

Reconocimiento, cultura e ideología

Alfredo Gomez-Muller
Facultad de Filosofía
Institut Catholique de Paris

Resumen: La cuestión del reconocimiento intercultural remite a una reflexión sobre la cultura, que abarca una triple dimensión antropológica (la relación entre cultura y persona), ética (la personalización como finalidad de la vida buena individual y colectiva) y socio-histórica (la relación entre cultura e ideología). Afirmando la necesidad de distinguir los conceptos de cultura e ideología, el estudio aborda esta reflexión a partir de la hipótesis siguiente: el nihilismo contemporáneo, entendido como derrumbe general del sentido y del valor (dimensión de lo simbólico), no es un estado de la cultura entre otros, sino más bien una forma particular de la ideología que llamamos la *anti-cultura* y que designa la configuración capitalista del mundo.

Palabras clave: reconocimiento, cultura, ideología, nihilismo, interculturalidad, personalización, subjetivación, capitalismo.

Abstract: The issue of intercultural recognition refers to a reflection on the culture, which includes a triple anthropological dimension (the relationship between culture and person), ethics dimension (personalization as a purpose of the good life individually and collectively) and socio-historical dimension (the relationship between culture and ideology). Affirming the need to distinguish the concepts of culture and ideology, the study addresses this reflection from the following scenario: contemporary nihilism, understood as a general collapse of meaning and value (the symbolic dimension), is not a state of culture among others, but rather a particular form of ideology which we call the *anti-culture* and designating the configuration of the capitalist world.

Keywords: recognition, culture, ideology, nihilism, multiculturalism, personalization, subjectivation, capitalism.

La cuestión del reconocimiento, abordada del punto de vista del reconocimiento de la singularización cultural, remite a una reflexión sobre la cultura, que comprende una triple dimensión antropológica (la relación entre cultura y persona), ética (la personalización como finalidad de la vida buena individual y colectiva) y socio-histórica (la relación entre cultura e ideología). Partiendo de la necesidad de distinguir los conceptos de cultura y de ideología, proponemos en lo que sigue abordar esta reflexión a partir de la hipótesis siguiente: el nihilismo contemporáneo, entendido como derrumbe general del sentido y del valor (dimensión de lo simbólico), no es un estado de la cultura entre otros, sino más bien una forma particular de la ideología que podemos denominar la *anticultura* que designa la configuración capitalista del mundo.

1. Cultura y persona

En el debate en torno al multiculturalismo, entendido como reconocimiento político de la diversidad cultural, la legitimidad de las reivindicaciones de justicia cultural se basa generalmente, de manera más o menos explícita, en una teoría de la relación entre persona y cultura. A este nivel de argumentación, que podríamos designar inicialmente como “ontológico”, la legitimación de las reivindicaciones de justicia cultural se vincula a la función simbólica de la cultura en tanto que instancia (re) creadora de sentido y valores y, como tal, en tanto que condición de la personalización, el autoreconocimiento o la “subjetivación” de los sujetos. A este respecto, la *Declaración universal sobre la diversidad cultural* de la UNESCO (2 de noviembre de 2001) anota que la diversidad cultural es “...una de las fuentes del desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio para acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria” (artículo 3); más adelante, agrega que los bienes y servicios culturales “...son portadores de identidad, de valores y de sentido” (artículo 8). En la misma perspectiva, el *Informe mundial sobre el desarrollo humano 2004*, del PNUD, sostiene que la “libertad cultural, que supone la institución del multiculturalismo político”, constituye “un elemento esencial del desarrollo humano, ya que poder escoger su identidad (...) es importante para poder llevar su vida con plenitud”¹. El contenido de estas afirmaciones que emanan de organismos públicos internacionales retoma elementos esenciales de las concepciones de la cultura que han sido elaboradas por las ciencias humanas y por la filosofía.

Desde los inicios del siglo XX, la relación entre la cultura y la formación de la personalidad ha sido objeto de múltiples investigaciones, en particular en antropología cultural (ver los trabajos de E. Sapir en 1916). En nuestros días, la mayoría de los teóricos de lo político que defienden la exigencia de justicia cultural, desde perspectivas diversas, destacan las relaciones entre la función simbólica de la *cultura* como instancia (re) creadora de sentido y valores, la *personalización* como constitución de la identidad singular, y la *ética*

1 *La libertad cultural en un mundo diversificado*. En: *Informe mundial sobre el desarrollo humano 2004*, p. 1. Más adelante, el Informe observa que la «libertad cultural debe ser estimulada, porque amplía el campo cultural de la vida social y, con esto, multiplica las opciones entre las cuales los individuos escogen sus modos de vida» (p. 23).

