



LA RAZÓN HISTÓRICA
 Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas
 ISSN 1989-2659
 Número 54, Año 2022, páginas 1-29
www.revistalarazonhistorica.com

Guerra Cultural. Estudio en la era de la Globalización desde la teoría de las esencias de Julien Freund

Sergio Fernández Riquelme

Resumen. En este artículo analizamos la idea de Guerra Cultural como categoría histórica de lucha política y social, centrándonos en la versión posmoderna propia de la era de la Globalización. Y para ello usamos la teoría de las esencias del pensador francés Julien Freund, mostrando las dialécticas propias de cada una de ellas en su impacto en la vida político-social y en sus batallas ideológicas y mediáticas.

Abstract. In this article I analyze the idea of Cultural War as a historical category of political and social struggle, focusing on the postmodern version of the Globalization era. And for this I use the theory of essences of the French thinker Julien Freund, showing the dialectics of each of them in their impact on socio-political life and in their ideological and media battles.

Palabras clave. Cultura, esencias, Freund, Guerra Cultural, Posmodernidad.

Keywords. Culture, essences, Freund, Culture War, Postmodernity.

1. La Batalla cultural como categoría histórica

“Las verdades se convierten en dogmas desde el momento en que comienzan a ser discutidas”.

G.K. Chesterton.

Siempre ha existido y siempre existirá. La lucha de grupos y naciones por el poder que la cultura conlleva o que permite tener es una constante histórica, en contextos de cambio o de continuidad. Un instrumento usado, desde la noche de los tiempos, para buscar influencia o para aspirar a la dominación, incluso a la par de los instrumentos militares clásicos (García, 2019); y en tiempos contemporáneos popularizado, como concepto historiográfico, desde la *Kulturkampf* de Bismarck en tierras germanas (pero constatable desde los jacobinos de Robespierre en Francia,

hasta a la utopía de la “Revolución cultural” maoísta o la profecía de Fukuyama del “fin de la Historia”).

Aunque lo significativo en la era globalizada es el decisivo impacto cultural de las nuevas tecnologías de comunicación (y diversión) en la difusión de valores y la conformación de identidades desde el “capitalismo inclusivo” dominante: de manera masiva, de pretensión unidireccional, y que llega a lo más íntimo de la vida de las personas. Porque no hablamos del burdo totalitarismo moderno, supuestamente superado (la utopía comunista diseccionada en la ficción por Orwell, y en la realidad por Solzhenitsyn). Narramos la batalla de ideas y valores en el llamado “mundo libre” edificado tras la caída del Muro de Berlín entre los posibles bandos globalistas y soberanistas; y no solo en la arena ideológica o electoral, sino en la vida material e inmaterial de los ciudadanos de a pie. Todos combaten en nombre de la democracia (con o sin adjetivos) y la libertad (con mayores o menores restricciones), y como voz del pueblo (más o menos homogéneo o diverso) y del cambio (con supuestos *outsiders* por doquier), y todos querían dominar el “capitalismo avanzado” directa o indirectamente.

Esta Guerra podría parecer una llamativa definición del conflicto que, real o simbólicamente, condiciona procesos electores y centra debates intelectuales; y que quizás supera para siempre, más allá de su eficaz uso electoral aún en ciertos ambientes, la dialéctica política e histórica entre izquierdas y derechas (los herederos de jacobinos y girondinos). Pero es algo más real: impacta, como fenómeno globalizado, en otras partes del mundo, y afecta, además, decisivamente, a numerosas esferas de nuestra vida más cotidiana. Recordaba Reinhart Koselleck que *“lo que ocurre antes de la historia es tan importante como la historia misma”*.

Este fenómeno (*Culture war*) habla de guerras, contendientes, armas y persecuciones desde el llamado “*poder cultural*”; y que en ocasiones sirve a la guerra de siempre como propaganda justificadora (del imperialismo euroatlántico en Medio Oriente, al imperialismo ruso en Ucrania). Un poder usado, otra vez, como decisivo en la pugna política, en las alternativas sociales y en la competencia económica. Y lo hace en el “consenso” más o menos hegemónico implantado por el eje euroatlántico hegemónico tras el colapso de la URSS, primero desde el “moderno” capitalismo liberal (más useño o más keynesiano), y después desde el “posmoderno” capitalismo progresista (Pellicani, 1991). En el siglo XXI, este liberalismo progresista y globalizado se pensaba superior y universal a otras formas de pensar y actuar de la historia pasada o de zonas geográficas distantes. Pero el citado “consenso” que unía a las viejas derechas o las nuevas izquierdas en una serie de valores superiores, más allá de contiendas electores concretas o del papel más o menos activo del Estado, ha encontrado resistencias nacionalistas, patrióticas, conservadoras o soberanistas inesperadas, y que afectaba a los caminos culturales que naciones, comunidades y ciudadanos pueden o deben tomar (Chapman y Ciment, 2015).

La Historia no solo pone fechas (sincrónica o diacrónicamente), sino también nombre (historiográficamente) a los fenómenos que caracterizan o condicionan los

periodos cronológicos y sus hechos fundamentales. Y en la era de la Globalización se agudizaba una nueva Guerra Cultural, sobre la que ya advirtió Julien Freund:

“La característica fundamental de nuestra época reside en que todas las actividades humanas están sometidas, al mismo tiempo, al debate interno y a una crítica radical, nadie tiene piedad. Ya no se trata de una disensión limitada a la política, a la religión, a la economía o a la pedagogía, sino que en su conjunto se les ataca a ellas, e incluso a la moral, al derecho, a la lógica o también al lenguaje o a la familia, con intención más o menos confesada de desacreditarlas. La consecuencia de ello es una lenta erosión conflictiva de toda la sociedad”.

1.1. La paz parecía eterna

El sistema debía sobrevivir, y “la revolución cultural” gestada en el siglo XX (con Mayo del 68 como episodio paradigmático) cambiando los valores y modificando las palabras. El agotamiento del primer consenso liberal (socialista o conservador) de posguerra, daba alas a uno nuevo progresivamente definido como “progresista”. Con dicha fórmula, se integraban las demandas potencialmente desestabilizadoras de la Nueva Izquierda posmarxista, y se superaban los posibles frenos morales de la Vieja Derecha democristiana. Unos abandonaban la pretensión proletaria real, y otros olvidaban los valores tradicionales esenciales.

Esta especie de “Pax Romana” aseguraba la expansión sin freno del citado capitalismo “avanzado” de nueva generación, o también denominado como “inclusivo”. Sin alternativas colectivistas viables y con “reaccionarios” casi desactivados, la nueva cultura de masas y sus inventos tecnológicos, podían y debían cambiar, en la llamada Posmodernidad, cómo vivir, cómo pensar y, sobre todo, cómo comprar. Una fórmula perfecta que aseguraba el control sin contestación, cayendo progresivamente en el olvido movimientos antisistema o neotradicionalistas.

Ese “capitalismo avanzado” y su cultura habían triunfado. Las más estudiadas y exitosas estrategias de venta subliminal y creación de la opinión pública lo permitían, gracias a las aportaciones de la innovación artística y el marketing creativo. Y ciertas elites políticas y sociales, en nombre de superioridad moral del Bienestar material y de la Libertad de elección, recogían el guante. Aceptaban las nuevas reglas del juego, para sumarse a la mutación radical de sus comunidades y dominar hegemonícamente el escenario, bajo los ideales o intereses siempre “progresistas”. Nacía el gran bando del Globalismo.

1.2. Pero la guerra era inevitable

Cancelación, censura, corrección, restricciones, recortes. De repente encontrábamos términos que parecían del pasado o de mundos lejanos. El sistema globalista hegemonico debía defenderse, cuando lo no tan inesperado ocurría: recesión

económica, desigualdad social, amenaza migratoria, crisis sanitaria o conflicto bélico, dentro o en las fronteras de la gran fortaleza occidental (Fernández Riquelme, 2021).

Internamente, mucha gente se quedaba atrás, y cuestionaban en las redes sociales antes casi monolíticas en opiniones y tendencias, el discurso cultural oficial del sistema; y diferentes países presentaban modelos de desarrollo y valores propios distintos a los que querían imponer, por las buenas o las malas, ese mismo sistema más allá de su propio espacio vital. Lo cultural volvía a demostrarse no solo como un medio para gozar (olvidando los problemas), sino también para guerrear (mostrando disidencias). Regresaba una herramienta auténticamente política, como nos enseñó Carl von Clausewitz: *“la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político; una continuación de las relaciones políticas y una gestión de las mismas por otros medios”*.

Había un rival: otras elites, en nombre de sus “naciones”, usaban los mismos medios para plantar resistencia, desde una reacción identitaria de naturaleza plural y éxito variable. Aparecía el diverso bando del Soberanismo. Porque en toda Guerra hay dos grandes bandos (con aliados, con traidores, o con terceros actores), y aquí los tenemos. En esta modalidad histórica, ambos contendientes se empleaban a fondo en una lucha que saben que parte y se decide desde el *“lenguaje cultural”* formal o simbólico (en su sentido y significado), y cada vez más desde el matemático y el informático (en su detección e intención). Conocen perfectamente que es la decisiva arma política y social en tiempos de redes omnipresentes: no solo describe la realidad, sino que es capaz de modificarla o crearla (para definirnos y para relacionarlos).

Palabras, signos, píxeles o algoritmos utilizados para dar contenido e impacto a este poder cultural de influencia política y social. Como describió George Orwell en su casi profética *“neolengua”*:

“Le estamos dando al idioma su forma final, la forma que tendrá cuando nadie hable más que neolengua. Cuando terminemos nuestra labor, tendréis que empezar a aprenderlo de nuevo. Creerás, seguramente, que nuestro principal trabajo consiste en inventar nuevas palabras. Nada de eso. Lo que hacemos es destruir palabras, centenares de palabras cada día. Estamos podando el idioma para dejarlo en los huesos” (1984).

