

NOTAS SOBRE EL “CATASTROFISMO CULTURAL”: NIETZSCHE Y LA CULTURA DE MASAS

*Notes on “Cultural Catastrophism”:
Nietzsche and the Mass Culture*

David Puche Díaz

(Escuela de Arte y Superior de Diseño de Mérida, España)

Resumen

El propósito de este artículo es discutir acerca de la cultura de masas y, más concretamente, sobre la cuestión del “catastrofismo cultural”, esto es, si [a] la cultura occidental de algún modo está en un proceso de decadencia, y a qué se debería éste, o si por el contrario [b] ésa es una falsa percepción que, sin embargo, se repite históricamente, y qué la provocaría. Para ello haremos un estudio comparativo de Nietzsche y otros autores que, más recientemente, han elaborado el tema de la cultura de masas. Estructuraremos dicho estudio en tres momentos: [1] Una correcta aproximación a la polémica de la cultura de masas, de manos de Eco, Bauman y Jameson; [2] la utilización del concepto nietzscheano de “nihilismo” como herramienta teórica para abordar esa polémica, y [3] la explicación, a partir del materialismo cultural de Harris, de las causas de ese nihilismo, y consiguientemente la respuesta a las preguntas iniciales.

Palabras Clave: Cultura de masas | Nihilismo | Posmodernidad | Mundo material | Mundo simbólico.

Abstract

The purpose of this article is to discuss on the mass culture and, more specifically, on the issue of “cultural catastrophism”, that is, if [a] Western culture is somehow in a process of decay, and why it would be so, or if on the contrary [b] that is a false perception, however, historically repeated, and what would be the cause. To do this we'll make a comparative study of Nietzsche and other authors who have more recently elaborated on mass culture. The study is structured in three stages: [1] A correct approach to the controversy of mass culture, beginning with Eco, Bauman and Jameson; [2] the use of Nietzsche's concept of “nihilism” as a theoretical tool to address this controversy, and [3] the explanation, with Harris' cultural materialism, of the causes of this nihilism, and thus the response to the initial questions.

Keywords: Mass Culture | Nihilism | Postmodernism | Material World | Symbolic World.

1. Aproximación al problema. La polémica de la cultura de masas

Sírvanos para empezar este texto de Kant: «[...] y es entonces la caída en el mal (el mal moral, con el cual fue siempre a la par el físico) lo que para desgracia hacen correr en acelerado desplome, de modo que ahora (pero este *ahora* es tan antiguo como la historia) vivimos en lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo están a la puerta [...]» (Kant, 2001:35). La preocupación por la “creciente” corrupción moral del ser humano y de la “actual” decadencia de la cultura –en realidad, dos cuestiones diferentes, pero emparentadas, que comparten el presupuesto de que *se ha roto cierto equilibrio previo*– es tan antigua como la historia, como nos recuerda Kant, y cualquier reflexión al respecto debe preguntarse i) si realmente ocurre tal cosa, y en qué sentido, y por qué; y ii) en caso contrario, de dónde surge esa percepción generacional y/o histórica de que *todo va a peor*. Pues, aunque ha habido épocas optimistas, luminosas, que han creído que el futuro sería mejor que el presente y, en general, en la idea de un progreso social irreversible, lo cierto es que abunda más, por lo menos en Occidente, la postura contraria, pesimista, aquel «lo que fue, eso será. Lo que ya se hizo, eso es lo que se hará; no se hace nada nuevo bajo el sol» (Ecl 1, 9). El siglo XX y lo que va del XXI han experimentado unas transformaciones tan radicales –parejas a unos acontecimientos tan terribles y otros tan fascinantes– que obligan a replantear una y otra vez las relaciones entre el innegable desarrollo *técnico-científico* y el más cuestionable progreso *moral* del ser humano, y por supuesto, como un imprescindible *tertium quid* entre ambos, el papel mediador de la *cultura*. La pregunta por el estatus de ésta en el mundo actual (caracterizado por la globalización, el capitalismo financiero, la cuarta revolución industrial, la sociedad masificada, etc.) se hace, así, tan recurrente como insoslayable.

Para una primera aproximación al problema, puramente descriptiva, podemos servirnos de las célebres categorías empleadas por Umberto Eco en su ensayo *Apocalípticos e integrados*, donde distingue dos actitudes ante la cultura de masas. Por un lado tendríamos al apocalíptico, cuya postura ante la cultura de masas es «el signo de una caída irrecuperable, ante la cual el hombre de cultura (último superviviente de la prehistoria, destinado a la extinción) no puede más que expresarse en términos de Apocalipsis». Los apocalípticos, en efecto, «sobreviven precisamente elaborando teorías sobre la decadencia [...]. El Apocalipsis es una obsesión del *dissenter*». Por otro lado encontramos al integrado –postura que en todo momento defiende Eco, en una explícita confrontación con Adorno–, un «optimista» para el cual «estamos viviendo una época de ampliación del campo cultural, en que se realiza finalmente a un nivel extenso, con el concurso de los mejores, la circulación de un arte y una cultura “popular”. Que esta cultura surja de lo bajo o sea confeccionada desde arriba para consumidores indefensos, es un problema que el integrado no se plantea. [...] los integrados raramente teorizan, sino que prefieren actuar, producir, emitir cotidianamente sus mensajes a todos los niveles» (Eco, 2006:28).

