

## DE NUEVO, SOBRE LA CUESTIÓN DE LA CULTURA POPULAR MODERNA

LUIS BELTRÁN ALMERÍA

*Universidad de Zaragoza*

HE creído conveniente volver en este simposio, último de los que va a convocar nuestra red, sobre el tema que presenté en el primer simposio, hace ahora tres años. En aquella ocasión con el título de «Apuntes para una teoría de la cultura popular» abordé la cuestión de la caracterización de la cultura popular y su suerte en el periodo que llamamos Modernidad. Había leído trabajos sobre este asunto de historiadores especializados en la historia cultural y social y me habían defraudado. Vi en esos trabajos una gran confusión sobre lo esencial de la cultura popular. Apoyándome en McLuhan sostuve que la cultura popular es la que se transmite mediante la oralidad. Y, al contrario, cultura elevada es la que se ha transmitido mediante la escritura. Este planteamiento permite ahorrarnos el légame que salpica el concepto de pueblo, tan manoseado y desfigurado. Qué duda cabe que entre la oralidad y la escritura se dan fenómenos fronterizos que pueden confundir –y, de hecho, han confundido a muchos–. Pero este problema no debe desviar nuestra atención de lo esencial: dos ámbitos culturales, que utilizan canales distintos y que vehiculizan contenidos de sentido muy diferente.

Quizás el aspecto más interesante de este planteamiento sea la concepción resultante del concepto «cultura de masas». Si en lo que se refiere a la cultura popular los acercamientos suelen ser oscuros y vacilantes, en lo que hace a la cultura de masas la confusión supera todo lo imaginable. Si para definir la cultura popular se recurre a la categoría «pueblo», para definir la cultura de masas se recurre a la noción «masas», lo que suele suponer un planteamiento cuantitativo. Siguiendo la línea argumental que he esbozado, la cultura de masas no sería otra cosa que la fusión de cultura popular con la cultura elevada proyectada sobre un marco nuevo, desterritorializado, internacional. Esta idea es paralela a la noción de Modernidad que sostiene McLuhan y que se caracteriza por una fusión de oralidad y escritura, que se materializa en las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información.

Quisiera en esta ocasión ir algo más lejos en mi aproximación a la categoría de Modernidad. Para ello voy a recurrir a las propuestas de dos pensadores muy distantes en el tiempo. Uno es ya clásico: Alexis de Tocqueville. El otro es autor de un reciente *best seller* mundial, *De animales a dioses*, y se llama Noah Yuval Harari. En cierta forma los planteamientos de ambos pensadores parecen coincidir, pero veremos que Harari le da un giro que contradice por completo a Tocqueville. Trataré de explicar este complejo asunto.

Tocqueville viene a exponer en su monumental *La democracia en América* que en los Estados Unidos toma cuerpo una tendencia social que conjuga igualdad y libertad. Estos dos principios, consagrados por la revolución francesa, pueden parecer incompatibles. Una primera lectura de la era moderna parece demostrar esa incompatibilidad. Occidente habría apostado por la libertad, construyendo regímenes que reconocen las libertades individuales, de carácter parlamentario. En cambio, el bloque soviético apostó por la igualdad, negando las libertades, tanto individuales como colectivas, y levantando regímenes de corte autoritario y policiaco. Estos dos campos se han confrontado en la guerra fría, con un resultado ya conocido: el derrumbamiento del bloque soviético –aunque sobreviven el ámbito chino y el régimen cubano– y veinte millones de muertos, producto de la violencia ejercida por el régimen soviético sobre su propio pueblo. Ni en Occidente el principio liberal es respetado ni en el bloque soviético la igualdad predicada se materializaba en la sociedad. Mas bien en el sistema soviético la igualdad era la igualdad de Procusto, el mítico bandido que recortaba a los altos y estiraba a los bajos. Pero ese procusto soviético se sostenía sobre una sociedad de escasez de la que se libraba una corrupta casta burocrática. En cambio, en Occidente la desigualdad no conoce los límites que sí conoce la libertad. La complejidad de la sociedad moderna impulsa a los regímenes liberales a establecer fronteras y recortar derechos con la excusa de mantener la gobernabilidad.