1.3. Se armaban los bandos

Dos *palabras*, Globalismo y Soberanismo, que dan nombre a formas antagónicas en el discurso político-social contemporáneo, a la hora de entender lo humano y lo divino, permitiendo identificar y agrupar a las distintas manifestaciones en su lenguaje legitimador y movilizador, desde la narrativa más clásica a los constructos posmodernos (o cómo nos expresamos). Dos *ideas* contrarias que construyen, en dicho discurso, la propia imagen y representación del ser humano y su comunidad de referencia o de pertenencia (con la *“cadena de ser”* de la que hablaba Arthur

Lovejoy), concretando el lenguaje a modo de plan y disposición para impactar en la imaginación personal y colectiva (o cómo nos identificamos).

Dos *conceptos* opuestos que dan ese sentido y significado al lenguaje usado para la causa, imponiendo certezas semánticas o variando las mismas a la hora de determinar los valores considerados básicos en la convivencia social (o cómo nos organizamos). Y dos *símbolos*, que se izan como banderas innegociables en el combate cultural, utilizando políticamente esas palabras, justificando socialmente esas ideas, y representando identitariamente esos conceptos a lo largo de la conflagración: en la construcción del discurso de partida, en la difusión del relato en el camino, y en la toma del poder en el punto de llegada (o cómo nos jerarquizamos).

El “*lenguaje cultural*”, como descubrió Ernst Cassirer (1972), siempre fue y será esa herramienta ligada al “*universo simbólico*” que crean y usan las comunidades humanas, más grandes y más pequeñas, para poder desarrollar dentro de él su existencia, vivida y sentida, en el plano político o social. Esta potencia creadora del lenguaje la comprendió, desde las trincheras reales y simbólicas, Ernst Jünger en *La emboscadura* (1951):

“El lenguaje no vive de sus propias leyes; si así fuera, el mundo lo dominarían los gramáticos. En el fondo primordial la palabra no es ya forma, no es ya llave. Se identifica con el ser. Se torna poder creador. Y ahí es donde está su fuerza enorme, que jamás podrá ser convertida del todo en moneda. Lo único que aquí hay son acercamientos. El lenguaje habita en torno al silencio a la manera como el oasis se emplaza alrededor del manantial. y el poema corrobora que se ha logrado entrar en los jardines intemporales. De esto vive luego el tiempo” (Jünger, 2008).

1.4. Y se declaraba la Guerra

Los antagonistas protagonizan y explican, como modelos muy generales, el fenómeno de la nueva *Culture war* en la era de la Globalización. En la arena posmoderna, desde la democracia (con sus adjetivos) y el capitalismo (con sus atributos), aparece esta batalla cultural electoral y mediáticamente, como otra forma de interpretar el “*horizonte histórico*” presente (siguiendo a Xavier Zubiri). Pero que, además, integra en el análisis buena parte de los conflictos dentro y fuera de las mismas comunidades, y que remiten a los valores y símbolos que deben fundamentar las identidades, lealtades y modos de vida de una comunidad. Un enfrentamiento, en suma, entre quienes hablan del progreso sin límites y los que se aferran a los valores de siempre.

Y siempre responde a la eterna lucha comunitaria por la supremacía de elites e instituciones (Michels *dixit*), presenta objetivos y armas originales, propias de la gran transformación material y vital a la que se asiste en el siglo XXI: el impacto de la tecnología digital y virtual en la conquista de las mentes y en la conquista de los votos. Y en ella, también “*el emboscado*” debía elegir su propio bando:

“Esto cambia cuando la propaganda, una subespecie de la técnica, viene a reemplazar a la moral y las instituciones se truecan en armas de la guerra civil. La decisión le corresponde entonces a la persona singular; es una decisión que ha de optar por lo uno o por lo otro, pues está excluida una tercera forma de conducta, la neutralista” (Jünger, 1988).

1.5. Se iniciaban las hostilidades

Fenómeno conflictivo que sirve, en primer lugar, como marco de análisis o *modelo de interpretación histórica*: permite dar nombre y apellidos a este periodo a modo de categoría epocal, quizás como la “era de la Guerra Cultural”. En segundo lugar, resulta un instrumento o *modelo de análisis político*: permite recoger, englobar y explicar las distintas propuestas de instituciones y partidos que, usando el impacto mental de la difusión valores y creación de símbolos, se suceden en la lucha entre el cambio y continuidad; quizás como un funcional mecanismo de “hegemonía cultural”.

Sobre estas bases comenzó la segunda y actual etapa de esta Guerra Cultural. El neoliberalismo comenzó a resquebrajarse, en su viejo consenso bipartidista (en lo político) y financiero (en lo económico), ante el crecimiento exponencial de las semillas “*alternativas*” puestas en la primera fase.

Como acuñaba el sociólogo James Davison Hunter en 1991 (*Culture Wars: The Struggle to Define America*) y proclamaba Pat Buchanan en 1992, empezaba el debate sobre el contenido y límites de los derechos neoliberales, ante la aceleración de mutaciones materiales y mentales en la Globalización comercial y tecnológica. Hunter descifraba la confrontación de la nueva batalla cultural: la consagración política de valores que se consideraban conservadores o de los valores llamados progresistas, en pugna sobre los grandes temas situados en la dialéctica esencial “*igualdad-libertad*” que definían la esencia, en este caso, de los EEUU (Hunter, 1992).

Para Hunter resultaba evidente que la cultura era “*más sexy e inmediata*” que lo estrictamente político en la era globalizada (con sus mítines, parlamentos y debates). Así de claro. Los nuevos medios y espacios culturales (técnicos y creativos) llegaba no solo a más gente (“*la cultura de masas*”), sino que llegaban a niveles más profundos de la naturaleza humana (“*la cultura visual*”), demostrando esa nueva función instrumental, flexible y necesaria, en perfecta consonancia con la acelerada innovación y digital.

Hostilidades donde las herramientas culturales se conectaban con los artefactos tecnológicos, permitiendo con su dimensión formativa de impacto social (en las mentalidades y en los hábitos de vida), superar límites morales, ideológicos, e incluso biológicos. Y esta eficacia posmoderna fue entendida rápidamente por instituciones políticas y elites políticas, buscando su control o su aprovechamiento para difundir o sacralizar los valores considerados consustanciales (Hunter, 1993).

1.6. *Se cavaban las trincheras*

Unos frente a otros: estructuras de autoridad que utilizaban los nuevos sistemas culturales, con el objetivo de implantar o difundir las identidades colectivas imprescindibles (desde la socialización educativa o mediática) para elaborar y legitimar su “*discurso público*” (desde las asignaturas de las escuelas a los protagonistas de las series). Y en ellas, se compartían símbolos, rituales y narrativas comunes de especial éxito para el “liberalismo progresista”, que se expandía sin freno por Occidente derrumbando los viejos consensos civilizatorios; pero cuando su dominio globalista parecía incontestable (con lemas tan atractivos e irresistibles como el *Yes We Can* de Obama), surgían contendientes nacionalistas renovados desde el “soberanismo identitario” (con lemas de combate tan potentes como el *Make America Great Again* de Trump).

Regresaba una Guerra Cultural, con sus matices propios, que determinaba igualmente, a nivel político y en ocasiones con auténtica dureza, entre los miembros fieles y los adversarios a excluir, al más puro estilo *schmittiano*:

“creo que las guerras culturales se vuelven especialmente sangrientas por un tema en particular, y ese es el tema de quién es miembro de la comunidad política, quién es miembro de una comunidad común y, por lo tanto, quién merece su protección. Empiezas a excluir a las personas y las guerras culturales tienden a convertirse en guerras violentas. Y esto se ve, por supuesto, en todo tipo de casos históricamente” (Hunter y Wolfe, 2006: 24).

“*El conflicto cultural es un conflicto de elites*”, señalaba Hunter. Pero, aunque el ciudadano “*promedio no estaba realmente atrapado en el conflicto*” y “*la mayoría de la gente vive lejos de las líneas del frente*”, resultaba que “*en ocasiones, episódicamente, pasará algo*” que les afectaba directamente y que procedía de esta Guerra; y había que tomar partido. Por posverdades relativas sujetas a mi voluntad (estimulada *ex profeso*) o por verdades arraigadas en la tradición (en constante adaptación).

El hombre de a pie ya no sería llamado a filas para matar o morir en un frente bélico; ahora sería interpelado, con sus decisiones vitales (del voto a la cesta de la compra), a tomar decisiones personales ante rutinarias y ahora claves, o a participar activamente en causas colectivas sobre los valores y creencias que influían en aspectos muy reales de la vida diaria: desde temas cruciales como el embarazo de una hija menor de edad o el despido por la ideología propia, hasta temas más triviales como la elección del canal de televisión que menos repugnancia provocara o los comentarios que ahorrarse en las redes sociales por si acaso.

“Y de repente, incluso las personas comunes se ven atrapadas en un drama que ya está presente, guiones que ya están bastante bien elaborados y escritos. Y para que esa historia se pueda contar tanto a nivel local como nacional” (Hunter y Wolfe, 2006: 2-3).

1.7. *Y se determinaban los frentes*

Cada bando quería escribir, o reescribir su historia, esperando vencer en la batalla ya que solo los ganadores lo hacen. Y para ello limitando o negando la libertad de expresión al contrario, o estableciendo lo que se puede y no se puede decir a mayores o a menores. Así los frentes parecían inamovibles (pese a traiciones o deserciones), cada uno con su verdad enraizada en mitos y leyendas identitarias.

Frentes bélicos donde se pugna por la construcción cultural de la identidad política y social, con hábiles técnicas de manipulación psicológica o antiguas artes de formación colectiva. Todos aprenden muy rápido, controlando en las redes o protestando desde ellas, monopolizando los medios o creando los suyos propios, en plena “mundialización” (Paul Otlet) donde las necesidades y situaciones son determinadas por el “milagro de la técnica” omnipresente, que las puede adaptar al entorno o las puede desligar artificialmente.

Las ofensivas de unos y otros desvelaban ese oscuro objeto de deseo: “*el poder cultural*”. Sobre él disputaban los unos y los otros. Se ha luchado, y se luchará, por y desde la cultura; como escribió Philip Rieff “*donde hay cultura, hay lucha*”, y como recuerda Hunter es, quizás, “*la forma de luchar antes de que comience la lucha*”. Porque Hunter, pionero en su análisis, mostraba que enfrentaba a quienes habían advertido, en la pugna teórica y práctica, algo que ahora resulta muy obvio: la cultura “*es el poder de nombrar cosas*”, y por ello es crucial a la hora de “*definir la realidad y enmarcar el debate*” en los procesos de socialización (estudiados por Henri Tajfel).

