

PENSAR EL TOTALITARISMO NEOLIBERAL SEIS TESIS SOBRE TOTALITARISMO*

Thinking Neoliberal Totalitarianism. Six Thesis on Totalitarianism

MARC WEINSTEIN**

marc.weinstein@univ-amu.fr

Fecha de recepción: 8 de junio de 2018
Fecha de aceptación: 30 de julio de 2018

RESUMEN

La presente contribución aspira a aportar algo de luz a la teoría del totalitarismo en las relaciones de éste establece con la democracia, con el liberalismo político y económico, con el neoliberalismo. El objetivo es construir, bajo ciertas condiciones, una teoría crítica del totalitarismo (que no sea una mera crítica romántico-catastrofista) del modernismo. Totalitaria es una sociedad que tiende a la indivisión social mediante determinación objetiva del poder o mediante determinación del poder objetivo. Esta aproximación abre la puerta a una interpretación del neoliberalismo como totalitarismo original.

Palabras clave: Capitalismo, neoliberalismo, totalitarismo.

ABSTRACT

This contribution aims to shed some light on the theory of totalitarianism in its relations with democracy, political and economic liberalism and neoliberalism. The objective is to construct, under certain conditions, a critical theory (that is to say, not a mere romantic-catastrophist critique) of the totalitarianism of modernism. A society is totalitarian when it tends to social indivision through objective determination of power or through determination of objective power. This approach enables an interpretation of neoliberalism as original totalitarianism.

Keywords: Capitalism, neoliberalism, totalitarianism.

* Una versión anterior de este artículo apareció en la revista *Illusio* en un número dedicado a “Théorie critique de la crise: École de Francfort, controverses et interprétations” (nº 10/11, 2013), págs. 141-179.

** Université d’Aix Marseille.

La presente contribución, en continuidad con numerosas contribuciones anteriores, aspira a aportar algo de luz a la teoría del totalitarismo en las relaciones de éste establece con la democracia, con el liberalismo político y económico, con el neoliberalismo. Con este objetivo recurriremos a la forma plural de tesis-hipótesis –forma que, en ciertos momentos, puede implicar un desvío elíptico. Asumiremos ese riesgo entendiendo que dicha elipsis, de carácter provisional, apelará a continuación los desarrollos que terminarán por abolirla.

La teoría del totalitarismo es un campo aún aporético. La principal aporía es que tanto en el pasado como en el presente numerosos investigadores y periodistas habla(ba)n de la URSS de Brejnev como de un país *totalitario*... libre del terror de masa. ¿Cómo se justifica semejante juicio si, como es el caso en Hannah Arendt y otros después de ella, insistimos en ver el terror como un rasgo esencial del totalitarismo? ¿Qué cabe hacer entonces? ¿Abandonamos la calificación de “totalitario” o la definición “terrorista” del totalitarismo¹? En 2001, Enzo Traverso resume adecuadamente las dificultades terminológicas y/o conceptuales afirmando que la palabra *totalitarismo* es un término “ambiguo”, “polimorfo”, una “palabra-camaleón, utilizada con una finalidad a menudo más polémica que analítica”. Y añade que el concepto es a la vez “ineludible e insuficiente”² (en realidad es difícil comprender por qué el concepto de totalitarismo sería más polimorfo y más insuficiente que otras grandes nociones de la filosofía: libertad, amor, democracia, belleza, pasión, arte, razón, imaginación, etc., pero valga la observación).

Este trasfondo nos permite precisar la naturaleza y el objetivo de esta investigación. Su naturaleza: analítica. Su objetivo: intentar “descamaleonizar”, por poco que sea, el término, tomar nota del hecho de que es un término ineludible e intentar hacerlo suficiente –en resumen, construir, bajo ciertas condiciones, una teoría crítica del totalitarismo (que no sea una mera crítica romántico-catastrofista) del modernismo. Estas condiciones son múltiples; valga señalar dos. La primera implica hablar tanto en plural como en singular y en singular como en plural: hay tota-

¹ En 1999 Karl Graf BALLESTREM dedicó un estudio roborativo a las “Aporías de la teoría del totalitarismo” (véase en alemán “Aporien der Totalitarismus-Theorie” en Echarde Jesse (dir.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1999, págs. 237-251). Según él, una de las principales aporías es justamente la dificultad de pensar la relativa “liberalización” de las sociedades del bloque soviético después de Stalin. Dificultad análoga (en el ámbito económico) para Benjamin BARBER: en 1996 declara que su crítica del capitalismo apunta a “un totalitarismo económico” (en *Djihad versus McWorld*, París: Hachette, 1996, pág. 14), pero en 2007 confiesa que se ha “debatido entre las palabras totalitario y totalizador porque están cargadas del lastre más pesado de la historia” (en *Comment le capitalisme nous infantilise*, París: Fayard, pág. 338).

² Enzo TRAVERSO, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, París: Seuil, 2001, págs. 106-107.

litarismos (en plural), sin que esto quiera decir que las formas totalitarias no esbozan una esencia (o unidad) histórica del totalitarismo (en singular). La otra condición es que no se trata de decir la verdad ontológica u objetiva del totalitarismo; esto sería reconectar con lo que Paul Jorion llamaba recientemente un “mito totalitario”³. Sin embargo, se puede elaborar una “buena” verdad interpretativa, es decir, una verdad cuyo discurso se despliega sin autocontradicción de relevancia y cuyo contenido corresponde al menos en parte a un aspecto de la “realidad” tal y como la perciben las subjetividades sociales en relatividad sincrónica.

Si se confirma que la definición mínima (no terrorista) del totalitarismo es la que implica menor contradicción, conviene interpretar el totalitarismo no terrorista partiendo de la idea de *totalidad* que se encuentra en el origen del concepto. Pero esto no basta para hacer una forma totalitaria. Totalitaria es una sociedad que tiende a la indivisión social *mediante determinación objetiva del poder o mediante determinación del poder objetivo*. Explicitaremos en breve esta definición. Por el momento baste señalar la consecuencia más elemental de tal aproximación. Esta opción abre la puerta a una interpretación del neoliberalismo como totalitarismo original. Subrayamos el prefijo “neo” para indicar la diferencia entre la forma social que prevalece actualmente y el liberalismo dominante en el siglo XIX. El neoliberalismo es una forma social que tiende a la indivisión social mediante determinación objetiva; el liberalismo del siglo XIX, a pesar de los horrores que, en sus inicios, acompañaron a la revolución industrial, era una sociedad compuesta bajo dominación política todavía parcialmente subjetiva; esta sociedad estaba dividida (dividida económicamente en clase obrera y clase capitalista, dividida socialmente en varias esferas, al menos en cuatro: la esfera religiosa cristiana, la economía, el arte y la cultura, la esfera política en forma de democracia parlamentaria).

Si el análisis de Claude Lefort es uno de los análisis más consistentes del totalitarismo soviético lo es porque, al no limitarse a la descripción empírica (descripción sin duda indispensable), el filósofo plantea el problema en términos de *división social*. Lefort muestra que relativamente pronto después de 1917 “constatamos el rechazo del principio de una división interna de la sociedad. [...] Se supone que la nueva sociedad debe hacer imposible la formación de clases o grupos con intereses antagónicos. [...] La afirmación de la totalidad exige de manera no menos imperativa la negación de las diferencias entre las normas en función de las cuales se define cada tipo de actividad y cada institución en la que se ejerza. En última

³ Paul JORION, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris: Gallimard, 2009, pág. 19.

instancia, la empresa de producción, la administración, la escuela, el hospital o la institución judicial aparecen como organizaciones [...] subordinadas a los fines de la gran organización socialista”⁴.

De hecho, toda sociedad mínimamente “normal” es una sociedad dividida, plural, heterogénea. Esto no implica dar nuestro beneplácito permanente a las divisiones de desigualdad entre dominantes y dominados (independientemente de que la dominación se fundamente en el nacimiento, la raza, el género o la economía). Se trata tan sólo de considerar que una sociedad natural-cultural, que encaja el mundo objetivo en su mundo subjetivo, es un magma (lo que no quiere decir un caos)⁵. En resumen, una sociedad humana no es una organización transparente y racional reducible a un organigrama. Ejemplos de divisiones mínimas: si seguimos a Duménil, numerosas sociedades antiguas se dividen en tres grupos (sacerdotes, campesinos y guerreros); la India védica se divide en cuatro *varna*, la sociedad del Antiguo Régimen en estados. La sociedad liberal del siglo XIX, como acabamos de ver, se divide en cuatro esferas, divide (o separa) además, la esfera del poder y la del saber (los políticos no tienen por qué detentar la verdad de la sociedad); de la misma manera separa el Estado de la sociedad civil. Estas divisiones son mínimas, en el sentido en que no dicen todavía nada de la calidad democrática de tales sociedades.

Para apreciar su calidad democrática, podemos partir, tal y como hace Castoriadis, de una división en tres grandes campos: la esfera privada-privada (vida privada, doméstica, amistades, familiar, amorosa, etc. que el filósofo llama *oikos*), la privada-pública (vida social no directamente política, sociedad civil, práctica del deporte, vida asociativa, encuentros culturales, económicos –que el filósofo agrupa bajo el término de *ágora*), la pública-pública (vida cívico-política llamada *ecclesia*). El criterio de la democracia es doble: el desarrollo real de la *ecclesia* por un lado y, más generalmente, el de las tres esferas, por el otro. Primer ejemplo histórico (sin duda limitado): la Grecia del siglo V a.C.

⁴ Claude LEFORT, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París: Fayard, 1994, pág. 99.

⁵ Tomamos prestada la noción de magma de Cornelius Castoriadis, en quien designa no un caos, sino un “compuesto” de “partes” eventualmente racionalizables (analizables en términos de conjunto organizado) –sin que el “compuesto” en sí mismo sea un conjunto racional. En los términos exactos de Castoriadis: “un magma es aquello de lo que podemos extraer (o en lo que podemos construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede en ningún caso ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (ni finita ni infinita) de esas organizaciones” (*L'Institution imaginaire de la société*, París: Seuil, 1975, pág. 497).

La división social democrática no significa que cada ámbito se repliegue herméticamente sobre sí mismo. Los ámbitos pueden *articularse* precisamente porque están separados. La división en *oikos/ágora/ecclesia*, precisa Castoriadis, “tiene sentido en todas las sociedades; [...] nos permite pensar todas las sociedades, significativamente, según la distinción/articulación que instituyen entre estas tres esferas”⁶.

Después del curso impartido por Michel Foucault en el Colegio de Francia en 1978-1979 y publicado bajo el título *Naissance de la biopolitique*⁷, muchos estudios se han ocupado de la especificidad del neoliberalismo respecto al liberalismo. Uno de los más destacados, concebido además en la línea foucaultiana, es *La Nouvelle raison du monde*⁸, a la que nuestra investigación debe algunos de sus análisis. La obra destaca, sin embargo, por una orientación cuestionable: su contingentismo. Deseando acertadamente evitar toda visión determinista de la historia (las crisis del capitalismo conducen *necesariamente* a la victoria del proletariado, el liberalismo desemboca *inevitablemente* en el neoliberalismo), los autores, tendentes tal vez al exceso inverso, indican que el neoliberalismo nace a partir de condiciones “singulares y contingentes”⁹. Se entiende que se destaque la contingencia: permite a los autores subrayar la distancia entre el liberalismo y el neoliberalismo: pero la singularidad no implica necesariamente la contingencia. Si se fuerza demasiado la contingencia, nos vemos impelidos a difuminar el vínculo entre la singularidad liberal y la singularidad neoliberal. Y, sobre todo: si se fuerza demasiado la contingencia, nos vemos empujados a difuminar la unidad de la civilización occidental en el espacio y en la historia, la unidad de la historia del siglo XX y, por ejemplo, la unidad de los fenómenos totalitarios. Es bien cierto que el neoliberalismo nace del encuentro entre, por un lado, los proyectos ordo- y neo-liberales y, por el otro, una coyuntura única, la de la lucha de ciertas fuerzas políticas contra el compromiso keynesiano y contra el Estado social. Pero esto no obliga a hacer abstracción de las continuidades de la unidad histórica: no parece demasiado absurdo afirmar que no habría habido neoliberalismo sin el precedente del liberalismo, de su crisis, del desenlace de esta última en forma de fascismo y nazismo.

⁶ Cornelius CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe*, tomo V, *Fait et à faire*, Paris: Seuil, 1997, págs. 62-63.

⁷ Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

⁸ Cf. Pierre DARDOT y Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte, 2009.

⁹ *Ibid.*, pág.466.

La posición adoptada aquí es, por lo tanto, la siguiente: ni determinismo, ni contingencia, se trata de tomar en consideración los transcendentales históricos, es decir, las constantes *relativas* de la historia occidental romano-cristiana. Estas constantes no significan que los fenómenos necesariamente deban reproducirse de manera idéntica o que la práctica semi-lúcida semi-ciega de los seres humanos no pueda producir nada nuevo: como relativas, las constantes permiten la innovación, pero como constantes, son la causa de la inscripción de la innovación en una tradición –mientras ninguna mutación decisiva no venga a afectar en profundidad el imaginario occidental. Es el momento por lo tanto de señalar el motivo central –no el único, sino el central, es decir, la constante relativa– de la civilización occidental desde el año 1000: *el movimiento absoluto de la conquista ilimitada de la naturaleza humana y extra-humana*. Pero este leitmotiv, bien conocido, permanece mudo ante la teoría del totalitarismo si esta no trata de ver su suplantación: *conquistar la naturaleza humana y extra-humana quiere decir al mismo tiempo hacerla indivisa y objetivarla fantasmáticamente* (porque la objetividad pura es una ficción). A finales del siglo XIX, esta equivalencia es particularmente visible en la *competitividad nuevo-liberal* spenceriana (el término compuesto de *nuevo-liberalismo* trata de sugerir que, por su darwinismo social, Herbert Spencer se diferencia claramente del liberalismo clásico y que, más allá del paréntesis estatista en versión totalitaria y luego keynesiana [1920-1970], “rima” de manera totalitaria con el neoliberalismo constituido). Elaborando lo que se ha convenido en llamar un “evolucionismo filosófico” (otro nombre del movimiento absoluto), Spencer funda sobre principios idénticos una ciencia filosófica unitaria –biológica, psicológica y sociológica. El enciclopedismo spenceriano manifiesta la equivalencia con un brillo inaugural: no se puede conquistar la naturaleza (de la vida, de la psique y de la sociedad) si no es sometiénola al movimiento absoluto de la unificación y de la indivisión¹⁰.

