

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ECONOMÍA

Tesis:

“Acercamiento en torno al carácter económico e histórico del nazismo y neonazismo”

Investigación a través del pensamiento sobre el desarrollo de la técnica moderna

Grado a obtener: Licenciado en Economía

Alumno: Alfredo Macías Balmori

Asesor: Luís Antonio Arizmendi Rosales

México, D.F. Septiembre 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

	Página
Introducción	3
Capítulo I: La génesis ideológica del nazismo y su necesidad histórica.	
La contribución del pensamiento reaccionario	7
- Oswald Spengler	7
o La técnica como táctica de vida	
o Técnica fáustica y capitalismo	
o Cesarismo y pensamiento monetario	
o La decadencia ineluctable y sus fuentes	
- Ernst Jünger	24
o Técnica maquinista y realismo heroico	
o Guerra, técnica moderna y fascismo	
o De la movilización total al totalitarismo	
- Carl Schmitt	41
o Lo político en la técnica moderna	
o El concepto de lo político	
o Consecuencias de la despolitización	
o Decisión política y Estado total	
- Conclusión	55
Capítulo II: El origen y la esencia histórica y económica del nazismo y fascismo.	
La mirada del pensamiento crítico	58
- Karl Korsch	58
o Fascismo: fase superior del imperialismo	
o Contrarrevolución y totalitarismo	
- Herbert Marcuse	68
o Imperialismo alemán y nacionalsocialismo	
o El pensamiento nazi y la razón capitalista	
o Nazismo y totalitarismo	
o Algunas precisiones conceptuales	
- Walter Benjamin	82
o La técnica lúdica frustrada	
o Ideología fascista y dominación capitalista	
o Fascismo y estado de excepción	
o Progreso capitalista y fascismo	
o Mesianismo y teología en el fascismo	
- Conclusión	101

Capítulo III: La amenaza neofascista en el siglo XXI.	
La visión a futuro del pensamiento contemporáneo	104
- Bolívar Echeverría	104
o Fascismo, violencia y escasez	
o El fascismo y la guerra civil europea	
o El neofascismo	
o La <i>blanquitud</i> y la cuestión judía	
- Carl Amery	126
o El espíritu ilustrado y la escasez inevitable	
o El caso judío	
o El neo-nazismo y la catástrofe ambiental	
o Los condicionantes del neo-nazismo	
- Conclusión	138
Conclusión general: Revolución y contrarrevolución fascista	142
Referencias bibliográficas	148

INTRODUCCIÓN

Hablar de fascismo y nazismo hoy en día puede resultar anacrónico pues se les ve comúnmente como historia pasada, meros momentos de locura que la humanidad supo acallar y con ello restaurar la senda de progreso y bienestar que caracterizan a la historia moderna. Bajo esta percepción histórica los crímenes nazis son tenidos como tal, o sea, crímenes perpetrados por unos criminales cuyo recuerdo debe ser eliminado para que el mundo pueda seguir viviendo en civilización y paz. Sin embargo, la realidad contemporánea nos muestra que lejos de quedar olvidado en el pasado el fascismo se aparece con más fuerza cada día en fenómenos menores pero cotidianos: el repudio a los migrantes en el mundo desarrollado, las guerras asimétricas por el control del petróleo, la proliferación de bandas de “cabezas rapadas”, el creciente poder de Estado para el control y vigilancia de la vida de los individuos, el imparable avance de las corporaciones transnacionales en su apropiación de los recursos naturales estratégicos y de la base biológica de la vida misma, el fundamentalismo religioso y el sigiloso reforzamiento del armamento nuclear mundial son hechos que muestran que el fascismo está al acecho del siglo XXI. Y precisamente para entender estas tendencias necesariamente hay que traer a la memoria aquello que trata de ser olvidado. En este sentido comentaba Ernst Jünger al enterarse de lo que sucedía en los campos de exterminio que “tales noticias borran los colores de todo el día. Uno quisiera cerrar los ojos ante ellas, pero es importante contemplarlas con la mirada del médico que examina una herida. Son síntomas del monstruoso foco morbosos que hay que curar – y que yo creo que es curable.”¹ De allí la necesidad de hablar y escribir sobre el fascismo, de romper el “espantajo moral” que impide tratar sobre él a menos que sea bajo la forma de una condena ética, de reabrir la herida para corroborar que no ha sanado, de revivir a sus actores y ponerlos nuevamente a dialogar para que desde la perspectiva, aún algo luminosa, del siglo XXI se arroje luz sobre los tiempos oscuros de mediados del siglo XX que ayude a esclarecer el qué y el cómo, pero sobre todo el porqué de lo que allí paso; y a partir de allí darse cuenta que lo que se vislumbra en el porvenir puede tener cierto parecido con aquello de lo que se creía ya haber huido.

La clave en torno a la cual se irá leyendo la historia del nazismo será la del desarrollo de la técnica moderna y su estrecha vinculación con la dinámica económica del capitalismo. El método constructivo de la tesis será el de un recorrido a través de diversos autores cuya obra teórica ha tratado y ha hecho aportes substanciales ya sea a la construcción o al entendimiento del fascismo y el nazismo a partir de la idea de la técnica. El hecho de que el recorrido se haga a través de los autores en vez de a través de las ideas responde a que así uno es capaz de captar no solo el argumento en abstracto sino que uno logra también captar en una mayor dimensión y en un mayor panorama la substancia de la idea pues se la visualiza en el contexto en que fue escrita, el contexto tanto de la vida privada del autor como de su entorno político imperante. Los alcances y limitantes de los autores son captados en una mayor complejidad cuando se les asimila como parte de todo un movimiento o espíritu de la época, y así, aunque pudiera parecer un mero recorrido a través de ciertas curiosidades teóricas de algunos personajes se llega más bien a lo que podría formularse de la siguiente forma: al hacer la historia de la teoría se llega a fin de cuentas a la teoría de la historia; y eso es precisamente lo que pretende hacer esta tesis, hacer desde un mirador económica una teoría histórica del fascismo y el nazismo.

¹ JÜNGER, Ernst. *Radiaciones I: diarios de la Segunda Guerra Mundial (1939-1943)*, Tusquets Editores, (Barcelona, 2005), p. 292

El capítulo primero abordará las ideas de tres pensadores alemanes del periodo de entreguerras que, ya fuera de manera puramente teórica o también mediante su militancia política, contribuyeron en mayor o menor grado –tanto descarada como involuntariamente- a erigir y dar sustento ideológico a lo que sería el nazismo. Dichos autores serán Oswald Spengler, Ernst Jünger y Carl Schmitt. El objetivo de este capítulo será mostrar en primer lugar cómo el nazismo no es un fenómeno espontáneo ni tampoco un hecho planificado desde las esferas de poder a partir de meros intereses económicos, sino que tras de sí arrastra todo una ideología y un debate teórico que da sustento a un movimiento político que se centra en un rechazo a la modernidad que sin embargo conlleva una asimilación intensa y enajenada del desarrollo tecnológico moderno y una tendencia al reforzamiento de la dinámica económica de la modernidad capitalista. Esto nos llevará a ver que tras los crímenes nazis hay hasta cierto grado una “razón de ser”, que tras el repudio a la modernidad hay motivos profundos cuyo esclarecimiento nos permitirá comprender –si bien no justificar- a los movimientos fascistas. A lo largo de la tesis se denominará a estos autores y a su conglomerado ideológico como el *modernismo reaccionario*, que es la expresión que usa el escritor estadounidense Jeffrey Herf en su libro sobre el tema.

El capítulo segundo tratará sobre la interpretación dada al tema del fascismo desde el pensamiento crítico marxista de la Escuela de Frankfurt. Los autores abordados serán Karl Korsch, Herbert Marcuse y Walter Benjamin, quienes en mayor o menor grado pueden vincularse con dicha escuela de pensamiento. El objetivo del capítulo constará en exponer el análisis histórico y económico del problema de la técnica moderna y su relación con la acumulación, la violencia y la escasez que dichos autores realizan con el objeto de explicar el fenómeno del fascismo (que ellos están viviendo en su realidad cotidiana) y vislumbrar sus posibles consecuencias. Este capítulo contrastará el hecho de que mientras los autores reaccionarios veían al fascismo como una ruptura con la modernidad, la crítica de la economía política lo verá como la culminación de la misma, aunque en su forma existente capitalista. Ambos capítulos tendrán la característica de que sus autores se encontraban viviendo y experimentando el ascenso del fascismo, de tal forma que podrían reformularse sus temáticas como el fascismo vivido desde la derecha –capítulo primero- y como el fascismo vivido desde la izquierda –capítulo segundo-.

El capítulo tercero mostrará el debate contemporáneo en torno al tema del fascismo y en especial a la amenaza neofascista. Los autores contemplados para este capítulo serán Bolívar Echeverría y Carl Amery. El objetivo que se perseguirá será por un lado en el plano temporal acercar la comprensión del fascismo a las ideas de los tiempos presentes, y por otro lado en el plano espacial acercar el debate a nuestra realidad –con el primero de los autores-. Mediante este capítulo se verá que el fascismo no fue un exabrupto dentro de una historia moderna regida por el progreso, sino que por efecto del desarrollo técnico dominado por el capitalismo el fascismo apunta a ser una tendencia de la época que amenaza con reeditarse en los tiempos venideros; ya que si bien el actual modelo neoliberal aparenta lo contrario, dentro de él comienzan a ensamblarse la piezas que nos podrían conducir a la barbarie.

Como ha quedado establecido, la tesis abordará la obra de autores de diversas corrientes teóricas: desde los herederos del romanticismo conservador alemán (Spengler y Jünger), los teóricos del régimen nazi (Schmitt), los marxistas críticos de diversa índole que van desde aquel más cercano a la militancia revolucionaria (Korsch), un típico representante de la Escuela de Frankfurt (Marcuse) y el marxista de difícil clasificación (Benjamin), hasta llegar al expositor de una postura crítica no-marxista (Amery) y el exponente del marxismo crítico contemporáneo heredero de la teoría crítica de Frankfurt (Echeverría). Esta diversidad

de enfoques tendrá sin embargo el común denominador de que todas las ideas expuestas tratarán de ser analizadas desde la perspectiva de la crítica de la economía política de Marx, es decir, el lenguaje y las categorías usadas remitirán a las conclusiones y postulados que él establece en su estudio de la estructura y dinámica de la economía capitalista².

Ahora, dice el historiador francés François Furet que "...la teoría marxista, sólo raramente fue desarrollada con las suficientes consecuencias para hacer figurar al Tercer Reich como un simple elemento de un conjunto más amplio, y que en esa medida apareciesen como más culpables aun, por ejemplo, el imperialismo occidental o la economía capitalista mundial."³ Mediante la presente tesis se intenta superar ese atolladero y hacer notar que, sin dejar de ser un producto de la dinámica capitalista, el fascismo tiene su propia ideológica, móviles y contradicciones que si bien lo insertan como una tendencia del capitalismo de nuestro tiempo, no por ello puede considerársele como una mera continuación "natural" suya, sino que aparece cuando determinadas condiciones, tanto materiales como subjetivas, así en las élites como en las masas, se hacen presentes. En este sentido la hipótesis sobre la que se trabajará será la siguiente: contrariamente a la interpretación del fascismo basada en las teorías del imperialismo que le ve como la siguiente fase en el desarrollo histórico del capitalismo en su aproximación a su derrumbe, esta tesis sostiene que el fascismo es simultáneamente negación y continuación del capitalismo industrial; negación porque los movimientos fascistas se nutren de una clara fuerza revolucionaria anti-capitalista sustentada en la deshumanización a que la economía monetaria y la técnica capitalistamente racionalizada ha sometido a la existencia comunitaria, continuación porque el anti-capitalismo de estos movimientos parte de una postura enajenada que lleva a que su lucha solo sea aparentalmente contraria al capital pues en el fondo acarrea el reforzamiento de sus estructuras substanciales de tal forma que el Estado fascista más que al derrumbe, lleva al apuntalamiento del dominio capitalista aunque en una forma decadente que tiende a lo bárbaro.

Antes de comenzar resulta pertinente hacer una advertencia. En primer lugar los capítulos en ninguna manera pretenden ser una exposición exhaustiva de la obra completa de los autores tratados, ya que pretenden ser solo una exposición de aquellas partes de la obra que traten o refieran al tema del fascismo y en especial al problema de la técnica. En segundo lugar está el hecho de que tampoco se

² En tanto esta tesis parte de una explicación marxista del fenómeno del nazismo y del fascismo se rechazará entonces la explicación culturalista que pudiera venir del estructuralismo sociológico. En tanto esta corriente menosprecia el elemento económico y material en la determinación de la política y moral de las sociedades tendería a explicar los crímenes del nazismo a partir de la propia noción relativa de las normas culturales y éticas que la sociedad alemana se dio a sí misma independientemente de la estructura tecno-económica sobre la que dicha sociedad se desarrolla, o sea que en última instancia tendería a explicar los crímenes nazis en el hecho de que para la moral imperante del pueblo alemán en ese momento no había nada malo en cometerlos, de tal forma que tales crímenes solo serían condenables a partir de cierta postura cultural que los viera como "malos". Para el marxismo por su parte las nociones éticas del bien y del mal tienen un fundamento material y no son relativas: la concreción del producto del trabajo y la vida misma –el valor de uso– sería la base de la noción sobre el bien; el mal por su parte estaría representado por aquello que atentase contra la reproducción de la vida en su fundamento material concreto. En tanto el nazismo –como se demostrará a lo largo de la tesis– tiende a desarrollar una economía totalmente devastadora sobre el trabajo humano y el entorno natural que lleva a su exacerbación las tendencias capitalistas que orillan a la sociedad a la barbarie, es decir, en tanto el nazismo está configurado técnicamente para realizar una ofensiva completamente devastadora sobre el valor de uso entonces es que se le considera éticamente malo; pero es una condena que se hace no a partir desde determinado punto de vista cultural, sino que se hace a partir de la objetividad de la base material de la vida humana.