1.8. *Comenzaban las batallas*

Todos conocían su eficacia y pugnaban por el control de la cultura, buscando el bastión defensivo clave, a modo de *Katehon* laico o religioso. Batallas con banderas recuperadas por su valor emocional, o recién creadas desde el victimismo más viral o el sensacionalismo más viral.

En primer lugar, había que dominarla o contrarrestarla en su dimensiones política y social, ante el crucial impacto entre jóvenes, y no tan jóvenes, de la “*cultura de masas*” consumista, de vicios diversos y ocios variados, y con facilidad digital y ensoñamiento virtual (nacida desde la rebelión de la “*sociedad masiva*” que advirtió José Ortega y Gasset). El marketing político (la publicidad de la “*democracia de masas*”) y económico (la industria del “*consumo de masas*”) lo entendieron perfectamente: siempre fue una herramienta valiosa, pero ahora el “*poder cultural*” demostraba su infinita utilidad, ante todo simbólica e influyente, por el que luchan diferentes actores e instituciones con “*un acceso diferencial a los recursos*”.

Y, en segundo lugar, había que comprenderla y saber usarla. Para Hunter incluso la llamada y olvidada “*guerra real*”, con sus batallas y sus muertos, evidenciaba que “*la parte cultural de ella es la parte más central de la misma guerra*”, ya que también “*los conflictos más sangrientos se libran por los símbolos*”. Los líderes y organizaciones en

conflicto señalaban los objetivos culturales a alcanzar, como fines necesarios para el éxito real y duradero de la acción política y la gestión económica.

Más allá de la llamada “*guerra total*” (con movilización general y destrucción masiva), que es un fenómeno reciente y poco común en la historia, más propio de los años cruciales del siglo XX (desde las trincheras de Verdún a los bombardeos de Dresde), Hunter recordaba que a lo largo de nuestro devenir, al contrario, las batallas militares y diplomáticas, las contiendas comerciales o los golpes de Estado, han destacado por la conquista de espacios “*simbólicos*” y han sido obra de esas élites que los necesitaban para sus proyectos partidistas (Hunter y Wolfe, 2006: 4-5).

1.9. Llegaba la lucha cuerpo a cuerpo

La cultura es poder: esa capacidad enorme y eficaz, de manera constante hoy más que nunca, de modelar las referencias identitarias, de influir en la opinión pública, modelar las conciencias, condicionar el aprendizaje, o simplemente ocupar el tiempo y las mentes para evitar protestas o mantener lealtades. Eso sí, sabiendo usar el recurso más impactante o la repetición más abusiva, levantando pasiones o desactivando la resistencia. Es, por tanto, un instrumento político universal, con una historia llena de símbolos de poder y de artistas con el poder.

Hunter aportaba muchos y grandes ejemplos al respecto: el Barroco fue la reacción tridentina, hermosa y recargada, por cierto, de la Iglesia Universal frente a las Iglesias protestantes locales. La lujosa corte de Versalles de Luis XIV desplegó la más rica libertad cultural inimaginable, al servicio de la gloria de la Francia absolutista del “Rey Sol”. El Romanticismo apelaba con rimas y versos a la libertad de la nación rebelde, frente a las viejas monarquías contrarrevolucionarias y multiétnicas. Leni Riefenstahl mostraba al mundo, con maestría y belleza, las ínfulas del totalitarismo nacionalsocialista (en *El triunfo de la voluntad* y *Olympia*). O en la Revolución en nombre los proletarios, que llevaba a la dictadura en nombre de los mismos, toda creación tenía que estar al servicio de la causa, como el famoso “*realismo socialista*”: así lo reconocía el mismo Stalin, cuando proclamaba que “*el artista debe mostrar fielmente la vida. Y, si muestra fielmente nuestra vida, no puede dejar de mostrar que se dirige hacia el socialismo. Eso es, y debe ser el realismo socialista*”.

1.10. Y se contaban las primeras víctimas

Identities construidas o destruidas, adaptadas o excluyentes, de moda o en trance de desaparición, desde el “poder cultural” que parece inundar todos los aspectos de la vida, incluso los más íntimos. Todo está en cuestión y todo parece estar en conflicto, en una batalla a veces sin límites, señalando con el dedo al leal o al disidente en aspectos que trascienden la simple elección electoral. Dicho poder era capaz de generar y mediatizar, como nunca, la identidad personal y comunitaria en

las sociedades pluralistas, superando “límites culturales” profundos establecidos por la moral común y la misma naturaleza (biológica y medioambiental).

Se habla del inmenso “*poder de la imagen*” (culturalmente entendida) en el “*capitalismo avanzado*” y la “*sociedad de masas*” (Jameson, 2012). Ya no solo podíamos reflejar la imagen de antiguas herencias tradicionales o de viejos sueños colectivos (entre la fe y la razón) en un pluralismo imperfectamente comunitario; se iba mucho allá. Ahora podíamos devolver el reflejo de todo aquello que se pudiera imaginar desde la invención, consciente e inconsciente, con la mera y simple voluntad, desde un pluralismo cada vez más individualista.

Siempre “*cultura oficial*”. Bien progresista bien identitaria, que provocaba “víctimas” reales entre aquellos que se oponían a la misma, o se ideaban víctimas ficticias entre sus filas para justificar la causa. Cada facción intentaba controlaba la imagen que mostrar o que representar, para ser aceptados e influir desde los modelos que ofrecía su propio sistema político-social. En el bando globalista se realizaba de manera muy efectiva, desde las redes y en los dispositivos que, en general, controlaban: las plataformas televisivas toman partido, el “star system” de Hollywood llama al voto por un candidato, las series hacen malabarismos para incorporar la diversidad oficial, el arte se ve obligado a ser comercialmente alternativo, la comedia debe autocensurarse por la corrección, la alta cocina tiene que mezclarse y “deconstruirse”, la música llama a la tolerancia restringida, los anuncios evitan todo lo que parezca estereotipado, el teatro se subvenciona si cumple con las directrices, y el creador cultural debía convertirse en activista político (desde las provocaciones de Harold Pinter a los grafitis de Banksy).

Los unos y los otros reclamaban y usaban este *Cultural power*, con sus élites y sus tropas, con sus discursos y sus símbolos, desde el viejo *agit-prop* de artistas ideologizados y la propaganda de diseñadores empleados, a la recuperación de los íconos de la historia patria o la reivindicación del folclore auténtico.

En una esquina se presentaba el hegemónico “consenso liberal-progresista”, o tarjeta de presentación de los poderes globalistas en Occidente, defensores de la democracia entendida a su manera. Con un discurso que defiende la diversidad y la multiculturalidad transformadora (y que les niega a sus adversarios), en busca de esa “*hegemonía cultural*” (reinterpretando a Antonio Gramsci) que legitime su dominio de los mecanismos políticos y económicos. En otra esquina aparece la plural “reacción soberanista-identitaria” de nuevo cuño, desde un discurso comunitario que prima la realidad nacional y su cosmovisión socialconservadora (bajo democracias o autocracias), bajo esos “*valores tradicionales*” (más tradicionales o más liberales) que explican la continuidad civilizatoria y el equilibrio en el desarrollo (Champman y Ciment, 2015). Enfrentamiento de intensidad desigual en cada país occidental (en función de la alternancia electoral y la libertad de expresión), y que llega también a las fronteras de los mismos (en forma de mimesis impuestas o aceptadas, con respuestas soberanistas, iliberales o autoritarias).

1.11. *Y nadie firmaba la paz*

Dominio o “imperium”. Así de claro y de crudo. Cada bando se proclamaba depositario de la verdad cultural, todos aspiraban a ganar la lucha política desde la misma, y por supuesto casi nadie se mostraba dispuesto a rendirse. “*Sólo hay una victoria decisiva: la última*”, enseñó Carl von Clausewitz.

El conflicto (*polemos*) siempre ha existido y siempre existirá, entre colectividades por la supervivencia o la preeminencia, incluida su máxima y radical expresión: la guerra. Hoy hablamos en Occidente de “*guerras híbridas*” (Hoffman, 2007), de “*cuarta generación*” (Lind et al., 1989) o “*en red*” (Duffield, 2004), donde la batalla política ya no se dirime en frentes bélicos del llamado Primer mundo (tras la Segunda Guerra Mundial); al contrario, si bien militarmente se despliega en sus fronteras o en sus áreas de expansión, en zona occidental se enfrentan grandes bandos en otras dimensiones conflictivas: económica (entre recursos), social (entre estratos) y, en nuestro caso, cultural (entre identidades).

Esta nueva Guerra Cultural de la que hablamos, con otros medios y otros contextos, resulta la forma más actual, y a veces sutil, de la eterna lucha política por la “*soberanía*”; o como señaló Jean Bodin por el “*el poder absoluto y perpetuo de una república*” (el “*poder soberano*” de Carl Schmitt).

“La guerra no es pues un fin o una meta, o tan sólo el contenido de la política, sino es su presupuesto, siempre presente como posibilidad real, y que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico” (Schmitt, 1984: 31).

Entre trincheras y guerrillas culturales, los dos bandos se enquistaban en sus posturas, con avances y retiradas: o *Gobernanza global* o *Soberanía nacional*. Dialéctica que oponía dos caminos para la Globalización: el *Nuevo Orden Mundial* (con el *Gran Reinicio*, proclamado en Davos) frente al *Viejo Orden Multipolar* (con el *Gran Despertar*, que señalaba Duguin). Y en la puesta en escena de los contendientes, cada uno presentaba similares estrategias de control y difusión cultural a las del pasado (de la educación a la propaganda); pero se adaptaban a la emergente “*cibercultura*” que, como demostraron Lev Manovich o Fred Forest, se convertía en el medio decisivo de lucha entre facciones, bajo la mudanza que conlleva hoy en día el tiempo de la imagen llamativa y la tecnología todopoderosa.

