

LA GUERRA CULTURAL EN CONTRA DE LA NORMALIZACIÓN DE LA EXTREMA DERECHA Y LA TEORÍA CRÍTICA

Oliver Kozlarek

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
okozlarek@yahoo.com

Resumen:

Los temas que definían las agendas de investigación de la primera generación de teóricos críticos que trataron de entender las amenazas de la extrema derecha han sido desplazadas. A partir de esta proposición, el autor afirma que es posible que las expresiones actuales de la Teoría crítica ya no posean las herramientas necesarias para referirse a algunas de las amenazas que representan el fortalecimiento de las derechas en las sociedades actuales; más todavía, que es posible que el silencio sobre estos fenómenos por parte de la Teoría crítica haya ayudado a que nos encontremos en una situación en la cual la presencia de posiciones de la extrema derecha se normaliza cada vez más. ¿Puede la Teoría crítica, todavía, proporcionar un arsenal a la actual guerra cultural?

Palabras clave:

Teoría crítica, Extrema derecha, Normalización de la extrema derecha, Guerra cultural.

Abstract:

The issues that defined the research agendas of the first generation of critical theorists who tried to understand the threats of the extreme right have been displaced. From this proposition, the author affirms that it is possible that the current expressions of Critical Theory have no longer the necessary tools to refer to some of the threats that represent the strengthening of rights in the present societies; moreover, that it is possible that the silence on these phenomena by the Critical Theory has helped to find ourselves in a situation in which the presence of positions of the extreme right is normalized more and more. Can Critical Theory still provide an arsenal to the current cultural war?

Keywords:

Critical Theory, Extreme Right, Normalization of the Extreme Right, Cultural War.

Recibido: 30/03/2017

Aceptado: 30/03/2017

Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias.

Adorno (2004: 107)

Puede ser que, ante el fortalecimiento de posiciones de la derecha, el pensamiento de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm y otros integrantes de lo que se llama la “primera generación de la Escuela de Frankfurt” sea hoy día más actual que hace unos 40 o 50 años. Cuando Jürgen Habermas desde los años 1960 asumió la tarea de “actualizar” el legado de estos pensadores y ajustarlo a condiciones políticas y sociales que se representaron cada vez más evidentemente en un modelo que apostaba a la redistribución y la posibilidad de alcanzar niveles muy altos de justicia social y bienestar para muchos, la amenaza del extremismo político parecía cada vez más remota. Había y hay discusiones sobre los avances políticos, si la Alemania Occidental después de 1945 realmente procuraba convertirse en una sociedad nueva, comprometida con los valores de la libertad, la democracia, etc., o si los años 1950 representaban más bien un tiempo de restauración (Albrecht 1999, et al.).

Con Habermas, la Teoría crítica empezaba a mostrar grados de confianza cada vez más elevados respecto al modelo político, social y económico de la Alemania Occidental y sociedades parecidas. De esta manera cambió sobre todo la “actitud” de la crítica. Como bien se sabe, Habermas se distanció de la “crítica radical” –que él todavía encontraba en Adorno– y se empezó a dedicar de manera cada vez más decidida a definir las bases normativas de las sociedades de la “modernidad tardía” que todavía se sentían comprometidas, de alguna u otra manera, con la Ilustración (*Aufklärung*).

No quiero discutir aquí si estas transformaciones hayan sido pertinentes o no, pero creo que no cabe la más mínima duda de que temas que definían las agendas de investigación de la primera generación de teóricos críticos que trataron de entender las amenazas de la extrema derecha empezaron a ser desplazadas por otros temas. Dicho de otra manera, es posible que las expresiones actuales de la Teoría crítica ya no posean las herramientas necesarias para referirse a algunas de las amenazas que representan el fortalecimiento de las derechas en las sociedades actuales. Es más, es posible que el silencio sobre estos fenómenos por parte de la Teoría crítica haya ayudado a que nos encontremos hoy día en una situación en la cual la presencia de posiciones de la extrema derecha se normaliza cada vez más.

En una primera parte de este artículo trataré de explicar lo que entiendo por “normalización de posiciones de la extrema derecha”. En las secciones 2 y 3 explicaré por qué pienso que no podemos limitar los problemas actuales a problemas que pudieran resolverse solamente con un entendimiento político o económico. Apo-

yándome en algunas discusiones actuales trataré de definir estos problemas más bien como problemas culturales y en la última sección preguntaré si la Teoría crítica puede proporcionar todavía un arsenal importante en la actual guerra cultural.

LA NORMALIZACIÓN DE LA EXTREMA DERECHA

Uno de los peligros más acuciantes en las sociedades actuales es la reestructuración de la extrema derecha, tanto en Europa como en EE.UU. Aparte de una rearticulación de estrategias y contenidos de grupos y movimientos ya existentes, se puede observar el surgimiento de grupos nuevos (véase: Fielitz/Laloire 2017).

Pero en este artículo no solamente interesan las movidas en el interior del campo de la extrema derecha, sino antes que nada un hecho aún más preocupante, a saber: el hecho de que la distancia entre las posiciones de la extrema derecha, por una parte, y, por otra, una derecha política “oficial” –que ha podido apoderarse de las instituciones políticas ya en muchos países– se reduce cada vez más. Es posible que el así llamado “fenómeno Trump” represente en este sentido solamente uno de los ejemplos más visibles.

Me parece que cualquiera que fuera la estrategia para lidiar con este tema no debería cometer el error de identificarlo como un problema singular que solamente se explique a través de la personalidad excéntrica y supuestamente no convencional del nuevo presidente estadounidense. Parto, entonces, aquí de las siguientes tesis: 1. que el así llamado el “fenómeno Trump” en EE.UU. así como el éxito de otros actores políticos de la derecha en muchos países europeos está relacionado con la existencia de una amplia y bien establecida red de grupos y organizaciones de los grupos de la *extrema* derecha. 2. Que las bases de una “cultura de la derecha” se arraigan, en última instancia, en la *extrema* derecha y que los discursos de la derecha “oficial” y de los partidos conservadores se nutren cada vez más de ideas que provienen de esta cultura.