como reflexión y práctica de la vida buena. Así, en un texto de 1979, Charles Taylor anota que la cultura condiciona la adquisición y el desarrollo de las cualidades que nos definen como agente moral, racional y responsable². Algunos años después, en su estudio *El concepto de persona* (1985), Taylor emplea la noción de modelos (*standards*) para designar las condiciones culturales y sociales que permiten a los sujetos producir evaluaciones y (re)crear sentido³. Posteriormente, en *Las fuentes del sí mismo. La formación de la identidad moderna* (1989)⁴ y en *El malestar de la modernidad* (1991)⁵, Taylor atribuye a las nociones de “horizonte de sentido” y de “marco referencial” la misma función que asignará luego a la cultura en *Multiculturalism and «the Politics of Recognition»* (1992). Desde una perspectiva cercana, Will Kymlicka anota que la capacidad de los individuos para definir opciones *cargadas de sentido* o para acceder a *opciones significativas* depende de su pertenencia a “una cultura societal y de [su] comprensión de la lengua y la historia de esta cultura”⁶. Por su parte, Bhikhu Parekh define la cultura como un sistema históricamente dado de creencias y prácticas relativas al significado (*meaning*) y al sentido (*significance*) de la vida humana y, por lo mismo, relativas igualmente al significado y al sentido de las diversas formas de actividad y de relación con los otros que son constitutivas de una vida humana⁷. En todos estos autores, la opresión cultural ha de ser combatida ante todo porque representa una forma de no-reconocimiento, esto es, porque afecta las condiciones fundamentales del auto-reconocimiento y del inter-reconocimiento de las personas concretas –que son subjetividades que se definen a partir de una multiplicidad de vínculos de pertenencia simbólica (lenguas, memorias, creencias, valores, etc.). La persona, que entendemos aquí en tanto que subjetividad que se auto-constituye como singularidad, es una producción simbólica. Las producciones simbólicas, como los sentidos y los valores, son *totalizaciones* específicas referidas primordialmente al *ser* o, más precisamente, a la *manera* de ser del humano. Comportan, por ello, una dimensión ética, en el sentido concreto que los griegos antiguos daban a este término: el pensar y la práctica de la “vida buena”, es decir, de la vida que tiene sentido.

2. Personalización y “vida buena” individual y colectiva

La personalización, entendida como *totalización*, tiene por *objeto* el no-objeto por excelencia, a saber, la experiencia humana cotidiana de existir en general, que se podría

2 Charles TAYLOR, «Atomism» (1979), en: *Philosophical Papers II* (1985).

3 Charles TAYLOR, «The Concept of a Person», en: *Philosophical Papers I* (1985).

4 Charles TAYLOR, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

5 Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991.

6 Will KYMLICKA, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des droits des minorités*, ediciones de La Découverte, París, 2001, p. 124-125. Primera edición en inglés: *Multinational Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights* (1995).

7 Bhikhu PAREKH, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, MacMillan Press Ltd, Houndmills y Londres, 2000, p. 143.

denominar *existencia*, en el sentido de las filosofías de la existencia: el estar-en-el-mundo según el modo del encontrarse por fuera de sí mismo. La totalización simbólica de la existencia reúne al existente a sí mismo, a los otros, a la naturaleza y al ser en general, confiriendo sentido y valor a la temporalidad finita, a la finitud del existir y de su obrar. Retotalizando la fragmentación temporal y la dispersión de la acción, esto es, temporalizándose e historializándose, el existente individual se constituye en persona: el sí mismo o la persona es una creación simbólica, que se (re)crea narrativamente a través de un relato que integra su presente a un provenir de... y a un proyectarse hacia... En la historialización, donde totaliza el tiempo propio y el tiempo de los otros en la unidad de un proyecto común, la persona configura la vida como duración y como convivir unos para otros (la comuna). La simbolización, que no es otra cosa que la totalización de la multiplicidad de las vivencias, no tiene un estatus abstracto: se encarna en lo concreto de nuestra vida cotidiana, dándonos la capacidad de juzgar “inteligentemente acerca de la manera de conducir nuestra vida”⁸, es decir, de tomar a cargo la pregunta ético-existencial de la vida buena en tanto que vida portadora de sentido y valor.