Esta lectura admite y requiere otra perspectiva, la que puede ofrecer una mirada crítica. Y para exponerla volveremos a Tocqueville. El político y pensador francés observa en la sociedad americana que libertad e igualdad se exigen mutuamente. Parte de que la tendencia a la igualdad de condiciones y oportunidades es el impulso dominante en la sociedad moderna y es el motor del cambio social. La causa que produce esa tendencia es la necesidad de la humanidad de encontrar la unidad del problemático devenir histórico. Y esa necesidad es tan prioritaria que no duda en afirmar que si la humanidad ha de elegir entre libertad e igualdad, elegirá igualdad. Sin embargo, la libertad es un valor superior y tan necesario como el valor de la igualdad. La igualdad, por sí

sola, puede tener unos efectos nocivos. La libertad es el contrapeso necesario para evitar que la igualdad nos empuje a la servidumbre, a la barbarie o a la miseria.

Ese pulso entre igualdad y libertad es el pulso entre lo aristocrático o elevado y lo democrático o popular. De la forma en que se maneje ese pulso depende que nos «lleve a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria» (645). Este juicio contiene una gran dosis de verdad. Y resulta inexcusable tenerlo presente en una actividad como la nuestra que se propone explorar las relaciones entre lo popular y lo sabio.

La clave del pensamiento de Tocqueville es que reconoció mejor que ningún otro pensador anterior o posterior la actualidad de la tendencia a la unificación de la humanidad que preside el mundo moderno. Es respecto a este punto donde nos vemos obligados a ir un poco más allá de lo que fue en su día el jurista francés.

Para esta pesquisa me voy a servir de un reciente éxito editorial. Me refiero al libro del israelí Yuval Noah Harari *De animales a dioses*, cuyo título en inglés es *Sapiens*. Harari ha descrito con brillantez la historia de la humanidad: la trayectoria que va del reino animal al reino ilustrado, el de los dioses. Pero el aspecto más llamativo de esa narración es la tesis de Harari de que nos encontramos ante el fin del *homo sapiens*. El *homo neandertalis* tuvo una existencia de medio millón de años. El *sapiens* no llegaría a los ciento cincuenta mil. Su final no sería la extinción, como ocurrió con las distintas humanidades que nos precedieron, sino la aparición de dos razas distintas. Harari no da nombres a esas dos razas, pero me voy a atrever a denominarlas como *homo sapiens* a la continuidad de lo que conocemos y *homo deus* (hombre dios) a la nueva humanidad. Esta hipótesis, la de la aparición de una nueva raza humana a partir del *sapiens* no es precisamente original. Es la idea central del pensamiento de Nietzsche. En *Así habló Zaratustra* distingue entre el hombre superfluo y el superhombre. Al llegar a la ciudad, Zaratustra habla al pueblo de esta manera:

Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo? Hasta hoy, todos los seres han creado algo por encima de ellos, y ¿queréis ser vosotros el reflujo de esa ola enorme prefiriendo retornar a la animalidad antes que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una vergüenza dolorosa. Es esto mismo, lo que debe ser el hombre para el superhombre: un motivo de risa o una vergüenza dolorosa (I, 3, p. 27).

Desde el punto de vista de la historia cultural, he aquí la cuestión. En el momento crucial de la igualdad necesaria para la unificación de la humanidad

aparece la perspectiva de la máxima desigualdad, la que pueden ofrecer dos razas distintas. Podemos objetar que Harari exagera y que los indicios de la emergencia de la nueva raza (es decir, la manipulación genética, la posibilidad de concebir seres vivos completamente inorgánicos y la conquista del espacio; los tres grandes mitos de nuestro tiempo) se pueden demorar siglos, incluso milenios. Y que, mientras tanto, se produzca la unidad que se desprende de la igualdad. Pero lo cierto es que la manipulación genética está ya al alcance de cualquier laboratorio, la inteligencia artificial es un debate y una posibilidad actual, y los planes para poblar Marte en unos años ya están en marcha.