¹⁰ Sobre la ciencia filosófica unitaria de Spencer, véase Patrick TORT, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, París: PUF, 1996. Actualmente (2013) es difícil imaginar la gloria mundial del nuevo-liberalismo evolucionista de Spencer entre los siglos XIX y XX. Patrick Tort escribe: “Su sistema de la evolución, cuya difusión internacional comienza a partir de 1860 [...] se convertirá, en unos decenios, en la biblia secular del desarrollo occidental” (pág. 4). Las obras de Spencer serán traducidas y difundidas en toda Europa occidental, en Rusia, en los Estados Unidos, en Japón, en los países árabes. Pero lo más revelador está por llegar: “Esta onnipresencia de la referencia spenceriana a principios del siglo XX, prosigue Patrick Tort, se reducirá progresivamente hasta una ausencia casi total a partir de la mitad de siglo. [...] Paradójicamente, esta desaparición del nombre propio, de la exposición doctrinal y del comentario de texto revela más una realización ideológica en la vida cotidiana que una regresión filosófica” (pág. 5).

Hagamos balance provisionalmente: la exigencia diacrónica (la historia occidental en su unidad) y sincrónica (la unidad original y plural de cada época) explica las dualidades de esta contribución, que evoca no sólo los totalitarismos en general, sino también el totalitarismo neoliberal en su especificidad, no sólo la originalidad del neoliberalismo, sino también la tradición liberal en la que se inscribe como ruptura, no sólo el liberalismo o el neoliberalismo (en sus diferencias y en sus continuidades), sino también las diferencias y las continuidades que presentan con la historia occidental en sentido amplio.

Intentemos ahora definir brevemente la originalidad del totalitarismo neoliberal contemporáneo. En él, la indivisión de lo social se realiza bajo la presión específica del *mercado competitivo*, entendiendo que el mercado competitivo es un *modelo objetivo social y total* –mucho más extenso, por lo tanto, que un mecanismo económico.

Dicho de otro modo, no podemos olvidar en este asunto el rol principal del Estado, de su *imaginario social y político* (incluso si se trata de una constante de la política estatal occidental el tender a la supresión del imaginario, de lo social y de la política). Cuando, bajo la presión jurídica del Estado, todas las instituciones (medios de comunicación, escuelas, empresas, hospitales, tribunales, comisarías de policía, universidades, transportes, etc.) son incitadas de manera participativa a obedecer a la *misma norma privada* del desempeño competitivo objetivo, cifrado, empresarial, cuando lo mismo ocurre con el sujeto psíquico individual, invitado a convertirse en “empresa de sí mismo”¹¹, entonces es toda la sociedad la que se hace indivisa y se desarticula.

Vemos entonces la originalidad del totalitarismo neoliberal respecto a todas las otras formas totalitarias: la indivisión o la atomización social se realiza en este caso bajo la acción de un Estado no colectivista que ejerce su coerción sobre las pulsiones y los deseos, sino a través de un Estado “privatista” que libera las pulsiones principales en detrimento de los deseos secundarios.

Hemos visto que el totalitarismo (fenómeno no necesariamente terrorista o exterminador) podría definirse por un doble rasgo: la *indivisión* social bajo la *deter-*

¹¹ Sobre la “empresa de sí mismo”, véase Pierre DARDOT y Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde*, op. cit, concretamente los capítulos 8 y 13. Para entender cómo el neo-management concibe la “empresa de sí mismo”, podemos dirigir nuestra atención a un consultor internacional llamado Bob AUBREY; su principal contribución apareció bajo el título *L'Entreprise de soi* (Paris: Flammarion, 2000). La referencia la aportan Pierre Dardot y Christian Laval en la página 414 (nota 2) de la obra citada.

minación del poder objetivo. Hemos ilustrado la indivisión. Queda ahora por precisar el sentido de la *determinación del poder objetivo*. Para esto resulta cómodo observar, como contraste, una sociedad democrática, por ejemplo, Grecia tal y como se organiza después de la revolución popular del siglo VI a.C. y después de la reforma de Clístenes resultante de ella. La democracia ateniense se crea no sólo volviendo a dividir políticamente el territorio (con el fin de fracturar la dominación “natural” de la aristocracia hacendada sobre el territorio urbano o rural), sino también instituyendo la *indeterminación* histórica (lo que quiere decir: ninguna potencia trascendente, dios o naturaleza, determina “nuestro” presente y nuestro avenir, este presente y este avenir son realizados por “nosotros”, los seres humanos). La *indeterminación* histórica significa que el poder descansa a su vez *indeterminado*: no pertenece a una clase política o económica y las elecciones se caracterizan, también, por la *indeterminación*, es decir, por el fenómeno de la no-candidatura (se practica el sorteo, puesto que las candidaturas son sospechosas: ¿por qué fulano quiere presentarse como candidato? ¿por vanidad? ¿por deseo de poder? ¿para enriquecerse? ¿para colocar a sus amigos o a su familia?). Los electos por sorteo quedan así libres de subjetividades (no consideran más que su propia manera, fuertemente discutible, de entender el bien de la ciudad).

En cambio, en los totalitarismos, el presente y el avenir son fantasmáticamente *determinados* por las leyes objetivas de la ciencia racial (nazi), de la ciencia histórica (soviética), de la ciencia del management (neoliberalismo). Se forma entonces la *clase del poder objetivo* (*nomenklatura* o gestión tecnocientífica, estatal, económica), que ocupa y determina el poder permanentemente –de manera no electoral (comunismo, fascismo, nazismo) o bien de manera electoral saturando el espacio de las elecciones de fenómenos de maniobras (candidatos y candidaturas) y de *determinación-condicionamiento* (campañas, propagandas, sondeos).

En toda sociedad natural-cultural, la cultura social tiene tres modos subjetivos y naturales de manifestación: el saber, el poder, el querer. Estos tres modos subjetivos incorporan en sí el mundo objetivo: las personas *saben* naturalmente (por transmisión ancestral, por experiencia e intuición, por sensibilidad estética, religiosa, etc.), las personas *pueden* naturalmente (el poder emana de ellas mismas y se representa simbólicamente en un jefe, que no tiene necesariamente un poder concreto, pero cuya función mínima es la de encarnar la unidad plural de la sociedad), finalmente *quieren* naturalmente (necesitan la naturaleza para reproducir materialmente la sociedad). La ficción objetivista constitutivo de los totalitarismos transforma el

saber en tecnociencia, el poder en Estado, el querer en economía (o en Capital). El totalitarismo estructural aparece cuando los tres movimientos absoluto-objetivistas (tecnociencia, Estado, economía o capital), después de su *convergencia* progresiva a lo largo de tres siglos (XVII-XIX) empiezan a *fusionarse* (en el cambio del siglo XIX al XX).

En su fantasma, la triple objetividad sólo puede desear la Unidad (si no, no sería la objetividad: la única en que considera la pluralidad de los puntos de vista sobre un objeto tiene por efecto reintroducir la subjetividad). La objetividad-única quiere la sociedad-única e indivisa, es decir, la transparencia social, la identidad consigo misma de la sociedad, la sociedad perfectamente organizada y homogénea. Pero en la medida en que, en su fundamento, como hemos visto, toda sociedad humana natural-cultural, inserta lo objetivo en lo subjetivo, es más o menos dividida, heterogénea, plural, magmática, la homogeneidad-única de los totalitarismos debe ser *necesariamente* construida. Esta necesidad es la del *movimiento absoluto*. Los proyectos totalitarios no habrían podido nacer en una civilización indiferente al *movimiento absoluto* de control de la naturaleza humana y extra-humana, es decir, en una civilización indiferente a la *religión del Progreso*. Se ve de este modo que es reductor hacer del totalitarismo una cuestión de régimen político.

Tesis 1: específicamente, el totalitarismo no es un régimen político o una forma de gobierno. Es ante todo una tendencia socio-histórica del modernismo –modernismo que no se confunde con la modernidad.

La noción de *régimen*, procedente de Aristóteles, de Montesquieu y retomada por Arendt, tiene el efecto demasiado clasificatorio de fijar, “estatalizar” el fenómeno totalitario: desdibuja su dinámica histórica y social. Puede ser útil en segundo término, pero cuando buscamos la especificidad principal del fenómeno totalitario, molesta al pensamiento. Impide por ejemplo ver que el totalitarismo es ante todo un fenómeno de imaginario *socio-político*, que no cristaliza en régimen más que en un segundo momento. Segundo inconveniente del régimen: sugiere que el totalitarismo ha sido totalmente realizado. Sin embargo, la realización completa no ha tenido lugar ni en la URSS, ni en Italia, ni en Alemania, ni en China, ni *a fortiori* en lo que Barber llama el “totalitarismo económico”. En todas partes, no sólo en las sociedades del totalitarismo neoliberal, sino incluso en las fases más terroristas de los totalitarismos soviético y alemán, los gobiernos tienen (han

tenido) que enfrentarse a conflictos y resistencias subjetivas que han impedido (que impiden) que los segmentos totalitarios –tecnociencia, Estado, economía– invadan e individúan completamente los espacios sociales¹². La indivisión totalitaria es siempre una ficción, sin duda eficiente y a menudo devastadora, pero si la ficción hubiera sido realizada, la Humanidad socio-subjetiva habría desaparecido y ya no estaríamos aquí para poder hablar de ello. En este punto podemos recoger lo que Claude Lefort afirmaba en 1981: “la sociedad soviética [...] se presenta a menudo como totalmente sumisa al poder comunista. [...]. Yo quiero que se reconozca que se trata de una ficción. El concepto de totalitarismo permite detectar el proyecto nuevo de una dominación que no dejaría fuera de sus anclajes ningún aspecto de la vida social [...]. La creencia de que un proyecto se haya realizado o pueda realizarse me parece manifestar el fantasma que hay en su origen”¹³.

El asunto es decisivo porque señala la contradicción central de los totalitarismos: su *objetivismo* pretende aplicarse a la *subjetividad* colectiva de las sociedades humanas. Si lo consiguieran completamente, este ser colectivamente subjetivo que es la sociedad humana desaparecería. Entre los dos hay, en efecto, que elegir: o bien la objetividad del mundo es recogida en los entramados de la subjetividad social, o bien, tal y como atestigua la historia de Occidente desde hace al menos un siglo, la objetividad abstracta considera menospreciable lo concreto de la subjetividad social y tiende a destruirlo. Aquí nace la *teoría crítica del totalitarismo*: a pesar de rechazar el criticar el fenómeno justificándolo, es decir, haciendo de él una constante de la historia humana desde al menos la Antigüedad (al menos podemos reconocer ahí a Simone Weil, Franz Neumann, Léo Strauss y Karl Popper), la *teoría crítica del totalitarismo* no se fundamenta sin embargo por ello en el romanticismo confuso de una revuelta condenada desde el principio a la impotencia: arraiga en la contradicción inherente al proyecto fantasmático, la misma que revela las posibilidades de lo real. Critica la especificidad totalitaria del modernismo (o la especificidad contemporánea del totalitarismo) indicando, más allá de todo optimismo y de todo pesimismo, las formas de estos posibles, que son actualmente formas de subjetividad colectiva: la democracia, la ecología política, el arte.

¹² Sabemos que los comunistas alemanes habían creado una resistencia organizada en el seno mismo de los campos de concentración nazis. En la URSS, los levantamientos de Ijevsk y Votkinsk poco después de la revolución bolchevique, la resistencia a la “deskulakización”, las revueltas obreras de Ivanovo en 1932 y 1941, la disidencia de los años 1950-1960 –todos estos fenómenos dan testimonio de la existencia esporádica de una resistencia al totalitarismo soviético.

¹³ Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, op. cit., págs. II-III.

Podemos decir, desde este punto de vista, que los Tiempos modernos manifiestan, entreveradas, dos tendencias divergentes, por no decir antagónicas: la primera lleva aquí el nombre de *modernismo totalitario* y la segunda –el de *modernidad democrática, ecológica, estética*¹⁴. Sería demasiado extenso indicar aquí los principales rasgos que las distinguen. Sin añadir nada sobre su oposición sobre el objetivismo, contentémonos con señalar la diferencia fundamental de sus modelos temporales. El modernismo totalitario retoma, conscientemente o no, el modelo cristiano de la *línea recta* (Adam-Jesús-Juicio Final)¹⁵. De ahí viene (fundamentalmente pero no sólo) la religión contemporánea del Progreso, de la expansión, del desarrollo, del crecimiento, del *movimiento absoluto*, por el cual los seres humanos alimentan la ilusión de aumentar sin cesar su control de la naturaleza.

En virtud del principio según el cual quien puede lo mayor puede lo menor, resulta lógico que el movimiento absoluto del modernismo contuviera en su fundamento el *movimiento relativo* de la modernidad. Por eso están los dos movimientos entreverados.

La modernidad, por su parte, obedece al modelo temporal de la *espiral*. El presente y el futuro hacen volver parcialmente el pasado: las revoluciones democráticas de 1789-1791, 1830, 1848, así como la democracia pensada por Castoriadis o Rancière, reavivan aspectos de la democracia griega; la ecología política imaginada por Gorz o Illich reencuentran ciertos rasgos de la sobriedad de las sociedades anteriores al capitalismo; la estética de Gauguin, de Mandelstam y de John Cage reconecta en parte con estéticas antiguas o clásicas –respectivamente: la cultura popular tahitiana, la poesía de Ovidio, la responsa medieval.