Cuando aquí hablo de la “extrema” derecha me refiero a grupos y organizaciones que se basan en una ideología reaccionaria, antidemocrática y que no rechazan la posibilidad de hacer uso de la violencia en contra de individuos o grupos de personas que ellos identifican como sus “enemigos”. Cabe insistir con toda claridad en los siguientes puntos:

1. Estos grupos y organizaciones no son marginales. Ellos cuentan –no en última instancia gracias a las nuevas posibilidades de comunicación electrónica– con redes de comunicación bien establecidos y con plataformas de representaciones claramente identificables (véase: Fielitz/Laloire 2017: 16).

2. Estos grupos y organizaciones no son ideológicamente aislados. Al contrario: como ya hemos visto, una de las tesis centrales de este trabajo es precisamente que estos grupos encuentran resonancia en amplios sectores de muchas sociedades actuales, pero también en las estructuras políticas establecidas; por ejemplo, en los partidos de la derecha populista e incluso en partidos conservadores de algunos países.

3. Finalmente: a pesar de las tendencias de normalización de las ideologías y prácticas de los grupos de la extrema derecha, ellos constituyen una amenaza de primer orden a la seguridad de muchas sociedades y no solamente en un sentido ideológico. Es un hecho –minimizado una y otra vez en los discursos públicos–, que el *terrorismo* de la derecha representa en muchos países una amenaza más seria que el terrorismo por parte de grupos de la izquierda e incluso del fundamentalismo islámico. Esto es así, por ejemplo, en EE.UU. Ya a principios de 2016 la revista norteamericana *Newsweek* publicó un artículo revelador: desde el 11 de septiembre de 2001 hasta esta fecha “de acuerdo a *New America* –un *think tank* de Washington– islamistas ejecutaron nueve ataques, matando a 45 personas mientras extremistas de la derecha atacaron 18 veces, dejando 48 personas sin vida”¹ (Eichenwald 2016).

El hecho que la nueva administración en EE.UU. no advierte sobre este tipo de situaciones revela una suerte de *complicidad* no solamente con la extrema derecha sino incluso con el terrorismo de la derecha. Esto no significa necesariamente que los actores políticos oficiales estuvieran militando en grupos de la extrema derecha, pero sí que comparten las mismas ideas.²

Estas tendencias no son exclusivas de EE.UU. Un grupo de investigadores alemanes concluyeron sus estudios de la siguiente manera: “un discurso xenofóbico especialmente en contra de migrantes y refugiados se ha expandido [...] desdibujando las líneas divisorias entre la agitación de la extrema derecha y la política del *mainstream*. De la misma manera, actores de la extrema derecha se han hecho cada vez más influyentes en diferentes niveles” (véase: Fielitz/Laloire 2017: 13).

Parece que la demagogia en contra de los migrantes y refugiados representa una especie de tópico transversal que une a un frente de derecha muy amplio; desde los grupos de la extrema derecha hasta diversos partidos conservadores. Pero el surgimiento de nuevos grupos y organizaciones, así como la reorientación y el replanteamiento de sus estrategias y de sus agendas, han conducido a un grado muy alto de sofisticación y flexibilidad temática que define sus discursos. Esto ha producido la existencia de discursos muy complejos que lejos de repetir una y otra vez los mismos estereotipos muestran la capacidad de conectar con los problemas, las inquietudes y sobre todo de los *miedos* de estratos cada vez más amplios de las sociedades actuales. “Lejos de concentrarse en el tema de la migración, la atracción multifocal para los votantes es cultivada y mantenida flexible para permitir entrar en o apropiarse de otros discursos del *mainstream*”. (*Ibid.* 16).

¹ Cabe mencionar que estos datos son de antes del 16 de julio de 2016, es decir: del ataque a un centro nocturno en Orlanda que mató a 49 personas. Sin embargo, aquí no se trata de contar víctimas. Creo que los datos no dejan ninguna duda de que el terrorismo de la derecha en efecto representa un problema muy serio del cual el nuevo presidente de EE.UU. no habla.

² La evidencia se encuentra muy claramente del lado de los grupos de la extrema derecha: el Ku Klux Klan apoyó explícitamente la candidatura a la presidencia de Donald Trump no dejando ninguna duda sobre su simpatía con el programa del actual presidente de EE.UU. (The Washington Post, 2 de nov. 2016).

Pero a pesar de la complejidad creciente de los discursos de la derecha, estos se articulan casi siempre alrededor de algunos ejes temáticos centrales. Estos ejes se mantienen más o menos estables. De hecho, han sido relativamente poco modificados a través de las décadas; por ello, puede decirse que estudios clásicos como los realizados por los miembros de la así llamada “Escuela de Frankfurt” en los años 1930 y 1940 parecen ser todavía muy actuales. Ya Theodor W. Adorno encontraba uno de los elementos esenciales de las bases estructurales de las argumentaciones de la derecha en lo que él llamó el “complejo de usurpación”, es decir: el supuesto de que las sociedades se encuentran amenazadas por grupos de personas que vienen de fuera y cuya agenda socava e incluso se opone a los intereses “auténticos” de estas sociedades. Claro está que en los años 1930 y 1940 han sido sobre todo los judíos a los que se les había impuesto el estigma de representar a “agentes externos” con la misión de destruir a las sociedades. Pero el antisemitismo es solamente una de las formas de concreción del “complejo de la usurpación”.

Hoy día los grupos sobre los que se descargan las acusaciones de ser “agentes externos” pueden ser otros, pero las estructuras argumentativas que se basan en el “complejo de usurpación” quedan intactas: miembros de ciertas comunidades religiosas –predominantemente del islam–, refugiados, o miembros de ciertas etnias, clases o razas. Un ejemplo que no solamente muestra la creatividad de los que producen estos discursos, sino también lo eficiente que pueden ser, es la campaña de desacreditar al expresidente de EE.UU., Barack Obama, al cuestionar su nacionalidad estadounidense³ (Abromeit 2016: 10). Cabe recordar que este argumento no solamente ha sido promovido en la más reciente campaña electoral por parte del candidato del partido de los Republicanos, sino también por el así llamado *Tea-Party*. Lo que este hecho reciente manifiesta de manera escalofriante es cómo a través de los ejes discursivos transversales de la derecha partidos conservadores y grupos de la extrema derecha están perfectamente sintonizados.