También apunta Harari que, al aparecer el debate nuclear, se especuló con grandes catástrofes y con la posibilidad de que en 2000 hubiera colonias humanas en el espacio y nada de esto ha sucedido. En cambio, no se especuló con la aparición de internet. Pero todo esto nos lleva en una dirección que es puramente especulativa y no es la que nos interesa ahora. Cabe otra interpretación del problema: la que hizo Dostoievski. Para Dostoievski el hombre moderno es otra raza. En un párrafo de *El idiota* distingue entre el hombre de antes, que era de una sola idea, y el hombre actual, que es de dos o más ideas. El hombre-dios sería para Dostoievski una degeneración del hombre moderno. Con este argumento no deberíamos seguir nuestra pesquisa.

Volvamos, sin embargo, al proceso de unificación de la humanidad y el problema del hombre-dios. El hombre moderno comete un error al verse a sí mismo como individuo. El ser humano es el yo y su entorno o biosfera. O, como decía Ortega, yo soy yo y mi circunstancia. Mejor lo explicó hace algunos siglos Aristóteles. En el libro primero de la *Política* dice eso tantas veces citado y tan mal comprendido de que el hombre es un animal social. Pero se suele olvidar algo más importante que apunta ese libro. El hombre solo no puede darse porque, según el Estagirita, sería un animal o un dios. Son los dioses los que pueden llevar una existencia individual. No los humanos. Para conseguir una personalidad independiente, imperturbable, invariable hay que ser un dios ... o un animal. Vivir de forma autónoma. Esto es, en soledad.

La cuestión es, pues, la siguiente: si la concepción que reduce la humanidad a un conglomerado de individuos es un error ¿por qué esta idea es, en nuestra época, por completo hegemónica? La razón primera es la complejidad del mundo moderno. En un mundo tan complejo y con una desigualdad que no conoce precedentes, parece inevitable, imprescindible dotarse de una identidad para sobrevivir. Ser alguien es conseguir visibilidad, sobresalir entre la masa. Pero podemos buscar una explicación más sugerente. Solo es posible unificar a la humanidad unificando individuos. No se pueden unificar religiones, nacio-

nes ni civilizaciones. La cohesión social tiene su destino en el individualismo. Cuando los primitivos del paleolítico inventaron el chismorreó sentaron el destino de la humanidad: crear individuos con identidad, esto es, sus peculiaridades, sus carencias, sus virtudes.

La necesidad de identidad requiere justificaciones, pues la sociedad moderna tiende a la autoconsciencia. Es lo que suele llamarse la cultura *psi*. Un primer nivel de justificación es el que da el pensamiento común y orgánico de nuestro tiempo. Ve en el individualismo sus aspectos prácticos. Viene a decir que la identidad individual es, en realidad, móvil: un proceso de cambio e innovación. Está sujeta a roles y normas que ponen límites a sus posibilidades de expansión. Supone una combinación de rasgos: uno es varón o mujer, casado o soltero, heterosexual u homosexual, etc. Conlleva también tensiones entre esos rasgos y con sus límites. Así piensan la gente de la calle, los profesionales de la identidad (psicólogos, psiquiatras, publicistas, etc.) y no pocos filósofos.

Esta idea moderna de la identidad tiene también sus críticos. A esa concepción individual suele oponerse una concepción colectiva, ya sea en clave territorial o en clave corporativa. En ambos casos esta concepción pone fronteras: nacionales, religiosas, de clase, étnicas, de género, corporativas ... Poner fronteras, del tipo que sean, suele conllevar una forma de pensamiento: el dogmatismo. Las fronteras ideológicas son dogmas. Estas críticas, que no carecen de motivación histórica, ofrecen el problema de que suelen derivar en actitudes ideológicas opresivas. Con la excusa de defender y proteger una identidad esclavizan a los que dicen liberar.