En suma, Eco critica duramente lo que llamaremos el *catastrofismo cultural*, al cual atribuye rasgos no sólo extemporáneos, sino hasta antidemocráticos –por su elitismo “aristocrático”– e incluso cabría decir que un tanto *histéricos*. Así, cualquier distinción entre una cultura “baja”, “media” y “alta” está totalmente obsoleta y parte, según él, de una profunda incomprensión de los fenómenos del mundo contemporáneo, debida a un ingenuo *adanismo cultural* que pretende remontarse a “lo anterior” como punto de vista privilegiado que aún garantizaría la *autenticidad* y la *libertad* frente a la masa (concepto este último que ya en sí mismo considera epistemológicamente inoperante). Eco hace una defensa de la cultura de masas muy detallada e interesante, articulada en una serie de puntos que sería demasiado prolijo exponer aquí (Eco, 2006:60-65).

Cierta distancia histórica, ganada desde los años 60 (momento en que se consolida

la cultura de masas y se da por definitivamente liquidada la Vanguardia cultural, además de coincidir con la implantación del Bienestar en Europa), nos permitiría juzgar si ese *viraje psicosocial* ha sido tan satisfactorio. En general, nos permitimos aventurar que no. Había un optimismo en los análisis de Eco (que recuerda al de los ilustrados del XVIII, firmemente arraigados en la idea del *progreso*), el optimismo del *partícipe* –como él mismo se declara– de esa cultura de masas, que hoy no está tan extendido. Eco defiende al integrado, contra la Escuela de Frankfurt, Ortega y Gasset y otros intelectuales apocalípticos de su tiempo, pero su postura también es cuestionable (hay una dialéctica que nunca llega a desarrollar lo suficiente); podría ser considerada tan *ideológica* como él considera dogmática y desfasada la apocalíptica.

Como es sabido, Zygmunt Bauman ha hecho popular la expresión “sociedad líquida”, que es «aquella en la que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en una rutina determinados». Así pues, «la vida líquida, como la sociedad moderna líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo. [...] En resumidas cuentas, la vida líquida es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante» (Bauman, 2010:9-10). No se puede entender la evolución de la cultura de masas al margen de estas transformaciones más recientes, resultado de una “aceleración histórica” debida al marco económico (neoliberalismo) y tecnológico (tercera y cuarta revoluciones industriales). La cultura de masas es la cultura propia de la sociedad líquida, y exige por tanto *una experiencia líquida de lo real con efectos psicológicos y sociales que pueden llegar a ser muy negativos*. Desde este punto de vista, la sensación de que “cualquier tiempo pasado fue mejor” quizá no sea algo tan demodé, elitista e histérico, sino una *exigencia antropológica*, algo anclado en la *naturaleza humana* (concepto negado por todos los historicistas, entre los que podemos contar figuras tan dispares como el propio Eco, Rorty o Habermas).

Bauman reconstruye la génesis histórica del concepto de “cultura” –que aparece como tal en el siglo XVIII– y señala su continua imbricación con el de la “gestión (*managing*) social”; según esto, la cultura siempre habría sido *la conducta normativamente regulada impuesta por la clase dominante, la producción de seres humanos aptos para ciertos requerimientos sociales*. Y sin embargo, la cultura escapa a esas exigencias sistémicas y, a través de la experimentación y la transgresión, pretende *traspasar los límites* que el propio sistema impone. Se crea así un círculo vicioso por el cual las fuerzas culturales pretenden escapar a su lógica generatriz, pero requieren del sistema para hacerlo, de los gestores, pues sin ellos pierde sus condiciones sociales de existencia. «La cultura no puede convivir pacíficamente con la gestión [...]. Los creadores de cultura, por su parte, necesitan de los gestores si desean que se les vea, se les oiga y se les escuche». Ambos, gestores y “creadores de cultura”, tienen «el mismo objetivo: empujar a las personas a que se comporten de manera distinta» (Bauman, 2010:76-77). La cuestión es, así pues, en qué consiste esa *manera distinta de comportamiento* que persiguen la gestión y la cultura, la una uniformizadora y doctrinal, la otra liberadora y autotranscendente.

Sin embargo, el contexto histórico del neoliberalismo ha transformado esa dialéctica, nos dice Bauman, subsumiendo cada vez más la cultura en la gestión y transformando la *regulación normativa* en *seducción*. Así, ahora «a casi nadie le interesa ya refrenar, desactivar o domeñar ni las perniciosas ansias de transgresión ni esa otra experimentación compulsiva llamada “cultura”» (Bauman, 2010:80), pues ésta se ha transformado en objeto de *consumo*, y por tanto es gestionada por *criterios de mercado* que exigen una amplia oferta y un carácter efímero, de “usar y tirar”. El sistema productivo fagocita de esta forma la cultura y la hace partícipe de su lógica, en la medida en que los “productores de cultura” conforman una rama del mercado cuyas “mercancías” han de ser

homologadas por éste.

Estas consideraciones nos devolverían, quizá en un estéril círculo vicioso, a la polémica de Eco contra Adorno y otros “apocalípticos”¹⁴. Por ello buscaremos un “tercero en discordia” en un autor que, creemos, hace unas puntualizaciones que ponen el dedo en la llaga en relación a este tema.