La cultura, en los términos de Parekh, proporciona a la ética criterios de valor (*worth*) y de sentido, es decir, indicios desde los cuales los individuos humanos pueden “estructurar” su vida y definir un proyecto de vida buena. Pero desde la antigüedad hasta nuestros días, lo que está en juego en la cuestión de la vida buena no es más que el *ser* o, más precisamente, el *sentido de nuestro ser*. Respondiendo, explícita o implícitamente, a la pregunta: ¿cuál es la vida que merece ser vivida? digo lo que *soy*: nuestro ser se juega en nuestra manera de ser. El objeto de la ética de la vida buena es el ser o, si se prefiere, la identidad singular⁹. El término *ser* no designa aquí a una esencia; siguiendo la distinción castellana entre *ser* y *estar*, designa al *estar* antes que al *ser*. En términos más técnicos, *ser* designa aquí a la existencia o, más precisamente, al *existir* humano, en el sentido de las filosofías de la existencia. En esta perspectiva, el *ser* o la *identidad* se hallan siempre en juego y no pueden por ende ser interpretados en un sentido esencialista. A distancia del esencialismo tradicional, pero así mismo a distancia de un cierto *deconstruccionismo* contemporáneo que tiende a desconocer la dimensión afirmativa de la identidad individual y social¹⁰, se trata de pensar el ser propio como singularidad abierta o, en otros términos, como duración y temporalización singularizante. Frente al desvanecimiento de la duración por la instalación de los sujetos en

8 Will KYMLICKA, op. cit., p. 124.

9 En su obra, y en particular en las *Fuentes del sí mismo*, Charles Taylor ha descrito, de manera precisa y sistemática, la relación entre la problemática ontológica de la identidad o del “sí” y la problemática ética del bien. Ver en particular la primera parte de *Fuentes del sí mismo*, intitulada: *La identidad y el Bien*.

10 Al asimilar la idea de la unificación de la experiencia a un modo de pensamiento “esencialista”, quitándole por consiguiente su condición de categoría dialéctica, J. Butler se expone al riesgo de desconocer esta dimensión afirmativa pero siempre inestable de la identidad. Ver: Judith BUTLER, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes* (entrevistas), ediciones Amsterdam, París, 2005, p. 109. En situaciones históricas de opresión cultural, este desconocimiento puede participar al mantenimiento de la dominación instituida: toda reivindicación de justicia cultural se halla referida a una cierta comprensión del sí mismo como “unificación” distinta –lo cual no implica necesariamente que tal unidad deba ser pensada como una “esencia”.

una comprensión meramente cuantitativa del tiempo (especialización y objetivación del tiempo), que señala el extravío de la personalidad y del convivir en el elemento del sin sentido, se trata, pues, de (re)construir subjetividad singularizante. De manera general, el desvanecimiento de la cultura en tanto que instancia de lo simbólico da lugar a una forma de comprensión fragmentaria y atomista de sí mismo y de la realidad en general, que Sartre ha caracterizado como *espíritu analítico* y que él vincula al nihilismo característico de lo que denomina *ideología burguesa*. La cultura y la ideología no son equivalentes: sus funciones sociales parecen no sólo opuestas sino contrarias.

3. Cultura e ideología

a) *La Cultura y lo simbólico*

La cultura ha sido corrientemente definida como un todo compuesto por una serie más o menos extensa de elementos heterogéneos: lengua común, conocimientos, ideas y creencias, técnicas, artes, prácticas e instituciones que organizan las relaciones a la materialidad (economía) y a la vida individual y social (moral, justicia, educación), etc. En estos catálogos que hacen las veces de definiciones, los elementos se yuxtaponen sin dejar entrever ningún principio de organización de la multiplicidad: las *creencias*, la *moral*, los *valores* y el *arte* aparecen indistintamente al lado de los bienes de consumo, los utensilios¹¹, los conocimientos, las técnicas y, como dice Tylor, de “todas las demás capacidades y costumbres que el hombre adquiere en tanto que miembro de la sociedad”¹². En estas definiciones aditivas y englobantes, el campo de la cultura se presenta como el equivalente del campo social; aquí, toda producción humana es llamada “cultural”: tanto los modelos de comportamiento *seriales* (Sartre) producidos por la industria de la publicidad como las prácticas de (re)creación de sí mismo como singularidad; el ser-sujeto, en el sentido del estar-sujeto a los modos de vida de la sociedad de consumo, equivaldría a la subjetivación. En la lógica de esta perspectiva, el término cultura podría aplicarse a todo tipo de comportamiento socialmente adquirido: se hablará así de *cultura industrial*, de *cultura de empresa*, de *cultura del fútbol* y

11 La cultura es esa “totalidad que incluye los utensilios y los bienes de consumo, las cartas orgánicas que regulan a las diversas agrupaciones sociales, las ideas y las artes, las creencias y las costumbres”. Bronislaw MALINOVSKI, *Une théorie scientifique de la culture*, ediciones François Maspero, París, 1968, p. 35. Primera edición en inglés: *A Scientific Theory of Culture and Others Essays* (1944). Según Malinowski, la cultura es un “medio segundo” que el humano crea para responder a los problemas planteados en primer lugar por las necesidades nutritivas, reproductivas y sanitarias. A partir de esta base biológica de su teoría de la cultura, que se halla construida sobre la oposición entre *necesidades primeras* o elementales y *necesidades secundarias* o derivadas, Malinowski pretende vincular directamente las “actividades artísticas”, que tienen una “relación de influencia o de dependencia” con la “magia” y la “creencia religiosa”, a “ciertas características fisiológicas del organismo humano” (p. 37). Desde esta perspectiva, que pretende asimilar la lógica de lo simbólico a la lógica de lo vivo, toda producción de la cultura aparece como un simple instrumento al servicio de un programa de dominio de la materialidad.