³ FURET, François. *Fascismo y comunismo*, FCE, (Buenos Aires, 1999), p. 24

pretende hacer ni una exposición objetiva –totalmente en positivo- de las ideas de la autor, ni tampoco una exposición fiel a la convención en que suele tratarse la obra de algunos de los autores; más bien lo que se ha intentado hacer es un recorrido a través de las principales ideas teóricas, simultáneamente exponiendo y comentando los argumentos, en base a lo cual se pueda ya sea confirmar, refutar o ampliar lo dicho por él. Por tal motivo, las conclusiones teóricas que de cada capítulo puedan obtenerse se referirán no estrictamente a las conclusiones obtenidas por los autores expuestos, sino a las conclusiones que el autor de esta tesis obtiene tomando de base la lógica con que dichos autores realizan su argumentación.

Una aclaración. Si bien pudiera parecer a lo largo de la tesis que los términos de “fascismo” y de “nazismo” son tomados como sinónimos, éstos se usan de acuerdo a un criterio: fascismo hace referencia al movimiento en su carácter general como fenómeno dentro del capitalismo industrial; nazismo por su parte hace referencia al movimiento en sus peculiaridades que revistió en Alemania bajo el dictado del Partido Nacionalsocialista y a sus posibilidades de reedición bajo dichas peculiaridades.

CAPITULO I: LA GÉNESIS IDEOLÓGICA DEL NAZISMO Y SU NECESIDAD HISTÓRICA. LA CONTRIBUCIÓN DEL PENSAMIENTO REACCIONARIO

La Alemania que quedó tras el fin de la Primera Guerra Mundial se convirtió en un fértil campo para la consolidación y surgimiento de ideologías y prácticas reaccionarias y conservadoras, opuestas tanto al pensamiento liberal como al socialista. La devastación social y económica que trajeron los años de conflicto bélico, las gravosas y presadas reparaciones de guerra que el Tratado de Versalles obligaba a pagar a Alemania, la herida contra el orgullo nacional que significó el debilitamiento forzoso de la industria y el ejército impuesto por los Aliados, la subsecuente hiperinflación que redujo a la miseria a las clases medias, las posteriores repercusiones de la Gran Depresión en la economía alemana y en general el caos político y social en que se desarrolló la Alemania de Weimar fueron todos elementos que generaron una conciencia espontánea de rechazo frente a la modernidad y sus promesas. Parte del pueblo alemán –como condensación de todo un espíritu de la época que circulaba en el ámbito europeo- golpeado por todos los hechos mencionados comenzó a sentirse hastiado del mundo burgués y abanderó una reacción en contra de la modernidad, la Ilustración y el liberalismo por un lado y contra el socialismo y su revolución por el otro. Este crisol ideológico conservador aglutinó en torno suyo desde el romanticismo anti-industrial hasta las corrientes más viejas del racismo europeo uniéndose a los intereses económicos oligopólicos e imperialistas del capital alemán –pero también del capital internacional- que buscaban acabar con las concesiones económicas que los regímenes liberales habían venido haciendo a las clases proletarias y acabar también con el peligro de la revolución socialista que por esos años se expandía por Europa. Es bajo este triple contexto histórico –pobreza económica y caos político del periodo de entreguerras, desencanto frente a las promesas de la Ilustración y del mundo burgués, y el interés imperialista por acabar con el peligro de la emancipación proletaria- que ha de pensarse el “espíritu de la época” sobre el que este capítulo trata.

Los autores tomados para analizar dicho espíritu fueron aquellos que representan tres aristas de él. En primer lugar Oswald Spengler, un epígono de Nietzsche que es quizá el primero en lanzar consignas anti-ilustradas en la Alemania de la entreguerras; en segundo lugar Ernst Jünger, quizá el máximo representante del realismo heroico-nacionalista quien abanderará consignas claramente belicistas y anti-liberales pero que al mismo tiempo lanzará una crítica a la modernidad ilustrada imperante; en tercer lugar Carl Schmitt, teórico de la ciencia jurídica nazi quien pese a permanecer fiel a los dictados del Partido logrará desarrollar una crítica contra el liberalismo y su idea de progreso, apoyando mediante ello el carácter dictatorial de la vida política.

Oswald Spengler

Spengler es uno de los intelectuales alemanes que ya en los tempranos años de la primera posguerra construirá un discurso anti-modernista como base para la explicación de la crisis múltiple que Alemania comenzaría a vivir en esos años. A partir de una concepción maniquea del mundo entre la “voluntad de poder” y la “decadencia” Spengler buscará, como menciona Jeffrey Herf, “...la conciliación de los sentimientos románticos e irracionales con el entusiasmo por el avance técnico”¹ mediante una

¹ HERF, Jeffrey. *El Modernismo Reaccionario: tecnología, política y cultura en Weimar y el Tercer Reich*. FCE, (México, 1990), p. 130

interpretación de la historia basada en ciclos de ascenso y caída de las culturas, en una peculiar concepción del desarrollo tecnológico que le llevará a afirmar "...el origen religioso de todo pensamiento técnico"² y en una "...filosofía política... enteramente poseída por la idea de que Occidente se encuentra abocado a una lucha sin piedad por el dominio del mundo"³. Así es como surgirán muchas ideas, principalmente en lo referente a la cuestión racial y al imperialismo alemán, que podrán encontrarse después en el pensamiento hitleriano. Y pese a nunca haber sido miembro del Partido Nazi e incluso hacia el final de su vida declararse abiertamente contrario al nazismo, sus escritos están plagados de justificaciones a las posteriores acciones del régimen nazi y fue considerado por algunos de ellos como un precursor suyo.

- La técnica como táctica de vida

La crítica a la modernidad en Spengler parte de la crítica del concepto de técnica. Como lo indica el título del primer capítulo de su libro de 1931, *El Hombre y la Técnica*, Spengler parte de definir a la técnica esencialmente como la táctica de vida, es decir, como la estrategia concreta (social-material) de supervivencia que desarrolla el ser para afirmarse dentro del mundo (espacial y temporalmente definido) donde tiene lugar su existencia. Habiendo definido la técnica como la concreción misma de la vida Spengler pasa a enunciar y criticar aquellas ideologías que no ven de esta forma el desarrollo técnico de las sociedades. En primer lugar critica al "clasicismo humanista" (aunque el ataque también podría estar dirigido al romanticismo anti-tecnológico) por considerar como "documentos de cultura" solo los resultados más sublimados del proceso productivo (creaciones artísticas e intelectuales, logros científicos) menospreciando la forma técnica en que se sustenta la producción y uso de dichos documentos. Por otro lado ataca al materialismo ilustrado (liberalismo burgués y socialismo marxista) pues si bien sí considera a la técnica como determinante dentro de la vida comunitaria, lo hace solo exteriormente ya que ve a la técnica solo como un medio que sustenta la realización de la vida en vez de ver a la técnica como la realización de esa vida misma. "Si a los primeros les faltaba el sentido de la realidad, a éstos en cambio, les faltaba en grado superlativo el sentido de la profundidad. Su ideal era exclusivamente lo útil."⁴

A la crítica del materialismo viene a sumarse la crítica al concepto de progreso. Dice Spengler: "Progreso fue la gran voz del siglo pasado. Veíase la Historia como una gran carretera sobre la cual «la Humanidad» marchaba valientemente, siempre hacia adelante."⁵ Esta marcha estaría sustentada en un continuo perfeccionamiento de la técnica que haría posible el advenimiento de la abundancia que permitiría la llegada de un estado de "bienaventuranza eterna". Sin embargo, llegado este punto la técnica perdería su razón de ser, es decir, el objetivo de producir la abundancia material se hallaría ya cumplido y por tanto el papel de la técnica podría darse por terminado. Ahora, dice Spengler que "todo hombre verdaderamente creador conoce y teme el vacío que subsigue a la terminación de una obra."⁶ En tanto la técnica constituye el núcleo de esa obra que es la vida humana, la culminación de la labor de la técnica, es decir, el paso del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad", estaría seguido de tal falta de concreción existencial que "...si se realizase, aunque fuese sólo en parte, conduciría al asesinato y al suicidio en masa"⁷ La meta del

² SPENGLER, Oswald. *La Decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, (Madrid, 1943), Tomo II, Vol. IV, p. 346

³ es.wikipedia.org/wiki/Oswald_Spengler

⁴ SPENGLER, Oswald. *El Hombre y la Técnica*. Espasa-Calpe, (Madrid, 1932), p. 16

⁵ *Ibíd.* p. 23

⁶ *Ibíd.* p. 24

⁷ *Ibíd.* p. 29

“reino de la libertad” es absurda para Spengler por dos razones: primera, la existencia humana, tanto individual como colectiva, está caracterizada por su transitoriedad, por su ascenso y caída, motivo por el cual es impensable que la humanidad pueda alcanzar un estado estacionario en que todos los conflictos de la humanidad queden resueltos por efecto de la omnipotencia de la técnica moderna; y segundo, en tanto la vida es transitoria la técnica tiene por objeto la afirmación de la vida en el tiempo-espacio de la propia existencia y no la consecución del bienestar para las generaciones por venir. Para Spengler el ideólogo ilustrado es “...harto mezquino y cobarde para soportar el hecho de la transitoriedad que caracteriza a todo ser vivo. [y por tal razón] El hombre envuelve ese hecho en un rosado optimismo progresista...”⁸

El sentido de la técnica tiene que ser definido no ya a partir de las ilusorias condiciones de vida de las generaciones futuras, sino a partir de las condiciones concretas de la existencia inmediata presente, sean estas las que fueren. “En lugar de decir: «así debe ser», o «así debería ser», aparece el inquebrantable: así es y así será. Un escepticismo orgulloso viene a substituir los sentimentalismos del pasado siglo. Hemos aprendido que la Historia es algo que no tiene para nada en cuenta nuestras esperanzas.”⁹ Este existencialismo desencantado es en torno al cual Spengler parece construirá su concepto de técnica; sin embargo él mismo niega esta posibilidad y termina por recurrir a una explicación metafísica del desarrollo técnico.

Spengler ha dado pasos en la dirección de un concepto materialista de la técnica moderna cuando dice que en lo que respecta a la afirmación de la vida humana resulta más determinante la estrategia material concreta con que la comunidad reproduce su forma de vida dentro de su entorno que los “documentos culturales” o los beneficios sociales obtenidos del proceso productivo. Esta idea de Spengler – de no ver más a la tecnología como algo ajeno u hostil a la vida sino como la expresión de ella misma- abre la posibilidad de la creación de una filosofía de la historia escrita a partir de la historia de la técnica. Pero bien Spengler plantea esta idea de la explicación de la historia en términos físicos recurre a una explicación metafísica que termina por bloquear el carácter histórico de su explicación materialista de la “técnica como táctica de vida”. Menciona Herf que pese a su anti-romanticismo Spengler mantiene “...una intuición esencialmente romántica de que los artefactos externos... son las imágenes exteriores de algo interno y oculto: el alma o «la vida»”¹⁰; y partiendo de esto él hará su explicación del desarrollo tecnológico, la civilización y la historia. “Solo partiendo del alma puede descubrirse la significación de la técnica.”¹¹, dice él. Son las fases del alma colectiva de cada pueblo lo que a fin de cuentas explica las construcciones civilizatorias y la historia: la técnica explica a la cultura, pero el alma explica a su vez a la técnica; un alma dada, asignada como destino incoercible a cada pueblo sin relación alguna con su historia. La filosofía de la historia de Spengler resulta ser por completo a-histórica.

Ahora, es a partir de las peculiaridades del alma que podrá entenderse la técnica de determinado pueblo y de allí el carácter del destino que lo rige. Spengler explica el alma humana partiendo de la diferenciación ontológica del humano respecto de la naturaleza. Primero estaría la separación entre lo inorgánico y lo orgánico, después dentro de lo orgánico estaría la diferenciación entre vegetal y animal, luego dentro de lo animal se puede encontrar lo herbívoro y lo carnívoro; y finalmente, se considera al

⁸ *Ibíd.* p. 25

⁹ *Ibíd.* p. 19

¹⁰ HERF, Jeffrey. *op. cit.* p. 120

¹¹ *El Hombre y la Técnica*, p. 21

humano como la forma superior de la vida carnívora; y por esa causa, dice Spengler, "...la táctica de vida [del humano] es la de un animal de rapiña, magnífico, valiente, astuto, cruel."¹² Esta técnica de supervivencia del animal carnívoro significa que el hombre vive a partir de depredar tanto al mundo inorgánico, vegetal y animal que lo circunda; su separación ontológica respecto de la Naturaleza "significa –dice Spengler- el máximo de libertad con respecto a otros y para sí mismo, el máximo de responsabilidad propia, de soledad, al extremo de la necesidad de afirmarse luchando, venciendo y aniquilando"¹³ aquella Naturaleza de la cual fue expulsado. Bajo estas circunstancias en que la autoafirmación del género humano implica necesariamente la dominación y aniquilación de "lo otro" Spengler rechazará aquellas concepciones de la técnica que claman ya sea por la pacificación inmediata frente a la Naturaleza (romanticismo) o por una futura pacificación de la lucha por la existencia (Ilustración) y concebirá la violencia contra la Naturaleza ya no como una etapa de transición necesaria hacia un futuro pacífico sino como la forma única de autoafirmación de la esencia humana; pensando entonces de esta manera "la lucha de la naturaleza interna contra la naturaleza externa[] ya no es sentida como miseria... sino como gran sentido de la vida, un sentido que la ennoblece; así pensaba Nietzsche: *amor fati*."¹⁴