Si el totalitarismo neoliberal es, en algunos lugares, menos invivible que el totalitarismo no exterminador de la Alemania nazi de pre-guerra o de la URSS post-estaliniana es porque la modernidad democrática y estética ha compensado en ella de manera obstinada los efectos del modernismo. Pero es probable que esta época de relativo equilibrio entre las fuerzas del modernismo y las de la modernidad se termine en torno a la Primera Guerra mundial: la crisis del liberalismo y el advenimiento del totalitarismo estructural nuevo-liberal (1870-1920), así como el carácter contradictorio de las prácticas estatales (los proteccionismos estatales

¹⁴ Cabe señalar también la diferencia en el empleo de los adjetivos: “modernista” remite al modernismo de tendencia totalitario, “moderno” remite a la modernidad democrática, ecológica, estética.

¹⁵ Sobre el vínculo entre la línea recta cristiana y la religión contemporánea del Progreso (o Desarrollo) véase Gilbert RIST, *Le Développement, Histoire d'une croyance occidentale*, Paris: Presses de Science Po, 2007, págs. 60-69.

avivando los nacionalismos) refuerzan la tendencia modernista y debilitan la modernidad. De este equilibrio en concreto es de donde nacen el totalitarismo estructural nuevo-liberal de Spencer y otros (Walras, Bernays, el primer Lippmann), luego el totalitarismo neoliberal, nacido muerto antes de la guerra (en el congreso Walter Lippmann, París, agosto de 1938) y eficazmente resucitado después de la guerra (en Vevey en 1947, con el nacimiento de la Sociedad Mont-Pélerin)¹⁶. En los totalitarismos coyunturales (sovietismo, fascismo, nazismo), la fusión entre la tecnociencia, el Estado y la economía (o el Capital) toma la forma de un Estado monumental enmarcando la tecno-economía instrumental. En los totalitarismos estructurales (el nuevo-liberal de 1870-1929 y el neoliberal contemporáneo), la fusión toma la forma de una tecno-economía monumental que se inserta en un Estado instrumental. Evocando la situación de los Estados Unidos y de la Francia de principios del siglo XX, Ernst Jünger escribe: “el progreso [...] empieza a dominar los pueblos bajo formas que ya no se pueden distinguir de las de un régimen totalitario”¹⁷. Frase decisiva que invierte toda la perspectiva tradicional: *no son el bolchevismo y el fascismo los que introducen a la historia humana en la era del totalitarismo, es el nuevo-liberalismo progresista, competitivo, industrial y guerrero de los años 1870-1929*. Dicho de otro modo, el totalitarismo neo-liberal es este eslabón matricial – con un monumento estructural a la vez estatal, técnico y económico– sin el cual el advenimiento de los totalitarismos coyunturales de Estado monumental (sovietismo, fascismo, nazismo) y la emergencia del totalitarismo estructural neoliberal (de tecno-economía monumental) permanecen incomprensibles. Pareciera que es el “eslabón perdido” de la mayor parte de las teorías heredadas del totalitarismo, a excepción de Arendt¹⁸.

Desde el punto de vista de la evolución de las constantes relativas, la historia de Occidente se puede dividir en tres periodos: 1) un periodo de *armonización relativa* en el que los tres movimientos absolutos (tecnociencia, Estado y economía o Capital) están sólo en formación –formación limitada por la permanencia de la socie-

¹⁶ Sobre esta doble etapa de la génesis del neoliberalismo, véase Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit. Particularmente las lecciones del 14 y el 21 de febrero de 1979, así como las formulaciones ejemplares de Pierre DARDOT y Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde*, op. cit. Segunda parte: “La refondation intellectuelle”, capítulos 6, 7, 8 y 9 y concretamente las páginas 275-277 y 464-465.

¹⁷ Ernst JÜNGER, *L'État universel*, seguido de *La Mobilisation totale*, París: Gallimard, 1990, pág. 137.

¹⁸ Con la excepción de Arendt, porque en su genealogía del hitlerismo la filósofa consagra, como sabemos, al lugar que le corresponde al imperialismo de los años 1884-1914, que ofrece un gran “parecido con los fenómenos totalitarios del siglo XX” (*L'Imperialisme*, París: Seuil, 1982, pág. 11).

dad rural (siglos XI-XVI); 2) un período de *homogeneización* “totalista”¹⁹ en el que los tres movimientos absolutos se forman y entran en *convergencia* (siglos XVII-XIX); 3) un período de *indivisión totalitaria* propiamente dicha (siglos XX-XXI) en el que los tres movimientos absolutos entran en *fusión*. Expliquémoslos aquí de manera resumida, dejando los primeros detalles para cada una de las tres tesis centrales (tesis 3 sobre la ciencia, tesis 4 sobre el Estado y tesis 5 sobre la economía o el Capital).

El período de armonización (siglos XI-XVI) es la del (re)nacimiento institucional de la Iglesia como consecuencia de la reforma gregoriana del siglo XI. Se realiza alrededor de un leitmotiv central que desencadena el *movimiento* de conquista de la naturaleza: *Reformatio totius orbis* (darle forma al mundo entero)²⁰. Así nacen estos dos *movimientos* fuertes hacia el exterior que son las Cruzadas (siglos XI-XIII) y la conquista de las Américas (siglos XV-XVI). A estos dos movimientos se añade un tercero, en este caso hacia el interior: la Inquisición (a partir del siglo XIII). El movimiento de conquista armonizadora aún no es absoluto porque la resistencia cultural de la doble fe popular (pagana-cristiana) impide las tres formas de objetivación, únicas capaces de unificar la naturaleza extra-humana, de alcanzar la madurez.

El período de homogeneización totalista (siglos XVII-XIX) es el período de madurez de las tres fuerzas de objetividad abstracta: la tecnociencia (véase tesis 3), el Estado absolutista y modernista (véase tesis 4), la economía o el Capital (véase tesis 5)²¹. Las tres fuerzas escinden la naturaleza de la cultura y entran en *convergencia*. Es

¹⁹ Retomamos porque nos parece pertinente el neologismo con el que Christian GODIN califica la filosofía hegeliana en *La Totalité*, tomo III, *La Philosophie*, Seyssel: Champ Vallon, 2000, pág. 688. A partir de aquí emplearemos el término sin comillas.

²⁰ Pierre LAGENDRE ha analizado de manera interesante este punto central de la política cristiana de la segunda Edad Media (véase por ejemplo su obra *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montage de l'État et du droit*, París: Fayard, 2005, págs. 105-114).

²¹ Debemos precisar sin demora lo que entendemos por “economía”. Es evidente que, desde el principio de la historia de la Humanidad, toda sociedad ha tenido que alimentarse, vestirse y que, en ese sentido, ha practicado la economía. Pero también es evidente que (sobre todo desde el apogeo de la antropología económica en los años 1930 y concretamente desde Karl POLANYI y su obra *La Grande Transformation. Aux origines économiques et politiques de notre temps*, París: Gallimard, 1982) durante este largo período (hasta el modernismo capitalista) la economía siempre ha quedado enmarcada en las actividades socio-culturales. De manera que no hay ninguna palabra en las lenguas clásicas para designar esta actividad que concebimos y practicamos hoy como separada de las otras (en griego, como sabemos, “economía” quiere decir simplemente ordenación y gestión de la esfera doméstica entendida de manera más o menos extensa). Únicamente –y por primera vez en la historia de la Humanidad– la civilización capitalista instituye la actividad productiva como un *segmento* denominado *economía*. Es en ese sentido segmentario, sinónimo de Capital (con mayúscula) que empleamos el término “economía”.

entonces cuando el movimiento de conquista de la naturaleza extra-humana se hace absoluto. “Absoluto” (del latín *absolutum*: desatado, liberado) quiere decir que, por la primera vez en la historia de la Humanidad, una sociedad empieza a pensar-practicar el movimiento como *desvinculado* de su contrario: la estabilidad (por la cual la consciencia social introduce límites en lo ilimitado). Pero varios fenómenos de resistencia (persistencia del campesinado, solidaridades obreras y sociales) relativizan y limitan aún un poco el movimiento absoluto. Existe por tanto en la época una tecnociencia de laboratorio y de fábrica (digamos, una tecnociencia “insular”) –no una *sociedad tecnocientífica*; existe un Estado-isla en el océano social –no una *sociedad estatal*; existe una economía capitalista “insular” –no una *sociedad capitalista*. Estos límites reflejan también el hecho de que la objetivación de la naturaleza extra-humana no afecte aún masivamente a la naturaleza humana en sí misma.

Los siglos XX-XXI inauguran la conquista y la fabricación objetivante de la naturaleza humana en sí misma (cada forma totalitaria tiende a crear su *hombre nuevo*). Por este motivo constituyen la época de la *indivisión (masificación) totalitaria* propiamente dicha, que empieza con el darwinismo social del *nuevo-liberalismo* de Herbert Spencer y su suplantación concreta: el gigantismo industrial bajo el “*scientific management*” tayloriano. Este movimiento absoluto, sabemos que Ernst Jünger lo llama de manera reveladora “movilización total” (*totale Mobilmachung*), designando así el movimiento de masificación total operado por la Primera Guerra. Esta acelera e intensifica en la tecnociencia, la economía –siendo la *industria* la fusión de las dos últimas (Jünger está, como bien sabemos, fascinado por la figura del obrero-soldado). La creación del pueblo-único tecnicizado, estatizado, economizado habría sido imposible sin la última conquista, la de la naturaleza interior del ser humano: la psique. Por primera vez en la historia de la Humanidad, la objetividad científica penetra y coloniza la subjetividad en forma de ideología y de neolengua, los dos grandes vectores de la propaganda publicitaria y/o ideológica²². Así la era totalitaria es aquella en la que la tecnociencia “insular” tiende a convertirse en la *sociedad tecnocientífica*, el Estado-isla –la *sociedad estatal*, la economía capitalista “insular” – la *sociedad económica*. Como la indivisión-masificación no es posible sin la atomización, la era totalitaria tiende a reemplazar la sociedad por la disociedad, y el

²² En el primer tercio del siglo XX, el partido bolchevique no es el único que conceptualiza e inaugura la propaganda. *Propaganda* es también el título con el que Edward Bernays, sobrino de Freud emigrado a los Estados Unidos, publica en 1928 el gran manifiesto de la propaganda comercial y de la “comunicación” política. Su subtítulo es: *¿Cómo manipular la opinión en democracia?* (La versión francesa aparece en Éditions Zones / La Découverte en 2007).

individuo, por lo que Günther Anders llama el *dividuo* o “*divisum*”²³, es decir, el ser humano sólo en la multitud (la competitividad nuevo-liberal de Spencer es la expresión de este *dividualismo*, la competitividad *neoliberal* es su expresión un siglo más tarde). Así se cierra el círculo totalitario: el poder ya no es subjetivo, político e indeterminado (tres sinónimos), es determinado por la objetivación del saber (ciencia), del poder (Estado), del querer (economía). La indivisión objetiva de lo social y la determinación objetiva del poder remiten una a la otra.

Tesis 2. En su mínima expresión, el totalitarismo tiene entre sus rasgos esenciales la ley del movimiento absoluto, que se realiza en primer lugar no en el terror, sino en el miedo “normal”, artificial y estratégico. Éste es inherente a todas las formas y fases históricas de totalitarismo no terrorista, ya sean soviéticas, fascistas, nazis, chinas post-maoístas, neoliberales o islamistas.

No confundamos el totalitarismo no terrorista “normal”, que cultiva un miedo “normal”, con el totalitarismo terrorista accidental: este desencadena terrores que son excepciones respecto a la regla del miedo “normal”. Cuando hablamos de miedo “normal”, por supuesto, no se trata del sentimiento de miedo que se manifiesta esporádicamente en la vida de los seres humanos, desde el alba de la Humanidad (miedo a los elementos naturales desbocados, a las tinieblas, a la enfermedad, etc.). Ese miedo es natural-cultural y posee una fuerte dimensión de contingencia. Tampoco se trata del miedo o del temor que Montesquieu convierte en el principio de *acción* del despotismo o de la tiranía.

Se trata en este caso del miedo estratégico y *artificial* como factor de *inacción* cívica o política. Este miedo es social antes de ser psicológico; no es natural-cultural sino artificial; no es tampoco contingente, sino necesario. Se desprende necesariamente del *movimiento absoluto* por el que la tecnociencia, la economía y el Estado individen y desarticulan la vida de los seres humanos, según un ritmo siempre acelerado. Marx, lleno de una fascinación ambigua por la energía transformadora de la burguesía, ya había señalado esta cuestión: “La burguesía, leemos en el primer capítulo del *Manifiesto*, sólo puede existir revolucionando constantemente los instrumentos de trabajo, lo que quiere decir el modo de producción, lo que quiere decir todas las relaciones sociales. [...] Esta alteración continua de los modos de

²³ Sobre esta noción, véase Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme*, tomo I, *Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris: Encyclopédie des Nuisances/Ivréa, 2002, pág. 164.

producción, esta agitación y esta *inseguridad permanentes* (el subrayado es mío, M.W.) diferencian la época burguesa de todas las precedentes”²⁴.

En torno a un siglo más tarde, en el momento en el que emerge el neoliberalismo, el presidente Georges Pompidou es uno de los actores estatales que teorizan el miedo en el instante mismo en el que lo difunden. En 1967 declara a los comerciantes y a los artesanos: “durante cincuenta años habéis vivido al abrigo de protecciones inadmisibles. Hace un instante me hablabais de temores, pues bien, os diré lo siguiente: los comerciantes franceses deben vivir a partir de ahora en la preocupación permanente. Se trata de decir que estarán siempre amenazados por la competencia [...]. Estaremos por lo tanto en riesgo permanente”²⁵. A este respecto, y para salir de la esfera propiamente comercial y artesanal, es interesante saber que en el caso de la empresa France Telecom, a finales de los años 2000, sigue siendo todavía el culto del movimiento absoluto lo que está detrás del programa de gestión mediante el miedo, el programa bautizado como *Time to move*.