La cultura de masas es un *factum*, está ahí para bien o para mal; algo muy distinto es la postura teórica que mantengamos en relación a ella. Como señala Fredric Jameson, cabe llamar “filosofía posmoderna” (y entenderemos ésta en un sentido amplio, con independencia de que hablemos de filósofos, ensayistas, teóricos de la cultura o del arte, etc.) a la postura teórica que se identifica con dicha cultura de masas y la defiende de las críticas hechas desde una postura (“moderna”) que considera ya obsoleta. Pero «lo que estamos llamando “filosofía posmoderna” no debe confundirse del todo con una “teoría de la postmodernidad”. Es una *Weltanschauung* (cosmovisión), o, mejor aún, una ideología, y un síntoma entre muchos otros». Se trata de «la ideología de lo posmoderno» (Jameson, 2012:27), es decir, que ese pensamiento es *una más de sus producciones*, por lo que no puede tomar la distancia crítica suficiente¹⁵. Lo que ha ocurrido entre los años 60 y los 90 – y no ha dejado de ir *in crescendo* hasta hoy– es que los rasgos más libertarios y escandalosos de la cultura posmoderna «ya no escandalizan a nadie, y que no solamente se reciben con la mayor complacencia, sino que ellos mismos se han institucionalizado e incorporado a la cultura oficial de la sociedad occidental» (Jameson, 2011:17). Y aunque esto se podría ver como un índice de consolidación de una cultura de masas democratizadora, Jameson señala el aspecto más *alienante* del asunto: «la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general: la frenética urgencia económica de producir constantemente nuevas oleadas refrescantes de géneros de apariencia cada vez más novedosa» (Jameson, 2011:17-18). Por ello mismo, afirma, «La pregunta que hoy debemos hacernos es si esta “cuasi-autonomía” de la esfera cultural ha sido o no destruida precisamente por la lógica del capitalismo avanzado» (Jameson, 2011:106).

El pensamiento posmoderno es la ideología (desde el punto de vista cultural, lo que no impide que tenga fricciones con el neoliberalismo, su equivalente económico-político) del capitalismo una vez alcanzada su actual fase de expansión –prácticamente consumada ya, lo que hace de dicho pensamiento algo ya poco “radical” o “novedoso”–. Reconocido este carácter, negar el derecho a la crítica –del *dissenter*, como decía Eco– de la cultura de masas (alegando que quien lo hace no ha entendido su época) no es otra cosa que *una sacralización de lo dado*. Un gesto hasta reaccionario, si se quiere, que evoca aquel «lo real es racional» de los hegelianos de derechas (olvidadizos de que, solidariamente, «lo racional es real»). Ciertamente nos movemos en una dialéctica compleja, pues la defensa de la cultura de masas tuvo y tiene su *momento de verdad*, pero no agota ésta. Concedamos a Eco que lo que quiere decir no es que no se pueda disentir, sino que *todas las posturas están en el mismo plano de inmanencia, que no hay forma de establecer una distancia teórica desde la que criticar*. Pero consideramos que sí la hay; de hecho, semejante resistencia a la crítica –que entiende como “apocalíptico” o “catastrofista” a todo el que la ejerce– supone lo profundamente *ideológico* de la cultura de masas, un rasgo claramente corporativista, por no decir *tribal*, de la misma.

14 Eco analiza detalladamente las críticas habituales a la cultura de masas (Eco, 2006:56-59), contra las que da buenos argumentos. Por otro lado, es de sobra conocido el discurso de Adorno (y Horkheimer) contra la “industria cultural”, el cual es también bastante sólido (Adorno y Horkheimer, 2007:133ss). Se trata de una dialéctica en la que resulta difícil moverse; no hay postura sencilla en relación a la misma.

15 «Primero he de aclarar el título, que hoy cambiaría a “postmodernidad”, pues mi intención no era identificar un estilo artístico concreto –al que todavía podemos llamar “postmodernismo”–, sino describir todo un cambio cultural sistémico. [...] la postmodernidad no es un estilo, es todo un modo de producción, la tercera fase del capitalismo» (Jameson, 2012:20).

¿Qué es lo que permite diferenciar la postura de Eco de la de Jameson, dos teóricos con enfoques distintos sobre un mismo tema? ¿Por qué considerar una ideológica y la otra no? La clave está en la posición *materialista* del segundo, que engloba los procesos culturales dentro del todo socio-productivo, de modo que busca *causas* de aquéllos –lo que a su vez permite hacer *modelos predictivos*– en su plexo de interrelaciones, en vez de hacer una fenomenología de la cultura y considerarla un reino en sí misma.

2. Etiología del problema. Del catastrofismo cultural al nihilismo

Empezábamos planteando la cuestión de si tras la extendida percepción de la decadencia cultural –la cual, como diría Heidegger, “siempre ya” ha comenzado– hay o no algo objetivo, y si es así cuáles serían sus causas, y si no, de dónde procede tal impresión. Pues, ciertamente, es un *tópico cultural* que “cualquier tiempo pasado fue mejor”, que vivimos en una época de decrepitud marcada por una fuerte nostalgia; así, una progresiva degeneración haría que tanto la cultura de los individuos como los productos culturales colectivos sean “inferiores” a los de épocas pasadas. La sensación entre algunos sectores (no necesariamente reaccionarios) de que hay un “fracaso cultural” es continua y hasta creciente. Es lo que hemos llamado *catastrofismo cultural*.