La violencia contra "lo otro" no se ejerce solamente mediante el saqueo y depredación que el humano realiza sobre la Naturaleza, sino que violencia son también todas las creaciones humanas que se alzan en el mundo por necesidad del humano y no por virtud del devenir natural, creaciones que sirven para potenciar la depredación natural pero que ya de por sí lo son por el mero hecho de haber sido creadas. Incluso el simple fuego encendido por el humano primitivo "...es evocado a la vida por el hombre mismo, contra la naturaleza."¹⁵ Dice Spengler que "con la mano, el arma y el pensamiento personal, el hombre ha llegado a ser creador"¹⁶, es decir, que con la intención mental, la inclinación para el trabajo y la herramienta con la que actúa sobre la Naturaleza el humano ha introducido un giro en el sentido total de la asunción del entorno natural, un "...cambio decisivo en la historia de la vida superior [que] acontece cuando la percepción de la naturaleza –para regirse según ella- se convierte en acción –para transformarla intencionalmente."¹⁷ Es esta intencionalidad, esta completa indiferencia del humano frente a las leyes de los procesos naturales, este sometimiento de las fuerzas naturales a los deseos creativos del hombre la base de su autoafirmación como especie. "El hombre arrebató a la naturaleza el privilegio de la creación. La «voluntad libre» es ya un acto de rebeldía y nada más. El hombre creador se ha desprendido de los vínculos de la naturaleza; y a cada nueva creación aléjase más y cada vez más hostil a la naturaleza."¹⁸ Cada creación técnica del humano lo separa del ritmo de las fuerzas naturales y mientras más separado está de la Naturaleza más ímpetu siente por dominarla y afirmarse frente a ella, frente aquello que se convierte cada vez más en su negación. Se entra así en una espiral en que la creciente ajenidad del hombre frente al mundo solo puede ser paliada con violar cada vez más las leyes de ese mundo para poder dominarlo y someterlo: "...el hombre mismo se hace representante de la naturaleza creadora, para imitarla, modificarla, mejorarla y violentarla..."¹⁹ Lo que en un inicio aparentaba ser una mimesis de las fuerzas naturales termina necesariamente siendo un ultraje de las

¹² *Ibíd.* p. 41

¹³ *Ibíd.* p. 33

¹⁴ *Ibíd.* p. 40

¹⁵ *Ibíd.* p. 54

¹⁶ *Ibíd.* p. 53

¹⁷ *La Decadencia de Occidente*, p. 343

¹⁸ *El Hombre y la Técnica*, p. 57

¹⁹ *Ibíd.* p. 74

mismas; ultraje que es proporcional al grado en que la vida humana logra concretizarse y afirmarse pues ve “...Spengler el desarrollo tecnológico como una ascenso heroico, una emancipación creativa de la especie de sus límites naturales”²⁰ que lo aleja de ser un simple contemplador de la legalidad natural y lo convierte en un descifrador y modificador activo de las mismas, proceso por el cual dice que “el origen de la innovación técnicas es en última instancia religioso, es decir, el impulso de la revelación de los misterios del universo de Dios,”²¹ y el impulso a acercarse y asemejarse a él como rector mundo. Voluntad de poder: eso es la técnica, y nada más.

Además de la separación ontológica de la especie humana respecto de la Naturaleza está también la separación del individuo respecto de su género, de tal manera que “la técnica humana, y solo ella, es, empero, independiente de la vida de la especie humana.”²² El género humano posee una técnica general derivada de su carácter ajeno al mundo natural, pero a su vez cada comunidad dentro de la humanidad posee su particular táctica de vida y cada individuo dentro de cada una de ellas posee su táctica singular. La autoafirmación de la existencia se lleva a cabo no solo del género humano contra la Naturaleza, sino también de cada comunidad contra la totalidad del género y de cada individuo contra el conjunto de la comunidad; así, género, comunidad e individuo son los planos a través de los cuales el individuo (singular o colectivo) puede afirmarse mediante su propia y muy única táctica de vida dentro de las múltiples opciones que esta pueda adoptar. “Esto significa la liberación con respecto a la coacción de la especie... Esta libertad es libertad de elección. Cada cual prepara sus propias armas, según su habilidad propia y su propia reflexión.”²³ Spengler plantea entonces a la técnica como la realización de la libertad humana, es decir, a la estrategia particular de supervivencia como fruto de la libre elección del sujeto a partir de las condiciones objetivas en que se desarrolla su vida; sin embargo una vez más la introducción del concepto de “alma” viene negar esta idea que esboza su pensamiento: la “elección civilizatoria” que la técnica representa no sería por tanto consecuencia de un acto de libertad del sujeto, sino que sería un decisión impuesta al sujeto por otros sujetos más poderosos, y en última instancia por el alma que reside en ellos. Entonces, “...esa liberación respecto de la coacción impuesta por la especie actúa por de pronto tan solo como una gran posibilidad...”²⁴, posibilidad que el mismo Spengler se esfuerza por negar para la mayoría cuando a partir de su teoría del “alma” pasa a eternizar las relaciones de producción capitalistas.

Pintado así queda el cuadro de Spengler: la técnica como encarnación de la voluntad de poder, como realización de libertad individual que en su proceso de desarrollo por someter a todo “lo otro” termina por negar el poder y la libertad a la mayoría. Y sin embargo el destino de la técnica no puede realizarse: “La tragedia del hombre comienza; pues la naturaleza es más fuerte... La lucha contra la naturaleza es una lucha sin esperanza; y, sin embargo, el hombre la lleva hasta el final.”²⁵ La historia del humanidad, de ser un ascenso heroico en contra de la Naturaleza, de ser una autoafirmación de la libertad individual mediante “el poder de creación de formas” en medio del caos circúndate termina siendo en Spengler una resignación estoica ante una Naturaleza que a final de cuentas es invencible y ante un civilización que oprime la libertad humana; pero que pese a ello es la única forma de afirmar su existencia y su individualidad. “El hombre es el

²⁰ HERF, Jeffrey. *op. cit.* p. 145

²¹ *Ibíd.* p. 137

²² *El Hombre y la Técnica*, p. 43

²³ *Ibíd.* pp. 50-51

²⁴ *Ibíd.* p. 51

²⁵ *Ibíd.* p. 58

creador de su táctica vital. Esta es su grandeza y su fatalidad”²⁶; grandeza porque le da potencial de dominio y libertad, fatalidad porque nunca se ha de poder realizar.

A pesar de su pesimismo Spengler dado dos pasos decisivos en la construcción de su concepto de técnica: primero, ha reincorporado a las condiciones de reproducción de la vida material como lo determinante para explicar la construcción cultural, y segundo ha acabado con la concepción neutral de la técnica que tanto liberales como socialdemócratas profesaban, es decir, ha establecido que la configuración técnica de una sociedad lleva intrínsecamente en su estructura material cierto sentido político. Así cuando dice que el sentido de la técnica es dominar y violentar a la Naturaleza es porque la estructura del proceso productivo está configurada físicamente para tal fin. El problema es que al introducir el concepto de “alma” termina por cancelar la posibilidad de una lectura histórica de la técnica (obscureciendo sus orígenes y negando las opciones que abre) y termina por perpetuar el sentido de no-neutralidad que él ve en la técnica: la técnica está hecha para violentar y someter, y no hay otra posibilidad.

- Técnica fáustica y capitalismo

Hay ciertas consideraciones especiales que hacer de la técnica maquinista, es decir, de la táctica de vida que se basa en el uso de maquinaria movida por fuentes de energía inorgánicas como base del proceso social de reproducción. En el capitalismo las características no-mágicas de la técnica arcaica se extrapolan a la técnica moderna –el principio de escasez-, pero lo que ocurre en Spengler es lo contrario: la retropolación de las características de la técnica moderna específicamente capitalista a la técnica arcaica y por ende a la técnica en general: una técnica que está configurada estructuralmente para ejercer la dominación y explotación y que se presenta a sí misma como la forma única y natural que puede tener la reproducción de la riqueza social, velando su propia transitoriedad histórica. Hay cuatro características de la técnica capitalista que Spengler distingue claramente y que imputa a la técnica humana en general.

En primer lugar está el hecho de que pese a proclamar que las consideraciones anímicas de la técnica maquinista deben imperar sobre la racionalización y abstracción que se pueda hacer de la misma, Spengler maneja una idea totalmente pragmática del pensamiento técnico. “La técnica fáustica, que invade la naturaleza... con el propósito de domeñarla. Aquí y solo aquí es evidente la unión del conocimiento con la aplicación.”²⁷ Queda claro el propósito de Spengler de superar la pasividad de románticos e intelectuales progresistas mediante un discurso que clama por una vida activa y directamente interventora en la Naturaleza, una vida “artífice de su propio destino”; pero ocurre aquí una transposición en que la necesidad de dominio del capital aparece como la necesidad de autoafirmación del alma. La voluntad de dominio –que en Spengler queda solo abstractamente definida- se concretiza dentro de la modernidad realmente existente como “voluntad de dominio del capital”, y el pensamiento técnico se convierte entonces en el pensamiento abocado a su acumulación. El conocimiento, dice, “no se propone descubrir los enigmas del Universo que nos rodea, sino hacerlos servir a determinados fines;”²⁸ y por eso “Que algo sea adecuado o inadecuado a un fin –juicio de valor de los activos- no tiene nada que ver con la verdad y la falsedad, que es valoración de los contemplativos.”²⁹ Un conocimiento se confirma como verdadero entonces en virtud de su

²⁶ *Ibíd.* p. 44

²⁷ *La Decadencia de Occidente*, p. 346

²⁸ *El Hombre y la Técnica*, p. 98

²⁹ *Ibíd.* p. 52

aplicación productiva a la gran industria, una industria que opera por necesidad de una entidad metafísica, pero que no es el “alma” que dice Spengler sino el valor que se autovaloriza. Incluso Spengler llega al extremo de concebir al pensamiento ultra-pragmático (o fáustico como él dice) como el único recurso realmente importante con que cuenta la cultura occidental (su alma en última instancia), despreciando todo aquello que tenga que ver con la abundancia o escasez de los factores materiales: “Una circunstancia mezquina, como la falta de materias, no podría en modo alguno detener esa evolución poderosa [de la cultura fáustica]. Mientras el pensamiento, que en ella actúa, permanezca en la altura, siempre sabrá crear los medios necesarios para sus fines.”³⁰

Segundo. El carácter meramente pragmático del conocimiento humano aplicado a la industria no tiene que ser sin embargo con fines materiales, o sea, en Spengler lo que hay no es un pragmatismo productivista sino un pragmatismo de la dominación, un pragmatismo que considera como útil el conocimiento no porque potencie las fuerzas productivas con miras a conseguir la abundancia material, sino con miras únicamente a potenciar el dominio sobre “lo otro”. Bajo tal lógica viene a ser irrelevante que la aplicación del conocimiento técnico no genere beneficios materiales, o incluso genere perjuicios, con tal de que cumpla con su función de satisfacer a la voluntad de poder. Así, Spengler afirma cínicamente que hay innovaciones técnicas que “...destruyen las condiciones de vida en que se desarrollan países enteros... con toda su población,”³¹ y esa completa indiferencia frente a la vida de las mayorías demuestra que “todas las grandes invenciones y empresas proceden del deleite que el hombre fuerte paladea en la victoria. Son expresión de la personalidad y no del pensamiento utilitario de las masas, que se limitan a presenciar y han de aceptar las consecuencias tales como son.”³² En Spengler la voluntad de poder impera sobre el derecho de las masas, pero lo que realmente dice sin saberlo es que la voluntad de acumulación del capital impera sobre las condiciones de vida de los sujetos; condiciones de vida que son pauperizadas no en virtud de una técnica que busca dominarlo todo, sino en virtud de una organización social que da tal sentido a la técnica.

Tercero. Es en base al argumento del “alma rapaz” que Spengler pasa a poner como necesidades interiores del ser humano necesidades que solo aparecen en una época regida por la reproducción del capital. Dice que por causa de su escisión ontológica respecto de mundo “el alma [humana] está sellada” sobre sí misma y “con tanta mayor energía cuanto más solitario es el ser, cuanto más resueltamente constituye un mundo para sí, mundo opuesto a todo el mundo en torno;”³³ y es en esta necesidad del individuo de construir un mundo propio donde la legalidad de “lo otro” queda sometida a su voluntad que “...están las raíces del concepto regio de propiedad-. La propiedad [como] el recinto en que se ejerce un poder ilimitado, un poder conquistado, defendido contra los iguales y victoriosamente mantenido.”³⁴ La propiedad privada –requisito fundacional de la economía mercantil simple- es originada, según Spengler, en la voluntad de poder del alma humana; pero el hecho de que la propiedad privada de ciertos individuos corresponda únicamente en su fuerza de trabajo –requisito fundacional de la economía mercantil capitalista- se originaría entonces en la superioridad e inferioridad nata que hay en el alma de los propietarios privados.

³⁰ *Ibíd.* p. 115

³¹ *Ibíd.* p. 104

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibíd.* p. 38

³⁴ *Ibíd.* pp. 38-39

Cuarto. Derivado de la propiedad privada, la jerarquización del trabajo dentro de industria capitalista es perpetuada al adjudicarle su origen a la superioridad anímica que tienen unos individuos sobre otros, así entonces "...hay por naturaleza hombres nacidos para el mando y otros hombres nacidos para la obediencia, sujetos y objetos de la práctica política o económica,"³⁵ lo que conlleva, dice Spengler, el hecho de que "Hay un trabajo de dirección y un trabajo de ejecución: y para todos los tiempos venideros constituye ésta la forma técnica fundamental de toda la vida humana."³⁶ Spengler explica el origen del lenguaje en la necesidad de comunicar una orden, es decir, en la necesidad de imponer la propia voluntad en el otro; de ello se deriva que el individuo superior es aquel que da la orden y no el que la ejecuta, y por tanto es el trabajo intelectual y no el manual el que es realmente creativo. De esta manera la loa de Spengler a la voluntad activa y al trabajo creativo termina siendo una alabanza al directivo de la corporación capitalista que desde su asiento totalmente alejado de la producción da órdenes sobre sus inferiores, mientras que al campesino, al artesano y al soldado de quienes tanto celebraba su "poder de creación de formas" termina condenando a una situación en que solo son objeto de la voluntad de otros, cuya posición en el proceso productivo y su necesidad de vender su fuerza de trabajo se fundan no en las condiciones materiales a las que el sistema económico los ha sometido, sino en un destino fundado en la debilidad de su alma y en la voluntad de poder que encarna la técnica maquinista, de tal forma que el papel de trabajador finalmente es un "...papel conferido a la mayor parte de los hombres por la máquina y no por sus poseedores."³⁷

Estos cuatro aspectos mencionados –el carácter meramente pragmático del conocimiento humano con vistas a su aplicación en la industria, la concepción cínica de la innovación técnica que solo beneficia a la acumulación del capital y perjudica la reproducción de la comunidad, la elevación de la propiedad privada al rango de condición natural de la existencia humana con vistas a justificar la venta de la fuerza de trabajo en el mercado, y la justificación de la explotación de la fuerza de trabajo en la necesidad de una estructura jerarquizada del proceso productivo fundada en supuestas necesidades organizacionales del sistema de aparatos- propios solamente del régimen de producción específicamente capitalista son puestos por Spengler como propios de la organización de la sociedad humana en general; propios de la técnica maquinista subsumida realmente por el capital como propios de la técnica humana libre. Son estos cuatro elementos en base a los cuales Spengler arma su idea y proyecto de Estado nacional.