12 E.B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language* [1871], University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 7.

hasta de *cultura consumista*. Al final, la noción de cultura acaba perdiendo todo significado específico, y muere por sobresaturación semántica. Esta devaluación del sentido de la noción de cultura, que es probablemente uno de los signos más explícitos de los avances de la anti-cultura, llega incluso a permear el discurso de ciertos multiculturalistas –en particular en los Estados Unidos– que asimilan las reivindicaciones de todo grupo oprimido o de cualquier forma de minoría a reivindicaciones de justicia cultural. En este discurso, las reivindicaciones relativas al género o a la orientación sexual son catalogadas como exigencias multiculturalistas, y consideradas equivalentes a las reivindicaciones de justicia cultural planteadas por las poblaciones autóctonas o afroamericanas¹³. Más manifiestas en el seno de las sociedades fuertemente industrializadas o *post-industriales*, en donde la producción material y social se encuentra desde bastante tiempo atrás basada en el modelo capitalista de economía y de sociedad, estas concepciones devaluadas de la cultura se hallan en oposición con otras concepciones, elaboradas muchas veces en otras sociedades en donde la dimensión simbólica del existir aún configura o ya configura una parte importante del convivir. Así, en América Latina, por ejemplo, Rodolfo Kusch entiende que la cultura es no sólo el “acervo espiritual” que la memoria del grupo ofrece a cada uno, sino también el “baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia”¹⁴. Por su parte, el filósofo mexicano Luis Villoro, luego de definir la cultura como una “segunda naturaleza creada por las comunidades humanas con el objeto de justificar sus creencias, realizar sus valores elegidos y cumplir sus fines deseados”, aporta una serie de precisiones que remiten en lo esencial al dominio del existir ético-simbólico: a través de la cultura, escribe, los humanos intentan “varios objetivos: asegurar el acierto de sus acciones, dar sentido a su vida (...), acercarse a un ideal de perfección, establecer una comunicación con los otros”¹⁵. Al enfatizar las relaciones entre cultura, sentido y valor, Villoro, al igual que otros teóricos contemporáneos del multiculturalismo político, tiende a justificar sus posiciones sobre la base del principio antropológico según el cual cada cultura es fuente de sentido y valor, y, consecuentemente, desde la idea de que la posibilidad de acceder a la cultura constituye la condición necesaria de toda respuesta posible a la cuestión de la vida buena, es decir a la cuestión ética del sentido y la orientación de la vida y en la

13 Esta asimilación es rechazada por W. Kymlicka, que distingue las reivindicaciones nacionales y étnicas de las reivindicaciones relativas a la «marginalización de las mujeres, los homosexuales y las personas minusválidas» (Will KYMLICKA, op. cit., p. 35). En la misma perspectiva, León Olivé anota que, llevada al extremo, la asimilación de las reivindicaciones de justicia cultural a cualquier forma de reivindicación de «grupo que se identifique a sí mismo por medio de cualquier parámetro» ha podido ofrecer un blanco fácil a los adversarios de la justicia cultural: al describir el multiculturalismo como una política que acoge las reivindicaciones más curiosamente particularistas, estos adversarios se instalan en un punto de vista desde el cual pueden sin dificultad producir un discurso de «ridiculización» de las reivindicaciones de justicia cultural. León OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM, México, 1999, p. 43.

14 Rodolfo KUSCH, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, ediciones Castañeda, San Antonio de Padua, Provincia de Buenos Aires, 1978, p. 13-14.

15 Luis VILLORO, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 158. Primera edición: 1985.

vida. En desarrollo de la perspectiva abierta por estos teóricos de la justicia cultural, y a distancia de las definiciones puramente aditivas de la cultura, podríamos decir que la (re)creación de sentido y valor no es *un* elemento distintivo de la cultura entre otros, sino más bien *el* carácter distintivo de la cultura, que determina la inteligibilidad de todos los demás elementos, materiales e inmateriales, de la cultura. Siguiendo esta perspectiva, conviene interrogar el concepto de cultura a partir del exámen de su *objeto* específico, a saber, lo simbólico o, mas exactamente, la simbolización en tanto que totalización de la multiplicidad de lo vivido.