No creemos que se pueda responder en términos de “verdad” o “error” a tan complejo problema. Esto ya sería situarse confusamente frente a él. Aunque la decadencia no sea real, su percepción existe, psicológica y sociológicamente (“el cine de ahora es peor”, “la literatura ha muerto”, “la música de hoy en día es deplorable”, “los universitarios actuales son unos incultos”, etc.). La cuestión es de dónde procede aquélla, y por qué en la modernidad, y especialmente en nuestra fase de la misma (posmodernidad, tardomodernidad, cuarta revolución industrial o como se prefiera), se incrementa notablemente –sin duda en paralelo a procesos sociopolíticos actuales–, y con ella un pujante *malestar en la cultura* (p. ej.: el número creciente de patologías mentales en Occidente), paradójico *pendant* del –por otro lado más frágil de lo que se pensaba– alto nivel socioeconómico de los países desarrollados¹⁶. Como veremos, tras esa percepción hay un “mecanismo cultural”, un *desajuste interno entre partes*, que se agrava en nuestro tiempo.

Un autor que ha reflexionado de forma particularmente penetrante e influyente sobre este tema ha sido Nietzsche. Su instrumental teórico, a nuestro entender, no es suficiente para abordarlo en toda su magnitud –ni podía serlo en el siglo XIX, en el que la cultura de masas como tal aún no existe–, pero nos proporciona interesantes materiales con los que intentaremos una delimitación más precisa del mismo.

La noción fundamental de la que partir es, cómo no, la del *nihilismo*¹⁷. Es muy conocido el grupo de textos –curiosamente, póstumos– donde Nietzsche lo define *nominalmente* con mayor claridad. «El nihilismo está ante la puerta», nos dice; «¿de dónde viene el más inhóspito de todos los huéspedes?» (Nietzsche, KSA 12:125). Su manifestación más directa es que «falta la meta; falta la respuesta al “¿por qué?” ¿Qué significa nihilismo? –*que los valores supremos se desvalorizan*» (Nietzsche, KSA 12:350). Es decir, que los marcos teóricos y prácticos que han servido hasta ese momento para organizar la vida dejan de tener vigencia; la experiencia de la realidad deja de tener el carácter más o menos unitario y coherente que había tenido hasta entonces, de modo que

16 Aunque se restrinja al ámbito del mercado laboral –pero existe una obvia conexión con el citado concepto de “vida líquida” de Bauman y, en general, con la cuestión del “malestar en la cultura”–, es obligado citar en relación a esto a Sennet, 2000.

17 Sobre el estado de la cuestión del nihilismo en el mundo moderno según Nietzsche, sólo podemos hacer referencia a algunas obras principales. Extendernos desbordaría los límites de este estudio. Son aquí de especial interés: Cano, 2001; Kuhn, 1992; Parmeggiani, 2002; Portales, 2002.

alcanza un «antagonismo de “verdadero” y “bello” y “bueno”». Así pues, el nihilismo consiste en que *el todo sociocultural se fragmenta* en partes que llegan a ser contradictorias entre sí; dicho de otra forma, *un determinado mundo –una totalidad de sentido– se viene abajo*. «Desde Copérnico rueda el hombre desde el centro hacia una x» (Nietzsche, KSA 12:126-127).

La elaboración teórica de la cuestión del nihilismo se remonta al problema, que ocupó especialmente a Nietzsche en sus primeras obras, de lo que por entonces llamaba “barbarie”. Hay una clara continuidad entre ambos conceptos, y la diferencia no está tanto en la *descripción* que hacen de un mismo fenómeno como en la *postura* que Nietzsche defiende ante éste. Nos habla ya en las *Intempestivas* de «la antítesis de la cultura, la barbarie, esto es: la pérdida de estilo o la caótica confusión de todos los estilos» (Nietzsche, KSA 1:163), frente a la que «la cultura de un pueblo, como oposición a esa barbarie, ha sido alguna vez definida, con alguna razón, según creo, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de ese pueblo» (Nietzsche, KSA 1:274). Hablar de “barbarie” implica una posición apocalíptica o catastrofista que asume que se da una degeneración de la cultura. La barbarie, de hecho, es lo contrario a ésta; indica una grave *desestructuración* que Nietzsche asocia –siguiendo la célebre “querella” ya abierta en su época– a lo que en otros lugares denomina “civilización”, esto es, el superficial espíritu de la época, que conlleva mezcla, nivelación, desaparición de diferencias, por contraposición a la profunda “alta cultura”. Ambas son *modos de producción de subjetividad*, pero la que produce la civilización resulta por su propia naturaleza siempre parcelada, especializada, fragmentaria; fruto de la división social del trabajo, es tan necesaria para el *funcionamiento del todo* como *perjudicial para los individuos*, pues esa división social se reproduce en ellos en forma de fractura psicológica. Los fines de la civilización son meramente utilitarios, contrarios a los de la cultura, que siempre es liberadora (Nietzsche, KSA 1:341). En la terminología que Nietzsche empleará después –sobre todo a partir de *Aurora* y *La gaya ciencia*–, “civilización” y “cultura” corresponderán a la *enfermedad* (que es una escisión) y la *salud* (la unificación), respectivamente¹⁸.