"El derecho humano es siempre un derecho del más fuerte, derecho que el más débil ha de seguir, y este derecho, pensado como permanente entre tribus, es la paz. Semejante paz existe también dentro de la tribu, con objeto de mantener sus fuerzas disponibles para empresas al exterior: el Estado es el orden interior de un pueblo para los fines exteriores."³⁸, dice Spengler; entonces los cuatro aspectos mencionados tienen por fin la consolidación del Estado para sus objetivos en el exterior –su autoafirmación como Estado racial frente a los demás pueblos-, Estado que es dirigido y metas que son fijas por aquellos "predestinados" para mandar, que por curiosa casualidad terminan siendo los mismos que poseen el control del gran capital industrial. Es así como "el carácter del animal rapaz y libre se ha trasladado, con sus rasgos esenciales, desde el individuo al pueblo organizado, que es el animal con un alma y muchas manos... y con una sola cabeza..."³⁹ El peso de la construcción civilizatoria niega el poder y la libertad a la mayoría, pero gracias a ello

³⁵ *Ibíd.* pp. 76-77

³⁶ *Ibíd.* pp. 75-76

³⁷ *Ibíd.* p. 118

³⁸ *Ibíd.* p. 80

³⁹ *Ibíd.* p. 81

(y también como paliativo ideológico) el Estado pasa a ser la concreción nacional de la voluntad de poder que reside en cada uno de los individuos, o dicho más llanamente, se convierte en la forma política de la voluntad de dominio que reside en la gran industria en su lucha contra la naturaleza, lo cual significa en última instancia que se convierte en el administrador general de los capitales que la controlan. Todo lo dicho sobre la voluntad de poder y la libertad de elección es negado en el individuo pero trasladado al Estado de tal forma que la vida y objetivos individuales solo valen en tanto sirven al Estado, en tanto se hallan subordinados a la necesidad de dominación de la raza superior sobre el resto de los pueblos.

Ahora, Spengler parece entender la dinámica centro-periferia en que se desarrolla el imperialismo de su época: la raza blanca, creadora de la técnica maquinista y constituida en los Estados nacionales del occidente europeo, sometió económica y políticamente a las naciones del orbe, y mientras Occidente monopoliza el impulso hacia la innovación técnica (y los productos que ella genera), “los demás pueblos, ya en figura de colonias, ya como Estados en apariencia independientes, mantiénesen en un papel que consiste en producir materias primas y en consumir productos manufacturados.”⁴⁰ “El resto del mundo era región de consumo, y la política colonial ha actuado en el sentido de descubrir nuevas regiones de consumo y de materias primas, pero no nuevas regiones de producción.”⁴¹ La filosofía de la vida del “alma rapaz” lleva a la doctrina de la raza superior y la concreción de esa doctrina es el imperialismo clásico.

Este es el cuadro que dibuja Spengler como la realización del espíritu fáustico en el ámbito del mercado: la dominación de la raza blanca sobre las razas de color que se expresa en las múltiples formas de tributo económico que la periferia paga al centro de la economía maquinista. Al interior de la nación los individuos superiores someten a los interiores, y en el ámbito del orbe las razas superiores dominan a las inferiores, eso es la voluntad de poder; y la estructura económica que adquiera tal dominio es lo de menos pues no es más que la forma exterior de un destino fundado en las profundidades del alma fáustica. Y si bien a lo largo de la historia este ciclo de dominación se ha repetido, gracias a la técnica maquinista la cultura occidental ha logrado algo que ninguna otra pudo: “...aquí la lucha entre la naturaleza y el hombre... ha sido llevada prácticamente a su término.”⁴² Aquí “la naturaleza no había de seguir siendo [solo ya] saqueada en sus materias, sino que había de ponerse en tensión, con todas sus fuerzas, sometiéndose al yugo y realizando trabajo de esclava, para multiplicar el poder del hombre.”⁴³ Pero esta victoria sobre la Naturaleza no significa el triunfo de la razón humana sobre las fuerzas indómitas físicas y biológicas, por el contrario, “en Spengler, el mundo tecnológico no aparece en absoluto como un mundo desencantado o desmitificado... La causalidad divina no se ha entregado a los seres humanos porque la máquina ha adquirido ahora vida propia.”⁴⁴ La máquina ha vencido a la Naturaleza pero ella misma se ha convertido en una “segunda naturaleza”, que pese a haber potenciado las fuerzas productivas humanas a un grado nunca imaginado no por eso deja de ser un misterio, una divinidad con la que (de la misma forma que lo hacía del humano arcaico) debe realizar un pacto para poder obtener su gracia y poder vivir en el mundo; pacto que ya había hecho y cuyo rechazo es el origen de la debacle.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 109

⁴¹ *Ibíd.* p. 120

⁴² *Ibíd.* p. 94

⁴³ *Ibíd.* p. 100

⁴⁴ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 138

Necesario es aclarar de dónde proviene la transposición de términos causante de la retropolación de las características de la técnica maquinista capitalista a la técnica humana general. En términos marxistas el capitalismo es una totalidad estructural que incluye producción, circulación y consumo de los valores de uso; pero para Spengler “capitalismo” es solo la esfera de la circulación capitalista, mientras la esfera de la producción no sería capitalismo pues ésta no tiene un carácter histórico como la circulación –que correspondería a la forma de realización de la riqueza social propia de la era burguesa- sino que es eterna e inmutable debido a que responde a una necesidad metafísica: la dominación de la Naturaleza como objeto que es dotado de forma mediante la acción voluntariosa del sujeto. El anti-capitalismo de Spengler es más bien un rechazo a los valores encarnados en la circulación capitalista, pero no en general sino de la circulación que el valor adquiere bajo la forma de un mercado de libre competencia; así su anti-capitalismo es más bien un anti-librecambismo. Mediante su ataque a la circulación de libre mercado lo que busca Spengler es liberar a la esfera de la producción –que responde a una necesidad del alma- del lastre de la esfera de la circulación –que responde al mero afán de lucro-; para Spengler la producción de los valores de uso se haya solo subsumida formalmente por el capital, por lo que su intención es des-subsumir a la producción y liberar la voluntad fáustica de las ataduras del pensamiento monetario. Algo así como una subsunción real de la técnica por el capital no es posible en Spengler pues la estructura interna del proceso productivo responde a un sino propio del alma fáustica y encarnado en la máquina, de carácter a-histórico, y que por tanto no puede ser alterado por voluntad del capital ya que solo tiene poder en la esfera de la circulación. Al luchar contra la circulación librecambista –contra las figuras del banquero, el comerciante y el intermediario- y pretender emancipar a la industria del libre mercado lo que está logrando Spengler es recolocar al capital industrial como eje de la economía capitalista y acabar con los intereses financieros que mediante los fenómenos monetarios como la especulación mermaban la acumulación del capital productivo en la industria. Destruídos entonces los canales de circulación del libre mercado el valor solo podrá realizarse a través de los grandes oligopolios que operarían por sobre las leyes del mercado y estarían coordinados por un Estado autoritario –encarnación de la raza y garante del pacto con la máquina- que sería el que garantizaría la realización de la plusvalía y la armonía entre las ramas de actividad económica. El anti-capitalismo de Spengler, al trasladar la realización del valor del azar imperante en el libre mercado al plan económico dirigido por el Estado y fortalecer a la gran industria como centro de la producción de valores, termina dando impulso a aquellas fuerzas responsables del desencantamiento del mundo que tanto lamentaba. Su anti-librecambismo y su pro-industrialismo pueden explicarse finalmente por la Guerra: mientras la industria y los trabajadores proveyeron de recursos y se sacrificaron por la nación alemana, los comerciantes y especuladores no aportaron en nada y solo se enriquecieron de (y provocaron también) el caos económico que asoló Alemania en esos tiempos⁴⁵.

- Cesarismo y pensamiento monetario

La máquina, dice Spengler, es el “...perpetuum mobile[] con el cual se le habría arrebatado a Dios su omnipotencia... [con ella los humanos] forzaron los secretos de Dios para ser Dios. Espiaron las leyes del ritmo cósmico para violentarlas, y crearon así la idea de la máquina como pequeño cosmos que sólo

⁴⁵ No digo con esto, como en cierta forma sí lo hace Marcuse, que Spengler fuera un simple apologeta del capital industrial que solo trataba de fomentar sus intereses mediante un discurso obscuro que ocultaba ante las masas los auténticos motivos económicos imperialistas de esa glorificación de la técnica.

obedece a la voluntad del hombre.”⁴⁶ La Naturaleza en su totalidad queda sometida a yugo y realizando trabajo de esclava, “...el globo terráqueo se sacrifica al pensamiento fáustico de la energía. La tierra trabajando; he aquí el cuadro fáustico:”⁴⁷ la técnica planetarizada, esa es la expresión máxima de la voluntad de poder. Sin embargo, el triunfo de la técnica maquinista no inaugura una era dónde la totalidad de las fuerzas productivas han quedado regidas bajo la razón, sino que más que liberarlo, la máquina ha sometido a la humanidad a su propio destino; así entonces “...el hombre fáustico se ha convertido en esclavo de su creación. Su número y la disposición de su vida quedan incluidos por la máquina en una trayectoria donde no hay descanso ni posibilidad de retroceso,”⁴⁸ es decir, en un trayectoria marcada por la necesidad de dominación que se halla inscrita en la estructura material de la técnica, donde no hay posibilidad de pacificación de la existencia ni coexistencia armónica con “lo otro”, y que por motivo de la hostilidad de esta “segunda naturaleza” está obligado el humano a dominarlo como única forma de autoafirmación.

Sin embargo, con el avance de la razón ilustrada ocurre que “La ruta de la tecnología se aleja de sus orígenes vitalistas. A medida que se vuelve más dependiente de las matemáticas y la ciencia...”⁴⁹ se va imponiendo contradictoriamente un tipo diferente de religiosidad: “Con el racionalismo, finalmente, la «creencia en la técnica» se convierte casi en religión materialista: la técnica es eterna e imperecedera, como Dios Padre... Y su adorador es el filisteo moderno del progreso...”⁵⁰ Una teología de la técnica de corte judío-protestante –la del paraíso prometido- en contraposición a la teología del mito antiguo –la del eterno retorno- que parte de asumir a la técnica maquinista como una fuerza para liberarse de la escasez y del trabajo y que gracias a ella, gracias a su función meramente material y no anímica, la humanidad alcanzará la fraternidad. Dice Spengler que “la civilización se ha convertido ella misma en una máquina, que todo lo hace o quiere hacerlo maquinísticamente.”⁵¹ Los intereses económicos burgueses terminan imponiendo una concepción meramente materialista de la técnica en que tanto la búsqueda de la ganancia extraordinaria como la búsqueda de la abundancia se funden en una sola concepción que ve a la técnica como un simple medio para la consecución de tal fin; como una técnica neutral que con tan solo desarrollarse en términos cuantitativos logrará su propósito, e ignorando totalmente esa voluntad de dominio que reside en ella y la dota de sentido.

De esta manera, dice Spengler, ante el asedio de la Ilustración “la máquina, con su séquito humano, la soberana del siglo, está en peligro de sucumbir a un poder más fuerte [: la razón, y así]...la civilización recibe su forma definitiva: la lucha entre el dinero y la sangre”⁵². La decadencia de occidente obedece por tanto al debilitamiento del principio civilizatorio fáustico y a su sustitución por un nuevo principio civilizatorio ilustrado; o sea, la sustitución de un concepto de técnica basada en la voluntad de poder por uno basado en el progreso material que solo busca el beneficio monetario. Esta es la situación que Spengler ve como la imperante en la primera posguerra frente a la cual él pone como solución el destierro del liberalismo y el retorno del Estado autoritario-racial. “El advenimiento del cesarismo –como él llama al

⁴⁶ *La Decadencia de Occidente*, p. 347

⁴⁷ *Ibíd.* p. 351

⁴⁸ *Ibíd.* pp. 349-350

⁴⁹ HERF, Jeffrey. *op.cit.*, p. 149

⁵⁰ *El Hombre y la Técnica*, p. 103

⁵¹ *Ibíd.* p. 113

⁵² *La Decadencia de Occidente*, p. 353

nuevo autoritarismo- quiebra la dictadura del dinero y de su arma política, la democracia.”⁵³ El nuevo César dirige la contestación a la decadencia de la cultura mediante el restablecimiento del pacto con la máquina y mediante la reconstitución de la nación por sobre los intereses de clase en una “comunidad de sangre” erigida en torno a un Estado autoritario que la funde con miras a la guerra. Y, de la misma manera que Hitler, llamará a este proyecto histórico “socialismo”. Dice Spengler: “La espada vence sobre el dinero; la voluntad de dominio vence sobre la voluntad de botín. ...llamamos capitalismo a esos poderes del dinero y socialismo a la voluntad de dar vida a una poderosa organización político-económica, por encima de todos los intereses de clase... que mantenga «en forma» el conjunto para la lucha decisiva de la historia...”⁵⁴ Batalla decisiva que después de todo este rodeo argumental resulta ser la misma que en Marx: el capitalismo contra el socialismo; pero aquí “«El socialismo», escribió Spengler, «significa poder, poder y más poder»”⁵⁵ Aquí resulta claro, como decía Furet, cómo los conceptos y fuerzas revolucionarias del comunismo son puestas al servicio de la contrarrevolución, cómo el fascismo se constituye como una revolución reaccionaria.