Un envite en toda regla por formar y controlar al tipo humano posmoderno en el que nos estamos convirtiendo, y que anunciaba Giovanni Sartori: el *Homo Videns*. Se difunde en todos los anuncios con el “nuevo Adán” global, cómodamente adoptado y siempre reinventado; pero a veces, y de repente, reaparece ese simple ciudadano nacional orgulloso de sus tradiciones, nada mediático, aunque siempre real (Fernández Riquelme, 2021). Porque como Jünger nos enseñó:

“el lenguaje permanece con la energía de siempre en su quieta fuerza incluso en épocas en que ha quedado rebajado a medio de técnicos y burócratas y en que, para aparentar frescor, trata de tomar prestadas palabras a la jerga chabacana. Lo grisáceo,

lo polvoriento se adhiere únicamente a la superficie. Quien cava más hondo alcanza en cualquier desierto el estrato donde se halla el manantial. y con las aguas sube a la superficie una fecundidad nueva”.

2. La batalla política: el poder cultural

“Soberano es el que decide sobre el estado de excepción”.
Carl Schmitt.

La *Kulturkampf* siempre nos persigue. El historiador Johan Huizinga escribió que el devenir del ser humano debía ser estudiado como la *“Historia cultural”* de generaciones y de pueblos. Todas las maravillosas o terribles creaciones políticas, sociales o económicas que nuestra necesidad o nuestro ingenio alumbraban, respondían a la cultura que nos diferenciaba en el mundo animal: *“la historia misma y la conciencia histórica se convierten en parte integrante de la cultura; sujeto y objeto se reconocen aquí en su mutua condicionalidad”* (Huizinga, 1977: 97).

Saber es poder, y desde la noche de los tiempos, hombres y poblaciones han luchado por dominar o construir esa cultura (o civilización), que cultive las almas y perfile las mentes. E.B. Tylor definió *“lo cultural”*, a primera hora, como aquel *“complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre”*. Y siempre hay una cultura dominante, más o menos plural, a la que seguir o de la que aprender en cada tiempo y en cada lugar. Kant ya anunció la propia de la Modernidad: *“nos cultivamos por medio del arte y de la ciencia, nos civilizamos con buenos modales y refinamientos sociales”* (Mosterin, 2009).

Podemos elegir al socio, pero el contrario siempre te elige a ti como adversario, enseñó Carl Schmitt. En la Guerra Cultural contemporánea dos grandes y plurales grupos seleccionan a los amigos a los que apoyar, y determinan al enemigo al que combatir (*“Freund und Feind”*). Por ello, la cultura es una dimensión de la naturaleza humana interrelacionada siempre con *“lo político”*, que la pretende controlar y usar en sus intereses económicos y en sus transformaciones sociales. Hablamos por ello del *“poder cultural”*, que ligaba la creación (técnica y artística) y la decisión gubernamental (ejecutiva y parlamentaria) en cada contexto comunitario. Y se evidencia en todas las esencias humanas citadas, así como en los planos de impacto cultural más media-tos (de la familia a la educación, del gobierno a los medios):

“Sin embargo, decimos que estamos en una guerra cultural cuando se ha roto el pacto (a menudo, tácito) que protegía esos espacios de la manoseante injerencia de los políticos y de lo político. Al igual que antaño los imperios rompían hostilidades conquistando algún país neutral aledaño, hoy se desata una guerra cultural cuando un grupo político decide lanzar-se a la conquista de esos cotos que los demás esperaríamos independientes” (Quintana, 2019).

Hay que tomar partido, democrática y civilizadamente. Qué leemos y a quién escuchamos, qué vestimos y con quién nos juntamos, qué compramos y cómo trabajamos, y qué defendemos y a quién votamos. Pero también de manera no tan amable: a quién debemos censurar en Twitter, denigrar en Instagram o bloquear en Facebook, cancelar en el trabajo o en los medios. Una lucha, como siempre, por la libertad (de unos y de otros) y por la igualdad (real o formal), pero nunca como parece (Sarthou, 2018). Y que superaba el análisis del mismísimo Zygmunt Bauman (2013): *“hoy la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas”, y “se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial”*. Pero no todo es tan *“líquido”*: vemos como esta lucha política por y desde la cultura, vuelve a reprimir al contrario, a movilizar en las calles, y a justificar invasiones y conflictos.

Decía Chesterton que *“el criminal peligroso es el criminal culto”*. Instrumento de liberación, pero también de dominación política. Y por ello son dos las dimensiones interrelacionadas en este *“poder”*. En primer lugar, la *“acción cultural”* creativa de individuos y colectivos, en función de fines suntuarios y consuetudinarios, profesionales y técnicos, eruditos o académicos. Y, en segundo lugar, la *“identidad cultural”* socializadora, o conjunto de modos de vida y costumbres de todo grupo social en un contexto, en relación al desarrollo objetivo de conocimientos materiales (tecnológicos) e inmateriales (espirituales), y a las experiencias subjetivas sobre los mismos de individuos y colectivos a través de *“imaginarios simbólicos”* (Geertz, 1988). Es tanta su importancia, que James G. Peoples (2008) apuntaba:

“La cultura afecta nuestra percepción de la realidad. Provee de conceptos mentales mediante los cuales la gente percibe, interpreta, analiza y explica los eventos que ocurren en el mundo alrededor de ellos”.

Quién domina las mentes tiene el control de sus acciones, nos recuerda siempre Orwell. Y esta poderosa relación entre cultura y política se puede abordar, también, desde otras dos dimensiones de análisis. De un lado se habla de *“la política de la cultura”*, o utilización de las cuestiones culturales por los mecanismos de poder como *“herramientas simbólicas”*, para legitimar su discurso y su relato, movilizar al partido y al electorado, y denigrar o acabar con el adversario; en ella, incluso la más concreta *“política cultural”* (diseño, financiación y apoyo gubernamental o empresarial a las acciones creativas) se convierte en un medio de propaganda, directa e indirecta, para difundir ese discurso entre élites intelectuales (artes cultas) o masas consumidoras (cultura de masas). De otro lado se cita la *“cultura de la política”*, o el *“contexto simbólico”* donde sus organizaciones nacen, crecen, se reproducen y mueren, transformándolo o conservándolo, y dando sentido y significado a los marcos políticos de referencia mediante *“imaginarios colectivos”*, destinado a la competencia electoral (estudiado por Charles Taylor). En ella se desarrolla la *“cultura política”* más concreta, como conjunto de ideales, conocimientos y normas sobre lo político en una sociedad determinada, como parte

de una tradición desarrollada o rectificada y de unos valores generados a lo largo de tiempo (y así lo plantearon Gabriel Almond y Sidney Verba en *La Cultura Cívica*, 1965).

Son las armas de nuestra Guerra posmoderna, que por ello se adjetiva como “*cultural*”: mecanismos político-sociales que crean y recrean símbolos identitarios comunes y útiles, para delimitar la elite cultivada que debe dirigir y la masa culturizada que debe obedecer, permitiendo la victoria electoral o definiendo quién debe ser parte de la comunidad política (Hunter y Wolfe, 2006: 2-3).

Esta genial y exclusiva cualidad humana es la que, a día de hoy, hay que controlar y desde la que se puede controlar la abigarrada sociabilidad humana, dando forma a las organizaciones políticas (el Bien-Común) y a las acciones económicas (el Bien-estar). La “*lucha por la cultura*” aparece, así, como constante histórica de individuos que quieren saber y de comunidades que deciden qué saber. Y, por ello, la cultura es cualquier cosa menos neutral (Parenti, 2007). Como sabía el legendario Edmund Burke, es la ligazón que nos une como comunidad, que la puede mantener cohesionada, y la que logra el consenso político:

“La sociedad humana constituye una asociación de las ciencias, las artes, las virtudes y las perfecciones. Como los fines de la misma no pueden ser alcanzados en muchas generaciones, en esta asociación participan no sólo los vivos, sino también los que han muerto y los que están por nacer”.

3. Las “esencias” de la Guerra

“La ciencia sola no es capaz de responder todas las preguntas y, pese a su desarrollo, jamás lo será”.

Claude Lévi-Strauss.

Esta Guerra tenía, lógicamente, una dimensión política. El “*poder cultural*” no solo volvía a explicar, simbólicamente, las banderas alzadas en las grandes trincheras a lo largo de mundo (meta-teóricas, si se quiere); sino que también justificaba la lucha política esencial, con batallas que enfrentaban ideas y palabras en cenas familiares y reuniones de amigos (micro-sociales, si se puede) y en escenarios electorales o en plataformas digitales (no solo macro-sociales).

Enormes bandos en lucha y pequeñas escaramuzas que disputan las verdades ahora relativas en la Guerra Cultural posmoderna. Confrontación “armada” (de razones o sinrazones) que presenta rasgos específicos en el *Sattelzeit* presente, marcados especialmente por la transformación consumista y tecnológica de la Globalización.

Pero ya no solo política. En esta nueva Guerra se combatía por lo más mundano y lo más sagrado de la existencia humana, individual y socialmente entendida. Y que se pueden abordar de manera completa siguiendo la “Teoría de las Esencias humanas” del sociólogo y filósofo francés Julien Freund (Molina, 2006); una auténtica guía para

comprender los distintos escenarios “bélico-culturales” que abordan los “*campos de actividad*” humana marcados por la civilización cultural (cada esencia con su raíz o *donnée*, sus presupuestos, su finalidad y sus medios específicos).

a) Lo político: entre el mando y la obediencia

“*La sociabilidad*” es su raíz, o cómo organizar la convivencia común de una comunidad en el tiempo y el espacio. Somos “*animales sociales*” que necesitan de la *vis* (la fuerza), la *potestas* (el poder) o la *auctoritas* (el saber) para ordenar las relaciones y jerarquías, reconociendo el mando superior (decisivo, delegado o representativo) o renegando de la obediencia (democrática o revolucionariamente).

El conflicto cultural se dilucida, en el primer “frente” o esencia política, entre las “*formas de legitimación*” política de ese mando socialmente reconocido o aceptado: carismática (liderazgos y dones personales), tradicional (herencia y patrimonio), y legal (normas y burocracia). Para mandar hay que vencer culturalmente, y los partidos y medios despliegan su discurso y su relato en escenarios y pantallas donde hacer visible, o inevitable, al líder correcto y de moda (“*autoridad del don extraordinario y personal de la gracia*”), resaltar la vigencia de su propia costumbre (“*la autoridad del ayer eterno*”), o subrayar la eficiencia y eficacia de la gestión (“*autoridad de las reglas racionalmente creadas*”) (Weber, 2012b).