Hemos evocado la aceleración del movimiento de desarticulación social. Es el momento de recordar que desde los “progresos” informáticos y desde la interconexión de las Bolsas en los años 1980 (*Program Trading*), las operaciones bursátiles se efectúan de uno al otro extremo del mundo en una escala de siete milmillonésimas de segundo, escala que equivale por así decir a la supresión del espacio-tiempo. De hecho, la tendencia a la supresión del *tiempo* en beneficio del instante no es una causa anodina en la reducción paralela del *espacio* local de la acción cívica: es su causa primordial y necesaria. Si cada persona posee un cuerpo espacio-temporal (alrededor de 1,74 metros de altura y alrededor de 75 años de duración cualitativa), ¿cómo es posible que esta tendencia a la abolición del espacio-tiempo no genere miedo social? En *L'Administration de la peur*, Paul Virilo escribe: “La velocidad angustia por la abolición del espacio. [...]. La velocidad es la esencia del poder. ¿Cómo no tener miedo del poder, de la ubicuidad, de la instantaneidad?”²⁶. Si la existencia de una comunidad social (grupo, esfera o institución) se caracteriza en principio no sólo por sus normas propias, sino también por su espacio-tiempo propio, la reducción del tiempo al instante y la globalización del espacio son las dos herramientas físicas de la indivisión social y de la determinación objetiva del poder.

²⁴ Karl MARX y Friederich ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, París: Mille et une nuits, 1994, pág. 17.

²⁵ Georges POMPIDOU, *Entretiens et discours*, tomo I, 1968-1974, París: Plon, 1975, p- 129.

²⁶ Paul VIRILO, *L'Administration de la peur*, París: Textuel, 2010, págs. 31 y 44.

A la luz de la presente interpretación podemos decir que el terror estatal soviético y nazi es una crisis de crecimiento del miedo totalitario. La experiencia histórica muestra que el terror no es viable a largo plazo. Más allá de un año o dos, el terror, de asesino se hace suicida: con Stalin, la URSS llega agotada a la guerra; con Hitler, Alemania sale agotada de la guerra. El totalitarismo neoliberal parece haber extraído una lección de ahí: al menos provisionalmente, el miedo es productivo (en el plano económico y estatal concretamente); el terror, por su parte, es contra-productivo.

Tesis 3. El totalitarismo, incluido el neoliberal, se define en primer lugar no por el terror o la represión policial, sino por la ley del movimiento absoluto en virtud de la cual la tecnociencia tiende a producir el poder-único de la determinación objetiva y la indivisión (unificación) tecnocientífica de la sociedad (disociedad tecnocientífica).

Al decir “en primer lugar” queremos decir que, si bien el totalitarismo puede deslizarse hacia el terror estatal, aunque su forma neoliberal no le haga ascos, cuando es necesario, a la masacre imperialista, la represión policial o la tortura militar (el Chile neoliberal del general Pinochet), estos rasgos, secundarios, no forman parte de la *originalidad principal*. Esta precisión al decir “en primer lugar” vale también para las tesis 4 y 5, en las que no repetiremos esta misma expresión.

Precisemos de antemano que esta tesis no comporta ninguna cienciafobia o tecnofobia. Como veremos, otra ciencia es posible²⁷. Mientras tanto es conveniente interrogarse sobre el papel principal de la ciencia moderna en todas las formas totalitarias contemporáneas.

Con esta intención, la primera cuestión es: ¿de dónde viene el movimiento que llamamos absoluto? Viene de la segunda Edad Media. Analicémoslo brevemente.

Uno de los principales motivos de la teología medieval de los siglos XIII-XV anuncia: *ens et verum convertuntur* (el ser y lo verdadero son convertibles uno en otro)²⁸. Encontramos ahí una condición necesaria del totalitarismo científico, pero

²⁷ Cf. por ejemplo las propuestas de Koyré y Testart en la nota 39.

²⁸ Sobre esta cuestión véase Ruprecht PAQUÉ, *Le Statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, Paris: PUF, 1985. Se dice a veces que la convertibilidad de los universales ya está presente en Aristóteles. Solo en parte, porque si bien Aristóteles convierte eventualmente el ser y lo verdadero, él carece de noción de “realidad objetiva” para convertir el ser en realidad objetiva (véase sobre este asunto Paul JORION, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, op. cit., págs. 8-9 y 64-65). La “realidad objetiva”, preparada por la teología

no es aún una condición suficiente. Para resumirlo y simplificarlo al máximo digamos que, en su identificación del ser y de lo verdadero, la metafísica cristiana medieval hace como si lo verdadero, creación siempre socio-cultural, estuviera ya en la *naturaleza de las cosas en sí, naturaleza naturalista, no cultural*. No estamos lejos de la realidad llamada *objetiva*, ni de la concepción ontológica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* (adecuación de la cosa y del intelecto que la piensa). Si la verdad reside en la realidad “objetiva”, entonces tiende naturalmente a la Unidad, a expensas de la pluralidad de las “verdades” sociales y culturales. Encontramos aquí uno de los orígenes de la *armonización* social de los siglos XI-XVI que hemos definido como el primer período del advenimiento de los totalitarismos.

Luego viene la época del *totalismo* (siglos XVII-XIX). Su motivo central ya no es *ens et verum convertuntur* sino: *verum et factum convertuntur*. Desde el siglo XIV, el nuevo motivo es preparado o elaborado, entre otros por Marsilius Vicinus, Nicolas de Cuse, Girolamo Cardano, Thomas Hobbes, John Locke; encuentra su máxima expresión en Giambattista Vico²⁹. ¿Cuál es la diferencia entre *ens* (el ser) y *factum* (el hecho)? El ser se contentaba con ser (inmóvil), porque había sido creado por un Dios inmóvil, de origen aristotélico. Lo característico del hecho es que resulta del movimiento infinito de un *hacer* racional y/o científico trascendente a la historia y a la socialidad humana (Dios empieza a moverse). ¿Cómo se pasa de un Dios inmóvil a un Dios móvil? Por escisión entre el mundo objetivo (que constata los movimientos objetivos) y el mundo subjetivo (que invita a la estabilidad). Es Galileo el que, al crear la física moderna en el siglo XVII, desvincula la objetividad (forma, cantidad, movimiento) de la subjetividad (sabores, olores, sonidos, etc.). En *El ensayador (Il saggiatore, 1623)* escribe: “Considero que si suprimimos las orejas, la lengua y la nariz –las figuras, los números y los movimientos seguirán existiendo, pero no así los olores, ni los sabores, ni los sonidos que, fuera de la sensibilidad de un ser vivo, no son, me parece, más que palabras”³⁰. Así nace el “mito totalitario” (Jorion) de la realidad objetiva; así nace, en otros términos, la confusión entre modelo y realidad –como si figuras, números y movimientos no fueran modelizaciones construidas por la subjetividad social, como si la muerte, al llevarse nuestro

cristiana de la segunda Edad Media y a su vez inspirada por el neoplatonismo, es una invención del Clasicismo.

²⁹ Sobre el paso de *verum ens* al *verum factotum* véase Vinzenz RÜFNER, “Ens et verum convertuntur, factum et verum convertuntur” en *Philosophisches Jahrbuch*, n°60, Freiburg, 1950, págs. 406-437. VICO culmina la evolución con *Principios de Ciencia Nueva (1725)*, París: Gallimard, 1993.

³⁰ Citado por Ludovico GEYMONAT, *Galilée*, París: Seuil, 1992, pág. 144.

cuerpo sensible, no se llevara también con ella las figuras, los números y los movimientos, como si sólo permaneciera para contemplarlos, el Espíritu Objetivo de un Dios-Científico inmortal, asocial, anhistórico.

Europa entra así en la era del movimiento absoluto. Movimiento físico en la naturaleza celeste trascendente a la estabilidad social de lo terrestre, movimiento de la Providencia histórica trascendente a la misma estabilidad social de la vida terrestre. Galileo inaugura el primero a principios del siglo XVII. Vico inaugura el segundo a principios del siglo XVIII. Su *Principios de Ciencia Nueva* (1725) se hace eco explícitamente del *Discurso sobre dos nuevas ciencias* (1638), en el que Galileo, en su vejez, perseguía y desarrollaba sus reflexiones de juventud sobre el movimiento y las máquinas. Al igual que Galileo estudiaba la racionalidad de los movimientos de los cuerpos humanos y celestes, según el postulado de la trascendencia de la mencionada racionalidad a la subjetividad social, Vico estudia la racionalidad de los movimientos (el hacer, las acciones) de las almas humanas en el mundo, según el postulado de la Providencia trascendente a la historia humana (cf. libro II, “La providencia divina es la ordenadora de las repúblicas”). Efecto del postulado en los dos casos: la racionalidad superior (supra-humana) de la acción permite la existencia de una verdad trascendente al mundo psico-social. Que la verdad sea Divina o científica no cambia nada a su posición supra-social. La verdad objetiva (supra-social) del movimiento galileano negaba la verdad subjetiva (la sensación social de la estabilidad). La verdad objetiva de la nueva ciencia de Vico niega que la historia sea el proceso indeterminado e inmanente de creación de lo nuevo, y la reduce al proceso determinado por el cual el ser humano realiza la razón o la Providencia (el racionalismo histórico de Vico anuncia el de Hegel). *Verum Factum* significa por lo tanto que el ser estable ya no tiene realidad y que sólo es real el movimiento del hacer o de la acción. Esto da la ecuación: verdad = hacer = acción = hacer lo verdadero = fabricar lo verdadero. Pero Vico no aplica aún la ecuación a la naturaleza. Para tal aplicación, habrá que esperar al siglo XIX.

Al final del siglo XIX, el laboratorio tecnocientífico es el nuevo espacio donde se fabrica lo verdadero, donde ciertos hombres (científicos, sabios, expertos) ubicados al margen de la democracia, es decir, que destacan sobre el resto, *hacen* la verdad. Como dice Bruno Latour, “Dios conoce las cosas porque él las ha creado [...]”. Nosotros conocemos la naturaleza de los hechos porque nosotros los hemos elaborados en circunstancias que controlamos perfectamente”. Instalado en la posición de Dios que trasciende a lo social, el científico puede al fin practicar el movi-

miento infinito del “constructivismo de Dios”³¹. La ciencia del movimiento es lógicamente el movimiento de la ciencia. ¿Quién osaría frenar el Progreso? Galileo lo anunció en 1632: “En lo que concierne a la ciencia en sí misma, le es imposible no progresar”³².

En la era de los totalitarismos (siglos XX-XXI) los efectos de la religión del progreso tecnocientífico se miden en cadáveres, en intensidad de la beligerancia, en perjuicios sanitarios, en daños ecológicos y en deculturación (desubjetivación). El constructivismo de Dios alcanza entonces una etapa nueva: a partir de entonces se plantea cambiar la naturaleza humana en sí misma. El constructivismo soviético esperaba crear el hombre nuevo (el Prometeo del comunismo); el constructivismo nazi esperaba crear el hombre nuevo (el superhombre ario); el neoliberalismo espera crear el hombre nuevo (el hombre bio-nano-tecnológico).

“Constructivismo de Dios”: algunos dirán que a los observadores exteriores se les da bien describir “la ciencia [como] una teología inconsciente”³³. Pero qué hacemos cuando una científica actual, que representa además al Estado (era directora del CNRS) y a la economía (era administradora de Renault) –qué hacer cuando ella misma declara que “actualmente las nuevas *catedrales* [subrayado por mí, M.W] son las de la ciencia”³⁴?

¿Están acaso la ciencia y la técnica bajo una maldición “del destino”? Sería poco razonable creerlo. Y más razonable es pensar que vale más no confundir técnica y tecnología. Las civilizaciones antiguas poseían una *técnica* (como aspecto “material” de su *cultura* social, es decir, como medio para la reproducción material-cultural de la sociedad). La civilización modernista, por su parte, posee una *tecnociencia* (compuesta de *ciencia* y de *tecnología*) como artificio supra-social que tiene por función o efecto dominar-destruir la naturaleza y la cultura. Heidegger distingue oportunamente entre la técnica (como *poiesis*) y la tecnociencia (como *imposición*)³⁵ [al. *Ge-*

³¹ Burno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París: La Découverte, 1997, pág. 30 (para las dos citas).

³² Declaración realizada en el *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo* y citado por Ludovico GEYMONAT, *Galileo*, op. cit., pág. 95.

³³ Jean-Pierre DUPUY, *La Marque du sacré*, París: Carnets Nord, 2009, pág. 71.

³⁴ Véase Catherine BRÉCHIGNAC, *N'ayons pas peur de la science. Raison et déraison*, París: CNRS éditions, 2009, contraportada.

³⁵ [N. del T.] El término *Gestell* heideggeriano es de difícil y discutida traducción tanto en francés como en inglés y español. Hemos introducido el término “imposición” en este caso para respetar el color de la traducción al francés como “*arraisonnement*” elegida por el autor, pero teniendo presente en el término al mismo tiempo la vinculación con el posicionamiento que aparece en otras

stell]; pero las reconcilia demasiado rápidamente dándoles la “misma” función: el desvelamiento del ser. Así la ontología ahistórica y absolutista (que desvincula el ser de los entes) puede borrar lo que la técnica y la tecnociencia deben a la *práctica* social –y por lo tanto a prácticas socio-culturales fundamentalmente diferentes: en el primer caso, la cultura se despliega *naturalmente* y *limita* la técnica, en el segundo caso, la cultura se vuelve contra sí misma y hace de la tecnociencia un *artificio ilimitado*.

Sabemos que en el campo simbólico (hablar y pensar), las manifestaciones principales del movimiento-Único de la tecnociencia son la *neolengua* (por ejemplo la neolengua burocrático-gerencial neoliberal) y la *ideología*³⁶. No hay que volver al análisis arendtiano de la ideología (como filosofía-explicativa-Única fundada sobre una idea científica que se despliega de acuerdo con un movimiento determinista considerado adecuado para el propio encadenamiento de los acontecimientos). Sin embargo, dejando a un lado a Arendt y a buena distancia de las elaboraciones conceptuales de Mises o de Hayek, podemos observar que la ideología de la madurez neoliberal tiene una especificidad de forma (y no sólo de contenido) en relación con otras ideologías totalitarias: se desprende de su envoltura filosófica para exhibir su núcleo tecnocientífico. En las ficciones eficientes del neoliberalismo, el movimiento absoluto del mundo (hacia su indivisión) no es otra cosa que el progreso ilimitado de la ciencia, concretamente biotecnológica, en la que se espera que la supuesta neutralidad haga la indivisión consensual del mundo. Algo que, como contraefecto, parece confortar a Marcuse y Habermas quienes, desde los años 1960, desmitifican la técnica y la ciencia como una ideología³⁷.

opciones como dis-puesto o el término dispositivo con el que se emparenta con el pensamiento foucaultiano.