El éxito que este tipo de discursos tiene actualmente no se explica si no se trata de entender su arraigo cultural. Son precisamente los diversos grupos de la extrema derecha los que mantuvieron esta cultura con vida a través de las décadas. Pero, revisando la historia de los EE.UU., no es difícil confirmar la existencia de una “élite de poder” (Wright Mills 1953) imperialista y bélica que procuraba a través de los diferentes gobiernos consolidar sus privilegios. Más recientemente escribió David Harvey: “En los EE.UU. un grupo afluente de individuos y líderes corporativos quienes estaban visceralmente en contra de cualquier forma de intervención estatal y de regulaciones e incluso en contra del internacionalismo procuraron una oposición organizada en contra de lo que ellos vieron como un *consensus* emergente a favor de una economía mixta” (Harvey 2005: 22). Pero ¿cómo se puede explicar que las ideas de la derecha encuentren en la actualidad tanto apoyo?

Claro está que esta pregunta no se puede contestar sin tomar en cuenta las políticas neoliberales que se impusieron desde los años 1980 y que lograron su propósito, a saber: fortalecer los privilegios de las élites a costa de la vasta mayoría de la población humana (Abromeit 2016; Harvey 2005). A partir de 1989 el neoliberalismo alcanza

³ Me refiero aquí al así llamado *birther-movement*.

casi todos los rincones del mundo y sus consecuencias se hicieron notar ya en los años 1990.

Después de más de 25 años el espíritu de la resistencia está roto. Mas no hay que olvidar la resistencia organizada y política de los primeros años. En 1995, por ejemplo, los sindicatos franceses se movilizaron en contra de los estragos sociales y laborales del neoliberalismo. En este año el sociólogo francés Pierre Bourdieu se expresó con toda claridad sobre lo que motivaba esta movilización laboral: “Estoy aquí para expresar nuestro apoyo a todos los que luchan, desde hace tres semanas, contra la destrucción de una civilización asociada a la existencia del servicio público, la civilización de igualdad republicana de los derechos, derecho de la educación, la salud, la cultura, la investigación, el arte y, por encima de todo, el trabajo” (Bourdieu 1999: 38).

Es interesante que el canon de tópicos que Bourdieu menciona puede encontrarse también en la agenda de los populistas de la derecha. No obstante, en 1995 Bourdieu justamente advertía en contra del populismo y su convicción de que “[es posible] rechazar el tecnocratismo autoritario sin caer en un populismo, al que los movimientos sociales del pasado han rendido pleitesía con excesiva frecuencia, y que favorece, una vez más, a los tecnócratas” (Ibid. 42).

Hoy parece que el populismo es muy fuerte. Y posiblemente entendemos mejor lo que Bourdieu tenía en mente cuando hablaba de una amenaza de la “destrucción de una civilización”. Esta amenaza se viste hoy de políticos mezquinos y autoritarios que se burlan no sólo de los valores de la democracia, sino que están también dispuestos a renunciar al último resto del liberalismo que el neoliberalismo mantenía. Dicho de otra manera: presenciamos una radicalización de la derecha que no solamente pretende cuestionar a muchos de los logros de una civilización humanista y cosmopolita que encuentra representaciones en casi todo el mundo, sino que está dispuesta a destrozarse a esta civilización apostando ahora al poder de las instituciones políticas y no en última instancia militares.

Algunos hablan ya de “contrarrevolución” (véase Berman 2017), aunque también es posible pensar que el capitalismo está entrando (o más bien: ya entró) en una nueva fase de crisis en la cual se empieza a regresar –al igual que en los años 1930– a una ideología de cerrazón nacionalista y a políticas autoritarias dispuestas a defender una vez más de manera incondicional los privilegios de las élites.

También podemos decir que el mito del neoliberalismo que predicaba que la vida social debería funcionar sin el Estado ha llegado ahora a su fin. Pero el Estado que ofrecen los movimientos y los partidos del populismo de la derecha es un Estado cruel, racista, elitista que rompe las bases populares que lo ayudaron a llegar al poder. Se trata, a final de cuentas, de un producto del odio, odio a una cultura que los populismos de la derecha fomentan en sintonía con los movimientos y los grupos de la extrema derecha.

Una pregunta importante sería: ¿de qué manera puede detenerse esta tendencia que hoy se está expandiendo cada vez más visiblemente? Una respuesta puede ser: a través de la resistencia política. Sin embargo, es posible que esta respuesta quede corta.

DESDE LA POLÍTICA A LA CULTURA

Mientras las derechas se instalan en las estructuras institucionales de las sociedades actuales, las corrientes liberales, incluso las conservadoras entre ellas, están perdiendo la lucha por los electorados en muchos países. El hecho de que todavía antes de las últimas elecciones por la presidencia estadounidense muchos pensaron como imposible que el candidato con el discurso más mezquino pudiera ganar, remite a una serie de temas que habrá que discutir con mucho detenimiento. Aquí me interesa sobre todo la pregunta sobre si pudieran existir soluciones políticas a las amenazas de las derechas.

Ahora bien, mi tesis aquí es que las soluciones políticas ya no son posibles. En 2005 Chantal Mouffe advirtió con toda claridad: “Ciertamente, estos partidos [del populismo de la extrema derecha] ya existieron por algún tiempo, pero han sido considerados como marginales. Y su presencia fuerte en países como Austria ha sido explicado a través de idiosincrasias nacionales específicas. Así fue posible descartarlos como fantasmas del pasado que pronto iban a ser quitados por los avances de los procesos de la ‘modernización’” (Mouffe 2005: 50). De esta manera, puede decirse que el “fantasma” del populismo de derecha no ha sido tomado en serio porque la confianza en los logros de la democracia liberal era casi inamovible.