Ese “poder cultural” se convierte, de esta manera, en la llave que puede abrir las puertas de los gobiernos “*tele-dirigido*” (como subrayaba Sartori). Herramienta indispensable en la “*política ficción*” sometida al escrutinio comercial o victimizador, controlando los procesos de socialización formales e informales, e impactando en esa omnipresente “*opinión pública*” que se puede moldear a golpe de talonario (en sus causas y en sus encuestas). Julien Freund concluía que “*la política es cuestión de opinión*” (Freund 1968: 461).

Las grandes legitimaciones weberianas apelan a “lo cultural” como parte del conflicto ahora y siempre, incluido el más extremo. Puede ser el arma política de movilización o de propaganda, o la estrategia política de lucha por ideas y valores justificadores. *Streben* señalaba Weber: la política siempre es lucha (imponiendo el discurso contra el enemigo o adversario), la violencia es el medio (con censuras y descalificaciones mutuas) y la guerra es la expresión más sublime (luchando ahora sobre valores) (Weber, 2012b). Como señaló Nicolás de Maquiavelo:

“La política es la suma de los medios necesarios para llegar al poder y mantenerse en él con el fin de hacer el uso más útil del poder, [...] la política es tal como lo que dictan las circunstancias y las riquezas (virtu) del gobernante o del pueblo, así como de la naturaleza específica de las circunstancias, la base social del poder” (1515).

Dicen que las palabras, y los símbolos, pueden herir. Y sabemos que muchos hieren sensibilidades, opiniones, creencias, tanto en la vida cotidiana como en la contienda

política. Por ello el lenguaje formal e informal, verbal y no verbal, escrito o simbólico se convierte no solo en formas de expresión del “*universo cultural*” de una persona y de un pueblo; también aparece como armamento para la “*legitimación cultural*” en la Guerra (justificando lo carismático, lo tradicional y lo racional). Con las palabras amamos y odiamos, en voz baja o en voz alta; y en política, asimismo, se usan para ganar voluntades y votos buscando la adhesión del elector o la denigración del contrincante, siendo elegidas de manera cada vez más precisa para impactar, social y culturalmente, en la lucha por el poder y, como señalaba el florentino para:

“asegurarse de sus enemigos, ganarse nuevos amigos, triunfar por medio de la fuerza o fraude, hacerse amar y temer de los pueblos, seguir y respetar de los soldados, mudar los antiguos estatutos en otros recientes, desembarazarse de los hombres que pueden y deben perjudicarle, ser severo y agradable, magnánimo y liberal, suprimir la tropa infiel, y formar otra nueva, conservar la amistad de los reyes y príncipes, de modo que ellos tengan que servirle con buena gracia, o no ofenderle más que con miramiento”.

Términos e iconos perfilados, en su sentido y significado, por ese “poder cultural” cada vez más. Sobre todo, para su uso en los duelos de esta Guerra sobre los temas cruciales del papel de la *Polis* en la ordenación civilizatoria y en sus “*fuentes de legitimidad*”, siguiendo a Max Weber (2012b):

1. “*Lo racional*”. Tensión entre la gestión técnica o la dirección tecnocrática (eficaz, eficiente y neutral), y la persistencia de las ideologías “democratistas” (cuyo ocaso pronosticaba Daniel Bell en *El fin de la ideología* de 1960) en la selección del voto, la elección de los representantes, la toma de decisiones, en incluso en el contenido liberal de las democracias contemporáneas.
2. “*Lo tradicional*”. Debate sobre papel de las “células sociales” básicas entre Estado y Ciudadano (como factor de fundamentación y organización de la comunidad política), y la herencia de las causas ideológicas y de los sistemas partitocráticos (autoconsiderados como históricos o inevitables). Y que se plantea, con toda crudeza, sobre la institución de la Familia: bien una realidad natural a proteger y fomentar (desde su estatuto jurídico y social), bien un ente artificial que ir modificando en función de intereses partidistas.
3. “*Lo carismático*”. Análisis sobre la función de legitimación de líderes y élites, en su imagen y en su discurso, desde la vieja propaganda (del líder máximo a la misión trascendental) o el nuevo marketing (en las encuestas de opinión y las tendencias en las redes sociales). Y que se demuestra en la construcción mediática de cada uno de nuestros bandos en lucha: el representante del sistema correcto o el *outsider* frente al sistema dominante.

Esta dimensión política de la cultura se manifiesta en las dialécticas planteadas por Freund. La primera es meridianamente clara: “*mando-obediencia*”. Unos pocos mandan, y mucho, aun cuando el “*democratismo*” proclame en alto que solo es la mera voz del pueblo o que representa fielmente los intereses del pueblo. Pero de una

manera u otra, todo sistema político de la historia demuestra esta máxima; no es opinión, es información. En todo momento y lugar es, para Freund, la *“relación jerárquica establecida en el seno de un grupo por la potencia de una voluntad particular ejercida sobre otras voluntades particulares”* (Freund 1968: 129). Y cada mando utiliza la cultura como *“potencia”* para el objetivo, como es lógico, de intentar mantener la lealtad del voto cada cuatro años, en toda situación excepcional, y en los *mass media* cada día (liberal o iliberalmente). *“Potencia”* que para Freund:

“es la probabilidad de hacer triunfar en el seno de una relación social, a pesar de las resistencias, su propia voluntad, sin importar mucho sobre qué se apoya esa probabilidad” (Freund 1968: 169).

Porque otros obedecen, y también mucho. Subordinación al Estado de derecho o al derecho del Estado que se pueden conseguir, según Jerónimo Molina, por un amplio repertorio de motivos: *“el respeto a la tradición y a la legalidad, el abandono carismático al jefe, el miedo, la ideología, la utilidad, la protección, el heroísmo”*. Pero como señala Freund *“la obediencia es algo más que la adición de motivos para obedecer o la variabilidad de sus modalidades”*, ya que *“en política no se elige obedecer, obedecer se impone de suyo”*. Y que se impone, desde el consenso o la manipulación, por medio de esa *“pedagogía política”* que sabe utilizar las palancas del “poder cultural” para *“la conversión de los ciudadanos”* (Molina, 2009: 286-288). Siempre es muy sencillo: aceptar, seguir o callar ante un poder que es *“el mando estructurado socialmente en funciones jerárquicas y llevado por varias capas sociales, variables según los regímenes”* (Freund 1968: 130).

La segunda dialéctica nos remite a la distinción entre *“público-privado”*. Esferas de esta sociabilidad humana ante el complicado proceso de unidad y diversidad en la convivencia, que parecía haberla encontrado, durante la segunda mitad del siglo XX, en el Estado liberal de derecho (versión más anglosajona o norteamericana) o en el *Welfare state* europeo (siguiendo al “État-providence” francés o la “Economía social de Mercado” germana). Formulaciones que pretendían, equilibradamente, mediar entre las exigencias de libertad e igualdad (impidiendo al Estado total o el Mercado absoluto) como siempre, promoviendo la *“opinión”* en defensa del sistema mediante:

“la adhesión a un pensamiento o un conjunto de pensamientos cuya certidumbre no depende de las pruebas incontestables lógicamente, o verificables objetivamente, ni tampoco de una evidencia que se imponga con una veracidad intrínseca” (Freund, 1968: 461).

Y la tercera dialéctica, la distinción *“amigo-enemigo”*, es la más llamativa y polémica, ligada de manera obvia a las tesis de Carl Schmitt (aunque desarrollada desde su propia perspectiva por Freund), como una constante histórica que nos persigue desde la noche de los tiempos:

“aunque lo político sea de naturaleza polémica, su meta en la economía general de la sociedad no es suscitar hostilidades, sino la de vencer al enemigo interior y exterior para hacer reinar la concordia y aportar a los miembros de las unidades”

políticas la seguridad y la protección que ellas exigen. El hombre no quiere vivir constantemente en estado de guerra, desea la paz. El estado no busca la enemistad interior: su misión es precisamente extinguirla, suprimirla. En la finalidad de lo político, la amistad parece, pues, tener la prioridad, de manera que la noción de enemistad recibe su pleno significado porque constituye el obstáculo para la realidad deseada del fin de lo político” (Freund, 1968).

Presupuestos que demuestran la “*esencia política*” en la Guerra Cultural, y permiten explicar la lucha y sus bandos en la clave schmittiana “*legitimidad-legalidad*”: quién puede acceder al poder legalmente y qué propuestas pueden ser legítimas. Globalistas o soberanistas que definen no solo a sus amigos y enemigos en la batalla política, sino que envuelven con su “*discurso cultural*” la legalidad del sistema que pretenden controlar o cambiar, y la legitimidad de sus posiciones ante la forma de Gobierno (en sus límites) y el contenido de la Soberanía (en su naturaleza).

Porque el siglo XXI saca de nuevo a la palestra, bajo otros parámetros, el debate histórico crucial planteado en el novecientos por Leo Strauss (la nación étnica) y Ernest Renán (la nación cívica). De un lado “naciones globalistas”: estructuras político-territoriales liberales y progresistas, de soberanía limitada (ante la Plutocracia que compra su deuda pública o los poderes transnacionales que imponen su voluntad), e identidades multiculturales y diversas (y “políticamente correctas”). De otro “naciones soberanistas”, o entidades político-territoriales orgullosas de su identidad diferencia (étnica, cultural), y dotada de una autonomía como organización suprema a defender, interna o externamente desde la reivindicación patriótica o primacía de sus nacionales (y “políticamente incorrectas”).

b) Lo religioso: entre la fe y la razón

Su donnée sería “*la muerte*”. Una de nuestras esencias humanas fundamentales, desde el fin del Jardín del Edén de nuestro Génesis bíblico hasta la misma la eclosión de la moral capitalista moderna (como sistematizó Weber en *La Ética protestante y espíritu del capitalismo*, 1905), y que se encuentra “en peligro de extinción” en numerosos lugares (de la apostasía a la secularización).