³⁶ Debido a que la *ideología* (a diferencia de los discursos religiosos o mitológicos tradicionales) es un discurso con un núcleo específicamente científico (envuelto en una cobertura filosófica), es difícil aislarlo de la *utopía* científica. Ante el intento de Pierre ROSANVALLON que, en *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché* (París: Seuil, 1979, pág. 227), trata de separar la utopía liberal de la ideología burguesa, hay que decir dos cosas. 1) La ideología de la cual habla Rosanvallon es en realidad una *mentalidad* (adosada a la noción de cristianismo, de confort, etc, y cuyo carácter científico no es primordial); en este marco se puede separar la utopía liberal y la mentalidad burguesa. 2) En lo demás la ideología liberal y la utopía liberal son inseparables, aunque podemos distinguirlas ligeramente precisando que la ideología, al lado de su función de legitimación de lo que es, asume también la función utópica de creación científica de lo que debe ser.

³⁷ Véase sobre esta cuestión Herbert MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, París: Minuit, 1968, págs. 15-43; Jürgen HABERMAS, *La Technique et la science comme "idéologie"*, París: Gallimard, 1973, págs. 3-74.

La falta de límites del movimiento tecnocientífico se lee claramente en la constatación (¿feliz o preocupada?) que el politólogo Francis Fukuyama planteaba en 1999: “El carácter abierto de las ciencias contemporáneas de la naturaleza nos permite calcular que, de aquí a las dos próximas generaciones, la biotecnología nos aportará las herramientas que nos permitirán alcanzar lo que los especialistas de ingeniería social [soviéticos, añadido por mí, M.W.] no han logrado hacer. Llegados a ese momento, habremos terminado definitivamente con la historia humana porque habremos abolido los seres humanos como tales”³⁸. ¿Ficción? ¿O realidad de lo que sería según Habermas un “eugenismo liberal” (en realidad, neoliberal)³⁹? Admitamos en todo caso que la Humanidad biotecnológica, anulada por tanto, sería un estadio difícil de superar en materia de indivisión social. Pero admitamos también que es bastante fácil imaginar otro futuro para la ciencia⁴⁰.

Admitamos finalmente que, ficción o realidad, *el tiempo del fin* es un punto nodal del imaginario totalitario: para el nazismo la “solución” debía ser “final”, para el soviétismo la historia finalizaba en el comunismo finalmente realizado. Günther Anders explicó lo que era *el tiempo del fin*: época de la *posibilidad del fin*⁴¹. Pero

³⁸ *Le Monde*, 17 de junio de 1999, citado por Jean-Claude MICHÉA en *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, París: Climats/Flammarion, 2007, págs. 205-206.

³⁹ Véase Jürgen HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, París: Gallimard, 2002. Este eugenismo sería neoliberal, porque nunca liberales como Locke o Smith tuvieron la idea de cambiar la naturaleza humana.

⁴⁰ Las soluciones imaginables se sitúan probablemente entre los extremos de un abanico. El primer extremo lo describe el historiador, filósofo y enamorado de las ciencias Alexandre KOYRÉ quien, estudiando las técnicas y los saberes de las civilizaciones anteriores al capitalismo, escribía en los años 1960: “Por sorprendente que pueda parecernos, podemos edificar templos en palacios, e incluso catedrales, abrir canales y levantar puentes, desarrollar la metalurgia y la cerámica sin poseer conocimiento científico –o teniendo tan sólo algunas nociones rudimentarias. La ciencia no es necesaria para la vida de una sociedad, para el desarrollo de una cultura, para la edificación de un Estado e incluso de un Imperio” (*Études d'histoire de la pensée scientifique*, París: Gallimard, 1973, pág. 396). En el otro extremo está la inserción de la tecnociencia en la democracia: ¿por qué instituciones democráticas y pluralistas, incluso respetando las normas propias de la esfera del conocimiento, no fijarían límites externos al “progreso” de ciertas ciencias? Observemos que tales instituciones, de manera sin duda modesta, existen ya en Dinamarca (véase sobre este asunto el artículo del biólogo Jacques TESTART, “Science, démocratie et forums hybrides”, en Alain Caillé (ed.) *Quelle démocratie voulons-nous? Pièces pour un débat*, París: La Découverte, 2005, pág. 39). No hace falta casi ni decir (pero vale de todas maneras decirlo mejor) que una técnica y una ciencia inserta en los tejidos sociales democráticos (según el principio de la división-articulación de las esferas sociales) son lo contrario de una *politización estatal* de la ciencia del tipo lyssenkista estaliniano (que fue una operación de indivisión totalitaria puesto que, en la relación entorno/organismo, se trataba de afirmar la omnipotencia del entorno y la ausencia de autonomía del organismo).

⁴¹ Cf. Günther ANDERS, *Le Temps de la fin*, París: L'Herne, 2007.

tal vez se equivocaba en verla en la bomba termonuclear. Para la biotecnología neoliberal (o sus fantasmas), el final sería más pacífico, es decir, letárgico.

Tesis 4. El totalitarismo, incluido su forma neoliberal, se define en primer lugar no por el terror o la represión policial, sino por la ley del movimiento absoluto en virtud del cual el Estado tiende a producir el poder-Único de la determinación objetiva y la indivisión (unificación) estatal de la sociedad (disociedad estatal).

Específicamente y, ante todo, el Estado modernista no es ni la organización técnicamente “neutra” de lo social en comunidad universal (concepción liberal hegeliana moderada), ni el instrumento de dominación de una clase sobre la otra (concepción marxista). Más claro: el Estado modernista puede eventualmente corresponder a la concepción hegeliana o marxista, pero en segundo término. Su *originalidad primera* depende del arquetipo del cual procede: la teocracia pontifical que, en el siglo XI, se reestructura con el objetivo de ganar el poder de impulsar la *Reformatio totius orbis*. Dotado de esta herencia, el Estado modernista, junto a la ciencia y la economía, tiene desde entonces como esencia histórica el servir de motor del gran movimiento de la dominación-indivisión de la naturaleza humana, extra-humana y social⁴².

Como tal, el Estado que nace y se forma en Occidente en los siglos XI-XVI no puede ser confundido con lo que a veces se llama, por proyección anacrónica, el Estado ateniense: no hay, en la Atenas democrática del siglo V a.C. Estado de derecho (o de no-derecho) en el sentido contemporáneo de instancia que domina la sociedad, y la palabra *Estado* no existe en griego antiguo. El Estado de derecho modernista no se identifica tampoco con el Estado burocrático de Egipto o de la China clásica. Bajo esta forma clásica el Estado era una instancia de conservación y de estabilidad, instancia sin duda opresiva, pero radicalmente ajena al imaginario de la conquista ilimitada de la naturaleza y de la armonización objetiva de lo social.

⁴² El hecho de que el Estado modernista pueda globalmente definirse así no impide una vista históricamente más ajustada del fenómeno. En particular esto impide discernir, en el seno de esa formación histórica general, diferentes tipos de Estado: Estado fascista, Estado de derecho liberal, Estado administrativo, Estado burocrático, Estado-Providencia, Estado neoliberal, etc. Lo que importa aquí es distinguir entre Estado liberal y Estado neoliberal. El primero –el Estado liberal clásico del siglo XIX o el Estado del compromiso liberal-social de los años 1945-1975– tiene más bien tendencia a dejar lo social dividirse y articularse en esferas relativamente autónomas. El Estado neoliberal, por su parte, tiende a la indivisión totalitaria bajo el signo de la competitividad.

La institución más típica del Estado en formación entre el siglo XI y el siglo XVI es la egología de la *lex animata*⁴³. La egología debe ser entendida aquí no en el sentido psico-filosófico restringido (ilustrado por las reflexiones de La Rochefaucauld o de Kant), sino en el sentido socio-histórico de la ecuación: Ego=Estado=Movimiento absoluto. ¿Qué quiere decir? El papa, que la reforma gregoriana del siglo XI declara omnisciente, no sólo encarna la ley divina, sino que también tiene el poder de interpretarla y por lo tanto de cambiarla, de ponerla en movimiento. *Omnia jura habet in scrinio pectoris sui*, dice el derecho canónico (“tiene todas las leyes en el archivo de su corazón”)⁴⁴. Así, *lex animata* designa no sólo al papa como “ley viva”, sino además el *movimiento de la ley* o la *ley del movimiento*. A partir de entonces la palabra móvil del jefe del Estado eclesiástico tiene *fuera de ley*.

Conocemos la naturaleza contradictoria de la Iglesia –sin duda atenta a lo terrestre (la *lex animata* da testimonio de ello), pero también indiferente al César. Esto prueba que, si bien el Estado eclesiástico está estructuralmente preparado para ceder su lugar al Estado político, vale más que el segundo reproduczca a su manera (secularizado) la egología del primero. La Iglesia será, en otros términos, la carcasa del Estado, en primer lugar monárquico, luego republicano. Entendemos, tal y como lo ha demostrado Kantorowicz y otros detrás de él, que a lo largo de la segunda Edad Media los reyes se aúnan y suceden al papa para encarnar la *lex animata*. Y entendemos también lo que Carl Schmitt constata en 1922: “Todos los conceptos apremiantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁴⁵.

Sin embargo, hasta aproximadamente el siglo XVI, el Estado no entra (o entra poco) en el movimiento absoluto que está expandiendo alrededor suyo. Su única gran metamorfosis es el paso de lo teológico a lo “político”. Para el resto, aunque ponga la sociedad en movimiento, él es aún un *motor inmóvil* –el Estado que permanece en el estado. Encarna la eternidad inmutable, y un hombre de los siglos XV-XVI no habría podido entender expresiones neoliberales como *reforma del Estado*.

⁴³ Sobre la *lex animata*, véase el estudio clásico de Ernst KANTOROWICZ, *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), en *Œuvres*, París: Gallimard, 2000; véase también Pierre LEGENDRE, *Le Désir politique de Dieu*, op. cit. y *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, París: Fayard, 2001; véase finalmente también Giorgio AGAMBEN, *État d'exception*, París: Seuil, 2003.

⁴⁴ Sobre el origen de esta expresión, véase Walter ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1966, pág. 75.

⁴⁵ Carl SCHMITT, *Théologie politique*, París: Gallimard, 1988, pág. 46.

La edad clásica, con la formación de las monarquías absolutas de derecho divino, cambia radicalmente la situación. El siglo XVII es el momento en el que Occidente rompe con la realidad-noción inmemorial de la imbricación de la naturaleza y de la cultura: la *cultura*, separada de la naturaleza, se pierde ahora en el *artificio* superior encargado de convertirse en señor y propietario de dicha naturaleza. Cuatro nombres caracterizan casi al mismo tiempo, en la primera mitad del siglo XVII, la nueva hegemonía del artificio sobre la naturaleza: Montchrestien en economía, Galileo en ciencia, Descartes en filosofía, Hobbes en el pensamiento científico del Estado. Porque el Estado debe, a su vez, aportar su contribución al movimiento de homogeneización de la naturaleza. *El Leviatán* es el manifiesto del Estado en movimiento absoluto. A partir de entonces el Estado ya no es el motor inmóvil de Aristóteles: es un *motor movido*. En término foucaultianos, “el Estado es a la vez lo que existe, pero lo que no existe aún suficientemente. [...]. El arte de gobernar [...] tiene de alguna manera por objetivo el hacer pasar al ser el deber-ser del Estado”⁴⁶.

Para beneficio de esta puesta en movimiento absoluto de sí, el Estado revela un rasgo nuevo: su tendencia *privatista*. Esta tendencia residía ya en las formas estatales clásicas y/o extra-europeas (en las que estaba atenuada por el hecho de que la cabeza del Estado compartía la misma subjetividad social religiosa que sus sujetos), pero conocerá ahora un desarrollo sin precedente en Occidente por el hecho del encuentro fusional, en la segunda Edad Media, entre el legalismo técnico-formal del derecho romano y el movimiento absoluto del derecho de la Iglesia (derecho canónico). La fusión produce un movimiento de objetivismo (tecnicismo) jurídico que, ajeno a la socialidad pública, coloca el Estado en posición destacada privativa respecto a las subjetividades públicas. El Estado se sustrae a toda ley que no sea la de Dios y se convierte en una persona privada –privada de vínculo horizontal. Elisabeth I y Louis XIV pueden así declarar: “El Estado, soy yo”. El Estado egológico o el Estado-dividuo produce lógicamente poblaciones de dividuos (sabemos que la realidad y la palabra de *población* aparecen al mismo tiempo en la época clásica). Privatizar designa por lo tanto el doble movimiento de *atomización* de los individuos (que se convierten en divisos) y de masificación del pueblo (que se convierte en población). Doble movimiento previo a toda indivisión totalitaria. “El poder del Estado, escribe Pierre Rosanvallon, sólo tiene sentido si se ejerce sobre *sujetos* y no sobre grupos dotados de una cierta autonomía. [...]. Es por ello que no parará hasta

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit, págs. 5-6.

destruir metódicamente todas las formas de socialización intermedias formadas en el mundo feudal [...]: clanes familiares, comunidades aldeanas [...] gremios, oficios, partidos, etc. [...] Desarrolla la atomización de la sociedad que necesita para existir. [...] Su objetivo es asignar todos los individuos a la misma debilidad ante él”⁴⁷.