De acuerdo con Mouffe, los movimientos y los partidos del nuevo populismo de la derecha deben su éxito en parte a esta falacia no solamente de los actores políticos liberales, sino también de los teóricos. En resumen, puede decirse que las ideas y las prácticas liberales habían perdido su dimensión verdaderamente política. Al colocar en el centro de su interés la idea del “mercado libre” y de los “derechos humanos” el liberalismo se olvida de un aspecto esencial para cualquier orden político democrático, a saber: la soberanía popular. “Lo que ha sido notable es que la referencia a la soberanía popular –aquello que constituye la columna vertebral del ideal democrático– ha sido casi borrada completamente de la definición actual del ideal de la democracia liberal. La soberanía popular es ahora vista como una idea obsoleta, muchas veces percibida como un obstáculo para implementar los derechos humanos” (Ibid. 52).

Esto significa que la concepción de la democracia –tanto en la teoría como en la práctica– queda políticamente incompleta. Es más, según Mouffe, lo que realmente se elimina de la comprensión de la democracia liberal que se estableció en las últimas décadas es una dimensión claramente política, ya que sin la idea de la soberanía popular que se debe construir no en última instancia también de manera simbólica (Ibid. 53), la democracia liberal se convierte en un orden legalmente administrado que remueve cada vez más las posibilidades de sentir algún vínculo con las prácticas y decisiones políticas reales.

De esta manera se explica un fenómeno que está preocupando a los discursos públicos y teóricos desde los años 1990, a saber: el hecho de que amplios sectores de la sociedad se sienten cada vez más excluidos de la toma de decisiones políticas. Y esta sensación de exclusión política la resienten más los estratos populares de la ciudadanía.

Cabe mencionar algo más en este contexto: es posible que la clase media no sienta la misma “alienación” y que de tal manera se abra una brecha cada vez más pronunciada entre las clases populares, por una parte, y las clases medias, por la otra: “Si añadimos a esto el hecho de que bajo la bandera de la ‘modernización’ los partidos social-demócratas se han identificado en la mayoría de los países más o menos exclusivamente con las clases medias y que han dejado de representar los intereses de los sectores populares –cuyos demandas han sido considerados como ‘arcaicas’ o ‘retrógradas’– no nos debe sorprender que existe una alienación creciente de un mayor número de grupos que se sienten excluidos de su ejercicio eficiente de ciudadanía por las élites ‘ilustradas’” (Ibid. 55).

Esto sería ciertamente una manera de explicar por qué el nuevo populismo de la derecha se nutre sobre todo de los sectores populares de las respectivas sociedades. Pero, como dejaron ver, por ejemplo, las últimas elecciones presidenciales en EE.UU., los estratos populares no solamente se sienten menos representados por el sistema político en las democracias liberales, ellos sienten también que la clase media, las “élites ilustradas”, realmente representan a sus enemigos.

Esta convicción se nutre de lo siguiente: la “clase media ilustrada” en verdad se siente moralmente superior y se instala en una lógica de política-social cada vez más indiferente hacia los sectores populares de la sociedad que encuentran ahora más resonancia en los partidos políticos conservadores y populistas.

Creo que Mouffe tiene razón cuando insiste en que de esta manera se construyen “fronteras” entre “enemigos”, pero no posiciones de adversarios que se encuentran en un espacio público político compartido. De esta manera, Mouffe localiza el verdadero peligro no tanto en la existencia de posiciones de la extrema derecha o del populismo de la derecha, sino en la incapacidad de lidiar *políticamente* con este tipo de fenómenos. La moralización cancela cualquier posibilidad política de encontrar un acercamiento que se tiene que basar en la comprensión mutua de ambas posiciones: “[...] hay una diferencia importante entre moralidad y moralismo que se limita a denunciar el mal en otros. Sin embargo, hoy los demócratas buenos son tan confiados en que ellos tienen la verdad y que su misión consiste en imponerse a otros que renuncian a involucrarse en debates con aquellos que no están de acuerdo. Sin lugar a dudas, es más fácil presentarlos como enemigos morales que deben ser destruidos y erradicados que enfrentarse a ellos como adversarios en un terreno político” (Mouffe 2005: 59).

Podemos decir que el problema ya no lo podemos ubicar en el terreno de lo político, sino en el de lo cultural. Sin embargo, puede ser que los motivos que explican el auge actual del populismo de la derecha, así como los grupos de la extrema derecha, también sean culturales. Es más, es posible que estemos viviendo en un tiempo en el cual se está desatando una verdadera “guerra cultural”.

GUERRAS CULTURALES

El sociólogo alemán Andreas Reckwitz parte de la presuposición de que para entender las sociedades modernas actuales (*spätmoderne Gesellschaften*) hace falta comprender que éstas se caracterizan de manera significativa por dos dinámicas opuestas:

procesos de apertura y de cerrazón que además coexisten. De acuerdo con Reckwitz puede decirse que estos procesos se reflejan sobre todo en el orden cultural y que han establecido en este orden “formas de vida” en conflicto. De un lado, se encuentran formas de vida que representan un alto grado de “apertura cultural” que coincide con y se expresa a través de “una pluralización de estilos de vida relacionada con una apertura y pluralización de normas sexuales, patrones de consumo e identidades individuales” (Reckwitz 2016: 1). Reckwitz constata que estas formaciones culturales se encuentran sobre todo del lado de una “clase media global” que se ubica predominantemente en las “metrópolis globales”.

Del otro lado, se encuentra una tendencia de cerrazón cultural y formas de vida que se caracterizan por una suerte de “moralización rígida” y la construcción de “comunidades de identidades particulares”. Es interesante que Reckwitz encuentra ejemplos de estas tendencias tanto en movimientos neo-nacionalistas como en algunas formas del fundamentalismo religioso.

Ahora bien, Reckwitz no solamente piensa que los fenómenos que corresponden a alguna de las dos opciones manifiestan claramente rasgos culturales, sino que los actores sociales que pertenecen a ellas entienden sus acciones motivadas culturalmente. Es más: “no son culturas las que se enfrentan, sino –de manera aún más elemental– dos formatos contrarios a través de los cuales se organiza la esfera cultural” (Ibid. 2). Reckwitz concluye: “En la modernidad tardía se da una culturalización de lo social [...]” (Ibid.). ¿Cómo podemos entender esta “culturalización de lo social”?