Pero quizás estén amenazadas formas concretas de organización y expresión, ya que esta esencia nos acompaña siempre, como refugio al que acudir o como fantasma contra el que luchar: el Globalismo genera sus propias “divinidades” paganas, para vender política y económicamente (desde estrellas del pop a estadistas mediáticos), en su constante envite contra la fe auténtica de los pueblos; y en el Soberanismo identitario crecen emergentes confesiones o resucitan antiguas Iglesias, que recuperan el ascendente doctrinal y organizativo de la “teología política” de la que hablaba Carl Schmitt (de la ortodoxia eslava al neo-evangelismo iberoamericano, pasando por el islamismo político). Manifestaciones religiosas con prácticas culturales aún decisivas en proyectos políticos y estrategias económicas, porque

para Clifford Geertz la cultura era un “*sistema cultural*” decisivo al que apelar o contra el que combatir (“*Religion as cultural system*”, 1966):

“una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con un aura de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1988: 89).

“Sistema cultural” sobre el que se lucha con especial fiereza, para recluirlo entre cuatro paredes o para incluirlo en las grandes decisiones. Porque dicho sistema no solo nos habla de temas espirituales de ámbito personal, sino también de la proyección pública de sus prácticas culturales, que dan sentido a formas de vivir y pensar con trascendencia social o política. Las explicaciones religiosas de la vida y la muerte, no solo hacían referencia al polvo del que venimos y del polvo en el que nos convertiremos: eran, entre la fe y la razón, respuestas ante la familia en la que nacemos y la enfermedad que nos afecta, argumentos entre los padres que se van y los hijos que deberían venir, réplicas al aborto que se extiende y a la eutanasia que se aprueba, soluciones de apoyo fraternal ante la miseria que crece y el pauperismo que no termina, y dictamen del consuelo eterno en el sufrimiento sin fin y la soledad final.

La religión no era un simple asunto privado, sino una esencia pública, consustancial al ser humano y sus comunidades (en todos sus manifestaciones y grados); y resistente, por ello, ante persecuciones y denigraciones varias desde la Toma de la Bastilla hasta el Asalto al Palacio de Invierno. Y pese a hegemónicas colectivizaciones estatales y mercantilizaciones consumistas posteriores, que anunciaban su fin, sobrevivía entre luces y sombras también como “poder cultural”, que ligaba a los seres humanos comunitaria y familiarmente bajo misiones políticas, y como “identidad cultural” con un conjunto de creencias y un código de conductas bajo proyectos sociales que apelaban a ciudadanos y países. Por ello, Frazer decía que “*un hombre no es religioso si no gobierna su conducta de algún modo por el temor o amor de Dios*” (Frazer 1981: 76). Y dos escenarios nos hablan de ese temor o del amor de Dios, que influye decisivamente en el “*poder cultural*” que condiciona la política y transforma la sociedad: “*la muerte y la vida*”.

El primer escenario nos habla de la mortalidad como hecho cultural. Se habla de “*la cultura de la muerte*” (como denunció Juan Pablo II en la *encíclica Evangelium vitae* de 1995), que con prácticas eugenésicas pretende satisfacer a la generación hedonista posmoderna, que supuestamente no aguanta el dolor, no quiere sufrimiento, no acepta la imperfección, y que señala que después del deceso no hay nada más. Es decir, libertad de elección para integrarse en el sistema o soportarlo. Y se habla de la “*cultura de vida*”, que la defiende desde la concepción hasta su final natural, que protege a todo ser humano pese a sus discapacidades de origen en el vientre materno, que reivindica su dignidad en los descartados del sistema posmoderno, y que la liga a una moral sexual centrada en la Familia.

Dos formas culturales sobre el ocaso biológico humano que remitían a algo más: como demuestra el debate sobre entre la eutanasia (realmente suicidio asistido) o los cuidados paliativos (aliviando el sufrimiento). La postura ante la muerte reflejaba el comportamiento personal y colectivo entre el prójimo y ante la creación, o como el ascendente espiritual podía condicionar, como “praxis”, las formas culturales de organización política y cohesión social. O podemos hacer lo que nos venga en gana, sin dar explicaciones ni asumir responsabilidades, ganándonos por un tiempo el aplauso de las élites y evitando el desprecio de las autoridades; o tenemos un “libre albedrío” por el que tenemos que pedir perdón cuando erramos, ganándonos la salvación eterna o evitando la condenación eterna por nuestras acciones. Posturas sobre la muerte que remiten, directamente, a la importancia del “*hecho religioso*” como poder cultural y político “*así en el cielo como en la tierra*” (como enseña el Padrenuestro), que se manifiesta socialmente en el conjunto de normas morales y comportamientos cívicos, y que hay que superar definitivamente o hay que defender en medida variable.

Las nuevas generaciones posmodernamente educadas lo tienen muy claro: tras nuestra muerte biológica no hay nada, por ello debemos “disfrutar el momento” sin dar explicaciones y consumiendo todo lo posible (de bienes a relaciones). Es un simple final ante el que no hay que responder por nuestras acciones, que no puede condicionar nuestro devenir mundano, y que puede programarse en su ocaso evitando sufrimientos y cargas con un simple pinchazo terminal. Así “lo religioso”, en sus explicaciones denostadas como “anticientíficas” y en sus normas morales consideradas “anticuadas”, debía desaparecer del espacio público y de la construcción normativa; o modernizarse para ser aceptado por el mundo global y pedir perdón por llevar aún la contraria. Se daba por finiquitada su influencia comunitaria (de lo académico a lo gubernamental) en la Posmodernidad occidental, desapareciendo de las series de éxito y del *Prime Time* televisivo.

Pero no tan sorprendentemente aún existían prácticas que se resistían a desaparecer, o a “posmodernizarse” (con pequeños grupos irreductibles), e identidades con un peso real o simbólico todavía notable. Porque como señalaba Lowie:

“la religión constituye, efectivamente, un rasgo universal de la cultura humana, no porque todas las sociedades alienten la creencia en los espíritus, sino porque todas ellas reconocen en una forma u otra, extraordinarias y atemorizantes manifestaciones de la realidad” (Lowie 1990: 18-19).

En los márgenes de muchos países occidentales u occidentalizados, diferentes grupos humanos creían que tras la muerte había algo más; quizás un juicio final muy sumario o quizás un paraíso ganado por nuestras buenas acciones. Y por ello había que seguir, pública y privadamente, normas morales superiores que nos trascendían y nos guiaban, sometiendo el libre arbitrio ante el ser superior y ante el prójimo semejante. Normas que fundamentaban, así, ese “*poder cultural*” de naturaleza religiosa que debía proteger a la fe (en su vivencia o en su tradición), como necesario derecho fundamental, o proclamarla como legítimo pilar en la definición de la

convivencia social, política y económica (como ascendiente o como referente). Durkheim escribía al respecto que:

“una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas” (Durkheim 1993: 98).

“Cuando se deja de creer en Dios enseguida se cree en cualquier cosa”, nos enseñó G.K. Chesterton. En los tiempos posmodernos seguimos creyendo, aunque no queramos o lo ocultemos: unos mantienen su fe tradicional o revelada, y otros creen en las deidades ofertadas y publicitadas por los nuevos poderes “materialistas” a los que bien conoció Jünger:

“El hombre más fácil de asustar es, ciertamente, quien cree que todo ha acabado cuando se ha extinguido su fugaz apariencia. Los nuevos mercaderes de esclavos saben eso y en ello es en lo que se funda la importancia que para esa gente tienen las doctrinas materialistas. Estas, en el momento de la sublevación, sirven para quebrantar el orden; una vez conseguido el dominio, perpetuarán el terror. No habrá ya bastiones donde el ser humano pueda sentirse inatacable y, por tanto, libre del miedo” (Jünger, 2008).

Y el segundo escenario nos habla de la vida, en su inicio (o interrupción a voluntad) y de su desarrollo (en sus éxitos y fracaso). De un lado se desprecia su trascendencia original, legislando sobre la eliminación de un ser humano en el vientre de su madre con el aborto (y al que no pertenece), el fomento de estilos de vida que restringen dramáticamente la natalidad (destruyendo las familias) o el desarrollo de tendencias que vacían los mundos tradicionales (del pueblo al barrio). De otro lado, se considera sagrada o natural la protección de todo ser humano en vías de desarrollo, se fomenta la demografía patria como un bien comunitario, o se aspira a defender a capa y espada a los más vulnerables ante los experimentos eugenésicos. Posiciones generales que vuelven a reflejar esas posturas culturales en pugna desde el “hecho religioso”: un simple periodo temporal finito donde hay que disfrutar solo atendiendo a consecuencias puntuales que echen a perder la fiesta, o un don recibido que cuidar y transmitir de generación en generación.

“Vida y muerte” que ha resurgido en el mundo occidental en plena Pandemia, desde ese “hecho religioso” negado oficialmente pero persistente como esencia humana. Las sociedades del Bienestar se “creían” inmunes a la tragedia que afectaba a otras latitudes o en otras épocas, y en plena crisis “rogaban” a políticos y técnicos que salvarán sus vidas o evitarán la catástrofe.

c) Lo económico: entre la libertad y la igualdad

Somos menesterosos, y por ello buscamos sobrevivir o vivir mejor. El *Homo oeconomicus*, experimenta, inventa o reclama, dentro de un contexto colectivo, para

hacer frente a la intemperie de la escasez o para acaparar más, en función de exigencias biológicas y psicológicas hechas cultura. Por ello, la actividad económica presentaba como antecedente *“la necesidad”* para Julien Freund (2008), con tres presupuestos en la historia que marcaban, culturalmente por ello, su camino: a) *“útil-perjudicial”* (en función del contexto cultural que decide que sirve y que no sirve para la *“autorrealización”* de Maslow); b) *“abundancia y la escasez”* (en relación a los modos de producir y consumir que la publicidad determina como suficiente o adecuado, para vivir socialmente); y c) *“señor-esclavo”* (que nos hace dependientes o independientes de lo que se crea y se vende en la *“cultura de masas”*).