En los siglos XX-XXI un nuevo escalón se franquea: el Estado, por el movimiento absoluto de reforma de su esfera propia y de sus esferas otras, no tiene que homogeneizar simplemente la naturaleza existente. Debe contribuir a fabricar una naturaleza nueva, indivisa. Destacamos aquí el peor de los frutos contemporáneos producidos por la larga tradición de la *palabra móvil del jefe con fuerza de ley (lex animata)*. Ésta no tenía una vocación específica para la exterminación terrorista, a pesar de que las masacres de masa pudieran ser una consecuencia (conquista cristiana de las Américas). Pero es seguro que el siglo XX le da un relieve particular. Cuando los jueces de Jerusalén interrogan a Eichmann sobre las razones de su lealtad hacia Hitler en la ejecución de la Solución final, él responde: “Las palabras del Führer tenían fuerza de ley”⁴⁸.

Parece que podemos distinguir aquí entre los siglos XX y XXI. El siglo XX comienza por prolongar prácticamente la obra teórica de Spencer. Víctima de la ilusión de la paz perpetua, el filósofo pensaba que la pacificación “definitiva” de Europa desde 1815 se debía ante todo a la *cooperación voluntaria* (es decir, a la competitividad económica e industrial) que había sucedido a la *cooperación obligatoria* de las sociedades primitivas y guerreras. Importa aquí entender que el evolucionismo competitivo teorizado por Spencer en los campos de la biología, de la psicología y de la sociología es ante todo un *modelo social total* –antes de ser un modelo meramente económico. Lo que, por supuesto, no le impide, a principios del siglo XX producir sus efectos más asombrosos en los procesos económicos (cf. tesis 5). Tanto en Europa como en Estados Unidos estos procesos engendran situaciones inéditas de concentración oligopolística y de gigantismo tayloriano, primera gran forma –económica y no terrorista– de indivisión totalitaria en vías de mundialización. Pero –y ahí está lo decisivo– la Primera Guerra rompe la famosa Paz de los cien años. La competencia económica internacional aborta; el siglo XX bascula y devuelve el Estado-nación al primer plano: es ante todo *la época de los totalitarismos del Estado-nación*. Incluso si *homo sovieticus* y *homo aryanus* están destinados –conse-

⁴⁷ Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique*, op. cit. págs. 115-116.

⁴⁸ Palabras registradas, como sabemos, por Hannah ARENDT en *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, París: Gallimard, 2002, pág. 275.

cuencia del universalismo moderno– a convertirse en tipos universales, no son viables, porque su universalismo es de base nacional.

El siglo XXI, que comienza en 1989, pone fin al totalitarismo Estado-nacional y retoma el testigo del totalitarismo competitivo internacional iniciado por Spencer. Con una diferencia clara entre el nuevo-liberalismo del cambio del siglo XIX al XX y el neoliberalismo del cambio de siglo XX-XXI. Spencer, en efecto, no había imaginado la posibilidad de poner el Estado al servicio y en sintonía con la competencia: pensaba incluso que el Estado debía mantenerse al margen e incluso desaparecer. Los neoliberales, por su parte, se dan cuenta de que Spencer se equivocó de camino: tuvo el genio de imaginar la competencia como un modelo total, pero no se dotó del medio estatal para, más allá de la mera economía, extenderlo a la totalidad de lo social. Ciegos a la evolución que les hace enfrentarse a los totalitarismos soviético y hitleriano... para producir un totalitarismo de nuevo cuño, los neoliberales reintroducen el Estado –con una diferencia decisiva. En el marco del compromiso keynesiano de post-guerra, el modo de acción del Estado era la intervención social (Seguridad social, pensiones, etc.). A principios del siglo XXI, el Estado (nacional, europeo y mundial) no se retira, no actúa menos; despliega una actividad considerable para *organizar jurídicamente la totalización de la competencia*, no sólo entre empresas privadas, no sólo entre empresas privadas y organismos estatales, sino también entre organismos estatales, incluso entre los propios funcionarios. Frente a las lamentaciones de algunos anti-liberales, hay que afirmar que la “retirada neoliberal del Estado” es un espejismo y que conviene más bien hablar de una transformación del modo de acción estatal.

Este es, directamente o indirectamente, el sentido de las incesantes reformas de las instituciones estatales: escuela, policía, universidad, esferas jurídica y fiscal, salud, medios de comunicación, etc. Tal es también el sentido de los diversos tratados europeos, constitucionales o no. como los otros modelos totalitarios, el modelo competitivo aspira a crear un hombre nuevo –*homo performans*– que, si hay que creer lo que dice Fukuyama, no es tal vez más que el abuelo del futuro *homo biotechnologicus*. Pero a diferencia del *homo sovieticus* o *aryanus*, *homo performans* es un tipo universal *sin* base nacional.

En resumen, tal vez los terrorismos totalitarios del siglo XX no hayan sido más que accidentes nacionales en la vía de la mundialización de la indivisión totalitaria no terrorista.

En su transformación neoliberal, el Estado confirma de manera novedosa uno de sus caracteres bautismales: su naturaleza privativa. Que la *privatización estatal* esté más o menos acentuada y que sea más o menos violenta según los casos es indudable. Pero el giro neoliberal marca de manera no menos indudable una privatización general. De esto dan testimonio no sólo la privatización de las empresas estatales y de ciertos servicios públicos, sino también la creación de lo que el jurista, economista y el político ordoliberal alemán Franz Böhm llama, desde 1966, la “Sociedad de derecho privado” (*Privatrechtsgesellschaft*)⁴⁹. La sociedad y el Estado neoliberales ya no tienen por qué hacer referencia a la autoridad de un derecho público; deben obedecer por completo a la lógica del contrato de derecho privado. De la nueva privatización da testimonio precisamente el hecho de que el Estado neoliberal se ajusta él mismo a esta lógica, por un lado, sometiendo sus servicios al dogma de la competencia, por el otro reconectándose sutilmente con la tendencia clásica de los totalitarismos pasados, al comprometerse como una persona privada (en 2010 el caso Wikileaks confirma escandalosamente el devenir-privado de la esfera pública-privada). Sobre ese devenir-privado, Castoriadis escribe: “Una de las múltiples razones por las que resulta irrisorio hablar de “democracia” en las sociedades occidentales actuales es que en ellas la esfera “pública” es en realidad privada [...]. Las decisiones importantes se toman a puerta cerrada, en los pasillos o en los lugares de encuentro de los gobernantes. Es sabido que en realidad estas decisiones no se toman en los lugares oficiales donde supuestamente deberían tomarse; cuando llegan ante el Consejo de ministros o la Cámara de diputados, ya está todo decidido”⁵⁰.

Este “ya está todo decidido” indica que actualmente se ha realizado lo que aún quedaba en el liberalismo clásico de *indeterminación* subjetiva y política. Con el totalitarismo neoliberal, la objetividad estatal, por lo general con el apoyo de la objetividad fantasmática de los científicos del derecho y de la economía, hace del poder una *determinación* casi total, forma nuevamente amplificada de la razón de Estado. Por eso a las teorías antiliberales del complot se les escapa lo esencial: con pocas excepciones (tal vez), no hay conspiradores “perversos”. Hay actores que sólo son totalitarios en la medida en que creen piadosamente en el principio teocrático

⁴⁹ Cf. Franz BÖHM, “Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft”, en *Ordo Jahrbuch*, volumen 17, 1966, pp 75-151.

⁵⁰ Cornelius CASTORIADIS, *Figures du pensable*, París: Seuil, 1999, pág. 152.

fundador del Occidente modernista, según el cual *la objetividad privada –en primer lugar divina y después científica– es superior a la subjetividad pública.*

No comprenderemos la lógica histórica de los totalitarismos de los siglos XX-XXI (indivisión social y determinación objetiva del poder) sin entender que la indivisión estatal y la indivisión privativa, lejos de oponerse, son dos caras del mismo fenómeno. Es sorprendente en este aspecto la ceguera de los neoliberales de la Sociedad Mont-Pèlerin y de las decenas de *think tanks* que ella engendró por todo el mundo. Es probablemente demasiado pronto para decir si el totalitarismo neoliberal ha logrado alcanzar lo que no lograron la URSS y Alemania: construir un Estado-Único de extensión mundial. Pero el hecho es que sólo la forma neoliberal del totalitarismo ha avanzado y sigue avanzando tanto en la construcción de un Estado de este tipo. Dado que la competencia es desde entonces continental y mundial, el Estado ya no puede ser nacional. El totalitarismo neoliberal necesita un Estado supranacional (europeo, mundial), dotado de instancias económicas (Banco Mundial, FMI, BCE, etc.), gubernamentales (G7, G8, G20), militares y policiales (Interpol, Cepol, Europol), e incluso campos de internamiento catalogados como “Frontex”⁵¹. El siglo XXI es, por el momento, la época no de los totalitarismos estatounacionales (en plural) sino del totalitarismo supranacional (en singular).

Así adviene, bajo el término de “gobernanza” (europea y/o mundial), el Estado Único que describían los novelistas anti-totalitarios Zamiatin y Orwell. Desde 1951, Arendt advertía contra “la noción liberal [...] de una autoridad central que se impone a todos. [...] El gobierno mundial está destinado a engullir y a eliminar toda política auténtica”⁵², es decir, toda división-articulación política y toda indeterminación democrática del poder.

Tesis 5. El totalitarismo se define en primer lugar no por el terror o la represión policial, pero la ley del movimiento absoluto en virtud de la cual la economía planificada o de mercado tiende a producir el poder-Único de la determinación objetiva y la indivisión (unificación) económica de la sociedad (disociación económica).

⁵¹ Frontex (nombre en inglés: *European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the European Union*) es una agencia de seguridad paramilitar, medio estatal, medio privada, encargada de “externalizar” el asilo vigilando, como su nombre indica, las “Fronteras exteriores” de la UE. Creada en 2004 por el Consejo de la Unión Europea (fuera de toda iniciativa, participación o consulta del Parlamento europeo), Frontex (con sede en Varsovia) abre y/o financia campos de internamiento en las fronteras exteriores: en Lesbos (Grecia), en África del Norte, en Mauritania, en Ucrania, en Albania.

⁵² Hannah ARENDT, *L'Impérialisme*, op. cit., pág. 299, nota 38.

En el ámbito del querer-tener, la dominación de la objetividad abstracta se llama economía, capital o trabajo. La historia de las civilizaciones humanas refuta la leyenda liberal de una naturalidad de la economía capitalista. En este mito, esta naturalidad sería la simple consecuencia del hecho “natural” de que el ser humano tiene un cuerpo que tiene que alimentar y vestir. Permanecería oculta durante largo tiempo en las capas profundas de las sociedades antiguas y el capitalismo contemporáneo tan sólo la habría revelado y difundido. En realidad, tal y como Maurice Godelier lo ha recordado recientemente⁵³, toda sociedad se funda no sobre las necesidades naturales del cuerpo, sino sobre una *sacralidad político-religiosa* que inserta de golpe, en sí misma, todas las actividades productivas y materiales. Dicho de otro modo, la objetividad de la *acción* material se encastra en la subjetividad del *ser* social.

Es por ello que la realidad que el *homo modernus* llama trabajo no existe en las sociedades anteriores o exteriores a la civilización capitalista. Las actividades productivas no son en ellas más que un trabajo objetivo o un segmento bien definido de la vida cotidiana. Son subjetivas, sensibles, cualitativas y gratuitas (en Grecia la vendimia no es un trabajo, sino una fiesta religiosa en honor de Dionisos; lo mismo ocurre con la cosecha del maíz entre los aztecas; para el artesano medieval europeo, fabricar un anzuelo es un acto sagrado porque el artesano es una criatura de Dios).

A producción gratuita, consumo gratuito. Cuando la reproducción material no se efectúa de acuerdo con el principio de la autarquía doméstica (*œconomia*), se lleva a cabo, como lo dice clásicamente Polanyi, de acuerdo con otros dos principios: la reciprocidad (en las sociedades simétricas igualitarias) y la redistribución administrada (en las sociedades desiguales). Pocas veces se encuentra un modelo en un estado puro: por lo general, los modelos son combinados (pluralismo).

De acuerdo con los estudios de antropología económica, el mercado es una realidad extremadamente antigua y de formas históricamente muy estables. Pero de acuerdo con esos mismos estudios, siempre ha sido una realidad extremadamente limitada - limitada en el espacio geográfico (mercado local) y marginal en el espacio social (respecto al principio de reciprocidad y/o de redistribución administrada).

⁵³ Véase Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, París: Albin Michel, 2007, concretamente las páginas 191-220.

Siempre se ha intentado que la subsistencia material no dependa demasiado del mercado.

En las sociedades desiguales, la actividad productiva subjetiva puede verse sometida a la esclavitud o a la servidumbre, pero estas dos formas de explotación son aún socialmente *parciales*. Como señala Moses Finley a propósito de la civilización esclavista greco-romana, “el trabajo libre nunca fue eliminado, y no sólo el trabajo asalariado ocasional, sino también el trabajo fundamental de los campesinos y de los artesanos independientes”⁵⁴. Respecto a la servidumbre, sabemos desde Georges Duby que no es, en la vida social de la Edad Media, ni dominante ni marginal. Es una realidad entre otras; y en buena parte, añade, Jérôme Baschet, “la actividad productiva [...] se organiza en el marco de la comunidad aldeana, de manera autónoma respecto a los amos”⁵⁵.

En resumen: antes del capitalismo, el papel secundario de la forma-dinero permite en general un *pluralismo económico* subjetivo. Así, en un mismo espacio social conviven por ejemplo la *oconomía*, la redistribución, el mercado, la actividad productiva independiente, la actividad productiva esclava. La unidad de la *acción* productiva y del *ser* social es profunda.

El totalitarismo sólo será posible con la reducción del pluralismo económico subjetivo y con la creación, por parte del capitalismo, de estas instituciones totales y objetivas que son la forma-dinero y el trabajo como actividad abstracta, cuantificada, medida por un tiempo de trabajo remunerado (salarado o artesanal). Pero no nos anticipemos.