Al margen de la multitud de significados, con frecuencia incompatibles, propuestos por las diversas disciplinas, pensaremos aquí lo simbólico a partir de su raíz etimológica, el $\sigma\upsilon\mu\text{-}\beta\omicron\lambda\omicron\nu$. Este término griego, anota J. Tricot, "...expresa la idea de factores complementarios, que uno acerca del otro ($\sigma\upsilon\nu, \beta\omicron\lambda\eta$). Esencialmente, se trata de una tablilla o de una ficha (...) que se cortaba en dos y que cada uno de los dos contratantes conservaba como signo de reconocimiento"¹⁶. De este significado de base, que remite al dominio de la interacción humana, retenemos los dos siguientes aspectos: a) El *sumbolon* es una parte de un todo, y su inteligibilidad depende de esta referencia constitutiva a un todo descompuesto o, como diría Sartre, a una totalidad destotalizada; b) El *sumbolon* es agente de totalización y, como tal, asegura una función social de reconocimiento mutuo entre los humanos. En la confluencia de estos dos aspectos del *sumbolon*, entendemos lo simbólico como la instancia de totalización concreta y subjetiva de la experiencia humana de ser o, más precisamente, de la experiencia humana de *existir* (ser manteniéndose siempre por fuera de sí, según la definición existencial del concepto), de tal manera que, en esta totalización y por ella, el sujeto de la experiencia es llevado a reconocerse a sí mismo y a reconocer a los otros.

La noción de cultura, entendida como instancia de lo simbólico, permite abrir una perspectiva nueva sobre las reivindicaciones contemporáneas de justicia cultural, que no son tal vez simplemente un combate por la vida de tal o tal cultura específica. Estas reivindicaciones pueden expresar así mismo la conciencia de una crisis de la cultura como tal, esto es, una crisis de nuestra capacidad para producir sentido y valor, para constituirnos como personas singulares y para construir un *mundo* común. Lejos de buscar necesariamente finalidades particularistas y aún menos pretender defender algún tipo de identidad rígida, las movilizaciones por la justicia cultural pueden ser portadoras del proyecto "humanista" de preservar a lo humano frente a los avances de lo que Nietzsche llamaba en su tiempo el "nihilismo europeo", y que podríamos designar hoy en día como anticultura.

b) *La crisis de la cultura como crisis de lo simbólico*

La idea de que vivimos una crisis general de la cultura, que sería correlativa a una crisis general de la capacidad humana de (re)crear sentido, ha sido con frecuencia relacionada con la crisis de la gran cultura (la *Kultur*), y asociada a la emergencia de la modernidad o de un modelo específico de modernidad. Las filosofías de la crisis de la cultura afirman en

16 ARISTOTE, *La Politique* (trad. francesa J. Tricot), Vrin, París, 1982. Nota del traductor, p. 294.

su conjunto, y a pesar de las diferencias que pueden separarlas, una posición crítica frente a la modernidad o frente a formas específicas de la modernidad. Sin embargo, distanciándose de las críticas tradicionalistas o reaccionarias de la modernidad que, procediendo de manera a priori, basan su crítica en una valorización absoluta de los sistemas jerarquizados y desiguales del pasado, las filosofías de la crisis de la cultura parten de una descripción histórica de las transformaciones que la modernidad, o una cierta modernidad, opera en el plano de la racionalidad (expansión de una forma instrumental de racionalidad) y en el plano social-económico (extensión de la organización capitalista de la sociedad): para Hannah Arendt, la expansión de la racionalidad instrumental o *utilitaria* afecta nuestra capacidad de configurar un *mundo*; para ciertos representantes de la escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno), este mismo fenómeno, que es asociado a la modernidad capitalista y a su ideología específica, tiende a neutralizar o a anular nuestra capacidad de *transcender* o *criticar* el sistema establecido; para el antropólogo Clifford Geertz, la modernidad señala la transformación de la cultura (entendida aquí como léxico común de lo simbólico) en ideología —lo que puede ser una manera de significar el fin de la cultura.

En la línea de la crítica romántica del siglo XIX, que interpretaba la modernidad como el advenimiento de una forma de organización de la vida humana según un modelo utilitarista de racionalidad, Hannah Arendt evoca la “amenaza” que pesa sobre el “dominio cultural” debido a la generalización social de una racionalidad instrumental que juzga “toda cosa según su utilidad específica”, y que ella designa con el nombre de *fabricación*¹⁷. La racionalidad de la *fabricación* va más allá del marco limitado de la cultura entendida en el sentido tradicional y elitista de la *gran cultura*, que constituye el objeto inmediato de la reflexión de Arendt en este texto de 1954, para invadir finalmente todas las esferas de la actividad humana: tanto la esfera de la acción, que es también evaluada en términos de utilidad, como toda otra práctica social y toda relación social portadora de sentido y creadora de valor: la “devaluación de las cosas en tanto que cosas”, que son “juzgadas según el criterio de utilidad” y pierden por lo mismo su “valor intrínseco, independiente, para degenerar finalmente en simples medios”¹⁸, puede aplicarse tanto a una obra de arte como a la relación interhumana de amistad. La amenaza de la *fabricación* afecta pues no sólo el “dominio cultural” sino así mismo el conjunto de la cultura, es decir las creaciones humanas que, desplegando una distancia frente al ser útil y consumible¹⁹, organizan lo real como una morada común que demora en el tiempo—morada que Arendt, inspirándose de Heidegger, llama el *mundo*.