Hay ciertas peculiaridades del concepto de socialismo en Spengler (que se hallan parcialmente también en Hitler) que es necesario remarcar. Dentro de este intento de los románticos conservadores por aferrarse a la “forma natural” en contra de la mercantilización de la vida, el concepto de “socialismo” tendría que estar sustentado no en una condición económica sino en una condición natural, es decir, debería ser no el proyecto histórico de la clase proletaria por encima de todas las fronteras nacionales sino el proyecto histórico de una comunidad nacional por encima de todas las clases sociales. El socialismo debería para ellos estar ligado a la comunidad natural, y la sustancia primigenia que da sentido a la comunidad es la sangre, o sea, la raza. El socialismo se convierte entonces de ser el proyecto histórico para la emancipación del proletariado a ser el proyecto histórico para la supervivencia de la raza. La lucha del capitalismo contra el socialismo sería solo la expresión económica de una lucha más profunda: la lucha del universalismo del dinero contra el particularismo de la comunidad racial. Dos conclusiones se sacan de esto. Primera, en tanto es el Estado quien da forma a la comunidad, concluye acertadamente Herf que en Spengler es “...el Estado, no el proletariado... el sujeto histórico del anticapitalismo alemán de Derecha.”⁵⁶ Segunda, como ya se vio en el análisis de la técnica donde el elemento histórico sucumbe ante digresiones metafísicas, en Spengler “...desaparece el aspecto social de las relaciones entre seres humanos y tales relaciones aparecen más bien como emanaciones de almas humanas diferentes. Entonces, la revuelta contra la abstracción adquiere proporciones siniestras, es decir, raciales.”⁵⁷ La lucha internacional contra el capitalismo se convierte entonces en la lucha de la raza que encarna al socialismo contra las razas que encarnan al capitalismo. Se entiende así el por qué “pensaba Spengler que el concepto marxiano de la lucha de clases era una transferencia errada de una contradicción racial y nacional entre el «espíritu» alemán y el inglés al conflicto existente entre las clases sociales dentro de las sociedades”⁵⁸; este motivo -la injerencia de la espiritualidad inglesa dentro de la nación alemana- generó la errada interpretación materialista del socialismo que llevó al pueblo alemán a traicionarse a sí mismo durante los sucesos de la Revolución de Noviembre y por lo cual “...Spengler se asignaba la tarea de «liberar de Marx al socialismo alemán» y demostrar que «el viejo espíritu prusiano y los valores socialistas», que ahora estaban diametralmente

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ HERF, Jeffrey. *op.cit.* pp. 117-118 citando a Spengler en *Virtudes Prusianas y Socialismo*

⁵⁶ *Ibíd.* p. 118

⁵⁷ *Ibíd.* p. 136

⁵⁸ *Ibíd.* pp. 115-116

opuestos, eran «la misma cosa»,⁵⁹ que ser racista significa ser socialista. Spengler asigna la espiritualidad materialista a los ingleses, Hitler encuentra que tal espíritu procede en última instancia en los judíos; pero lo que importa finalmente es que en ambos se encuentra presente (si bien en Spengler algo velada) la idea de que solo a partir del exterminio genocida podría lograrse extirpar cierta espiritualidad de la cultura alemana. Para él “es este tipo de humano –el comerciante e intermediario-, no los procesos sociales tales como la industrialización o el capitalismo, lo que amenaza con eliminar una identidad y particularidad específicamente alemanas;”⁶⁰ y esos tipos humanos generan la intromisión de una espiritualidad ajena dentro de la propia de los alemanes la cual debe ser extirpada para recuperar el elemento fáustico que da origen a la civilización occidental. Hay que notar que Spengler dice que “No se siente como aniquilamiento la desaparición de alguno o de muchos, sino sólo la extinción de la organización, es decir, del «nosotros»;⁶¹ quizá parezca algo exagerado, pero en la idea que resume esta frase se halla ya la noción de que solo mediante el genocidio (no solo su represión violenta, sino su aniquilación total) del pueblo que fuese el culpable de la introducción del pensamiento monetario dentro del pueblo alemán podría entonces realizarse este “socialismo” de sangre que vendría a revertir la decadencia⁶².

Como se ve “Spengler rechazaba el liberalismo político y apoyaba la racionalidad técnica ligada al yo voluntarioso que no conoce límites para su propia celebración.”⁶³ Era este mismo liberalismo el que impedía que la voluntad colectiva de la raza encarnada en la técnica maquinista se realizase en su totalidad. Para él es “el dinero, no la máquina, [quien] hace avanzar la racionalización del mundo;”⁶⁴ o sea que en tanto a la estructura interna de la técnica maquinista responde al alma de la raza nórdica y por tanto a una necesidad vital, la mercantilización de los logros de la técnica es una situación impuesta en contra de la naturaleza de la cultura fáustica, una necesidad artificial que debe ser destruida. Por esta razón, dice Herf, “Spengler no se interesaba en las reformas económicas sino más bien en la terminación de la influencia de la economía sobre la vida social y la cultura.”⁶⁵ Para Spengler la lógica del pensamiento monetario destruía toda la voluntad creativa que residía en la técnica maquinista y la sustituía por un mero afán de lucro que quebrantaba la unión de la comunidad nacional en una multitud de intereses privados contrapuestos que restaban fuerza al Estado nacional en su tarea histórica de autoafirmación racial frente a los demás pueblos. Entonces, “mientras que el dinero es una fuerza destructiva, negadora de la vida, [en el lado opuesto]«la guerra es la creadora de todas las grandes cosas»”⁶⁶, dice Spengler y por dos motivos: primero, la forma extrema en que la raza nórdica puede afirmarse frente a los pueblos de color es mediante su sometimiento y conquista violenta, y segundo, porque en la guerra es precisamente donde la voluntad de poder halla concreción plena: allí la técnica maquinista puede desenvolver en su totalidad la función que en el mundo de la economía pacífica le está negada, es decir, la tendencia a la destrucción que reside en su estructura material

⁵⁹ Ibíd. p. 115 citando a Spengler en *Virtudes Prusianas y Socialismo*

⁶⁰ Ibíd. p. 134

⁶¹ *El Hombre y la Técnica*, p. 83

⁶² Resulta importante hacer una aclaración aquí: el racismo de Spengler es un racismo metafísico, es decir, una raza es superior debido a que su espiritualidad lo es en primer término. Por su parte el racismo de Hitler es un racismo biológico, o sea que depende de la sangre entendida en su definición fisiológica. “Las críticas de Spengler al liberalismo fueron bienvenidas por los nazis, pero Spengler discordaba de su ideología biologicista y su anti-semitismo.” (en.wikipedia.org/wiki/Oswald_Spengler)

⁶³ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 126

⁶⁴ Ibíd. p. 127

⁶⁵ Ibíd. p. 130

⁶⁶ Ibíd. p. 128 citando a Spengler en *La Decadencia de Occidente*.

interna. Al respecto señala Herf que “irónicamente, la destrucción masiva parece ser lo contrario de la «descarnada lucha por la existencia»”⁶⁷, que impone la competencia capitalista. La solución que él da frente a la violencia y destrucción generadas por los intereses monetarios que solo buscan la acumulación del capital es una violencia y destrucción llevadas a cabo con los mismos medios que la anterior, pero con un sentido completamente diferente: ya no se busca el beneficio económico sino que se ve en la destrucción tecnificada la máxima realización del alma nórdica y el máximo logro civilizatorio de la cultura fáustica; la destrucción como la afirmación del alma y la vida. “Esta proclamación del derecho del más fuerte [que domina solo destruyendo], de un darwinismo social de matiz racial, aparece como la resolución de una crisis cultural generada por un supuesto exceso de abstracción e intelecto.”⁶⁸ Proclamas por un Estado autoritario, por un nuevo cesar que renueve el pacto con la máquina, alabanzas a la gran industria, la guerra como política exterior, socialismo de sangre, rechazo a las libertades emanadas del discurso ilustrado, odio al marxismo, eternización de la explotación del trabajo, racismo supraclásista, etc.; todos estos elementos, si bien en una forma burda y a veces ingenua, aparecen ya en Spengler y aparecerán y se realizarán tras el ascenso del nacionalsocialismo al poder en Alemania. El hecho de que Spengler se declarará contrario al excesivo populismo del nazismo y que incluso hacia el final de su vida fuera perseguido por el régimen no impidió que sus ideas hallaran concreción en lugares como Auschwitz.

- La decadencia ineluctable y sus fuentes

El cuadro básico del proyecto histórico de Spengler, el “cesarismo”, se halla dibujado ya en sus obras *La Decadencia de Occidente* de 1918-1923 y *Virtudes Prusianas y Socialismo* de 1919; sin embargo, pese a que en su mayor parte es un resumen coincidente de lo ya dicho en estos dos trabajos, *El Hombre y la Técnica* de 1931 presentará conclusiones diferentes en lo referente al carácter de la decadencia de la cultura occidental: mientras en las dos primeras obras habla del cesarismo como un renacer del occidente frente a la decadencia que lo aquejaba, en la obra última manejará un total pesimismo respecto a la posibilidad de reversión de la decadencia y la aceptará como el destino ineluctable de la cultura occidental que ni un nuevo César o *Führer* podrán evitar. A mi parecer el cambio de actitud puede explicarse por el cambio de época: mientras en 1918 la derrota en la Primera Guerra Mundial, la Revolución de Noviembre y la instauración de la República de Weimar generaron en la derecha romántica y conservadora el desprecio a todo ideario liberal y socialista y crearon la convicción de que solo un régimen de corte autoritario podría rescatar a la nación alemana de la decadencia interna y del ominoso Tratado de Versalles, en 1931 el triunfo de ese posible movimiento nacionalista-autoritario parecía que solo llegaría de la mano del acenso del Partido Nazi al poder, situación que se esbozaba ya en sus recientes victorias electorales, pero que, como se demostraría más tarde en su libro de *Los Años Decisivos* de 1934, ésta no representaba para él la salvación para Occidente y por tanto el ocaso de la civilización occidental era ya un destino insondable.

Dice Herf que “si muere el espíritu fáustico...” esto será porque se habrá convertido en “...víctima de la decadencia espiritual”⁶⁹ y de la erosión desde adentro, y del ataque político desde afuera”⁷⁰; situaciones

⁶⁷ *Ibíd.* p. 131

⁶⁸ *Ibíd.* p. 141

⁶⁹ Nótese con esto que mientras para Spengler la decadencia es espiritual, es decir, obedece a un debilitamiento del principio fáustico que dio origen a la cultura occidental, en Hitler la decadencia es racial, es decir, obedece a que la sangre de la raza superior de comienza a contaminarse con la sangre de razas inferiores, de tal forma que decadencia es sinónimo de mestizaje.

ambas que se realizan cada una en dos acontecimientos cuyos inicios tienen lugar en la época de Spengler: “...un pacifismo afeminado y traicionero que estaba dispuesto a abandonar la lucha contra la naturaleza y el despertar anticolonial afuera de Europa.”⁷¹

El pacifismo afeminado del que habla Herf es solo una de las tres variantes en que se desarrolla el debilitamiento de la concepción fáustica de la técnica maquinista, siendo los otros dos la asunción de ella en términos meramente monetarios como fuente de ganancia extraordinaria y la asunción progresista de ella en términos meramente materiales como fuente de bienestar humano; siendo por tanto la del pacifismo afeminado la asunción de ella en términos meramente románticos como fuente de devastación de la Naturaleza y degeneración de la Cultura. Es la triple conjunción de estas visiones de la técnica –la mercantilista, la progresista y la romántica- en oposición a la concepción fáustica lo que lleva al debacle de la cultura occidental. Dice Spengler que después de casi dos siglos de frenesí industrial en Europa llega el momento en que “el pensamiento fáustico comienza a hartarse de la técnica. El cansancio se propaga, una especie de pacifismo en la lucha contra la naturaleza”⁷² se instaura en lugar de la lucha perpetua contra ella; la concepción romántica de la técnica vence por este flanco a su acepción fáustica.

Por otro lado, como “el trabajo de la máquina es realizado por la fuerza inorgánica...” crece entonces la idea de que el humano puede ser liberado del trabajo y la estructura laboral capitalista-trabajador puede ser abolida a favor de un régimen productivo que realice el potencial de bienestar que la técnica maquinista ha abierto para todos los hombres. “Pero esto ha tenido por efecto el aumentar peligrosamente la tensión anímica entre directores y dirigidos.”⁷³ La estructura jerárquica entre trabajo intelectual y trabajo manual que ha regido a la vida civilizada humana desde la Antigüedad (esclavo-amo, siervo-señor, proletario-burgués) y ha sido la base del triunfo de las culturas superiores comienza a ser cuestionada por una serie de movimientos que alzan a las masas trabajadoras en contra de las élites. “El principio aristocrático” es sustituido por una dictadura de las masas y de su cultura vulgar, dejando a las élites –aquellos individuos racialmente superiores nacidos para dominar- y a la cultura superior que ellos crearon a merced de la destrucción por parte de unas masas que los desprecian.

Finalmente, el gran capital industrial occidental, deseoso de encontrar nuevas fuentes que potenciaran la acumulación comenzó a exportar su capital dinerario, pero junto con él y sin darse cuenta del peligro que ello representaba, comenzó a exportar también su conocimiento tecnológico y convirtió a otrora meras regiones de consumo manufacturero en regiones de producción. “En vez de mantener secreto el saber técnico, el mayor tesoro que los pueblos «blancos» poseían, fue ofrecido a todo el mundo orgullosamente...”⁷⁴, dice Spengler. El afán de ganancia triunfó sobre la voluntad de poder y por eso “...se han formado regiones industriales o están formándose [en la periferia]; y como pagan salarios inferiores, hacen a la vieja industria una competencia mortal.”⁷⁵ Aquí es cuando la decadencia interna se trueca en amenaza externa.

