

# ¿Divinidad o banalidad de la cultura?

Flusser y la dignidad humana

Alberto J. L.  
Carrillo Canán

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

Los vietnamitas en California, los turcos en Alemania, (...) los científicos rusos en Harvard, ya no aparecen como víctimas propias de compasión a las que se debería ayudar a recuperar el suelo patrio perdido, sino como *modelo a seguir*, si es que se tiene el valor suficiente.  
Flusser (EN 17)

Somos (...) nómadas surgidos del derrumbe de la sedentariedad.  
Flusser (EN 17)

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 aun 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*.

#### 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



© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

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 ejem-

plo 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 figura dominante en esta crítica es la de la “cultura” como una unidad o totalidad de usos y costumbres.

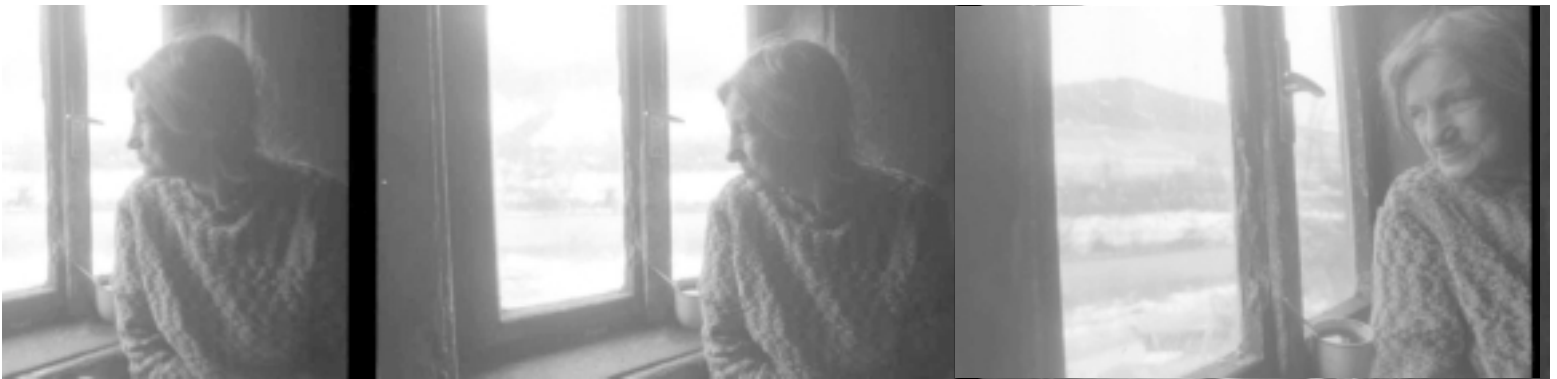
#### EL CONCEPTO DE CULTURA: ¿PROGRESISMO XENÓFOBO?

La disgregación de la totalidad de una “cultura” ha sido criticada en el pensamiento filosófico *conservador o reaccionario*, por ejemplo en Hegel o Nietzsche, bajo el título de la “abstracción”, del supuesto carácter “abstracto” del hombre y la socie-

dad modernas. Pero 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” (NI 146) 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 for-

ción de lo “abstracto” y lo “igual” –o en lenguaje heideggeriano “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 arbitrariedad abstracta que se 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 contramodelo 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*



ma 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”,<sup>1</sup> 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 men-

*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



© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

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 respetos 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 [*Bezwängen*] (...). 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*),<sup>2</sup> 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*]"<sup>3</sup> (NI 148) En estrecha relación con el rechazo hegeliano a la "unión" de los dioses de pueblos diferentes "en un solo 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 irremediablemente, 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 proliferare de manera enfermiza. (NI 149)

Exactamente a continuación Nietzsche da otra expresión de la lógica xenófoba de su concepto de "cultura" con 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 al quien 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 tenderíamos a saturarnos “de épocas, usos, artes, filosofías, religiones y conocimientos *extraños*.” (NI 274, cfr. 146).

Tanto las “totalidades éticas” como las “unidades superiores” de las culturas son, de acuerdo con el 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 de 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.

#### 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”.

Para Hegel el “uso” tiene carácter de divino o “sagrado” (H2 385s.) 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 del uso 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” (NI 252). Y son precisamente el “mito”, el “rito”, la “religión” (NI 55, 145), lo que permite una autocomprensión 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” (NI 145, 147). Como se ve, el carácter divino, es decir, la sanción mítico 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*)<sup>4</sup> 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 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 de 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) lo 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 qué 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 escrito,<sup>5</sup> 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



© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

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.

Ahora bien, si la costumbre o su concepto oscuro 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 transcendente 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 saopaulista,

(...) 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 transcendente.

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 *fortuitidad* 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 trascendencia, porque *en tal inmediatez* no tiene ningún título para pretender ser *la* corporificación de lo humano en general.

#### 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 las “diferencias”, en este caso, todas las “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 impuestas al individuo por su nacimiento. De ahí que Flusser preconice no la bondad de dichos vínculos destinales,<sup>6</sup> 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 éste 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 oscura 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 éste 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, es propia, según Flusser de 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 “trascender los suelos patrios” (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



© Lorenzo Armendáriz, México, 1995.



## N O T A S

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 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, V., *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Berlin, 2000.  
De Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt / M, 1985:  
H2 = Hegel, *Escritos de Jena*.  
H4 = Hegel, *Escritos de Nürenberg y Heidelberg*.  
H7 = Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*.  
H17 = Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*.  
NI = Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Band 1, Berlin, 1980.  
c. a. = cursivas del autor del texto citado

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> La traducción literal de esta palabra alemana sería mundialización, sin embargo, esta palabra castellana tiene la connotación teológica 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.

<sup>3</sup> Véase más en el texto la discusión sobre la traducción de la palabra alemana *Heimat*.

<sup>4</sup> 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 está última palabra está cargada de resonancias sentimentales muy fuertes. La importancia del asunto se comprende cuando en la frontera alemana a uno como extranjero se 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?  
<sup>5</sup> *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* (Ocupar una vivienda en la carencia de hogar), en FM.

<sup>6</sup> No es casual que en la Alemania nazi la palabra *Schicksalsgemeinschaft*, comunidad destinal, perteneciera al vocabulario básico.

Alberto J. L. Carrillo Canán es profesor de la Maestría en Estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