Reckwitz explica la terminología de la “culturalización” contrastándola con “racionalización”. Es importante en este contexto recordar que “racionalización” representa una de las presuposiciones básicas de la comprensión de la sociedad moderna. “La sociedad moderna [...] puede ser entendida principalmente como un proceso profundo y expansivo de la racionalización formal [...]” (Ibid.). Si bien esto no ha cambiado, Reckwitz considera que en la fase actual de la modernidad –aproximadamente desde los años 1980– se hacen visibles “regímenes de la culturalización” relativamente novedosos. Esto significa sobre todo que surgen movilizaciones sociales que producen “valoraciones” fuertes en y a través de la cultura (Ibid. 4-5). Es justamente en este sentido que Reckwitz distingue las dos tendencias ya mencionadas. Según él existen básicamente dos regímenes de culturalización: uno lo llama “hipercultura” y el otro “esencialismo cultural”. Mientras la primera forma de culturalización manifiesta un alto grado de “apertura”, la segunda se caracteriza, justamente, por el contrario, a saber: una marcada disposición de cerrazón.

Con la primera categoría Reckwitz se refiere básicamente a una tendencia que otros autores también han observado y a la que nos podemos referir como una suerte de “estetización de estilos de vida” (véase Honneth 1995). A través de la estetización de principalmente todo –“de las relaciones personales, de la comida, del morar, del viajar y del cuerpo” (Ibid. 5)– se impone una connotación cultural de todo. Reckwitz explica: “Cultura es aquí en cierto sentido hipercultura en la cual potencialmente todo se puede convertir en algo culturalmente valioso de manera altamente variable” (Ibid.). Decisivo desde una perspectiva social es en este contexto que las diferentes culturas entran en una suerte de competencia en y a través de la cual se definen los “valores” de las respectivas culturas. Sin embargo, las culturas mismas no representan

un fin en sí mismas. Es decir: no son constelaciones simbólicas que solamente procuran reproducirse a sí mismas, conservando su *identidad*. Reckwitz –quien también ha escrito sobre el tema de los sujetos en las sociedades actuales– subraya que la función de las culturas radica precisamente en la de hacer a los individuos ofertas para construir sus “culturas subjetivas”. En este sentido se explica un rasgo importante: las culturas que definen esta forma de culturalización se caracterizan por un alto grado de diversidad, pero también de hibridación.

La ya mencionada característica de la “apertura” está directamente relacionada con el valor positivo que se asigna a la diversidad e hibridez de las culturas. En este contexto, Reckwitz menciona otra palabra que, según él, pertenece a las *Leitsemantiken* (semánticas guías): el cosmopolitismo. Dicho de otra manera: las culturas que sirven para la construcción de las “subjetividades individuales” y que pueden ser asignadas con un valor positivo pueden, principalmente, ser de cualquier proveniencia “regional, nacional [o] continental ” (Ibid. 6).

La culturalización que Reckwitz identifica con la categoría de la hipercultura está relacionada con la globalización. No obstante, queda claro que Reckwitz no entiende ésta solamente en un sentido meramente económico. Si bien la expansión de los mercados es una condición importante para este tipo de procesos creo que Reckwitz tiene razón al enfatizar que la globalización no es exclusivamente económica, sino que se ha formado un mundo cada vez más integrado también a nivel de las respectivas “formas simbólicas”. Es posible que un mercado global haya creado un mundo de consumo que es uno de los promotores más importantes de la “hipercultura”. Pero también hay que ver que mucho antes de la hipertrofia de los mercados de consumo con sus emblemas como *MTV*, *Starbucks*, etc., existían tendencias de “globalización” como bien lo entendía ya Alejandro von Humboldt (Ette 2002; Kozlarek 2014).

Reckwitz parece reconocer que la formación de las “hipercultura” es, en efecto, mucho más antigua que los fenómenos consumistas más recientes. Así reconoce, por ejemplo, que las primeras reacciones se manifiestan en el siglo XIX “sobre todo en los movimientos nacionalistas” (Reckwitz 2016: 7). Sin embargo, de acuerdo con Reckwitz no solamente se trata de ver los orígenes comunes de esta cultura “reaccionaria”, sino también y sobre todo aquello a lo cual ésta reacciona. Es decir, los grupos y movimientos que pertenecen a este segundo “régimen de culturalización” que Reckwitz llama “esencialismo cultural” (*Kulturessenzialismus*) reaccionan concretamente en contra de “mundos de la vida ‘encontrados’ en la modernidad” con una “nueva valoración dirigida, una revaloración” (Ibid.). A pesar de las diversas formas concretas con las que los respectivos grupos “re-encantan” sus formas de vida Reckwitz identifica tres rasgos generales: 1. Todos los grupos y movimientos que pertenecen a este grupo se identifican ante todo mediante el establecimiento de una distinción insuperable respecto a “los otros”. Para Reckwitz esto es un rasgo que caracteriza tanto al populismo de la derecha como al fundamentalismo islámico (Ibid. 8). 2. El punto de referencia de la comprensión de la cultura en cuestión no es el sujeto, sino el colectivo, la “comunidad”. 3. Finalmente, Reckwitz enfatiza la tendencia de rechazar la necesidad de buscar siempre lo nuevo y, en cambio, de regresar a los valores antiguos y “tradicionales”.

