisamente, aquel en el que cree reconocer algo como sagrado y, con ello, como trascendente, como más allá de sus fuerzas o posibilidades. Tal es el caso de la “atadura [*Verstrickung*] al hogar patrio”. En dicha atadura en tanto vínculo “impuesto”, el hombre pierde su libertad y, precisamente por ello, se puede hablar, formalmente, de que “(...) *sacraliza* las ataduras [*Bindungen*]” (FM 24). En otras palabras, en su carácter de vínculo incuestionable, de “prejuicio”, se puede hablar de lo “sagrado de la costumbre” (FM 24). Pero no se trata sólo de una cuestión formal, en el sentido del mero asumir algo como intocable, sino, además, en el sentido material, ya que el individuo aprueba y respeta, “ama”, su atadura. Por ello el “misterioso sentimiento de hogar patrio” realmente ata a dicho “hogar patrio”, a la “costumbre”. La sacralización del uso y la atadura a él devienen inseparables.

¹⁵ *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* (Ocupar una vivienda en la carencia de hogar), en FM.

Ahora bien, si la costumbre o su concepto obscuro de “hogar patrio”, no resisten el “análisis sobrio” ya que frente a él se convierten en meros prejuicios - por caros que nos puedan ser -, entonces, tal análisis tiene el carácter de una *desacralización*. Esto es lo que ya había ocurrido con el advenimiento de la modernidad y que arriba mencionamos como parte del proceso de secularización. Por ello es que para Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*, los proletarios no tenían nada que perder más que sus cadenas; también por ello, en el mismo texto, se resaltaba el simple hecho de que la burguesía había “hundido *todo lo sagrado* en las aguas heladas del cruel cálculo egoísta”. Pero volviendo a Flusser, su tesis es que una vez que el “análisis sobrio” muestra al “misterioso sentimiento de hogar patrio” como un embrollo de prejuicios, esto, antes “(...) sagrado[,] es mostrado como banal.” (FM 21) Se trata de un efecto secularizador propio de la modernidad.

La *banalidad de la costumbre* significa que se reconoce su carácter meramente fortuito, la carencia de toda importancia intrínseca o bien trascendente de la misma, lo cual se revelaría precisamente en el caso de un emigrante como lo fue el propio Flusser: “Después de haber cortado un nudo gordiano tras otro, el de Praga, el londinense, el saio paulista, (...) reconocí que todos los prejuicios tenían en el mismo valor (o la misma carencia de valor) (...)” (FM 18). Es decir, cualquier uso o costumbre, por más que se pueda encontrar una explicación u otra para el hecho de que haya sido asumido por un grupo humano dado, no tiene en su concreción como uso particular, ninguna justificación intrínseca ni trascendente.

Piénsese en la variedad apabullante de los mitos e instituciones de la fertilidad en las diferentes culturas conocidas o registradas. Tal variedad de uso, rito, creencia, tal variedad del carácter concreto, de la relación entre mujer y hombre, entre hembra y macho humanos, no muestra más que la casualidad, el carácter no necesario de dicho carácter concreto en tanto tal carácter concreto particular. Pero tal *casualidad* o *fortuitud* no es otra cosa que la *banalidad* del uso específico, aunque para los miembros de la comunidad implicada, tal uso no aparezca como banal. Para hacer más concreto el ejemplo, piénsese sólo en el rito católico del matrimonio. Para los directamente implicados, para sus padres y demás familiares, incluso para todo el poblado o hasta para “la sociedad”, tal rito dista mucho de ser banal, pero para el fin mismo de la procreación lo es plenamente. Por supuesto, esto no quiere decir - como ha insistido en ello Bolívar Echeverría - que en tanto humano, el acto de procreación y todo el conjunto de objetos y acciones que lo enmarca y lo constituye, no tengan que tener un carácter concreto - propio de una “identidad cultural” (DC) -. Pero lo que humaniza tal procreación no es el carácter concreto particular, sino el mero hecho de que tenga un carácter concreto *en general*. La concreción del uso en tanto uso y no mera conducta animal, es, ciertamente, necesaria, pero no en tanto tal concreción específica sino en tanto mera concreción *en general*. Así, el uso en tanto concreción en general, diferencia a lo humano de lo meramente natural o animal, pero en tanto concreción particular es, frente a lo humano en general, meramente banal; banal en el sentido de que en su concreción inmediata, *irreflexiva*, no puede reclamar ninguna transcendencia, porque *en tal inmediatez* no tiene ningún título para pretender ser *la* corporificación de lo humano en general.