Así, nos dice Nietzsche: «el rasgo más característico del hombre moderno: la extraña oposición entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior; una oposición que los pueblos antiguos no conocen» (Nietzsche, KSA 1:272). Hay, en efecto, una ruptura, *una escisión interna y una fragmentación de la subjetividad* que se manifiesta tanto en el plano psicológico como en el sociológico –y que tiene consecuencias tanto *éticas* como *políticas*–. La sociedad moderna carece de la base firme que tuvieron otras en el pasado, se *desfundamenta* como consecuencia de su propio progreso, del acopio de experiencias y conocimientos que garantizan su funcionalidad. «La enfermedad moderna consiste en un exceso de *experiencias*» (Nietzsche, KSA 8:305). En otras palabras: sufre la contradicción de que aquello que es irrenunciable para ella –como lo es para el propio Nietzsche, que vive internamente esa contradicción, que se reconoce asimismo enfermo, esto es, “escindido”– la mata, de que *el exceso de Ilustración destruye la Ilustración*. «El todo, en general, ya no vive: es agregado [*zusammengesetzt*], calculado, artificial, un artefacto» (Nietzsche, KSA 6:27), y por ello «*vivimos en una cultura que perece por los medios de la cultura*» (Nietzsche, KSA 8:345).

Hay que hacer, no obstante, una importante precisión. La barbarie es un estado alcanzado en la modernidad avanzada, como consecuencia del desarrollo sociopolítico,

18 Pese a muchos autores, esta cuestión *no desaparece nunca* del pensamiento nietzscheano; el par terminológico *Kultur-Civilisation* recorre toda su obra, aunque predomine en la temprana. Hallamos fragmentos como éste aún en sus últimos escritos: «Los puntos álgidos de la cultura y de la civilización yacen separados: uno no debe dejarse engañar sobre el abismal antagonismo de cultura y civilización. [...] La civilización quiere algo distinto de lo que quiere la cultura: quizá algo contrapuesto...» (Nietzsche, KSA 13:485-486).

tecnocientífico y, en general, por las aporías inherentes a una cultura ilustrada que, en la medida en que pretende *universalizarse*, deja de ser *una* cultura –destruye su propia identidad, su *unidad de lo interior y lo exterior*, su “estilo”–. En este sentido, no puede identificarse sin más con el nihilismo; en todo caso, con una de sus formas. Pues el nihilismo *se ha dado siempre, es consustancial al ser humano*. Éste es el animal nihilista, «*el animal enfermo*» (Nietzsche, KSA 5:367). La cultura, de hecho, es nihilista de por sí, en la medida en que sustituye lo natural por formas artificiales de satisfacción de necesidades, cada vez más eficientes, pero nunca plenamente satisfactorias desde un punto de vista biológico; el ser humano se ve así enfrentado a su propio deseo¹⁹. La *pérdida de la naturaleza* constituye la forma originaria de nihilismo, por lo que cabe hablar de un *nihilismo antropológico* –una ruptura del hombre con su exterioridad, con lo otro de sí, que el animal desconoce–, el cual se manifiesta después en diversas *formas concretas e históricas*. Esto es lo que permite a Nietzsche hablar de nihilismo, como es frecuente, refiriéndose a Sócrates o al cristianismo (en la medida en que proyectan fuera de este mundo su sentido, con lo que llevan aún más lejos ese nihilismo antropológico), que no son precisamente modernos. El nihilismo propio de la modernidad es una forma aguda, terminal; una *constatación de la pérdida y el desarraigo* que Nietzsche diagnostica irreversible (resumida en la proposición «Dios ha muerto»); un *nihilismo explícito* que supone «la última forma del nihilismo», por la cual «las categorías “finalidad”, “unidad”, “ser”, las cuales hemos impuesto al mundo, son de nuevo *retiradas* por nosotros –y ahora el mundo parece *sin valor [werthlos]...*» (Nietzsche, KSA 13:48). La barbarie corresponde a este nihilismo explícito, la forma tardomoderna y consumada del nihilismo.

3. Reducción del nihilismo a términos materiales. Consideraciones finales

El concepto de nihilismo de Nietzsche –especialmente cuando nos referimos a esta forma final– es una excelente herramienta de análisis de la cultura de masas. De hecho, probablemente sea *su principal contribución a la filosofía*. Ahora bien, también tiene algunas limitaciones importantes; por ello es necesario “calibrarlo”, ajustarlo a las características *actuales* del problema. Una actualización de dicho concepto debe proporcionarle –como ya hicimos anteriormente– una base material que Nietzsche apenas esboza²⁰. Debemos ir más allá de un análisis puramente descriptivo o fenomenológico del nihilismo, hasta un análisis *causal*, que es lo que esa base material nos permitirá hacer. Vamos a buscar en otro autor, así pues, el marco teórico desde el que reinterpretar el concepto nietzscheano del nihilismo (tanto el general como el consumado) para poder aplicarlo más eficientemente a la discusión sobre el catastrofismo cultural, su origen y su sentido.