Ahora bien, queda claro que las dos tendencias que Reckwitz discute en su trabajo corresponden a los dos grupos que también le interesan a Mouffe. Pero mientras Mouffe reclama la carencia de posibilidades políticas para superar la brecha entre los dos grupos, Reckwitz identifica de los dos lados mecanismos de construcciones culturales e identitarios no solamente en tensión sino claramente opuestos. Más aún, no se trata solamente de grupos que han adoptado diferentes *contenidos* culturales y simbólicos, sino ellos representan *formas* de culturalización que son claramente diferentes. Estas diferencias se traducen justamente en maneras diferentes de lidiar con el respectivo otro: del lado de la “hipercultura” la otra cultura representa, principalmente, algo que se puede integrar sin problemas en la concepción multicultural, pluralista y cosmopolita, mientras desde la perspectiva del “esencialismo cultural” lo otro aparece más bien como “enemigo absoluto” (Ibid. 9). Reckwitz piensa aquí sobre todo en las posibles relaciones con el fundamentalismo islámico. En efecto, a una perspectiva multicultural o cosmopolita puede asignarse una suerte de relativismo cultural a partir del cual las diferencias culturales se entiendan desde la perspectiva de una diferencia indiferente.⁴

La situación cambia significativamente cuando una cultura entiende a la otra como representación de un “régimen de culturación” radicalmente diferente que amenaza a su propia comprensión de la cultura. Reckwitz piensa aquí en la posibilidad de una “guerra cultural”. “Cuando la hipercultura de las identidades reconoce un esencialismo cultural cambia a un modo de lucha entre la sociedad abierta y sus enemigos” (Ibid. 10-11). En esta categoría entraría la relación que describe Mouffe. Reckwitz lo dice de la siguiente manera: “Es justamente esta comprensión la que describe actualmente la apreciación de grandes partes de la esfera pública liberal (de izquierda) en Europa y en los EE.UU. de movimientos identitarios diversos, del fundamentalismo de religiones, sobre todo el islamismo, también del nacionalismo o del populismo de la derecha” (Ibid. 11).

Mientras Mouffe sospecha que el error radica en una especie de “moralización” de los conflictos entre los “buenos demócratas”, por un lado, y los populistas de la derecha, por el otro, Reckwitz piensa que el conflicto es más bien uno entre dos “régimenes de culturalización” y sus respectivas prácticas de “valorización”. Donde Mouffe observa un distanciamiento cada vez más marcado de soluciones políticas, para Reckwitz las dinámicas de “valorización” y “culturalización” no solamente socavan “procesos formales de racionalización”, sino también sobrecargan la dimensión afectiva. Donde los dos autores posiblemente estarían de acuerdo es en que no se puede esperar ninguna solución política de estos conflictos, ya que su naturaleza se encuentra más bien en el terreno de la cultura.

Si entendemos el concepto de la “moralización” de Mouffe en el sentido de “valorización” de Reckwitz podemos decir que efectivamente presenciamos una suerte de “guerra cultural”. Esta “guerra cultural” es diferente al “choque de las civilizaciones”, proclamado por Samuel Huntington. En realidad, no se trata de las secuelas actuales de una confrontación ancestral entre Occidente y Oriente, sino de las consecuencias de conflictos no resueltos mucho más recientes y agudizados por

⁴ Véase: Jürgen Straub 1999.

un sistema económico que conduce cada vez a más personas a la desesperación. Sería, entonces, importante agregar datos económicos y sociales a los temas culturales para entender plenamente el fortalecimiento de las derechas en la actualidad.

CULTURA Y ECONOMÍA

De hecho, en la literatura se distinguen dos estrategias argumentativas para explicar el éxito de las derechas en la actualidad. Solamente una de ellas enfatiza aspectos culturales. La otra regresa de manera decidida a explicaciones económicas: “la perspectiva de la desigualdad económica enfatiza las consecuencias que tienen los cambios profundos relacionados con las transformaciones laborales de la fuerza laboral y de la sociedad en las economías post-industriales” (Inglehart/Norris 2016: 2).

Existe ya mucha investigación sobre los desarrollos de las últimas décadas y la situación actual, a través de la cual se trata de fortalecer o rescatar una perspectiva económica-política.⁵ La mayoría de estos trabajos coinciden en el hecho de que bajo los imperativos de políticas neoliberales empeoraron no solamente las condiciones laborales en muchos países, sino que se redujo también drásticamente el bienestar de sus poblaciones. Inglehart y Norris citan, por ejemplo, a la tesis de Thomas Piketty de acuerdo con la cual el ingreso real en muchos países occidentales desarrollados se estancó a pesar de un crecimiento económico significativo (Inglehart/Norris 2016: 10).

Un tema muy sensible en muchos países occidentales es el desempleo o la amenaza de perder el trabajo. A pesar de que este tema tiene mucho que ver con cambios importantes en la legislación laboral y el debilitamiento de los sindicatos, la propaganda política de los movimientos populistas de la derecha capitaliza sobre todo al hecho de que muchas empresas trasladan los procesos productivos a países en los cuales la mano de obra sigue siendo más baja, así como a la existencia de trabajadores extranjeros en sus países (Inglehart/Norris 2016: 11).

Todos los efectos económicos-sociales sobre la mayor parte de las poblaciones en las sociedades actuales no son consecuencias no deseadas –“daños colaterales”– de decisiones económicas políticas tomadas. Al contrario, es importante entender que se trata de resultados de un rediseño de las políticas a favor de fortalecer claramente los privilegios de las élites económicas. Esta ha sido claramente el objetivo de las estrategias neoliberales. Así concluye David Harvey su revisión del tema: “la evidencia sugiere fuertemente que el giro neoliberal está, en cierto sentido y en cierto grado, asociado con la restauración o reconstrucción del poder de la élite económica” (Harvey 2005: 19).

Pero hay otra conclusión importante a la que llegó Harvey. Parece existir un grado bastante alto de flexibilidad en los discursos que justifican las decisiones políticas a las que aquí me refiero: “La evidencia también sugiere que, si los principios neoliberales chocan con las necesidades de restaurar o sostener el poder de la élite, entonces los principios son abandonados o distorsionados a tal grado que quedan

⁵ Véase, por ejemplo: Wolfgang Streeck 2015.

irreconocibles" (20). Dicho de otra manera: el poder de las élites no está definitivamente casado con el *neoliberalismo*.

En su "breve" historia del neoliberalismo Harvey nos recuerda que el neoliberalismo se justificaba en algún momento en ideas como "libertad" y "democracia", apoyándose en teorías económicas neoclásicas e incluso en las ideas políticas de un filósofo como Karl Popper (véase Harvey 2005). Pero, en tiempos en los cuales el capitalismo encuentra más dificultades de justificación, el liberalismo parece ser el elemento más fácil de desechar.