Su finalidad sería, así, el *“bien-estar”* (determinado por el Estado y por el Mercado, en ser o tener en función de sus criterios) y su medio fundamental estaría en *“el trabajo”* (cada vez más condicionado por las prácticas consuetudinarias globales). Pero *“no solo de pan vive el hombre”*: el nivel de vida y las formas laborales se definen, en cada momento y contexto, por el contenido cultural políticamente necesario: satisfacer y trabajar en función de las prioridades de las élites.

Porque la siempre cambiante *“necesidad”* humana remitía, en primer lugar, a la libertad: ser más o menos libres para buscarse la vida, para crear e innovar, para encontrar el camino propio, para producir, vender y consumir. Emancipación siempre realizada o limitada en las diferentes mezcolanzas entre Estado y Mercado.

- Un Estado institucionalizado como supuesto *“espacio de protección”* para atender la menesterosidad humana de la *“cuna a la tumba”*; democráticamente reconociendo, para ello, ciertas libertades (como garante o dador de las mismas) o limitando otras por intereses políticos e ideológicos concretos (controlando directa e indirectamente la disidencia), como Thomas Hobbes dejó bien claro en su Leviatán: *“En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero”*.
- Un Mercado sacralizado como supuesto *“espacio de libertad”*, entre la competencia más despiadada o la solidaridad más espontánea y entre el liberalismo que lo impulsaba o el capitalismo que lo hacía realidad, desde sus inicios tras la reforma protestante o su impacto con la revolución industrial. Tradición bien visible de los fisiócratas (François Quesnay) a los liberales, de Adam Smith a la Escuela austriaca (Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek), del librecambismo al citado *“capitalismo inclusivo”*, y del anarcocapitalismo a las tesis de Milton Freedman. Como señalaba Hayek: *“la libertad no solo significa que el individuo tiene la oportunidad y el peso de la elección. También significa que debe soportar las consecuencias de sus actos. Libertad y responsabilidad son inseparables”*.

En segundo lugar, esta *“necesidad”* se vinculaba, por las mismas fechas, a la igualdad (del mercantilismo a la *SozialPolitik*). Nadie debía quedar atrás, había que

redistribuir en función del mérito o la necesidad, y la autoridad pública tenía que controlar los excesos e injusticias (por motivos humanitarios o por intereses de control). De ella surgía la “*acción social*” estatal o comunitaria (a modo mediación entre la política y la economía), como instrumento de satisfacción de la “*necesidad*” misma desde tres presupuestos: a) “*riqueza-pobreza*”; es decir, “*rico o pobre como estado social*” (ya que ambas posiciones son relativas en función del contexto, para Freund) y ante el que se intervenía desde el Estado (o formas paraestatales) a través de medios de la redistribución de la riqueza, como cuestión de justicia social o de igualitarismo. Y desde el segundo presupuesto “*donación-vindicación*”, surgían las formas solidarias (voluntaria desde la comunidad, u obligatoria desde el impuesto) y de reivindicación (de la victimización a la movilización) (Freund, 1998: 280-281).

Durante décadas ambas posiciones, y sus numerosas posiciones intermedias o mezcladas, generaron sus propias “*culturas económicas*”: el conjunto de conocimiento, experiencias, tradiciones y valores inscritos tanto en el desarrollo de los procesos de producción, distribución, comercialización, como en las formas de consumo de bienes y servicios. Desde dichas “*culturas*”, las ideas liberales y las teorías socialistas intentan mostrar y difundir sus virtudes supuesta o realmente. (eficiencia, eficacia y calidad, desde la libertad o la igualdad). Y lo hacían utilizando el arte y de la propaganda más efectiva (o efectista), o mostrando los niveles de desarrollo material y educativo que se alcanzaban o se podían alcanzar; especialmente llamativo al respecto fue el periodo de la Guerra fría, con carteles y películas, en las competiciones deportivas o en la misma “*carrera espacial*”.

En nuestra Guerra cultural contemporánea, este debate generalista entre Estado y Mercado (y sus “*culturas*” de proyección político-social) se entrelaza con otra dimensión de la “*necesidad económica*”: qué valores deben definirla, qué instituciones tienen que atenderla, y quién debe estar principalmente satisfecho. Sobre todo, en tiempos globales y tecnológicos, que demuestran como el “*problema económico*” reside no en la mera satisfacción de las necesidades básicas, sino en “*la posibilidad permanente de descubrir nuevas necesidades*” (Molina, 1998-1999).

“*La ley es poderosa, pero más poderosa es la necesidad*” nos recuerda Goethe. En la batalla cultural podemos señalar dos dimensiones sobre este poder que influye tanto. En la primera dimensión, tanto Globalistas como Soberanistas definen al respecto sus facciones internas: a) en la definición de la “*procura existencial*”: entre el Bienestar objetivo y el subjetivo, siendo central dicho rol en el imaginario colectivo, como poder estatal intrusivo o cuidador y como poder mercantil despiadado o libertador; b) en sus objetivos político-sociales: más socialismo fiscal o más liberalismo empresarial, más sector público o más sector privado. Y en la segunda dimensión, detectamos la gran diferencia: 1) las prácticas o pretensiones proteccionistas del Soberanismo (no siempre cumplidas): se defiende la preeminencia de intereses patrióticos, negocios propios y trabajadores patrios, frente a intereses internacionales, empresas foráneas o ciudadanos extranjeros; dividiéndose sus filas entre tendencias más nacional-liberales o más nacional-

estadistas. 2) la realidad y la ficción del librecambismo globalista (no siempre sostenible): se proclama el equilibrio entre protección social y libertad económica desde el proclamado control político por la ciudadanía; pero también asistimos a la progresiva apertura inequitativa de mercados, ante la interrelación cosmopolita, la relajación aceptada de normas laborales por formas muy liberales de la llamada “economía colaborativa”, el crecimiento de monopolios y oligopolios llamados progresistas y afectos al poder, famosos virales anunciados como solidarios pero cada vez más ricos, y plutócratas neoliberales y transnacionales mostrados como filántropos desinteresados.

d) Lo científico: entre verdades y posverdades

“El conocimiento” es su *donnée*. La ciencia que permite observar y experimentar, ser sabio y ser erudito, o tener habilidad y maestría. Pero “conocer” no solo como “procesar información” (sin saber a veces por qué ni para qué), “comprobar la utilidad” de las cosas (desde el ensayo y el error) o realizar inventos técnicos a diestro y siniestro (como nos enseña nuestro idioma). Habla de algo más: “descubrir la verdad” de nuestra existencia, más personal o más generalmente (en sus debilidades y fortalezas), o acercarse lo más posible a ella (la *Wertfreiheit* weberiana o “ciencia libre de valores”); entendiendo así lo que somos y los que nos rodea, y tomando las decisiones urgentes o meditadas en cada momento y en cada lugar (sabiendo el motivo y la finalidad).

El desarrollo técnico global y acelerado todo lo puede, pero desde individualismo casi metodológico y consumismo casi patológico. En la era global “el milagro de la técnica” mejora sustancialmente los niveles de bienestar material, y aumenta con ello las posibilidades de ocio diverso y vicios masivos. Pero conlleva, a modo de “externalidades” inevitables, consecuencias sociales amenazantes o denuncias sobre sus efectos locales: la desestructuración familiar, la desigualdad creciente, la precarización del trabajo, el abandono del mundo rural o las crisis medioambientales. Hace un siglo Albert Einstein también se preguntaba: “¿por qué esta magnífica tecnología científica, que ahorra trabajo y nos hace la vida más fácil, nos aporta tan poca felicidad? La respuesta es está, simplemente: porque aún no hemos aprendido a usarla con acierto”.

La ciencia y su conocimiento también están en disputa. Se discute por las certezas sobre las que construir, o deconstruir, lo que se sabe y que se debe saber. A grandes rasgos, un bando recupera aquellas verdades de la “razón histórica” de cada pueblo, para equilibrar tradición y modernidad desde la continuidad comunitaria y los ideales propios; y otro bando considera que solo son posibles posverdades subjetivas nacidas de la “voluntad personal”, al servicio del progreso sin límites morales superiores y donde lo técnico puede realizar todo lo que la imaginación humana considere como un derecho moralmente aceptable, o por lo menos ambiguo.

“Llegará el día que será preciso desenvainar una espada por afirmar que el pasto es verde”. Y ese momento que anunció Chesterton ha llegado. La veracidad exacta abandona a las ciencias naturales y a las ciencias sociales, quedando apenas en el mundo matemático y las conexiones informáticas. La Biología es desechada o cuestionada ante temas planteados por la “ideología de género” y los extravagancias transhumanistas; la Ecología se deslegitima ante la “sostenibilidad” planteada de ciudades de extensión imparable (para Serge Latouche y el decrecimiento, *“el desarrollo sostenible es una simple etiqueta”* de las grandes empresas); la Ingeniería incluso debe incluir “perspectivas de género” a la hora de sus estudios y mediciones; la Pedagogía tiene que desechar el conocimiento exacto y memorístico evaluado desde el mérito y la capacidad, por currículos autoconstruidos desde la empatía y la igualdad de resultados. La Filología adecuada debe “deconstruir” el lenguaje real, aplicando criterios inclusivos para hablar mediante ficciones ideológicas. La Literatura puede censurar a clásicos por la “corrección”, para que nadie se sienta supuestamente ofendido; y la Historia como ciencia (historiográfica e historiológicamente) deja paso a la “memoria histórica” parcial o partidista.

e) Lo ético: entre lo correcto y lo incorrecto

Su presupuesto es *“la conciencia”*, y nos remite a la eterna distinción entre el bien o el mal. Hablamos de *“aquello recto, conforme a la moral”* (RAE), o conjunto de normas superiores que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida, y que no responden a prescripciones legales (*“lo que está permitido, o regulado por las leyes”*) sino a las prescripciones consuetudinarias (*“lo que se debe hacer”*) que cada comunidad establece para establecer los comportamientos socioculturales adecuados.