Ese autor es el antropólogo Marvin Harris, el más importante defensor del materialismo cultural. Sostiene esta teoría, heredera del materialismo histórico –pero utilizada sólo como instrumento teórico, despojada de todo carácter político–, que en la cultura²¹ hay que distinguir aspectos *mentales* (reglas más o menos explícitas acerca de

19 Como dice Deleuze, el «resentimiento, la mala conciencia, son constitutivos de la humanidad del hombre, el nihilismo es el concepto *a priori* de la historia universal» (Deleuze, 1986:234). En relación a esto podemos recordar también las palabras de Freud: «la conciencia moral es la consecuencia de la renuncia instintual; o bien: la renuncia instintual (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renunciaciones instintuales» (Freud, 1998:70).

20 A pesar de reflexiones ocasionales como ésta, que son insuficientes: «la vida *enferma* a causa de este inhumano trabajo en serie y mecanización [*Mechanismus*], de la “impersonalidad” del trabajador, de la falsa economía de la “división del trabajo”. El *fin*, la cultura, se pierde –el medio, el impulso moderno a la ciencia, *barbariza...*» (Nietzsche, KSA 6:316).

21 Es preciso diferenciar, al fin, dos acepciones de este término. El catastrofismo cultural no gira,

cómo hay que comportarse, o incluso cómo romper las reglas) y *conductuales* (independientes de lo que la gente piensa o dice que habría que hacer), esto es, una contraposición entre “mental” y “real” (Harris, 2005:26-27). Esta distinción nos da el criterio para una descripción adecuada de la cultura en su totalidad; tenemos, por un lado, una descripción en que el observador emplea términos significativos para el *participante* en la misma (perspectiva *emic*), y por otro aquella en que emplea términos significativos para *otros observadores* (perspectiva *etic*). La validez de las descripciones *etic* se mide por su capacidad de generar teoría que explique las semejanzas y las diferencias socioculturales (Harris, 2005:28). Ambos puntos de vista, sin embargo, son necesarios y complementarios, si no se quiere caer en el *idealismo cultural* o en un *determinismo craso* (y habría que decir que probablemente Nietzsche peca de lo primero, precisamente por no hacer estas distinciones o negar que se puedan hacer, como le ocurría a Eco, curiosamente en este punto del mismo lado que el autor al que tanto critica).

Introducidas estas distinciones podemos ir a lo que realmente nos interesa de la teoría de Harris, que es el “patrón universal” que encuentra en toda cultura, sin excepción, a saber, la diferenciación de tres esferas culturales, que son: i) la *infraestructura* (llamémosla IF), que comprende las actividades *etic* y conductuales que satisfacen los requisitos de subsistencia (producción) y regulan el crecimiento demográfico (reproducción); ii) la *estructura* (ES), que comprende las actividades económico-políticas *etic* y conductuales que organizan la sociedad en grupos que distribuyen, regulan e intercambian bienes y trabajo; y iii) la *supraestructura* (SE), que comprende la conducta y los pensamientos que constituyen los aspectos *emic* y mentales de la cultura. Incluye también los componentes *emic* de IF y ES (Harris, 2005:30-31).

Esta triple división, que constituye una *topología cultural* que poner a la base de ulteriores análisis de otros campos –en la medida en que la antropología *los fundamenta*–, es imprescindible para organizar la información de la que se dispone, sea en relación a la esfera correspondiente (IF, ES o SE) o al todo, y poder así producir modelos teóricos. Pues bien, ya al margen de las intenciones de Harris, queremos emplear estas herramientas para la comprensión del fenómeno del nihilismo, pues ahí está la clave para situarnos correctamente ante la pregunta con la que empezábamos estas páginas en torno al catastrofismo cultural.

Ciertamente, el desarrollo cultural ha de ser entendido desde su base material para encontrar explicaciones causales e incluso para poder aventurar predicciones de futuro (Harris, 2004:141). La historia de la humanidad es la historia de los procesos económico-técnicos que producen efectos estructurales (sobre la organización social y la distribución de la producción, y por tanto del poder, resultante de aquéllos; esto es, el nivel de la economía doméstica o política) y supraestructurales (sobre el nivel simbólico-ideacional, la autorrepresentación de la cultura). Es en este último *tópos* donde se halla la cultura en el sentido “elevado” del término, aquel del que nos preguntamos si –o por qué– está en decadencia. No es que los contenidos culturales vengan *determinados* por la IF o la ES –éstos son en gran medida autónomas, resultantes de la inteligencia y la creatividad humanas–, pero sí que la “selección cultural” decide cuáles de esos contenidos perduran, *por su composibilidad con las fuerzas productivas vigentes*, y cuáles son desechados (Harris, 2004:144). Habrá grandes producciones culturales que, por no ser *consonantes*

obviamente, en torno a la acepción “antropológica” de la cultura (todo ser humano pertenece a una cultura, entendida como el conjunto de conductas, ideas y concreciones objetivas que definen a cierto grupo social), sino a la “elevada” (que diferencia a los individuos en posesión de la cultura, esto es, de ciertos conocimientos y gustos, de aquellos que no, los *incultos*). Es esta última la que admite gradaciones (baja, media, alta) y sobre la que se puede discutir acerca de si está en crisis o no. Ciertamente, la cultura en el primer sentido es un concepto más amplio, que subsume al otro, pero el concepto “elevado” de cultura es el que permite *trascender lo meramente antropológico* (que *identifica*, y por tanto *diferencia*, a grupos sociales) para elevarse a un plano universalista del discurso.

con su época, serán ignoradas, mientras que otras triunfarán; todo depende de esa articulación, imposible de predecir a priori.