Sean cuales fueren las limitaciones que afectan la concepción arendtiana del mundo y de la cultura, y que manifiesta la opción etnocéntrica de privilegiar a priori la duración ante

17 Hannah ARENDT, *La Crise de la culture* (trad. francesa bajo la dirección de P. Lévy), Gallimard, colección “Folio essais”, París, 1972, p. 276. Edición original en inglés: *Between Past and Future* (1954).

18 Ibid.

19 “Es sólo cuando [la puesta a distancia de la esfera de las necesidades de la vida humana] ha sido cumplida que la cultura, en el sentido específico del término, adviene al ser”. Ibid, p. 268.

lo efímero, el sedentarismo ante el nomadismo²⁰, lo escrito ante lo oral e, implícitamente, la arquitectura en piedra ante la arquitectura en materia orgánica, debemos reconocerle a Arendt el mérito de haber pensado que el carácter determinante de la cultura reside no en la “fabricación” sino en la configuración de una significación simbólica de lo real, más allá de las finalidades utilitarias de la razón instrumental. Igualmente, y a pesar de que las condiciones históricas del advenimiento de la *fabricación* quedan bastante oscuras en este texto, podemos aún conservar algunas otras indicaciones que permiten identificar la representación *fabricadora* del mundo así como su principal sujeto histórico. “Los fabricantes sólo pueden considerar las cosas como medios para sus fines, o bien como cosas que se juzga en función de su utilidad específica”²¹. Esta actitud de los *fabricantes* expresa un particular “estado de espíritu” que Arendt, siguiendo al escritor alemán Clemens von Brentano, llama el *filisteísmo*: se trata de una relación al mundo en la que todo es juzgado “en términos de utilidad inmediata y de *valores materiales*”²². Arendt distingue dos tipos de filisteo: el filisteo inculto, que remite los objetos de la *gran cultura* a lo inesencial, y el filisteo cultivado, que asigna a estos objetos un valor utilitario o instrumental. Arendt sitúa la aparición de este último tipo de filisteísmo en el contexto histórico de las luchas de la burguesía europea por el reconocimiento: en su combate contra la aristocracia, las clases que ella denomina indistintamente *medias* dieron nacimiento²³ a este nuevo filisteísmo que destruye a la cultura transformándola en mercancía: “la cultura, más aún que las demás realidades, se convirtió en lo que a partir de ese momento solamente se comenzó a denominar *valor*, es decir mercancía social que se puede poner en circulación y realizar a cambio de cualquier otro tipo de valores, sociales e individuales (...). En este proceso, los valores culturales se transforman en simples *valores de cambio*”²⁴. La destrucción moderna de la cultura es, pues, obra de un agente histórico particular que instaura un determinado tipo de relación con la materialidad (disponiendo la totalidad de lo real como mercancía para *fabricar* o para vender y comprar) y que, en el marco de tal relación, reduce la cultura a la condición de mercancía. Los términos de esta descripción arendtiana de las *clases medias* en tanto que agente histórico de la muerte de la cultura o, más precisamente, en tanto que productor de anticultura, corresponden en cierta medida, tanto al nivel de la perspectiva histórica como al nivel de la conceptualidad (ver la categoría de *valores de*

20 “Sabemos de la existencia de pueblos sin mundo (...). Todo arreglo hecho por los hombres para proveerse de abrigo y poner un techo sobre la cabeza –hasta las tiendas de las tribus nómadas– puede servir de morada en la tierra a quienes se encuentran en vida en aquel momento. Pero eso no implica en ningún caso que tales arreglos engendran un mundo, definen una cultura. Esa morada terrestre sólo se convierte en mundo (...) cuando la totalidad de objetos fabricados está organizada hasta el punto de resistir al proceso de consumo indispensable para la vida de la gente qui allí mora, y por lo mismo de sobrevivir a ellas. Es sólo allí en donde tal subsistencia se halla asegurada que hablamos de cultura”. Ibid., p. 268-269.

21 Ibid., p. 276.

22 Ibid., p. 258.

23 *La Crise de la culture*, p. 259.