⁷⁰ *Ibíd.* p. 150

⁷¹ *Ibíd.* p. 151

⁷² *El Hombre y la Técnica*, p. 116

⁷³ *Ibíd.* p. 106

⁷⁴ *Ibíd.* p. 121

⁷⁵ *Ibíd.* p. 122

Por efecto del debilitamiento del principio fáustico “El centro de gravedad de la producción desplázase incoerciblemente...[pues] la guerra mundial ha puesto fin al respeto de los hombres de color ante el blanco. Este es el verdadero motivo de la falta de trabajo en los viejos países de Europa y América, falta de trabajo que no constituye una crisis, sino el comienzo de una catástrofe.”⁷⁶ Los pueblos de color están utilizando la técnica maquinista como un simple instrumento económico para producir más barato y minar así la economía exportadora de la naciones occidentales; pero no solo económicamente sino también militarmente la técnica maquinista, según Spengler, ha sido apropiada por los pueblos de color: el caso de la victoria de los japoneses sobre los rusos en 1905 muestra cómo el hombre blanco está comenzando a ser derrotado con sus propias armas; pero pese a que la estén usando para sacudirse el dominio de Occidente, “...para los hombres de color... la técnica fáustica no es ya una necesidad interior...” “Para los «hombres de color» la técnica no es más que un arma en la lucha contra la civilización fáustica,”⁷⁷ y por eso en ellos la técnica será siempre algo exterior, un simple medio para un fin, y con lo cual niega el ser de “...el hombre fáustico... [el único para el cual] es esa técnica espiritualmente necesaria; no sus consecuencias económicas sino sus victorias.”⁷⁸

“Como se ve, el ritmo de la Historia adopta trágicos compases. Antes, los milenios casi no tenían importancia; ahora, cada siglo resulta importantísimo. La piedra en su carrera se acerca en saltos violentos al precipicio,”⁷⁹ y sin embargo, concluye Spengler, nada se puede hacer pues “...ni las cabezas ni las manos pueden alterar en nada el destino de la técnica maquinista, que se ha desarrollado por necesidad interna, por necesidad del alma...”⁸⁰ Es aquí donde con mayor claridad se denota el carácter fáustico de la cultura occidental: así como Fausto en su afán de abandonar su vida contemplativa y pasar a la acción, en su afán de conquistar todos los placeres que la vida le ofrecía le entrega su alma a Mefistófeles para que le diera esa posibilidad, pero donde a final de cuentas todas sus empresas sucumben por causa del pacto que estableció con él y por causa de la condenación a la que se ató desde que puso en acción su voluntad de dominio; así también la cultura fáustica europea en su afán de someter a su poder a todas las fuerzas naturales y humanas terminó pactando con la máquina; aquella que le dio a la cultura occidental el acceso a potencias técnicas jamás experimentadas en la historia humana, pero que en el curso de su desarrollo termina despojando al humano de su alma, de su sujetidad, y la somete por completo a los designios de su voluntad cósmica que busca incesantemente el poder y la dominación; “obliga a la obediencia tanto al empresario como al obrero de fábrica. Los dos son esclavos, no señores de la máquina...”⁸¹ y la cultura fáustica queda sometida totalmente al destino de devastación y destrucción que la máquina le impuso desde el mismo instante en que el hombre se entregó a ella. Es en virtud de este pacto condenatorio, de este pacto que otorga el poder pero destruye que Spengler dice que “La máquina es cosa del diablo.”⁸²

⁷⁶ *Ibíd.* p. 123 Puede verse ya en Spengler una idea que será recurrente en el discurso neonazi: el origen del desempleo en Europa no está en la dinámica propia del sistema capitalista, sino en el hecho de que los pueblos de color despojan a los pueblos blancos de algo que por derecho les pertenece –la técnica maquinista en Spengler, los puestos de trabajo por los inmigrantes en los neonazis-, y es así que la lucha contra el desempleo (lucha económica) se convierte en una lucha contra los inmigrantes (lucha racial).

⁷⁷ *Ibíd.* p. 124

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹ *Ibíd.* p. 62

⁸⁰ *Ibíd.* pp. 107-108

⁸¹ *La Decadencia de Occidente*, p. 150

⁸² *Ibíd.* p. 347

Sucede entonces que “La creación se subleva contra el creador. Así como antaño el microcosmos-hombre se sublevó contra la naturaleza, así ahora el microcosmos-máquina se subleva contra el hombre nórdico.”⁸³ Se consuma así la “...profunda venganza de la naturaleza sobre el ser que supo arrebatarse el privilegio de la creación. Este pequeño creador contra natura, ese revolucionario en el mundo de la vida, conviértese en esclavo de su propia creación. La cultura, el conjunto de las formas artificiales, personales, propias de la vida, desarróllase en jaula de estrechas rejas para aquella alma indomable.”⁸⁴ Y frente a esta decadencia de la cultura que aqueja a todo Occidente surge la necesidad del hombre fáustico no de arrepentirse y dar marcha atrás en su afán de poder, sino que debe llevar la naturaleza de su alma hasta el final: “De aquí la profunda y desesperada tendencia del hombre excepcional a permanecer interiormente libre. Aquí y solo aquí comienza el individualismo como contradicción a la psicología de la masa. Es la última rebelión del alma rapaz contra la cárcel de la cultura...”⁸⁵ Concluye de esta manera Spengler su libro, con un llamado al hombre fáustico a llevar la técnica maquinista hasta sus últimas consecuencias y a permanecer fiel a su voluntad de poder a sabiendas que no hay más salida que la aniquilación: “Hemos nacido en este tiempo y debemos recorrer violentamente el camino hasta el final. No hay otro. Es nuestro deber permanecer sin esperanza, sin salvación en el puesto ya perdido... Eso es grandeza; eso es tener raza. Ese honroso final es lo único que no se le puede quitar al hombre.”⁸⁶ La muerte gloriosa se convierte en la única forma de redención, de escape de un mundo tecnificado (capitalistamente) que se le ha salido de las manos al hombre y lo destruye indeteniblemente.

⁸³ *El Hombre y la Técnica*, p. 108

⁸⁴ *Ibíd.* pp. 83-84

⁸⁵ *Ibíd.* p. 86 Semejantes ideas manejará en esos mismo años Rosenberg, quien en su libro de *El Mito del Siglo XX* hablará repetidamente de la libertad del espíritu, libertad interior, etc. “Desde el punto de vista nacionalsocialista, la libertad no debe ser entendida como individualismo incontrolado sino como un logro creador del ser individual, como una representación de su vigor interior, y también como una manifestación de esa sangre y ese carácter que proporcionan las precondiciones de la personalidad.” (ROSENBERG, Alfred. *Obras Escogidas*. Editorial Extemporáneos, (México, 1972) p. 162)

⁸⁶ *El Hombre y la Técnica*, p. 125

Ernst Jünger

Jünger es quizá el miembro más destacado de la Revolución Conservadora, quien, como combatiente que era de la Primera Guerra Mundial, construirá un discurso reaccionario basado en el culto a la técnica maquinista y a la guerra, el cual, pese a manejar también una concepción anímica de la técnica, no se entrapará en una visión de la historia basada en la “voluntad de poder” y tenderá más bien a una celebración de la vida heroica y sacrificial en vez de a una búsqueda insaciable de dominio sobre “lo otro”. Así, “la perspectiva de Jünger no tenía ninguno de esos vestigios de la conciencia trágica, o de la resignación a la racionalización inevitable que Spengler no había eliminado por completo de sus obras [y] más bien invocaba una afirmación heroica de la pasividad frente a la contradicción [entre las fuerzas técnicas y la vida libre] que nos había atrapado entre sus polos.”⁸⁷ Sin embargo, el tipo de heroísmo alabado por Jünger se verá afectado por las metamorfosis que experimenta su obra con el tiempo; así, si en un inicio manejaba posturas claramente proto-fascistas y de culto a la técnica, irá con el devenir de los años dando paso a una actitud crítica (o más bien estoica) tanto frente a la técnica maquinista como frente al ascendente nazismo; pero llegado este momento será ya un hecho la influencia y acogida de su obra de juventud dentro de la ideología nazi, hecho del que él mismo se llega a percatar y que le valdrá la censura por parte de los Aliados una vez terminada la guerra.

- Técnica maquinista y realismo heroico

“La máquina puede ser solo un medio de producción que sirva para satisfacer nuestras necesidades más vulgares. [pero] Más bien debe entregarnos satisfacciones más elevadas y profundas...”⁸⁸ Al igual que Spengler, Jünger tendrá una concepción romántica de la técnica, es decir, la vera como la expresión –en el mundo físico- de un impulso metafísico hacia la vida que posee el ser humano, y por este motivo buscará reincorporarla como parte integrante de la determinación de la vida comunitaria; reincorporación que es impedida por el materialismo y mercantilismo emanados de la Ilustración. Pero la técnica en Jünger, más que concreción autoafirmante de la voluntad de poder (como en Spengler) es concreción de una forma específica de vida y de sus motivaciones profunda; así, una innovación técnica “...es la viva exteriorización de un poderoso sentimiento de vida, es un afán moral al que le está incondicionalmente subordinada la cuestión de la utilidad y en el que no tiene la menor importancia el hecho de que produzca beneficios o deje de producirlos;”⁸⁹ de tal forma que “...ese magnífico equipamiento de fuerzas mecánicas, económicas y militares es, ciertamente, solo la muestra externa de un mundo más profundo, fundado en las circunscripciones del destino.”⁹⁰ La forma técnica bajo la cual se reproduce una sociedad es por tanto la forma manifiesta de su impulso interior de vida, y el cómo varíe ese impulso determina el cómo varía la técnica. Así, si Jünger dice que “...la propia máquina es solo la expresión de una época nueva del espíritu”⁹¹ es porque para él la técnica es la forma y el impulso de vida la substancia; entonces es la predisposición a

⁸⁷ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 183

⁸⁸ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, pp. 173-174, citando a Jünger en *Gran ciudad y campo*.

⁸⁹ JÜNGER, Ernst. “Prologo a: ¡Necesitamos la Aviación!” en Sánchez Durá, Nicolás (comp.) *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía*, Universidad de Valencia, (Valencia, 2002). p. 229

⁹⁰ *Ibíd.* p. 233

⁹¹ JÜNGER, Ernst. “Fuego y movimiento” en *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*, Tusquets Editores, (México, 2008), p. 140

llevar una vida maquinista –de vivir bajo la simbiosis de la precisión y la explosividad- lo que lleva a que aparezcan y se desarrollen las máquinas, y no al revés.

Para Jünger entonces “El mundo técnico no existe por sí mismo. Más bien, es la expresión de los procesos y las transformaciones interiores”⁹²; o sea que al igual que Spengler, Jünger en tanto “...romántico político, pretendía de continuo que discernía fuerzas ocultas, mágicas, pero reales, que operaban detrás de las apariencias superficiales. Así cosificó la tecnología, es decir, la separó de toda conexión aparente con las relaciones sociales.”⁹³ Tres niveles se suceden de esta manera en el concepto de técnica que tanto Spengler como Jünger tienen: primero, la reinstauración de la técnica como el elemento determinante de la concreción de la vida humana (esbozo de una concepción materialista); segundo, la adjudicación del origen de desarrollo tecnológico a una entidad metafísica, negando el carácter transitorio e histórico de las configuraciones técnicas; y tercero, la transferencia de ese motor metafísico que da origen a la técnica a la estructura física de la misma (el sistema maquinista como tal). Como bien lo menciona Herf este último punto implica que tanto Jünger como Spengler tienen una concepción cosificada de la técnica maquinista (y fetichista de la máquina como objeto), es decir, transfieren las cualidades del sujeto social a la legalidad de un sistema de producción frente al cual el sujeto no tiene otra opción más que someterse. Pero a diferencia de Spengler –quien considera que llega un momento que la cosificación alcanza tal grado que se revierte contra el humano- Jünger no ve una catástrofe en la cosificación de la subjetividad humana en la técnica, sino que ve la forma específicamente moderna de realización de lo humano: “Debemos transferir lo que llevamos dentro de nosotros a la máquina,”⁹⁴ clama Jünger. La simbiosis entre la cualidades maquinales y humanas – que a fin de cuentas serían las mismas-, esa es la característica que ha de adoptar el humano en la modernidad; una modernidad que está definida unidimensionalmente por Jünger como la asunción activa del desarrollo técnico pero sin ver las potencialidades negadas que tal desarrollo lleva impresas en la realidad imperante.

Esta visión cosificante se observa en el hecho de que “...los escritos de esta época están cuajados de imágenes de fuerzas naturales, que exceden las de los individuos, que responden a un tipo de legalidad natural que éstos no conocen y, en cualquier caso, de carácter inapelable.”⁹⁵ Pero este sometimiento hacia las leyes cosificadas de la técnica maquinista al que Jünger conmina está en que para él esto es sinónimo de un renacer de lo humano. Dice Herf que en Jünger “...la maquinaria... parece tener sus propias leyes autónomas, separadas de la conciencia y la organización humanas, pero no carece de alma ni es inhumano.”⁹⁶ La técnica frente a la cual el humano se somete no es un sistema inanimado, movido por los más bajos intereses económicos, sino un conjunto de fuerzas primitivas y elementales largo tiempo negadas y oprimidas por la Ilustración pero que están siendo redescubiertas tras la Gran Guerra. La técnica maquinista es una “segunda naturaleza”, que al igual que la primera (la natural), le impone a la humanidad su legalidad y la domina, y frente a la cual el humano ha de llevar un perpetuo “diálogo-enfrentamiento” mediante el cual despliega su “poder de creación de formas” que al mismo tiempo le regresa a su esencia primitiva y barbárica, aquella que a toda costa busca ser negada por la civilización ilustrada. En este sentido

⁹² HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 191, citando a Jünger en *Progreso, libertad y necesidad*.

⁹³ *Ibíd.* p. 156

⁹⁴ *Ibíd.* p. 173, citando a Jünger en *Fuego y sangre*.