Respecto a la situación antropológica fundamental (inserción de la *acción* productiva en el *ser* social subjetivo), el cristianismo aporta un primer cambio radical. Este cambio permanece casi sin efecto hasta aproximadamente el año 1000. Pero mentalmente es tan importante que debe ser evocado aquí, aunque sea brevemente. Tiene que ver justamente con las relaciones del ser y de la acción. Justo en los inicios del cristianismo, las civilizaciones humanas viven en la unidad íntima del ser y de la acción. Los griegos, por ejemplo, no separan el *ser* divino de Dios y su libre voluntad de crear, de *actuar* y de gestionar el mundo terrestre. Giorgio Agamben, que recientemente ha estudiado la génesis religiosa de la economía, escribe:

⁵⁴ Moses I. FINLEY, *Esclavage antique et idéologie moderne*, París: Minuit, 1981, pág. 101. En esta formulación, hay que hacer probablemente abstracción del “trabajo asalariado” que es una proyección anacrónica del presente sobre el pasado.

⁵⁵ Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, París: Flammarion, 2006, pág. 173.

“Si el Dios de Aristóteles, como motor inmóvil, puede mover las esferas del cielo, es porque esa es su naturaleza y no hay ninguna necesidad de lanzar la hipótesis de una voluntad especial o de una actividad particular relativa al cuidado que debería tomar de sí o del mundo”⁵⁶. El cristianismo, por su parte, deshace esta unidad del ser y de la acción. Agamben muestra que la operación decisiva de la patrística de los siglos II-IV es producir una *teología económica* original: se trata de liberar la acción material divina de los límites de su ser. Para esto es necesario separarlos (para que la acción sea libre, según el leimotiv: Dios ha creado el mundo por un acto de voluntad libre, independiente de lo que *Él es*); pero a continuación hay que tratar de reunirlos (para que la acción libre sea divina, para que la infinita gestión material de lo terrestre sea divina). Esta es la doble función de la Trinidad.

Sin embargo, tal y como hemos anunciado, el primer milenio del cristianismo se ve poco afectado, a nivel concreto de la vida social, por la desvinculación absolutista del ser y de la acción; la *teología económica*, principalmente mental y *teórica*, trabaja soterradamente y empieza a producir sus efectos visibles sólo en torno al siglo XI. Entre el siglo XI y el XVI la *teología económica* mental se convierte en la *teología económica práctica*. Su principal manifestación es el nacimiento de la ciudad occidental. Hasta entonces, en China o en la cuenca mediterránea, la ciudad era más bien, tal y como señala el historiador de la economía Carlo Cipolla⁵⁷, “un órgano integrado al contexto general que constituía el *continuum* campo-ciudad”. En la historia de las civilizaciones, Occidente inventa un nuevo tipo de ciudad: la ciudad del movimiento y de la acción (económicas), que se opone al ser del campo. La ciudad de la acción (que será algunos siglos más tarde la ciudad de la agitación) simboliza el nuevo proceso de *armonización económica*.

Pero aún es demasiado pronto para considerar que, en el divorcio entre la acción y el ser, entre el movimiento y la estabilidad, los primeros prevalecen sobre los segundos. Los valores dominantes son aún la estabilidad, el límite. La persistencia de un campesinado importante limita la armonización económica. Entre los artesanos reina la *norma de lo suficiente*. Como escribe Max Weber, el artesano no se preguntaba “¿cuánto puedo ganar por día si aporto el máximo de trabajo posible?”, sino “¿cuánto puedo trabajar para ganar los 2,5 marcos que hasta ahora he recibido

⁵⁶ Giorgio AGAMBEN, *Le Règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie de du douvernement*, Paris: Seuil, 2008, pág. 94.

⁵⁷ Carlo CIPOLLA (ed.) *The Fontana economic history of Europe. The Middle Ages*, Hassocks: Collins Fontana Books, 1972, citado por Pierre Thuillier, *La Grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident*, Paris: Fayard, 1995, pág. 124.

y que cubren mis necesidades habituales?”. El ser humano no desea “por naturaleza” ganar cada vez más dinero, desea sencillamente vivir de acuerdo con su costumbre y ganar el dinero suficiente para poder hacerlo. Siempre que el capitalismo ha desplegado su obra de aumento de la productividad del trabajo humano intensificándolo, se ha visto confrontado a la resistencia obstinada de este *leitmotiv* del trabajo de la economía precapitalista⁵⁸.

En cuanto a los mercados, en ese momento se regulan por sí mismos y son también limitados, porque ignoran la competencia. “Que la competencia tenía que conducir finalmente al monopolio, escribe Polanyi, esa es una verdad bien entendida en este momento”⁵⁹. En el mercado autorregulado, los artesanos y los comerciantes acuerdan conjuntamente los precios requeridos para determinadas calidades de producto. Mientras los artesanos sean dueños de sus herramientas productivas, de los productos de su actividad y por lo tanto también de su tiempo de “trabajo”, los comerciantes no pueden imponerles la competencia “libre”. Tal y como lo explica André Gorz, “la norma de lo suficiente –ganancia suficiente para el artesano, beneficio suficiente para el comerciante– estaba tan enraizada en el modo de vida tradicional que era imposible obtener de los obreros un trabajo más intenso o más prolongado prometiéndoles una ganancia más elevada”⁶⁰.

Pero el Renacimiento y la Reforma dan un golpe fatal a la norma de lo suficiente. Dios se retira definitivamente a una posición trascendente. Ya no es el gestor directo; cede el lugar a los hombres a los que bendice en su acción económica – una acción ilimitada puesto que Dios ya no está ahí para indicar el límite suficiente. La falta de límite comienza a transformar la armonización en *homogeneización* económica que precede a cualquier movimiento totalitario. La homogeneización se completa por el trabajo dependiente. Para ello, hay que destruir la actividad artesanal independiente. Es elocuente en este punto la decisión por la que en 1539 François I prohíbe las corporaciones artesanales (“Que de acuerdo con nuestras antiguas ordenanzas y los decretos de nuestras cortes soberanas serán derribadas, prohibidas y prohibidos todos los gremios de oficios y artesanos en todo el reino”, Ordenanza de Villers-Cotterêts, artículo 185). En la Inglaterra rural, la primera

⁵⁸ Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Plon et Agora/Pocket, 1985, pág. 61.

⁵⁹ Karl POLANYI, *La Grande transformation*, op. cit., pág. 115.

⁶⁰ André GORZ, *Ecologica*, Paris: Galilée, 2008, pág. 58.

oleada de *enclosures*⁶¹ marca el inicio mundial de la mercantilización de la tierra (renta, arrendamiento, alquiler).

Los siglos XVII-XIX ya no son la época de la teología económica (mental y luego práctica), sino de la *economía teológica*. Dios, retirado en el Cielo, deja su trono a los economistas cristianos (que a veces son también sacerdotes o pastores, como el reverendo Padre Malthus). En 1615 Antoine de Montchrestien escribe el primer *Tratado de economía política*, que ratifica la inversión de la antigua prioridad. Hasta ahora Dios ordenaba al cristiano no ser demasiado activo porque necesitaba mucho tiempo para contemplar “Sus Obras”. Montchrestien, por su parte, condena la “ociosidad” e indica que a partir de ahora Dios se congratula de una séptima parte de contemplación (el domingo del ser) y aprueba, como el Dios de Lutero, las otras seis partes de trabajo (la acción de lunes a sábado). Si, hasta entonces, la armonización social por la economía era aún limitada por la importancia de la actividad campesina y por el carácter secundario del trabajo asalariado industrial, el siglo XVII marca el inicio de la homogeneización de lo social para el asalariado industrial –proceso que, entre 1750 y 1830 recibe una violenta aceleración con la revolución industrial. Es en este punto en el que arranca verdaderamente el movimiento absoluto del capital, con sus efectos de masificación pre-totalitaria. El análisis de Polanyi del fenómeno es muy valioso por cuanto muestra de manera crítica cómo lo positivo produce lo negativo: “En el corazón de la Revolución industrial del siglo XVIII, se constata una mejora casi milagrosa de los instrumentos de producción, acompañada de una dislocación catastrófica de la vida del pueblo. [...] ¿Quién fue ese *Satanic Mill*, esa fábrica del diablo que aplastó a los hombres y los transformó en masas?”⁶².

Esta “fábrica del diablo” no es otra que el mercado. Igual que, dos siglos antes, el mercado conquista la tierra (el suelo), ahora el mercado conquista la actividad productiva del ser humano. Es conveniente percibir la dimensión completa del acontecimiento. Sabemos que la Antigüedad mediterránea o la Bagdad del siglo VIII habían conocido formas rudimentarias y limitadas de capitalismo –limitadas porque se limitaban a la esfera de los intercambios comerciales. En el siglo XVIII, por primera vez en la historia de la Humanidad, el capital abarca algo que era *a priori* inabarcable: el *proceso de la acción material* del ser humano. ¿Cómo abarcar un proceso? ¿cómo abarcar el tiempo? Cuantificándolo, midiéndolo, segmentándolo,

⁶¹ N. de T. En inglés en el original: proceso de deslinde y cerramiento de tierras.

⁶² Karl POLANYI, *La Grande transformation*, op. cit., pág. 75.

objetivándolo. Es el nacimiento del *mercado de trabajo*. A partir de los años 1750, el Estado promulga leyes que organizan el mercado del trabajo, leyes sin las que *el mercado no habría sido más que un mercado negro y parcial*. Organizando el mercado de trabajo dividual, las naciones organizan al mismo tiempo su otra cara, a saber, el mercado del desempleo dividual. El mecanismo económico típico de los futuros totalitarismos –disolución-masificación de lo social mediante el trabajo-desempleo– es inaugurado por la revolución industrial inglesa y francesa. Precisemos que el mercado no es totalitario en sí mismo –“sólo tiene efecto disolvente, escribe Rosanvallon, en el marco de una sociedad de mercado”⁶³.

La amplitud de la homogeneización social provocada por la disolución-masificación económica se entiende mejor si nos damos cuenta que el mercado no es un modelo única y estrechamente económico: es también y en primer lugar un *modelo social total*. La relación causal no debe invertirse: no es el mercado económico el que provoca la homogeneización social. Es el mercado como modelo social el que crea la homogeneización económica de la que hablamos aquí. El mercado no es un espacio local en el que ciertos clientes no comerciantes compran productos a productores. En la utopía liberal, *el mercado como intercambio* es coextensivo a toda la sociedad. La apelación de la nueva ciencia (economía y política) es sintomática puesto que, a partir de entonces, la economía vale como (y reemplaza o realiza la) política. Ahí radica la utopía de Adam Smith y de sus sucesores: los hombres ya no tendrán necesidad de la división política cuando, en todos los ámbitos de la vida, hayan aprendido a intercambiar. Si el totalitarismo se definía también por la supresión de la división política, sus premisas persiguen innegablemente la utopía liberal. Heredero de Smith, el totalismo de Hegel, recurre a un término que no puede ser más elocuente, el *mar*, para mostrar con qué arte las olas móviles del mercado, que es, después del Estado, la segunda hipostasia del *Weltgeist* (el Espíritu objetivo del mundo), saben hacer de la sociedad civil una totalidad transparente y fluida (*Principios de la Filosofía del Derecho*, §247). El mar es la imagen misma del estado de movimiento, del movimiento absoluto, perpetuo, infinito, conocido también con otros términos (“progreso”, “expansión”, “desarrollo”, etc.). Es la imagen a la vez del movimiento y de la totalidad, es decir, del movimiento hacia la totalidad. Entendiendo el comunismo como el fin de la división política (el reino de la abundancia que permite pasar del opaco gobierno de los hombres a la transparente

⁶³ Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique*, op. cit., pág. 236.

administración de las cosas), Marx pagará también su tributo a la utopía liberal – justo en el momento en el que pensaba que estaba logrando su superación.

El último gran giro de la historia europea y mundial –siglos XX y XXI– será testigo del paso de la homogeneización totalista a la indivisión totalitaria de lo social bajo el efecto del poder determinista de las leyes objetivas de la economía. Sus síntomas son numerosos: darwinismo social, cartelización, taylorismo, militarización religiosa del trabajo al servicio de la “movilización total” (Jünger), lo que quiere decir: *movilizar totalmente* lo social por y para la guerra militar y económica.

El darwinismo social de Spencer significa que, en la frontera del siglo XIX y del XX, el capitalismo occidental cambia de paradigma. El modelo social total del *nuevo-liberalismo* ya no es la transparencia homogénea del *mercado como intercambio*, sino la *transparencia indivisa del mercado como competencia* (la selección natural, o lo que algunos creen que es tal, debe convertirse en selección social). En el mercado como intercambio (liberalismo clásico), los actores eran ya dividuos, pero aún asociables, porque el intercambio no cultivaba el movimiento centrífugo (aunque lo creara). En el nuevo mercado del nuevo-liberalismo spenceriano, la competencia dinamiza el movimiento socialmente centrífugo. En la medida en que la competencia conduce a la formación de oligopolios (o de monopolios), la cartelización de la economía se ve acompañada de una disolución avanzada del artesanado independiente. La Primera Guerra mundial acelera el proceso: el gigantismo, llamando a una masificación desigual y una gestión más objetiva que nunca (“*Scientific Management*”), hace de la nueva empresa tayloriana la estructura de base del totalitarismo económico. Al mismo tiempo, hace pasar la *economía teológica* de los siglos XVII-XIX al estadio de la *economía integrista*. El responsable de una organización patronal puede así declarar: “Nosotros construimos *catedrales* industriales”⁶⁴. Las formas que reviste el integrismo del trabajo según la originalidad de cada forma totalitaria son sin duda diferentes. Pero la diferencia no elimina el parentesco. En las fachadas soviéticas se leía en grandes letras rojas: “*Slava trudu*” (Gloria al trabajo). Encima de la entrada de los campos nazis estaba escrito: “*Arbeit macht frei*” (el trabajo nos hace libres). En los manifiestos del totalitarismo neoliberal podemos leer: “hay que trabajar más para ganar más”.

La fuerza de un paradigma social total se reconoce concretamente en el hecho de que éste trasciende las divisiones políticas. Al igual que al principio del siglo

⁶⁴ Es Pierre GATTAZ que se expresaba en estos términos el 16 de marzo de 2012, a las 8.00h en *France Culture* (el subrayado de las “catedrales” es mío).