Y al fin, ésta es la tesis que proponemos para reunir los diferentes elementos teóricos puestos en juego en este artículo y abordar la cuestión del catastrofismo cultural: la IF se desarrolla en ciertas épocas más deprisa que la ES, creando graves desequilibrios sociopolíticos, al no estar la sociedad preparada para las transformaciones productivas y demográficas que se producen; éstas, a su vez, tienen su reflejo en la SE, que intenta (como “destino espiritual de su tiempo”) comprender y dar un sentido al estado de la cultura, para así orientar la propia existencia en ella y hacer *propuestas* de cambio de la ES (que serán “seleccionadas” o no). Pero, constituyendo la SE la autocompresión de una cultura, si ésta cambia demasiado deprisa, *se queda obsoleta, incapaz de entender nada o de proporcionar criterios prácticos de vida*; sus conceptos y valores *llegan demasiado tarde y se relativizan*, al no corresponder a la base material que los sustenta. Esta situación es lo que entendemos como nihilismo –en sentido *general*–, que provoca respuestas intentando fijar los sentidos que se han vuelto volátiles, ya sea de modo racional o mitológico (Sócrates o el cristianismo, respectivamente, siempre según Nietzsche), o por otro lado, aceptando esa volatilidad y aprovechándola (los sofistas). La primera cultura en experimentar el nihilismo de forma *explícita* y enfrentarse a él como tal *problema* –dando con ello comienzo a lo que damos en conocer como “Occidente”–, fue la griega, y esa experiencia y el empeño de asumirla racionalmente fue la filosofía.

La SE ideacional-simbólica siempre “llega tarde” a la hora de responder a los cambios infraestructurales –por lo menos en culturas altamente desarrolladas (lo que antes llamamos “civilización”)–; ante la constatación del desequilibrio producido, que es psicológicamente negativo desde una perspectiva *emic* (al perder los integrantes de la cultura el sentido *subjetivo* de su modo de vida), la SE intenta recuperar lo perdido, que entiende siempre como “lo natural”. Pero la naturaleza perdida *es ya una construcción simbólica, que rememora un estadio cultural anterior y desfasado en relación a la producción*. Es importante reparar en esto: en toda cultura, en paralelo a la producción material (IF), hay también una *producción simbólica y teórica* (SE) que es la *contrapartida subjetiva de las transformaciones objetivas* y que puede ser *acorde* o *discordante* con ellas –esto último, sobre todo, cuando son demasiado bruscas y desestabilizan el todo cultural, que *tiende a reestabilizarse* así mediante la *reconstrucción del sentido subjetivo*. De modo que, cada vez que se producen grandes transformaciones, *modos de vida anteriores quedan conservados de forma simbólica en la memoria colectiva que es la SE (una “producción de segundo orden” que constituye una suerte de “inconsciente colectivo”), cohabitando con los nuevos caracteres etic y conductuales propiciados por la selección cultural –nada se extingue del todo en la cultura–*. Mientras que la IF es causal, la SE se orienta a fines (que quizá chocan contra su propia base material, la cual no pueden detener, pero sí *frenar*). La ES, mientras, articula esa tensión con mayor o menor éxito.

Así pues, vivir en el nihilismo sería la condición “normal” de toda cultura altamente desarrollada (o simplemente arrastrada por otras a la vorágine de la globalización). Siempre existe, en una cultura compleja, ese desencaje entre la SE y el resto del sistema cultural. Pero –y aquí llegamos adonde nos proponíamos– si los cambios tecnoeconómicos son lo suficientemente rápidos, como ocurre en nuestra época, el desencaje llega a hacerse *insalvable*; el ritmo de las transformaciones socioculturales impide la readaptación simbólica, lo cual tiene enormes consecuencias psicológicas y sociológicas (y ocasiona respuestas, crecientemente polarizadas, entre el *laissez faire* y la reacción más absolutos). Es el fenómeno que podríamos denominar “pérdida de mundo”, esto es, *la aniquilación del horizonte de sentidos en que se enmarca la existencia humana*, que empezó con la modernidad y culmina ahora. Una pérdida de toda finalidad que deja todo a lo causal, lo

cual es subjetivamente *insoportable*. De modo que, si “lo normal” es el nihilismo –con su perenne nostalgia de un “pasado mejor”–, este estado respondería a la noción nietzscheana del *nihilismo final*, de la *barbarie*. Una situación, además, mundial, dada la convergencia cultural resultante de compartir un mismo modelo tecnoeconómico.