Pero, en cualquiera de los dos casos, la concepción individual o la colectiva, habrá que entender qué ocurre con la identidad para que se haya convertido en un atributo vital en el mundo moderno. En mi opinión, la identidad es una cualidad divina. Solo los dioses pueden decir «yo soy el que soy» y tener una existencia individual autosuficiente. Ocurre que los humanos modernos han ocupado el lugar que le correspondía a la divinidad en las etapas premodernas de la cultura occidental (y que sigue ocupando en las demás culturas). Es decir, la humanidad moderna se sitúa en el centro del Universo. Al ocupar el lugar de los dioses en el gobierno del mundo y del universo los humanos pretendemos hacernos con sus atributos. Esto es el fenómeno que he llamado *hombre-dios*.

La formación del hombre-dios puede explicarse de varias formas y en distintos discursos. La tendencia de los humanos a remontarse a los cielos viene de lejos. Desde el momento en que aparece la esfera de lo celestial, en la Edad de los metales (es decir, en la etapa final del mundo de las tradiciones), los humanos envidiaron a los inmortales y pretendieron mezclarse y convivir con ellos.

Las religiones monoteístas inventan el Paraíso, ese lugar de encuentro con los inmortales. Esas religiones ofrecen a sus fieles una identidad póstuma: el sueño de convivir eternamente con la divinidad. Ese sueño tiene una materialización bien concreta: la casta sacerdotal se permite, gracias a esa noción y apelando al origen común, unir a las tribus y a las naciones, y asumir el monopolio de hacer ver las cosas desde un determinado punto de vista; de hacer creer en algo o alguien, de imponer prohibiciones y fronteras internas, de hacer y deshacer grupos, de construir un consenso que es sentido como unidad e identidad nacional. La identidad divina se traduce en unidad nacional o supranacional.

Así es en las sociedades premodernas (es decir, hasta 1800 por poner una fecha). Pero ya no es así en la sociedad moderna. Las castas sacerdotales son relegadas a un segundo plano y los dioses sustituidos por el mercado u otros fenómenos humanos. El papel organizador que, en un principio, jugó la religión lo juega ahora la política. Es la dinámica política la que se encarga de articular un proceso de unificación y regulación de sectores sociales y de corporaciones que permite aflorar la tendencia de las sociedades modernas a la igualdad (de oportunidades) y a la libertad (formal). Esa doble tendencia permite una autonomía de los individuos. Pero al tiempo que los libera de las divisiones estamentales y religiosas, los condena a diversas formas de aislamiento. Es lo que llamamos *individualismo*. Una de sus expresiones, si no es la más determinante, es el sueño de la identidad. Y ese sueño conlleva las patologías de la personalidad: desde las que suelen tratarse clínicamente a las más difundidas y comunes: el narcisismo y el egoísmo.

Pero lo trascendente no son ni la falacia del sueño ni las patologías si no que el sueño de la identidad es una de las expresiones del movimiento de la humanidad (o, al menos, de Occidente) hacia la formación de una unidad superior a la que permiten las naciones. Es la unidad del género humano, necesaria para regir los destinos del planeta. De momento ese proceso de unificación ofrece la cultura occidental moderna como espacio de comunicación; el individualismo, como forma de pensamiento en la etapa primera de la Modernidad; y esa identidad suprahumana en la que basa su pretensión de gobernar el mundo. Así es el proyecto moderno: un estadio de transición. El sueño moderno de la identidad inmutable tiene un precio: el choque entre civilizaciones, que establece un *limes*, una frontera entre el imperio occidental y los que no pueden o no quieren sumarse al proyecto moderno.

Una conclusión podemos considerar, aunque sea de forma por completo provisional. La esencia de la cultura moderna es el individualismo porque

parece la única vía posible a la unificación de la humanidad. Esta conclusión conlleva una tarea: comprender las diferentes etapas del individualismo. Lipovetsky suele hablar de hiperindividualismo, pero ese estadio hipertrofiado del individualismo se corresponde con la máxima debilidad del individuo. Quizá la diferencia entre el *sapiens* y *homo-deus* sea un instrumento para comprender mejor la dinámica del individualismo y sus contradicciones.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Trad. P. de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe, 2000.

HARARI, Yuval Noah. *De animales a dioses*. Trad. J. Ros. Barcelona: Debate, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1970.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. Trad. L. R. Cuéllar. México: FCE, 2ª ed., 1957.