Ahora bien, podemos echar mano nuevamente de la primera "Escuela de Frankfurt". En su afán por entender el fascismo de su tiempo, Max Horkheimer, por ejemplo, veía muy claramente que la promesa del liberalismo había servido en diferentes momentos históricos del capitalismo como un recurso de promesa desechado una y otra vez (Horkheimer 1980 [1939]: 117-137). De tal manera que él pensaba que una de las características de la historia moderna es su alta capacidad de engaño. Mientras la fase liberal del capitalismo fomentaba la creencia en la posibilidad de un desenlace humano del proceso civilizatorio, el fascismo representa la culminación de la fase "postliberal" y muestra el rostro verdadero del capitalismo, acabando no solamente con la *idea* de la libertad de las prácticas económicas y del mercado, sino también con las posibilidades prácticas de una vida económica autónoma. El fascismo regresa de manera decidida a una lógica de dominación que se anunciaba ya en momentos anteriores de la modernidad –y, según Horkheimer, filosóficamente de manera más clara en las ideas de Maquiavelo– y de acuerdo con la cual se debe restablecer la autoridad impecable del Estado. Este proyecto no puede tolerar siquiera la *idea* de la libertad ni siquiera *económica* porque esta idea estaría contradiciendo el poder total del Estado. Pero es justamente la destrucción de esta parte del imaginario del capitalismo liberal la que explica también el aumento del antisemitismo. Cabe recordar que los judíos eran para muchos el símbolo de la autonomía de la actividad económica. Las campañas violentas en contra de los judíos no solamente expresan, entonces, la voluntad inquebrantable del Estado totalitario, sino también sirven a un objetivo "simbólico": subrayan la ruptura clara y radical con el liberalismo.

Parece como si el capitalismo estuviera operando con una falsa proposición: navegando bajo las banderas de la libertad conduce una y otra vez a aguas turbulentas en las que las víctimas ruegan por reestablecer un nuevo autoritarismo. Es posible que vivamos actualmente un episodio muy parecido al cual los integrantes de la "Escuela de Frankfurt" trataban de entender. Hay señales por doquier de que entramos a una nueva fase "postliberal" del capitalismo.

Inglehart y Norris también piensan que la comprensión del fortalecimiento actual de la derecha no solamente se explica a partir de explicaciones económicas. Ellos reconocen asimismo que deben ser tomadas en cuenta explicaciones desde la perspectiva económica, por lo que ellos apoyan "la perspectiva de las reacciones culturales" (*cultural backlash perspective*). De acuerdo con estos dos autores también podemos observar en las tendencias derechistas actuales una reacción en contra de los cambios culturales que se empiezan a consolidar en los países occidentales desde los años 1960 y se oponen a un abanico muy amplio de "valores post-materialistas" que se contraponen a los "valores tradicionales". Ellos mencionan los siguientes ejemplos:

“el incremento de tolerancia entre grupos de personas jóvenes y de aquellos educados a nivel de *College* que viven en las sociedades occidentales, la expresión de formas diversas de sexualidad, derechos *LGBT*, matrimonios del mismo sexo, unidades familiares variadas e identidades de género más fluidas; valores, hábitos y normas éticas más seculares; apertura hacia migrantes, refugiados y extranjeros así como la diversidad multicultural de estilos de vida, comida y viajes. Apoyo cosmopolita a cooperación internacional, asistencia humanitaria y agencias multilaterales como las Naciones Unidas y la UE” (Inglehart/Norris 2016: 13).

La división cultural a la que Inglehart y Norris aluden en su texto no es ancestral. Es decir, no hay grupos u organizaciones que guarden y cultiven los valores tradicionales que ya existían antes de lo que representan ahora los nuevos valores. Dicho de otra manera: no se trata de una tribu atemporal que sobrevivió, por alguna razón, los diferentes momentos de “modernización” y que lograba cultivar “su” cultura en un sentido más o menos puro. Se trata, más bien, de *reacciones* a los cambios culturales recientes que se orientan más bien a visiones de un pasado supuestamente mejor que se activan a partir de las condiciones económicas cada vez más difíciles de aguantar.⁶

También desde la perspectiva de Inglehart y Norris queda claro que el aspecto cultural no se debe ignorar o subestimar. La normalización de posiciones de la extrema derecha observada actualmente en muchas partes del mundo no es una reacción “natural” a ciertas condiciones económicas. Se trata también de la actualización y renovación exitosas de archivos culturales. Pero parece que la cultura abierta, cosmopolita y humanista se encuentra en estos momentos en la defensa. Parece que muchas personas se sienten más atraídos por los diversos populismos y fundamentalismos que por una cultura de tolerancia y reconocimiento. Ha sido bajo condiciones parecidas que la Teoría crítica surgió. En lo que sigue quisiera preguntar si la Teoría crítica todavía puede proporcionarnos motivación para la lucha cultural en esta nueva “era de la oscuridad” que se está anunciando por todas partes.

LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN EN LA GUERRA CULTURAL Y SU ACTUALIDAD

En su famoso libro *Dialéctica de Ilustración* (1944) Max Horkheimer y Theodor W. Adorno presentan desde el exilio en California una crítica de la cultura occidental que pretende explicar por qué la civilización desemboca en los campos de la muerte de Auschwitz. Como es bien sabido, los dos filósofos sospechan que la clave del problema radica en el aumento de un conocimiento de control que no solamente promueve una manipulación cada vez más sofisticada de la naturaleza externa sino también de la naturaleza interna, así como de los demás seres humanos. La revisión del proceso civilizatorio que presentan Horkheimer y Adorno en los años 1940 se orientaba en algunas de las expresiones más importantes de la cultura occidental –la Odisea, Kant, el Marqués de Sade, Nietzsche, pasando por un análisis de la así

⁶ El famoso lema de la campaña de Donald Trump “Make America great again” expresa esta alusión casi mítica a un pasado supuestamente mejor. La pregunta debe ser: ¿para quién era “América” grande? Posiblemente no para los afroamericanos o los representantes de otras “minorías”.

llamada “industria cultural” y la del antisemitismo– y se condensa en la pregunta: “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie?” (Horkheimer/Adorno 1997: 16).