⁹⁵ SÁNCHEZ Durá, Nicolás. “Rojo sangre, gris de máquina: Ernst Jünger y la inscripción técnica en un mundo peligroso” en Ernst Jünger, *El Mundo Transformado seguido de El Instante Peligroso*, Pre-Textos, (Valencia, 2005), p. 53

⁹⁶ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 182

dice Jünger, recordando sus vivencias de guerra, que “diseminadas a lo largo del terreno, las artillerías de ambos ejércitos, bien escondidas, se contrarrestan recíprocamente, de forma que este trabajo parece que lo ejecutase un fuerza de la naturaleza que se mantiene oculta a los ojos del observador”⁹⁷, o que en cierta batalla “el peso del fuego, de una intensidad insospechada y nunca previamente experimentada, causaba la impresión de una catástrofe de la naturaleza, y la gravedad de las pérdidas estaba en concordancia con dicha impresión.”⁹⁸ Estos ejemplos ponen de manifiesto, como bien lo hizo notar Herf, que las fuerzas técnicas – históricamente determinadas- aparecen en Jünger mezcladas con las fuerzas naturales –físicamente determinadas-. Especialmente significativo resulta el foto-libro *El Instante Peligroso (1931)*, colección de imágenes e informes donde Jünger presenta entremezclados, dando el sentido de pertenecer a una misma tendencia, desastres naturales y accidentes humanos causados por la máquina. Según esto las fuerzas técnicas tendrían, de la misma forma que las fuerzas naturales, un carácter incontrolable que escapa a todo intento de contención por parte de la razón, motivo por el cual Jünger se plantea “...la cuestión de si el objetivo oculto de la técnica consiste en construir un espacio de confort absoluto o un espacio de peligro absoluto.”⁹⁹ La cuestión se decide según Jünger hacia el segundo lado: la técnica genera peligro pues la violencia forma parte de su naturaleza; no existe algo así como una técnica abstracta y neutral sino que la técnica –y sobre todo la moderna- está marcada en su estructura interna por un *telos* devastador que es fiel expresión del alma primitiva humana despojada de sus ataduras civilizatorias. Esta naturalización de las fuerzas técnica en Jünger no llega sin embargo a la adjudicación de la naturaleza de la técnica maquinista a determinado tipo racial humano, como así lo hace Spengler. Para Jünger “Las ideas de «sangre, tradición... y raza» son «metafísicas» antes que «primordialmente biológicas»”¹⁰⁰, por tal razón el vínculo del hombre con la máquina yace en la vitalidad humana en general sin importar el que se haya o no nacido dentro de cierto pueblo o raza. Sin embargo, si bien Jünger maneja repetidamente este lenguaje racial en él “...el uso del término «raza» no tiene ninguna connotación biológica...”¹⁰¹ ya que lo utiliza más bien para denotar cómo la sustancia de la técnica moderna permea a tal grado la vida del individuo de tal forma que define en él características que parecieran venir “de nacimiento”.

Ahora, gracias a esta presentación de las fuerzas técnicas como si fueran fuerzas naturales Jünger genera la idea de que “En lugar del escape pastoral... el campo de batalla y las metrópolis podrían satisfacer las aspiraciones románticas de la juventud antiburguesa.”¹⁰² Mediante este nuevo concepto de técnica Jünger resuelve las antinomias entre campo y ciudad, arcaísmo y maquinismo, valor de uso y valor de cambio, y sobre todo entre modernidad y capitalismo. La tradición romántica veía básicamente a la modernidad como un proceso de desencantamiento del mundo, sin embargo para ellos la modernidad era una sola ya que no distinguían entre una modernidad potencial y la modernidad realmente existente; así tomaban a la modernidad concreta como si fuera la modernidad en general del tal forma que su anti-modernismo terminaba trocándose en un anti-capitalismo cuyo objeto de ataques era el representante de la racional capitalista industrial, o sea, la máquina. Los románticos conservadores de derecha como Jünger hicieron un proceso similar pero a la inversa. Decía él que “La nuestra es la primera generación que empieza

⁹⁷ JÜNGER, Ernst. “Pelotones de asalto” en Sánchez Durá, Nicolas (comp.) *op. cit.* p. 132

⁹⁸ JÜNGER, Ernst. “El Último Acto”, en Sánchez Durá, Nicolás (comp.) *op. cit.* p. 138

⁹⁹ JÜNGER, Ernst. “Sobre el peligro” en *El Mundo transformado, etc.*, p. 313

¹⁰⁰ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 187, citando a Jünger en *Gran ciudad y campo*.

¹⁰¹ SÁNCHEZ Durá, Nicolás. “Rojo sangre, gris de máquina: etc.”, p. 35

¹⁰² HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 189

a reconciliarse con la máquina y a ver en ella no sólo lo útil sino también lo hermoso.”¹⁰³ Para este tipo de romanticismo –el “romanticismo de acero” como diría Goebbels- la antinomia entre la máquina y el alma no existía como tal en tanto una y otra eran expresiones de humanidad, de allí que se vea al maquinismo no ya como la fuente del desencantamiento del mundo sino como una opción de re-encantarlo. Pero la reconciliación con la máquina no es la reconciliación con una técnica moderna abstracta y neutral, sino con una determinada forma histórica de esa técnica: la técnica moderna específicamente capitalista. Jünger clamaba porque el hombre del siglo XX asumiese una postura moderna frente a la vida, pero al igual que los románticos tradicionales, él veía la sustancia de la modernidad imperante –el maquinismo capitalista- como si esa fuese la modernidad en general y por tanto la reconciliación con la máquina llevaba a la reconciliación con el capitalismo, es decir, a la reconciliación con la única forma de modernidad que podían ver y que aceptaban como natural y la negación por tanto de una modernidad alternativa que pudiera realizar las posibilidades negadas por la modernidad imperante.

Pero en Jünger no solo hay una unificación entre modernidad potencial y modernidad existente, sino una tergiversación. Decía que “En este proceso [de asunción de la tecnificación] la guerra mundial es un reflejo de nuestra vida en general... en ésta pudo el espíritu que se halla tras la técnica destruir los vínculos antiguos, mientras que en la construcción de un orden nuevo capaz de vivir por sus propios medios aún no ha abandonado el estadio de la experimentación.”¹⁰⁴ Jünger ve en la técnica maquinista una fuerza (si bien originada en la metafísica y no en la historia) que amenaza con destruir la construcción civilizatoria burguesa, y que la Gran Guerra fue el anuncio de ello. Para Marx la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción generaría –tras la asunción activa del sujeto de ese proceso enunciado en las condiciones objetivas- la superación de la sociedad burguesa y la eclosión desde dentro de ella de una nueva sociedad cuya característica sería la realización de las posibilidades de la técnica negadas dentro del capitalismo: la abundancia y la pacificación de la existencia. Jünger en cuanto a la forma piensa lo mismo – que la sociedad burguesa colapsará por efecto del avance de las potencias técnicas- pero en sentido contrario: el fin de la era del burgués estará seguido efectivamente por el inicio de la era del trabajador, pero ésta no será una era marcada por una técnica dotada de un sentido pacificador y armónico sino por una técnica de una violencia y destructividad completamente desatadas. La reconciliación romántica con la máquina lleva no solo a la reconciliación con el capitalismo sino también a la intensificación de sus tendencias devastadoras más profundas.

Una última anotación sobre la forma y esencia del maquinismo. Al igual que Spengler, Jünger ve al capitalismo como una superposición de dos planos distintos: un plano esencial que reside en la materialidad técnica del proceso productivo, y un plano formal que reside en los mecanismos de la circulación mercantil y el pensamiento monetario. Valor de uso y valor de cambio, producción y circulación, naturalidad y artificialidad, máquina y dinero, trabajador y burgués, peligro y seguridad; el capitalismo es para él la síntesis inestable de estas antinomias en que la segunda siempre se halla dominando a la primera, deformándola. La primera en tanto procede de la naturaleza humana es expresión de vida, la segunda en tanto procede del mundo de las formas económicas es negación de ella. Todos los primeros términos podrían calificarse de “vida” o “naturaleza” mientras todos los segundos términos podrían calificarse como “capitalismo”. El anti-capitalismo de Jünger (que sería más bien solo un ataque contra la circulación capitalista) se dirige por tanto

¹⁰³ *Ibíd.* p. 154, citando a Jünger en *Fuego y Sangre*.

¹⁰⁴ “Fuego y movimiento”, pp. 141-142

contra todas las formas civilizatorias que representan los segundos términos –o sea, contra la cultura burguesa y su liberalismo- con el objeto de liberar a los primeros de la deformación que sufren dentro del capitalismo para que así puedan ser lo que en realidad son. Sin embargo Jünger no capta que la forma valor no solo subsume formalmente a la forma natural sino que también los hace realmente, de tal manera que la máquina, el trabajador o la producción pueden ser despojados de sus formas circulatorias capitalistas, pero su esencia interna habrá quedado trastocada por efecto del capital. Lo que Jünger llama entonces la “naturaleza” de las cosas y los procesos no es ya una naturaleza abstracta sino una “naturaleza capitalista”, y el ataque contra las formas civilizatorias burguesas no hace sino liberar esa “naturaleza capitalistamente deformada” de las ataduras políticas, económicas y morales de la era burguesa. Entonces, si en el capitalismo la máquina adquiere una estructura devastadora, esta devastación se potencia al acabar con las pretensiones de paz y bienestar burguesas; si en el capitalismo el trabajador adquiere una vida enajenada, esta enajenación se potencia al barrer con las ilusiones de emancipación que de alguna forma el liberalismo burgués fomentaba, etc.

Es por esta razón que a los ojos de Jünger, “Lejos de ser una fuerza neutral, la tecnología... [aparece] inherentemente en conflicto con la democracia.”¹⁰⁵ La naturaleza de la técnica es anti-democrática por efecto de que el capitalismo le ha dado tal sentido, pero él lo verá como una tendencia interna de la técnica misma. La Primera Guerra Mundial, culminación del desarrollo histórico del imperialismo clásico, es vista por Jünger no como la concreción máxima de las contradicciones del capitalismo sino precisamente como la inauguración del proceso que anuncia su final. La guerra imperialista aparece contradictoriamente en Jünger como el escenario donde se realiza con más fuerza el anti-capitalismo romántico de derecha.

- Guerra, técnica moderna y fascismo

“...crece ya al respecto una diferente forma de sentir al ser humano... con la máquina, [pues] después de haber sido su criado ha logrado convertirse en su señor...”¹⁰⁶ La Primera Guerra Mundial fue, como lo había apuntado W. Benjamin, el inicio de una nueva relación cósmica del humano con la técnica moderna; pero a diferencia de él –que ve que las nuevas potencialidades técnicas fueron traicionadas por los intereses imperialistas- Jünger sí cree que la Guerra alumbró una nueva era en que todas las valoraciones racionalistas y economicistas sobre la técnica moderna se esfuman dando paso a una reconciliación anímica entre el hombre y la máquina en donde el velo ilustrado del sistema maquinista es por fin apartado y puede emerger en toda su forma el lado destructivo pero al mismo tiempo vivificante de la técnica moderna. Así, si en la era burguesa la racionalidad técnica sometía al humano a una existencia abstracta y desencantada, en la nueva “sociedad industrial posburguesa”¹⁰⁷ el hombre puede ya retomar su papel de “adorador-dominador” de las fuerzas técnico-naturales, fuerzas que han dejado ser un mero medio material para la consecución de la abundancia y se yerguen ahora como fines en sí mismas que realizan la vitalidad humana, objetos de culto religioso y contemplación artística. La Guerra es precisamente el acontecimiento revolucionario que inaugura todo ello, que inicia el renacer de la comunión del humano con la técnica moderna y la caducidad de las formas burguesas frente a esta reconciliación. Ante esto dice Jünger: “...la guerra mundial se manifiesta como el gran vagón de cola de la época burguesa... [y] el júbilo de los voluntarios que daba la

¹⁰⁵ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 227

¹⁰⁶ “Prologo a: ¡Necesitamos la Aviación!”, p. 238

¹⁰⁷ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 197. Este término que usa Herf describe de manera sintética el proyecto histórico de Jünger.

bienvenida a la contienda... era, en el fondo, una protesta revolucionaria contra la escala de valores del mundo burgués... a una época que intentaba subordinar el destino a la razón, le sigue otra, que considera que la razón está al servicio del destino.”¹⁰⁸ Jünger ve entonces en la guerra la posibilidad de recuperar el sentido mágico-religioso de la técnica arcaica pero ahora bajo las formas de la técnica moderna, y de recuperar al mismo tiempo todas aquellas valoraciones comunitarias que el avance del pensamiento monetario e ilustrado había venido negando largo tiempo atrás al dar preponderancia al lado “útil” de la técnica y desechar el lado “mágico” que hay en su destructividad. La guerra re-encanta así un mundo de formas caducas burguesa que padecía un exceso de racionalización y abstracción.