§7. Conclusión

Dejando de lado aquí la discusión sobre el relativismo del uso, y manteniéndonos sólo al nivel de su banalidad en el sentido recién discutido, es decir, de su naturaleza o carácter casual en tanto conducta irreflexiva, resulta claro que la propuesta de Flusser se encuentra en el punto antípoda del concepto progresista conservador de cultura, especialmente en la versión progresista casi postmoderna de

dicho concepto. Para el progresista de espíritu postmoderno todas la “diferencias”, en este caso, todas la “culturas”, es decir, cada conjunto de “usos” tradicionales de un grupo humano dado - no necesariamente étnico en sentido estricto -, son igualmente válidas - aunque en nombre de tal igualdad haya que defender a las culturas “oprimidas” o “marginadas” frente a las “dominantes” -. Por el contrario, para Flusser todas son igualmente inválidas en tanto usos irreflexivos, en tanto ataduras impuestos al individuo por su nacimiento. De ahí que Flusser preconice no la bondad de dichos vínculos destinales¹⁶, sino la bondad de los vínculos libremente elegidos, es decir, los vínculos por los que el individuo puede asumirse como responsable (véase FM 18-20). Tales vínculos serían para él “lo primario” (FM 29). Pero si los vínculos - “ataduras” - destinales son banales, “lo secundario”, entonces no tienen por qué ser defendidos. Flusser dice esto con una metáfora: en vez de andar buscando nuestras “raíces”, puede ser que nos demos cuenta “(...) de que el hombre no es ningún árbol; de que tal vez la dignidad humana consista en no tener raíces; de que el hombre devendrá hombre apenas cuando cercene las raíces que lo atan.” (FM 107)

Con tal posición, es decir, preconizando que la libertad humana reside - por lo menos en una parte medular - en la construcción de relaciones elegidas y, por tanto, por las que uno es responsable y llamado a rendir cuentas, Flusser no sólo escupe en la cara de todo patriotismo, sino de todo culturalismo, así sea este el bien intencionado culturalismo “progresista”, del cual, siguiendo el movimiento básico del pensamiento de Flusser, podríamos decir que pasó de la crítica de las cadenas de la opresión proletaria a la defensa de las cadenas de la “cultura propia”, de las cadenas ofuscantes de lo “amado” irreflexivamente.

En la defensa de la “cultura”, los progresistas - que no todos los conservadores - pasan *directamente* a la crítica de la técnica, del progreso técnico. Aquí conviene señalar que Flusser considera la obscura noción de “hogar patrio”, de “suelo patrio”, no como un “valor eterno sino como una función de una *técnica específica*” (FM 17). Se trataría de la técnica que empezó o permitió la sedentariedad, técnica que tendría varias formas, pero que ata a los hombres a un suelo determinado, así sea este el de una gran ciudad específica o el de varias urbes en una “nación”. En este sentido, la industria que requiere trabajadores “sedentarios”, vendría a ser, para Flusser, esencialmente una continuación de la agricultura y la crianza de ganado. Tal sedentariedad, ya sea agropecuaria o industrial, define para Flusser a la “historia”. Apenas la nueva técnica basada en la comunicación electrónica vendría a romper con aquel “neolítico” que se extiende desde hace diez mil años hasta nuestros días. Es decir, con el paso al nomadismo en la nueva era de la comunicación, nos encontraríamos en la “posthistoria” y, apenas en tal paso, se darían las condiciones para la superación amplia del “misterioso sentimiento de hogar patrio”, para el verdadero y generalizado cosmopolitismo (véase FM 15-17). Sin entrar aquí a una evaluación del diagnóstico de Flusser contenido en el modelo “historia” – “posthistoria” recién esbozado, salta a la vista que Flusser no toma *a priori* una posición en contra de la técnica - sin ser ciego frente a los peligros de la misma, ya que en su teoría de la comunicación esboza tanto una forma “dialógica” como una “fascista” de la técnica electrónica, tema que aquí no podemos considerar. En cualquier caso, a diferencia del antitecnicismo casi ludista de los actuales progresistas, Flusser ve precisamente en un progreso técnico, a saber, en el paso del primer nomadismo a la sedentariedad, la consecuencia negativa de una abdicación de la libertad en la atadura al “hogar patrio”, a la “cultura propia”, a las “propias tradiciones”, “usos” y “costumbres”.

En vez de simplemente defender como casi sagrados a la quena, el mole y el jorongo, o sus equivalentes, en contra de la técnica “globalizadora”, que es lo

¹⁶ No es casual que en la Alemania nazi la palabra *Schicksalsgemeinschaft*, comunidad destinal, perteneciera al vocabulario básico.

que ahora la izquierda latinoamericana considera como parte básica de su misión, Flusser tiene una posición crítica y abierta frente a las posibilidades de la técnica, al mismo tiempo que una posición extrema de desacralización de las “cosas” y “ataduras” tradicionales, considerándolas como abdicación de la libertad en la medida en la que no adquieren un carácter banal para el individuo que permanece atado a ellas.

Bibliografía y abreviaturas

DC = Echeverría, B., Definición de la cultura, México, 2001.

FM = Flusser, Vilém, Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus, Berlín, 2000.

De Hegel, G. W. F., Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt / M, 1985:

H1 = Hegel, Escritos tempranos.

H2 = Hegel, Escritos de Jena.

H3 = Hegel, Fenomenología del espíritu.

H4 = Hegel, Escritos de Nürenberg y Heildelberg.

H7 = Hegel, Fundamentos de la filosofía del derecho.

H10 = Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, tomo 3.

H12 = Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia.

H17 = Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la religión.

H19 = Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, tomo 2.

MI = M1 = de Maistre, Obras, tomo 1.

NI = Nietzsche, F, Sämtliche Werke, Band 1, Berlín, 1980.

c. a. = cursivas del autor del texto citado