Ahora bien, la “dialéctica” la encuentran los dos autores inscritos profundamente en el tejido de la cultura occidental desde la Antigüedad hasta sus expresiones más recientes a través de la así llamada “industria cultural”. No obstante, en contra de lo que muchos de los comentaristas de este libro piensan, en él sus autores no desdoblan solamente una filosofía de la historia “negativa”, una crónica de la decadencia de una civilización atrapada por sus ambiciones que se descargan de manera violenta en contra de ella misma. Horkheimer y Adorno nunca dejaron de creer en las posibilidades de emancipación y de la autonomía. La dialéctica para ellos no es un simple juego de lógica, sino una lucha entre dos fuerzas que conviven en el mismo lugar.

Pero hay algo más: Horkheimer y Adorno no solamente observaron de manera desinteresada un mundo del cual ellos se desprendían en su función de “científicos”. Ellos tomaron decididamente posición en esta lucha de fuerzas. La “negatividad” en la cual reparan justificadamente muchos comentaristas no se queda en una suerte de estoicismo ante un mundo cada vez más inhóspito, sino invita una y otra vez a intervenir (*eingreifen*), es decir: a participar activamente en la lucha cultural.

Dicho de otra manera, y regresando a ideas que arriba ya hemos visto, Horkheimer y Adorno participan en la guerra cultural que hoy día parece agudizarse nuevamente, muy parecido a lo que en los años 1930 y 1940 se veía. “Dialéctica de la Ilustración” y, en un sentido más amplio: la Teoría crítica, son en este sentido nombres para posiciones claramente definidas en esta guerra cultural que se arraigan, en última instancia, en los valores de la Ilustración.

En los años 1960 la “Escuela de Frankfurt” ha inspirado a una nueva generación. ¿Es posible rescatar este potencial una vez más? ¿Sería posible que en ella encuentre su voz nuevamente una cultura que lucha en definitiva a favor de la dignidad humana? Creo que esto es posible. Pero creo también que los esfuerzos de regresar a los valores de la Ilustración a través de la Teoría crítica deben ser mucho más incluyentes, esto es: menos elitistas. Una Teoría crítica que logre transmitir sus pretensiones y objetivos sin recaer en la moralización arrogante que ha observado Mouffe puede convertirse una vez más en una orientación cultural importante más allá de los estrechos confines de la torre de marfil.

BIBLIOGRAFÍA

- ABROMEIT, John (2016), *Critical Theory and the Persistence of Right-Wing Populism*, en: *Logos a Journal Modern Society & Culture*, <http://logosjournal.com/2016/abromeit/>, (consultado: 20-01-2017).
- ADORNO, Theodor W. (2004), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal.

- ALBRECHT, Clemens, et al. (1999), *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- BERMAN, Paul (2017), "Counterrevolution", en: *Tablet-Magazine*, <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/226761/the-counterrevolution>, (consultado: 17-03-2017).
- BOURDIEU, Pierre (1999), "Contra la destrucción de una civilización", en: Pierre Bourdieu (1999), *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama, 38-42.
- DERBER, Charles /Yale R. Magrass (2016), *Bully Nation. How the American Establishment Creates a Bullying Society*, Lawrence: University Press of Kansas.
- EICHENWALD, Kurt (2016), "Right-Wing Extremists Are a Bigger Threat to America Than ISIS", en: *Newsweek*, <http://www.newsweek.com/2016/02/12/right-wing-extremists-militants-bigger-threat-america-isis-jihadists-422743.html>, (consultado: 20-02-2017).
- ETTE, Ottmar (2002), *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- FIELITZ, Maik / Laura Lotte Laloire (eds.) (2017), *Trouble on the Far Right Contemporary Right-Wing Strategies and Practices in Europe*, Bielefeld: Transcript.
- FRANK, Thomas (2004), *What's the Matter with Kansas. How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Owl-Books.
- GOLDBERG, Michelle (2013), "A Generation of Intellectuals Shaped by 2008 Crash Rescues Marx From History's Dustbin", en: *Tablet-Magazine*, <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/226761/the-counterrevolution> (consultado: 16-03-2017).
- HARVEY, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford/New York: Oxford-University-Press.
- HONNETH, Axel (1995), "Ästhetisierung der Lebenswelt", en: Axel Honneth (1995), *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M.: Fischer, 29-38.
- HORKHEIMER, Max (1980 [1939]), "Die Juden und Europa", en: *Zeitschrift für Sozialforschung/Studies in Philosophy and Social Science*, año 8 1939-1940, München: DTV, pp. 115-137.
- HORKHEIMER, Max /Theodor W. Adorno (1997), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.
- INGLEHART, Ronald F. /Pippa Norris (2016), "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash", *Faculty Research Working Paper Series*, Harvard Kennedy School, <https://research.hks.harvard.edu/publications/workingpapers/Index.aspx>, (consultado: 20-01-2017).

- KOZLAREK, Oliver (2014), *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, D.F.: Siglo XXI.
- MOUFFE, Chantal (2005), "The 'End of Politics' and the Challenge of Right-wing Populism", en: Francisco Panizza (ed.) (2005), *Populism in the Mirror of Democracy*, London: Verso, 50-71.
- RECKWITZ, Andreas (2016), "Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus", en: *Soziopolis*, <http://www.sozio.polis.de/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/1/13>, (consultado: 26-10-2016).
- STRAUB, Jürgen (1999), *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*, Göttingen: Wallstein Verlag. Toulmin.
- STREECK, Wolfgang (2015), *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, London/New York: Verso.
- The Washington Post*, https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2016/11/01/the-kkks-official-newspaper-has-endorsed-donald-trump-for-president/?utm_term=.ad50a0c3d42e
- WRIGHT MILLS, Charles (2000 [1956]), *The Power Elite*, New York: Oxford University Press.