Bondad o maldad que afecta, como es lógico, a la misma noción de la libertad, desde la cuna de la civilización. Es la eterna valoración ética de la acción humana: se puede ser libre, incluso, para pasar hambre, considerándolo positivo en función de una dieta, de un ahorro o de una abstinencia (mientras los animales se ven obligados siempre, etiológicamente, a saciar su ansia). El libre albedrío es siempre determinado por el ascendiente moral o ético definido culturalmente, ya que incluso para Freund:

“No escogemos amar, pero un día nos sorprendemos queriendo, y este sentimiento ha nacido en nosotros, a pesar de nosotros. En el momento en que tomamos conciencia de este amor, es cuando tenemos que ejercer nuestra libertad, sea escogiéndolo y concediéndole todas las posibilidades de desarrollo, si el sentimiento es recíproco, sea luchando contra él y rechazándolo si por razones religiosas, morales, familiares u otras, creemos que tenemos que renunciar al mismo” (Freund 1968: 391).

Todo acto o derecho reconocido como legal, no siempre es ético, y muchas conductas éticas no son aceptadas por el ordenamiento jurídico. La aclaración última de lo que

es bueno y es malo depende del universo cultural que determina los límites éticos del comportamiento que reconoce la política y se concreta socialmente como “libertad” de actuar o de omitir. Podemos creer en el hombre bueno por naturaleza a modo del *“buen salvaje”* de Rousseau, o en el hombre siempre peligroso que advirtió Hobbes (recuperando la locución latina *“Homo homini lupus”*).

“Los pecados escriben la historia, el bien es silencioso” escribió Goethe. Lo ético determina, por ello, el contenido y el límite del libre albedrío en esta Guerra Cultural. Los *Globalistas* apostaban por una libertad progresista (para algunos puro y simple “libertinaje”), que establecía lo *“correcto”* como criterio para actuar socioculturalmente, censurando las opiniones alternativas y revisando conductas antes vigentes y ahora improcedentes. Mientras, los *Soberanistas* defendían su libertad tradicional (para sus detractores mera autocracia), limitada por la herencia o la ciencia, y que establece como *“normales”* determinados comportamientos éticos.

Burke lo dejó bien claro: *“para que triunfe el mal, sólo es necesario que los buenos no hagan nada”*. Combatir por el extender el bien o aceptando inevitablemente el mal, en una lucha cultural por definir y convencer de las raíces verdaderamente naturales, y éticas, de la convivencia, como escribió John Locke:

“Las obligaciones de la ley de naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad[...]. Así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como los que no lo son. Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas, deben de estar de acuerdo –lo mismo que sus propias acciones– con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación. Ya como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida”.

f) Lo estético: entre lo bello y lo feo

La *donné* se sitúa en *“el gusto”*, o la búsqueda por delimitar que es la belleza, subjetiva u objetivamente. Lo bonito y lo horroroso en el arte y en la vida. A muy grandes rasgos, unos hablan de que lo hermoso es relativo, y otros que lo horroroso está muy claro. Hoy y siempre, una batalla cultural en toda regla por definir, bajo juicio sumario, la *“percepción de lo bello”*; y sobre el que el lenguaje español nos da términos singulares: agraciado, atractivo, bonito, bueno, delicado, elegante, encantador, escultural, espléndido, excelente, fino, gentil, guapetón, guapo, hermoso, lindo, majó, noble, pimpollo, placentero, precioso, primoroso.

Esa esencia, posiblemente, resume todas las anteriores. Una imagen vale más que mil palabras, comprobamos en cada dimensión de nuestra vida en sociedad: la política cultural establece los cánones estéticos que financiar mediante la subvención, la escena cultural engrandece o condecora a los mitos mediáticos con la propaganda, la economía cultural determina qué vende y qué no vende desde el

marketing, la ciencia cultural estudia qué nos impresiona y qué nos motiva desde la innovación, y la ética cultural decreta lo apropiado en los contenidos que ponemos en nuestra foto de perfil o en el estante de una exposición artística.

La belleza está en el interior; nos dicen hoy. Depende de los ojos con que se mire, todos no pueden verla, se encuentra en tarros pequeños, no dura para siempre, cambia según el espejo en el que se refleje (como nos enseñaba “El patito feo” de Hans Christian Andersen). Pero en cada época y en cada lugar, las normas culturales determinan los estilos que llevar y que vivir, para ganar las elecciones o encontrar un empleo, para estar a la moda y ser aceptado por el grupo, y para ser uno más o para no pasar inadvertido. Porque ya lo enseñó Santo Tomás, el *Aquinate*: lo hermoso remitía a aquello que agradaba a la vista (“*quae visa placet*”) de una persona, en función de los parámetros culturales vigentes en una comunidad.

El arte crea los símbolos para las clases dirigentes y para las clases obedientes, especialmente ahora desde sus aplicaciones técnicas y comerciales. Desde siempre. Y la Posmodernidad no es una excepción, o quizás sea el ejemplo más evidente por su naturaleza consumista y “masiva” (como advirtió nuestro Ortega y Gasset). En nuestra Batalla también se abre un frente a la hora de definir la hermosura o la fealdad de las creaciones artísticas y las vestiduras humanas, sabiendo su impacto ante mecanismos de difusión instantánea y viral. Porque la creación artística es un instrumento cultural que, hoy más que nunca, impacta crucialmente a la hora de mostrar, como actuales o vigentes, los valores culturales propios a defender o a difundir. El *Pop Art* marcó, en gran medida, la naturaleza influyente de esta herramienta, perfectamente adaptada al “*relativismo cultural*” posmoderno y a la “cultura de masas” del hiperconsumismo naciente. “*Un artista es alguien que produce cosas que la gente no necesita tener*”, reconocía Warhol, uno de sus promotores, y por ello no se escondía cuando proclamaba que “*he decidido comerciar cosas realmente fétidas. Enseguida se convertirían en éxito en un mercado masivo que apesta*”.

Ya no existían criterios objetivos ni consensos epocales para determinar lo bello y lo feo. Solo importaba si impactaba, si convencía, si vendía (buscando el *Target*). El arte, siempre en la línea frágil entre emoción y propaganda, se integraba en la gran maquinaria de la publicidad como “artes aplicadas” (funcionales, utilitarias). Se diseñaban y producían símbolos materiales e inmateriales con un sentido en la producción económica, y que llegaban también a la arena política y a la concienciación social. Y ambos bandos tomaban partido. Unos defendían la libertad absoluta de creación, reconociendo como canon lo supuestamente transgresor o irreverente (llamativa o mediática), denunciando como antiguo o pasado de moda los estándares más clásicos. Otros hablan de la libertad responsable de creación, respetando normas, tradiciones y sensibilidades; y definiendo lo contrario como mera expresión llamativa, vana e incluso escatológica (Fernández Riquelme, 2021).

Globalistas y Soberanistas hablaban de su propio arte culto y aplicado, que reflejaba los valores de sus proyectos político-sociales. Por ejemplo, los primeros justificaban la profanación de lo sagrado, la blasfemia o la desnudez sistemática; y los segundos

defendían la belleza en lo más modesto, histórico y costumbrista. Entre el aclamado grafitero Bansky, que se definía como alternativo cuando proclamaba que “*el arte debe consolar al perturbado y perturbar al cómodo*”, y el genio reclamado Chesterton que proclamaba: “*llegará el día que será preciso desenvainar una espada por afirmar que el pasto es verde*”.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2013), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1972), *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I. México: FCE, 1972.
- Chapman, R. y Ciment, J. (2015), *Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints and Voices*. Routledge.
- Duffield, M. (2004), *Las "nuevas guerras" en el mundo global*. Madrid: Catarata.
- Durkheim, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza ed.
- Fernández Riquelme, S. (2021), *La batalla cultural*. Última Libris.
- Freund, J. (1968), *La esencia de lo político*. Madrid: Editora Nacional.
- (1998), La Cuestión social. *Cuadernos de Trabajo social* 11: 277-286.
 - (2018), *La esencia de lo político*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- García Hernán, D. (2019), *La guerra y la paz: una historia cultural*. Cátedra, 2019.
- Geertz, C. (1988), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Huizinga, J. (1977), *El concepto de Historia*. México: Fondo de Cultura económica.
- Hoffman, F. (2007), *Conflict in the 21st Century: The Rise of the Hybrid Wars*, Arlington: Potomac Institute for Policy Studies.
- Hunter, J.D. (1992), *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Nueva York: Basic Books.
- Hunter, J. y Wolfe, A. (2006), Is There a Culture War?. *The Faith Angle Forum*.
- Jameson, F. (2012), *El postmodernismo revisado*. Madrid: Abada.
- Jünger, E. (2008), *La emboscadura*. Barcelona.
- Koselleck, R. (2012), *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Lind, W. S.; Nightengale, K.; Schmitt, J. F.; Sutton, J. W.; Wilson, G. I. (1989), *The Changing Face of War: Into the Fourth Generation*. *Military Review* 69/10: 2-11.
- Lowie, R. (1990), *Religiones primitivas*. Madrid: Alianza.
- Molina Cano, J. (1998-1999), La esencia de lo económico. *Hespérides*, III/18, 1004-1029.
- (2004), *La Política social en la historia*. Murcia: Ediciones Isabor.
 - (2006), Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund. *Barataria* 2-3: 77-218.
 - (2009), Las nociones de mando y obediencia en la teoría política de Julien Freund. *Dikaion*, 23/18: 269-295.

- Mosterín, J. (2009), *La cultura humana*. Madrid: Espasa Calpe.
- Parenti, M. (2007), *La lucha de la cultura*. Hiru.
- Pellicani, L. (1991), La guerra cultural entre Occidente y Oriente. *Sistema* 102: 99-106.
- Peoples, J.G. (2008), *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*. Thomson Advantage Books.
- Quintana, M.A. (2019), ¿Qué queremos decir cuando decimos que estamos en una guerra cultural?. Prontuario de cinco puntos para la batalla. *El Subjetivo*, 5/12/2019.
- Sarthou, H. (2018), Globalistas versus soberanistas. *Semanario Voces*.
- Schmitt, C. (1989), *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.
- Weber, M. (1984), *La acción social: ensayos metodológicos*. Barcelona: Península.
- (1995), Investigación sobre la situación de los obreros agrícolas del este del Elba. Conclusiones prospectivas. *Revista Sociedad* 7.
 - (2003), El Estado nacional y la política económica. *Obras selectas*. Buenos Aires: Distal.
 - (2009), *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura económica.
 - (2012a), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza editorial.
 - (2012b), *El político y el científico*. Madrid: Alianza ed.