Si replanteamos ahora la cuestión del catastrofismo cultural, habría que decir que no hay indicadores que permitan afirmar que la cultura vaya a peor (lo cual sería una *valoración*), pero tampoco se puede decir que permanezca siempre “constante” (y esto es un *hecho*). La decadencia siempre ha sido vista como tal desde el punto de vista *emic*, esto es, desde un ámbito simbólico-teórico que *se quedaba sin su base material*. De ahí que se tenga el pasado –*el que uno decide* emplear como patrón de medida– por mejor; ese pasado en el que dicha base material correspondía a la forma de pensar que ahora experimenta la *nostalgia* (cuando no lo hace, es porque IF y SE coinciden armónicamente, cosa históricamente atípica). Esta percepción es, por tanto, un *fenómeno estructural* –y por ello *inextirpable*– que afecta al todo sociocultural, ante un equilibrio que se ha roto. Sin embargo, en la tardomodernidad ese desfase de IF y SE llega al *vértigo*, pues las transformaciones tecnoeconómicas se aceleran de tal modo que se pierde la capacidad de readaptación y ese desequilibrio (que se traduce en nihilismo) llega a ser insuperable. Se produce entonces una *fractura colectiva e individual ante la que fracasa todo criterio práctico*. El individuo se escinde del todo y se escinde en sí mismo. En términos nietzscheanos, se pierde el “estilo”, esa vital unidad entre lo interior y lo exterior. De ahí su diagnóstico: «Todos los basamentos [*Grundlagen*] de la cultura han llegado a estar caducos: así pues, debe la cultura perecer» (Nietzsche, KSA 8:348). La cultura de masas es desde una óptica nietzscheana una cultura carente de estilo y unidad, escindida, y en ese sentido *enferma*²². Una sociedad que mira al pasado en busca de modelos, porque no puede ya producir los suyos propios; y aun así no los encuentra, porque aquéllos ya no le pueden servir (Nietzsche, KSA 4:153-154).

Frente al catastrofismo cultural, la postura que podríamos denominar *consumismo cultural* –que correspondería al “integrado” de Eco– se caracteriza, digámoslo así, por la *confusión de cualquier fenómeno propio de la cultura antropológica con la “elevada” (fetichismo cultural)*. Así, p. ej., se habla de “consumir cultura”, o se llama “cultura” a todo lo relativo a la industria del ocio. Los registros culturales altos van siendo sustituidos por productos cada vez más homogéneos y repetitivos, ajustados a los gustos y capacidades del “consumidor”. De hecho, lo esencial es la *disolución de las diferencias entre lo “alto” y lo “bajo”, que se consideran obsoletas y clasistas*. Está en cuestión si en la cultura de masas ambos registros son aún diferenciables o si ésta supone una definitiva e irreversible fusión de ambos que podría conducir a una suerte de *entropía cultural*.

Creemos que hay que reformular el enfoque del catastrofismo, sin negarle una parte de verdad: no se puede hablar de “decadencia cultural”, pero sí cabe decir que *nunca el mundo material y el simbólico (“espíritu”) estuvieron tan alejados*. No es un problema de calidad, sino de *fractura*. El concepto mismo de cultura se ve hoy radicalmente redefinido, aunque habría que decir más bien *indefinido*. Su enroque en registros altos, indiferentes a las transformaciones materiales del mundo, es un gesto fútil y hasta desesperado, una muestra de *mal idealismo*. Sin embargo, nos parece que es preciso defender la diferencia –aunque sea orientativamente– de registros, y la preservación del “alto”. Éste puede aún ser caracterizado por la *creación de actitudes críticas ante el sistema, inseparable de producciones suficientemente complejas como para resistirse a toda asimilación*

22 Irónicamente, los “herederos” posmodernos de Nietzsche reivindican lo que es en realidad la *antítesis* de su pensamiento (de un marcado *aristocratismo* cultural), y han construido –a su imagen y semejanza– la figura de un auténtico “Antinietzsche”, un apologeta de los rasgos socioculturales tardomodernos, cosa que *jamás* fue.

(consumista) por parte de éste. La cultura es creadora de conducta, mediadora entre el desarrollo técnico y el individuo, que sin ella se ve totalmente *expuesto*; es interioridad que se traduce en exterioridad (“estilo”). Es necesaria para que haya *libertad*, siempre y cuando no caiga en su propio fetichismo.

De modo que no se ha de negar la cultura de masas, cosa imposible; pero sí se debe diferenciar registros culturales y beneficiarse de ambos (ser “híbrido”). No olvidemos que Nietzsche decía que *el nihilismo se combate siendo nihilista, pero siéndolo de cierto modo*; recorriendo ese desierto para llegar al otro lado. No podemos negarnos a entrar en él, porque es nuestro destino histórico.

Bibliografía

ADORNO, Theodor, y HORKHEIMER, Max. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

BAUMAN, Zygmunt. (2010). *Vida líquida*. Madrid: Austral.

CANO, Germán. (2001). *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.

DELEUZE, Gilles. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

ECO, Umberto. (2006). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.

FREUD, Sigmund. (1998). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.

HARRIS, Marvin. (2004). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.

_____. (2005). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.

JAMESON, Fredric. (2011). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

_____. (2012). *El postmodernismo revisado*. Madrid: Abada.

KANT, Immanuel. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

KUHN, Elisabeth. (1992). *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin-New York: de Gruyter.

NIETZSCHE, Friedrich W. (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bänden*. Berlin-New York: de Gruyter. Edición crítica de G. Colli y M. Montinari.

PARMEGGIANI, Marco. (2002). *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Ágora.

PORTALES, Gonzalo. (2002). *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación política*. Santiago de Chile: ARCIS.

SENNET, Richard. (2000). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.