XXI el neoliberalismo impregna tanto la izquierda como la derecha más o menos clásica, ya un siglo antes, la ficción nuevo-liberal del gigantismo tecno-económico competitivo (taylorismo) reside no sólo en la “derecha” occidental sino también en el comunismo soviético. Si el ser humano es siempre demasiado pequeño y subjetivo y si la objetividad no es posible más que en un *sistema* supra-humano en movimiento de dilatación gigantesca, entonces Taylor tiene razón: “En el pasado, el hombre fue la clave; en el futuro el sistema debe ser lo principal”⁶⁵. Se entiende que al Este de Europa, Lenin acaricia (de manera por supuesto ambivalente) el mismo sueño, vinculando lógicamente a Taylor con el “estudio del movimiento”⁶⁶.

El paréntesis estatal de los años 1920-1970 hace olvidar por un tiempo la ficción de la sociedad hecha transparente por el movimiento del mercado competitivo. Pero se observa que la ficción de la transparencia totalitaria (es decir, de la economía-Única o del olvido del pluralismo económico) resurge entonces bajo la forma del *plan* - quinquenal en la URSS, cuadrienal en la Alemania nazi. “El plan y el mercado, escribe Pierre Rosanvallon, se fundan implícitamente en la representación común de un espacio fluido y homogéneo. Llevado a su extremo, el plan perfecto y el mercado perfecto son equivalentes en un espacio equivalente, sin congestión, en el que la información circula sin trabas”⁶⁷. Es decir: un espacio indiviso.

Entre tanto, los círculos intelectuales nuevo-liberales se han activado. Ya hemos visto con Michel Foucault cómo el coloquio Walter Lippmann (París, agosto de 1938) podía ser considerado como el lugar de nacimiento del *neoliberalismo como tal*. Pero sabemos que las elaboraciones intelectuales neoliberales sólo penetran la práctica en los años 1970-1980. Una primera-ministra británica confirma en eses momento que el modelo neoliberal, sin duda económico, es en realidad mucho

⁶⁵ Frederick W. TAYLOR, *La Direction scientifique des entreprises*, París: Dunod, 1957, pág. 30.

⁶⁶ Vladimir I. LENIN, *Œuvres complètes*, tomo XXXIX, París/Moscou: Éditions Progrès, 1976, pág. 246, citado por Robert LINHART en *Lénine, les paysans, Taylor*, París: Seuil, 2010, pág. 113. El taylorismo es en efecto un objeto ambiguo de deseo en Lenin. En 1913, éste ve en el taylorismo “un sistema 'científico' [realizado] para presionar al obrero” (Vladimir I. LENIN, *Œuvres complètes*, tomo XVIII op. cit., págs. 618-619, citado por Robert LINHART en *Lénine, les paysans*, op. cit., pág. 110). Pero apenas un año más tarde, afirma que “el sistema Taylor prepara el tiempo en el que el proletariado asumirá toda la producción social” (Vladimir I. LENIN, *Œuvres complètes*, tomo XX op. cit., pág. 158, citado por Robert Linhart en *Lénine, les paysans*, op. cit., pág. 113).

⁶⁷ Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique*, op. cit., pág. 230.

más amplio. Su dimensión principal, como la de todo paradigma totalitario, es antropológica: “*Economics are the method, the object is to change the soul*”⁶⁸.

Con la intención de fabricar almas y cuerpos competitivos, el *movimiento competitivo* y *performativo* debe individuar (unificar) toda la sociedad –escuela y universidad, salud y medicina, deporte, amor, educación doméstica, medios de comunicación, cultura, policía, derecho, ocio, viajes, etc. La extraordinaria promoción del espectáculo deportivo desde los años 1980 tiene menos que ver con el motivo clásico del *panem et circenses* que con el modelo general del deporte como *competición*.

Tesis 6. Un lugar demasiado común pretende que totalitarismo y democracia estén emparentados. Son en realidad dos tendencias antagónicas. La democracia es una tendencia moderna a la división articulada de lo social bajo el poder de la indeterminación subjetiva (movimiento relativo). El totalitarismo es una tendencia modernista a la indivisión de lo social bajo el poder de las determinaciones objetivas (movimiento absoluto de la tecnociencia, del Estado y de la economía).

La idea del parentesco entre democracia y totalitarismo parece haberse convertido en un cliché, hace unos sesenta años, con la formación del discurso neoliberal al salir de la Segunda Guerra mundial. Los adeptos del parentesco son legión y a veces van hasta la confusión (entre democracia y totalitarismo, entre democracia y tiranía, entre democracia y dictadura). Contentémonos aquí de una breve muestra.

Hayek declara en 1943 que es totalmente concebible que “la democracia sea tan tiránica como la peor de las dictaduras”⁶⁹. En 1945 Jouvénel, autor de *Du pouvoir*, advierte contra “la democracia totalitaria”⁷⁰. En 1952, Talmon explora los orígenes de lo que llama él también “la democracia totalitaria”⁷¹. En torno a medio siglo más tarde, la idea vuelve, ligeramente variada, en Furet o Finkelkraut. Esquematizamos un poco: este tipo de confusión es “de derecha” (“democracia” quiere decir aquí más o menos “Estado de tendencia comunista o igualitaria”). Se sobreentiende que, puesto que la democracia es totalitaria, el justo medio es un poder a la vez

⁶⁸ Margaret THATCHER, en *The Sunday Times*, 7 de mayo de 1988, citado por Pierre Dardot y Christian Laval en *La Nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op. cit., pág. 412 (traducción: “La economía es el método, el objetivo es transformar el alma”).

⁶⁹ Citado por Enzo TRAVERSO en *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, op. cit., pág. 419.

⁷⁰ Bertrand de JOUVENEL, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, París: Hachette, 1972, pág. 313.

⁷¹ Citado por Enzo TRAVERSO en *Le Totalitarisme*, op. cit., pág. 602.

fuerte y liberal (es decir, neoliberal). Eventualmente, las instancias neoliberales pueden por lo tanto apoyar una dictadura militar de tipo fascista. A propósito del reino del general Pinochet, Hayek declara en 1981 al periódico chileno *El Mercurio*: “Mi preferencia personal va a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático en el que todo liberalismo esté ausente”⁷².

Pasemos ahora a la confusión “de izquierdas” (lo que no quiere decir que los dos tipos de confusión sean independientes uno de otro). En este caso encontramos quienes confunden democracia y liberalismo, democracia y burocracia. En 1981 Claude Lefort escribe: “La democracia encuentra en él [el totalitarismo] una fuerza adversa, pero es una fuerza que también lleva la democracia en sí misma. [...] El proceso de burocratización no es ajeno al proceso de democratización”⁷³. En 1985, Marcel Gauchet lo supera: “El Estado democrático es necesariamente un Estado burocrático”⁷⁴. En 1992, en una entrevista televisada, Noam Chomsky declara: “La propaganda es a la democracia lo que la violencia es al Estado totalitario”. En el año 2000 el antropólogo Alain Caillé retoma las posiciones de Lefort⁷⁵. En 2001, Enzo Traverso estima que el totalitarismo “es un avatar perverso de la era democrática”⁷⁶.

¿Cómo puede el lector ciudadano evitar sentirse condenado a la impotencia cívica, ante tal torbellino de aporías? Si la democracia es totalitaria, propagandista, burocrática, en resumen, si tiende a confundirse con un totalitarismo neoliberal, tentado por la megalomanía de las biotecnologías, de la “gobernanza” tecnocrática del mundo, de la economía industrial y financiera, entonces mejor callar. Si queremos hablar con palabras que tengan sentido, probablemente habrá que empezar por señalar el descrédito general de la “clase política” y la crisis institucional profunda que traduce este descrédito. Entendemos entonces que la “democracia representativa” de la era neoliberal tiene poco que ver con una democracia concebida en un sentido mínimamente auténtico. Para que una democracia representativa sea una democracia, hace falta que *antes de la representación haya una presencia*.

⁷² Citado por Stéphane LONGUET en *Hayek et l'école autrichienne*, Paris: Nathan, 1998, pág. 175 (referencia indicada por Pierre DARDOT y Christian LAVAL en *La Nouvelle raison du monde*, op. cit., pág. 268).

⁷³ Claude LEFORT, *L'invention démocratique*, op. cit., págs. 41 y 155.

⁷⁴ Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985, pág. 352.

⁷⁵ Véase Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: La Découverte, 2007, págs. 222 y 257.

⁷⁶ Enzo TRAVERSO en *Le Totalitarisme*, op. cit., pág. 15.

Ahora bien, es necesario constatar que la lógica histórica del objetivismo cristiano occidental –manifestado por las prácticas y las teorías de la soberanía estatal en su versión liberal clásica (siglo XIX), la totalitaria terrorista (siglo XX) y la totalitaria neoliberal globalmente no terrorista (siglo XXI)– tiene actualmente el efecto de apremiar al pueblo (independientemente del sentido que se le dé a este término) a la *ausencia* cívica y política. Es evidente que votar una vez cada cuatro o cinco años no basta para construir una *presencia*. Ante la ausencia del pueblo, la representación sólo se representa a sí misma, de ahí la expresión “clase política”. Podría ser que los defensores de la relación entre democracia y totalitarismo, sea cual sea la forma de su vinculación (identidad, filiación, inversión, reversibilidad, etc.) tengan razón: hay por supuesto una relación, pero no vincula el totalitarismo y la democracia auténtica (griega, por ejemplo), sino el totalitarismo y la manera en la que el neoliberalismo se desprende de los restos de la democracia liberal.

Para superar el nihilismo contemporáneo se puede, justamente, meditar sobre el caso ateniense, dejando de lado lo peor (la exclusión de las mujeres, de los esclavos y de los metecos) y conservando lo mejor (el hacer las leyes por sí mismos y el poder representativo que el sorteo contiene en su indeterminación subjetiva). El caso ateniense incita actualmente a ver la democracia como un hacer-uno-mismo-las-leyes con toda independencia crítica y subjetiva respecto a las formas de objetividad abstracta. Dicho de otro modo, si el totalitarismo, de esencia ideológica y científica, destruye lo social y la política, la democracia, por su parte, recrea la política como potencia instituyente de lo social y se mantienen al margen de la “ciencia política” (o de las “ciencias políticas”). Si la ciencia es un asunto del saber (*episteme*), la política sigue siendo un asunto de opinión (*doxa*). La “ciencia política” es por lo tanto una contradicción en términos. Cabe añadir además que la política no es ni ideológica ni estatal. La ciencia es ideológica y estatal, pero no puede ser política. Por eso la política, institución de lo social, no se extiende a la vida: frente a Foucault y Agamben, hay que decir que *no hay biopolítica*. Lo que hay es *bio-estatal*, que sólo es posible porque la ciencia y la economía se hacen bio-ciencia y bio-economía, tendentes a individuar la totalidad de la vida. El totalitarismo neoliberal sólo es lo que es, porque está inextricablemente entretejido de biociencia, de bio-Estado y de bio-economía competitivas.

CONCLUSIÓN

Más allá de la concepción clásica (arendtiana o no) del totalitarismo como terrorista, más allá de la concepción neoliberal del totalitarismo como únicamente estatal, parece actualmente posible (¿necesario?) plantear del fenómeno una teoría verdaderamente pluri-factorial, es decir, sensible al movimiento absoluto de la tecnociencia, del Estado y de la economía. Una teoría de este tipo permite entender la tendencia totalitaria de la historia contemporánea en su unidad general y en su diversidad particular, otra manera de decir que el concepto de *totalitarismo*, “ineludible”, puede hacerse tan “suficiente” como otro. También hay que considerar los efectos disolventes que los tres trascendentales de la historia occidental desde el año 1000 imprimen sobre las divisiones articuladas de las sociedades humanas. Recordemos: los trascendentales no hacen los totalitarismos inevitables. Contribuyen a producirlos, porque en cada nueva coyuntura un imaginario político-religioso insuficientemente innovador vuelve a rendirles homenaje, combinándolos en una proporción cada vez diferente. Es tal vez la creación de un nuevo imaginario lo que la Humanidad está invitada a lograr.

Finalmente se plantea la cuestión de saber lo que añade la noción de *totalitarismo* neoliberal a la comprensión del neoliberalismo. Podríamos contentarnos con señalar por última vez los efectos de la indivisión social y de la objetivación determinista del poder. Pero hay que ir más allá: se trata también de la indivisión *psíquica* del sujeto. Todas las formas totalitarias han intentado conquistar y cambiar las almas. Todas han fracasado porque han recurrido a la constricción externa. Queda manifiesto que las almas no se conquistan desde el exterior. Por el momento, sólo el totalitarismo neoliberal parece estar en camino de conseguirlo porque moldea y seduce las almas desde el interior de la “libertad” de cada cual. No sólo, ya lo hemos visto, una primera-ministra inglesa se ha manifestado sobre el alma, sino que, antes que ella, los economistas ordoliberales hablaban después de la guerra de “mensaje de las almas” (*Seelenmessage*). Mientras que las democracias liberales del siglo XIX “respetaban dentro de ciertos límites un funcionamiento heterogéneo del sujeto, en el sentido en que aseguraban a la vez la separación y la articulación de las diferentes esferas de la vida”, el neoliberalismo cuestiona actualmente “el carácter plural del sujeto”⁷⁷. A pesar o gracias a su ambivalencia connatural, los

⁷⁷ Pierre DARDOT y Christian LAVAL en *La Nouvelle raison du monde*, op. cit., pág. 404 (para la primera parte de la cita) y pág. 407 (para la segunda).

encantos del neo-managment –placer del “proyecto individual” y de la “performance”, la alegría de la “auto-evaluación” y de la “propia superación”, el gozo de la recompensa monetaria y consumista– estos encantos producen la indivisión de la psique: en todos los ámbitos de su vida (deporte, trabajo, erotismo, familia, cultura, educación), el sujeto se ve incitado a conformarse a la nueva norma de la acción competitiva. Es decir, si bien el después del totalitarismo neoliberal no podrá nacer de la pura exterioridad, el futuro dirá tal vez cómo la Humanidad podrá de nuevo subjetivarse, es decir, reinventar un alma y una sociedad plurales.

Traducción del francés de Yago Mellado