24 Ibid., p. 261.

cambio) a las descripciones de esa específica clase social que Marx y otros representantes de la filosofía social del siglo XIX llamaban la “burguesía”. Y, a pesar de las diferencias que la separan tanto de Marx –cuando pretende reducir su pensamiento a un nuevo avatar de la *fabricación* y de la visión economicista y utilitaria del mundo²⁵– como de sus contemporáneos de la Escuela de Frankfurt que intentan pensar con Marx, Arendt concibe el proceso de mercantilización de la realidad, al igual que ellos, como un proceso de alienación del sentido o, según su propia terminología, de alienación del *mundo*²⁶. Este proceso, que afecta nuestra manera de entender y representar lo real, pertenece a lo que Marx denominaba *ideología*.

c) *La ideología como anticultura*

El concepto moderno de ideología –y no la palabra, que aparece ya entre los *ideólogos* franceses del siglo XVIII– proviene de Marx, que elabora su determinación fundante y fundamental en sus textos de juventud y en particular en *La ideología alemana* (1846). En esta obra, la ideología designa una representación invertida o trastrocada de lo real, que instala a los sujetos y a los grupos sociales en una comprensión ilusoria de sí mismos y del mundo humano en general. Producida socialmente, la ideología oculta sus condiciones sociales de producción, para aparecer subjetiva y socialmente como una representación natural y universal de las cosas, que existe de manera autónoma y que regula del exterior la realidad y la práctica humanas. Para Marx, las condiciones sociales de producción que la ideología oculta no son otra cosa que las condiciones sociales de producción de la vida humana en general, es decir la praxis de sujetos concretos definidos por determinadas relaciones de producción de la materialidad en el marco de un modo de producción dado²⁷.

La ideología, como lo observa justamente Paul Ricœur²⁸, se opone aquí a la realidad, esto es, a la realidad humana definida como praxis del hombre real, que no es una conciencia abstracta y soberana (abstractamente soberana), sino un ser constitutivamente genérico (*Gattungswesen*) que produce socialmente las condiciones materiales y sociales de su existencia concreta. Según esta primera determinación del concepto de ideología, la integración ideológica de la sociedad no equivale a cualquier otro modo de integración social por

25 *Ibid.*, p. 106-107. Sobre la posición de Arendt con respecto a Marx, ver asimismo *La Condition de l'homme moderne* (trad. fr. de G. Fradier), Calmann-Lévy, París, 1983, p. 71, 147, 153, 220, 271, 322. Edición original en inglés: *The Human Condition* (1958).

26 *La Crise de la culture*, p. 119.

27 Marx distingue su manera de proceder de la de los ideólogos alemanes, subrayando que el punto de partida de su crítica no es ni arbitrario ni dogmático: él parte de la “base real”, es decir de “los individuos reales, de su acción y de sus condiciones materiales de existencia, las que ellos encuentran ya dadas, así como también las que surgen de su propia acción. Estas bases son pues verificables de manera puramente empírica”. Karl MARX, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, París, 1968, p. 24. Ver igualmente p. 35.

28 Paul RICOEUR, *L'Idéologie et l'utopie*, Seuil, colección “Points”, París, 1997, p. 105 y 114. Primera edición en inglés: *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press (1986).

medio de representaciones del mundo; su especificidad, sea cual sea el dominio representado —religioso, filosófico, político, ético, económico—, reside en el hecho de que se totaliza lo real deformándolo de manera global. De este punto de vista, la integración ideológica difiere de entrada de la integración cultural que, en la medida en que (re)crea sentidos y valores que se hallan referidos a las necesidades y deseos del humano en tanto que ser genérico, no es necesariamente mistificadora.

Este carácter de mistificación, propio de la ideología, es inseparable, en Marx, de otro carácter determinante: la dominación. La ideología es siempre mistificación de una forma de dominación, y la dominación produce siempre modos de mistificación específicos. “Las ideas de la clase dominante son así mismo, en todas las épocas, las ideas dominantes”, anota Marx. Estas ideas precisa, no son sino la “expresión ideal de relaciones materiales dominantes, son esas mismas relaciones materiales dominantes aprehendidas como ideas y, consecuentemente, son las relaciones que hacen de la clase una clase dominante, y por ello son las ideas de su dominación”²⁹. Marx señala aquí claramente que la ideología dominante es la ideología de la *dominación* de una clase sobre las demás clases: la distorsión característica de la ideología se juega aquí en el hecho de que los dominados reproducen las ideas dominantes³⁰.

Apertura

Las reivindicaciones de justicia cultural, en cuanto se hallan referidas a nuestra capacidad social de (re)crear lo simbólico y por ende a nuestras capacidades de personalización, surgen en un contexto determinado por la tendencia al derrumbe del sentido y del valor, así como a la pérdida o reducción de nuestra capacidad subjetiva para constituirnos como personas singulares, capaces de definir una orientación de la vida más allá de las finalidades del consumo, la rentabilidad, la acumulación y la dominación.

Este contexto de sin-sentido generalizado ha sido pensado inicialmente, en la historia de la filosofía, a partir de la noción de *nihilismo*: en los “límites extremos del nihilismo” — escribe Nietzsche en 1886—, el principio determinante es la “noción de ausencia de valor, de ausencia de sentido”³¹. Sin embargo, aquello que Nietzsche llamaba *nihilismo europeo*, y que describió también poéticamente a través del relato de la “muerte de Dios”³², no es

29 Karl MARX, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 74. Ver así mismo la traducción de Maximilien Rubel en: Karl MARX, *Philosophie*, Gallimard, colección “Folio essais”, Paris, 2005, p. 338.

30 “Las ideas de aquellos a quienes se niegan los medios de producción intelectual se hallan por lo mismo sometidas a esta clase dominante”. Ibid., p. 74 (Éditions sociales).

31 Friedrich NIETZSCHE, *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs* (Études et fragments) (1886), trad. H. Albert, La Librairie Générale Française, colección “Le Livre de Poche” (n° 4608), Paris, 1991, p. 41.

32 “¿Hacia dónde va [la tierra] ahora? ¿Hacia dónde vamos nosotros mismos? (...) ¿No estamos cayendo sin cesar? (...) ¿Hay todavía un arriba, un abajo? ¿No vamos errando como en una nada infinita?”. Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, libro III, n° 125.

otra cosa que la modernidad capitalista: “la burguesía (...) es la muerte de Dios”³³, observa Jean-Paul Sartre en un texto redactado hacia 1952. Por burguesía, Sartre no entiende sólo una determinada clase social, sino también un determinado *espíritu* o una ideología que configura al mundo como desierto de sentido y de valor. El derrumbe del sentido y del valor no es un acontecimiento de la *historia del ser*, como lo pretende Heidegger, sino más bien el producto de una ideología histórica, que se vincula a un cierto uso de la razón analítica y que articula los intereses de dominación de una clase social particular, que Sartre denomina la *burguesía*. La “muerte de Dios” es una producción de la ideología burguesa, que transforma lo existente en desierto de sentido. El nihilismo burgués es una forma de la ideología que *mata* a lo simbólico o, en otros términos, que *mata* a la cultura en tanto que instancia de (re)creación de lo simbólico. El nihilismo no es una creación de la cultura, sino un estado particular de la ideología que podríamos designar como *anti-cultura*. La anti-cultura, que asimila de manera característica la cultura a la ideología, no pertenece sólo al terreno de las representaciones, sino igualmente al de las prácticas que instituyen la posesión acumulativa y la dominación en tanto que finalidades absolutas de la existencia humana.

En la anti-cultura, la actividad humana se encierra en la repetición acumulativa de un perpetuo presente de posesión y de poder, entendido en el sentido de la dominación; de esta repetición acumulativa deriva el tedio característico del sujeto nihilista y, en las sociedades nihilistas, la importancia central de la industria de la diversión y la distracción —a las cuales se reduce a menudo lo que se llama *cultura*. Inversamente, en las prácticas específicamente culturales, la actividad característica del existir es la praxis, en el sentido sartreano de (re)creación perpetua de la totalización: la praxis recrea sentido y valor reconfigurando la multiplicidad de los elementos materiales e inmateriales de la cultura en la unidad de un proyecto individual y colectivo de *vida buena*, es decir de vida que tiene sentido. Es así que Karl Otto Apel ha podido observar que “la cuestión de la realización de la vida buena, en el sentido griego y aristotélico, se encuentra siempre a la orden del día, tanto para los individuos como para los pueblos”³⁴. A través de esta reconfiguración, la producción social de bienes, que incluye en particular la puesta en común de los elementos de la materialidad necesarios para la vida (alimento, abrigo, medios de producción...), no se halla separada del proyecto ético-político de una vida buena individual y social, sino a su servicio³⁵. Toda cultura posee un núcleo ético, y es por esto que las reivindicaciones de justicia cultural son al mismo tiempo una exigencia de justicia social.

Recibido 30/12/07. Aprobado 18/01/08

33 Jean-Paul SARTRE, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Gallimard, París, 1986, p. 16.

34 Karl Otto APEL, «Reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale» (entrevista), en *Concordia. Revue internationale de philosophie*, n° 13 (1988), p. 94. Por nuestra parte, agregaríamos que es precisamente en la medida en que la cuestión de la vida buena se halla «siempre al orden del día» que la cuestión de la justicia cultural lo está, es decir la cuestión de la protección y el florecimiento de las culturas.

35 Según una tradición muy antigua, ciertas comunidades religiosas cristianas designan en francés con el término de *procure* el cargo por el cual estos bienes son puestos a disposición de la comunidad. En el espíritu cuando no en la realidad de estas prácticas, la «procure» de estos *alimentos terrestres* es entendida no como un fin en sí mismo sino como un medio al servicio de la vida espiritual (los *alimentos espirituales*) de la comunidad.