“La Guerra, que tantas cosas nos quita –apunta Jünger-, es generosa en este aspecto: nos educa en una comunidad masculina y vuelve a situar en el lugar que les corresponde unos valores que estaban semiolvidados”¹⁰⁹. Al ser vista como una ruptura del *status quo* burgués, la guerra fue considerada “...como un reducto de acción no capitalista, o incluso anticapitalista, que quedaba fuera de la red de relaciones de intercambio, de modo que podía dar a la tecnología el significado que había perdido en el mundo comercial.”¹¹⁰ En el mundo de la circulación mercantil y de la búsqueda de la ganancia extraordinaria el “ser de la técnica” se halla oprimido por los intereses económicos, pero en la guerra la técnica puede ser ella misma, puede dedicarse sin traba alguna a la función que realiza mejor su sentido: la destrucción. Pero en ella además las leyes de la circulación mercantil quedan en suspenso, permitiendo resurgir aquellos valores semiolvidados que la cultura burguesa había negado. El primer libro de Jünger *Tempestades de Acero* (1920) está lleno, además de una constante glorificación de la técnica moderna, de imágenes de comunidad, amistad, valor, compromiso, sacrificio, heroísmo, etc., las cuales aparecen por primera vez en la vida de los combatientes y las experimentan como un renacimiento después de tantos años de aciaga vida burguesa de clase media. Pero dirá que todos estos valores adquieren valía solo en tanto están constantemente sometidos al peligro ineludible de la técnica maquinista en la guerra; la vida solo adquiere sentido cuando está encarada con la muerte, esta es la consigna de Jünger. Sin embargo, lo que Jünger no percata es que la destructividad de la técnica no es una cualidad de la técnica que aparece una vez que se han desvanecido las valoraciones burguesas, sino que es una cualidad que está ya en la estructura de la economía burguesa pues la dinámica propia de la acumulación capitalista necesita darle un sentido devastador a la técnica maquinista. La guerra lo que hace entonces no es darle un nuevo significado a la técnica sino potenciar aquel que ya tenía. Los esfuerzos de Jünger por generar una estetización de la guerra, o sea, por generar una actitud contemplativa y placentera frente a los poderes cuasi-divinos del sistema bélico maquinista y la emulsión que sobre la vida ejercen llevan a fin de cuentas a una estetización de lo más reaccionario del sistema capitalista –la devastación de la sociedad y la Naturaleza como condición necesaria del desarrollo capitalista- y a una asunción pasiva de ello. La loa de Jünger a la guerra tecnificada y a la vida del guerrero será por tanto –sin darse mayor cuenta él de eso- una loa al fetichismo de la máquina, a la enajenación del trabajo y a la cosificación de la sujetividad, todo ello bajo un lenguaje heroico y mágico. Así, “En lugar de disculpar o negar la realidad de la subordinación de la guerra y el trabajo a la racionalización industrial,

¹⁰⁸ “Sobre el peligro”, pp. 311-312

¹⁰⁹ JÜNGER, Ernst. “El Bosquecillo 125”, en *Tempestades de acero*, Tusquets Editores, (Barcelona, 2005) p. 333

¹¹⁰ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 306

Jünger aclamó este proceso como algo que promete la liberación de los rasgos de la sociedad burguesa que más detestaba...”¹¹¹

Si en el capitalismo la economía es una guerra perpetua –bajo un simulacro de paz-, la guerra será por tanto la sustancia de la vida en la concepción enajenada que de ella tiene Jünger: “...no es la guerra una parte de la vida, sino que otorga expresión a la vida en toda su violencia, así esta vida misma es de naturaleza enteramente bélica en su fondo.”¹¹² Y es por esto que “...las verdaderas fuentes de la guerra vienen de lo profundo de nuestro pecho y todo lo horrible que ahora fluye por el mundo es sólo el reflejo del alma humana que se manifiesta en los sucesos.”¹¹³ En tanto expresión del impulso de vida del humano “la batalla no es sólo un proceso de destrucción, sino también una forma masculina de creación;”¹¹⁴ destrucción transitoria en lo material, pero una creación eterna en lo espiritual, que es lo que realmente importa. Luego, la violencia y la destrucción que se manifiestan en la guerra tecnificada y en la devastación del mundo en general provocada por la máquina muestran que “el secreto que tras esto se oculta es una nueva y distinta vuelta a la naturaleza: es el hecho de que somos, a un tiempo, bárbaros y civilizados...”¹¹⁵ Este “...resurgimiento del barbarismo desata pasiones primarias adormecidas por la vida civilizada;”¹¹⁶ y Jünger insistirá mucho en este punto: el primitivismo y el modernismo no son realidades antinómicas, como la Ilustración había hecho creer, sino que lo específicamente moderno se halla precisamente en la asunción del elemento primitivo que hay en la técnica maquinista, pues lo único que ha cambiado es la forma exterior (de la técnica arcaica se ha pasado a la técnica moderna) pero la sustancia sigue siendo la misma: la vida que busca autoafirmarse en un entorno hostil a base de luchar y sacrificarse. Jünger niega por tanto toda posibilidad de que la técnica moderna permita la consecución de la abundancia material y en cambio eterniza el principio de escasez (sin distinguir entre absoluta y relativa, o sea, entre la físicamente determinada y la económicamente impuesta) como base de una vida regida por el realismo y no por las falsas ilusiones de un bienestar futuro. Al destrozarse todas las ilusiones no cumplidas de un futuro mejor y colocar en vez de ello un realismo sustentado en la comunidad, la belleza y el heroísmo, Jünger ve la experiencia de la guerra no como una utopía fantástica como las de los liberales y socialistas, sino como “...una utopía concreta, una utopía que imaginaba una comunidad no corrompida por las relaciones de cambio capitalistas”¹¹⁷.

Si bien dice Herf que “...Jünger describía la guerra como un conflicto de fuerzas naturales...”¹¹⁸ en donde el guerrero quedaba integrado en una corriente de sucesos y procesos que lo arrastraban inapelablemente hacia la muerte, no por eso dejaba él de afirmarse en medio de toda esa aniquilación. A diferencia del pesimismo de Spengler, Jünger veía en la reconciliación del hombre y la máquina no un pacto fáustico que lo condenaba a la decadencia, sino un pacto en que el ser humano afirmaba su vitalidad en el hecho mismo del poder destructivo de la técnica del cual era creador. En la guerra “el combate no es ganado por la máquina, sino con la ayuda de la máquina –y esta es la gran

¹¹¹ *Ibíd.* p. 171

¹¹² “Fuego y movimiento”, p. 129

¹¹³ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 162, citando a Jünger en *La Batalla como Experiencia Interior*

¹¹⁴ *Ibíd.* p. 166, citando a Jünger en *La Batalla como Experiencia Interior*.

¹¹⁵ “Sobre el peligro”, p. 313

¹¹⁶ HERF, Jeffrey. *op. cit.* p. 161

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 155

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 159

diferencia,¹¹⁹ dice Jünger. A pesar de haber cosificado en la técnica la vitalidad humana, Jünger no considera a la máquina como poseída por una racionalidad autónoma ajena al hombre que se rebela finalmente en contra de él (como en Spengler) sino que ve a ambos unidos por un mismo destino en el cual el humano aún puede afirmar su propia voluntad en medio el mundo maquinal pues "...incluso el más gigantesco enfrentamiento de recursos materiales es tan solo la balanza en que se pesa, hoy como siempre, al ser humano."¹²⁰ "Lo importante no son los atrincheramientos gigantescos, sino el coraje y el vigor de los hombres que tras ellos se encuentran",¹²¹ ya que "...todas las energías de acero y fuego dilapidadas... [en una] noche pueden quedas confirmadas o abolidas por un centenar de seres humanos."¹²² Sucede en Jünger algo parecido al mito antiguo en que donde a pesar del inmenso poder de la divinidad son las pequeñas acciones de los humanos las que finalmente definen la relación que con tal divinidad se establece, donde la rememoración del pacto original mediante el ritual religioso es una redefinición y refundación activa del pacto divino, pero moldeándolo a la manera del hombre.

Además del hecho de colocar al hombre en unión simbiótica con la máquina para la autoafirmación de la vitalidad que reside en ambos, la guerra también ofrece a Jünger la posibilidad de recuperar el antiguo concepto caballeresco del enemigo que Carl Schmitt desarrollará con posterioridad más a fondo. Dirá Jünger que "hacer la guerra es procurar aniquilar al enemigo desplegando las fuerzas sin ninguna consideración. [Que] la guerra es el más rudo de los oficios. [Y que] sus dirigentes no deben abrir su corazón a los sentimientos de humanidad más que en la medida en que éstos no puedan ser perjudiciales"¹²³ pero que a pesar de ello, dice, "me he esforzado en buscarlo en la lucha para matarlo y no he esperado de él otra cosa. Pero nunca he pensado que fuera un ser vil."¹²⁴ Aparecen ya en los escritos de esta época los esbozos de lo que será su posterior crítica al progreso.

Sin embargo, al lado de estos dos elementos que podrían calificarse de "revolucionarios" –la comunidad simbiótica entre el hombre y la máquina por un lado, y la ruptura con la visión lineal del progreso por el otro- la concepción de la guerra que tiene Jünger abandera situaciones y elementos totalmente reaccionarios. Dice Herf que en su glorificación de la guerra tecnificada "...proclama Jünger al sujeto heroico... [pero] al hacerlo así ofrece una apología del sometimiento y del conformismo del individuo,"¹²⁵ y que a pesar de sus esfuerzos "ni siquiera el realismo mágico de Jünger podía ocultar lo obvio: las virtudes heroicas y el avance técnico guardaban una relación ambivalente entre sí,"¹²⁶ es decir, la síntesis entre romanticismo y modernismo es un proyecto fracasado que se terminará convirtiéndose en una justificación heroica de la modernidad realmente existente. Su apoteosis de la guerra termina siendo una mezcla de

¹¹⁹ *Ibíd.* p. 349

¹²⁰ *Ibíd.* p. 280

¹²¹ JÜNGER, Ernst. *Tempestades de Acero*, p. 14

¹²² "El Bosquecillo 125", p. 411

¹²³ FERNÁNDEZ, Horacio. "Jünger antes de Jünger", en Sánchez Durá, Nicolás (comp.) *op. cit.* p. 111. Todas las citas tomadas de esta fuente corresponden a pasajes de *Tempestades de Acero* que aparecían en las primeras ediciones de la obra (desde 1920 hasta 1933) y que fueron suprimidas por el autor en la edición definitiva de la misma (de 1961, que es la que se cita en este trabajo). Las razones de tal supresión de pasajes responden a cierta intensión no declarada de Jünger de librarse de cualquier idea que pueda vincularlo con la catástrofe del nazismo. El artículo citado consiste mayormente en una selección comentada de estos pasajes suprimidos.

¹²⁴ *Tempestades de Acero*. p. 61

¹²⁵ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 184

¹²⁶ *Ibíd.* p. 185

heroísmo y enajenación que da cuenta de que en tanto este tipo de modernidad es un hecho inapelable, su dominio sobre la vida solo puede ser paliado dándole una apariencia heroica a la ruina y al desastre que genera. Las categorías del trabajo enajenado capitalista se truecan en categorías de la vida heroica; la desesperanza y desilusión de que es presa el trabajador son acatadas como un destino al que está sometido el guerrero de tal forma que la heroicidad parece más bien una exaltación del ascetismo capitalista y su moral basada en el sacrificio. Ejemplo de ello es el sacrificio justificado por el patriotismo, el cual, durante la batalla se convierte, según Jünger, “sin que te des cuenta tal vez, [en una] persona moral [que] actúa en ti y te clava en el sitio con dos poderosas fuerzas: el deber y el honor. Sabes que has sido colocado en este lugar para combatir, y que todo un pueblo cuenta contigo. Comprendes que si abandonases ahora tu sitio serías un cobarde ante tus propios ojos... Aprietas los dientes y te mantienes en tu puesto.”¹²⁷ Irónicamente la máxima expresión de este heroísmo es la pasividad total, y la máxima realización de una vida así es una muerte segura: “El peligro constituye el momento más solemne; entonces el oficial debe dar pruebas de un virilidad superior. El honor y el espíritu caballeresco hacen de él, el dueño del momento. ¿Hay algo más noble que marchar hacia la muerte a la cabeza de un centenar de hombres?”¹²⁸ En términos del lenguaje de Marcuse podría hablarse de la presencia en Jünger de una búsqueda del principio del Nirvana¹²⁹, de una búsqueda del placer máximo de la vida precisamente en el escape hacia la muerte; en la huida de un mundo que ya no ofrece posibilidad alguna de felicidad hacia una región donde imperan valores eternos e imperecederos. De esto que Jünger diga que “la felicidad más profunda del hombre reside en el hecho de que será sacrificado, y el arte mayor del mando consiste en la capacidad para presentar metas que valgan el sacrificio.”¹³⁰ Solo así, cuando la vida individual no encuentra realización alguna fundada en el mundo real y se justifican las miserias en un destino impuesto se pueden aceptar sin más situaciones como estas en que la vida humana misma es tratada ya como un mero objeto que se sacrifica sin contemplaciones. Esta es finalmente la utopía concreta que Jünger extrae de su experiencia en las trincheras: “...una visión utópica de un cuerpo tan mecanizado y duro que estaba más allá del dolor”¹³¹ y que puede experimentar su propia destrucción como un goce estético de primer orden, como lo verá más tarde Benjamin. Esta tendencia al esteticismo del dolor es asumida por Jünger claramente en su discurso, pero lo que no percibe él es que tras esa búsqueda del reencantamiento se esconde la potenciación de las fuentes que originan el desencanto, o sea, la racionalidad técnico-competitiva del capitalismo, pues genera ante ellas una mera actitud contemplativa que la deja actuar sin oposición alguna.

Ahora, “despreciaba Jünger a «las masas»...” y por eso no creía que el pacto con la máquina pudiese ser renovado por un movimiento popular, en lugar de ello “...proclamaba el mito de una élite carismática,

¹²⁷ FERNÁNDEZ, Horacio. *op. cit.*, p. 110. Ante situaciones como esta Marcuse escribe: “Decir que la tarea debe ser realizada porque es la «tarea» es en verdad el colmo de la enajenación, la pérdida total de la libertad instintiva e intelectual –la represión que ha llegado a ser no la segunda, sino la primera naturaleza del hombre.” (MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*, Editorial Ariel, (Barcelona, 2003), p. 205)

¹²⁸ FERNÁNDEZ, Horacio. *op. cit.*, p. 110

¹²⁹ “El instinto de la muerte opera bajo el principio del Nirvana: tiende hacia ese estado de «constante gratificación» donde no se siente ninguna tensión...” Esto sucede porque “...la «experiencia» de la vida es menos «satisfactoria», más dolorosa, que el estado precedente [lo cual] genera el instinto de la muerte como el impulso que tiende a aliviar esa tensión mediante la regresión” hacia la eternidad inmutable anterior a la vida. (MARCUSE, Herbert. *op. cit.*, pp. 216 y 133)

¹³⁰ HERF, Jeffrey. *op. cit.*, p. 222, citando a Jünger en *El trabajador*.

¹³¹ *Ibid.*, p. 165

una comunidad nacida de las trincheras que anunciaba una comunidad autoritaria nacional más extensa.”¹³² Debido a ello y por la construcción que ha hecho de la necesidad del sacrificio y la resignación como única forma de redención de la vida humana Jünger concluye que es el Estado autoritario el único específicamente moderno y por tanto el único que puede darle a la técnica, al trabajo y a la guerra el sentido que han perdido en el mundo burgués. Jünger dice que aún los valores burgueses pululan en el aire de la modernidad: cobardía, seguridad y racionalidad impiden que el hombre pueda ser absorbido por su destino, por esta razón “un hombre cuyo valor no está siempre por encima de toda sospecha debe aprender a obedecer hasta el embrutecimiento a fin de que aún en las circunstancias más espantosas sus instintos puedan ser refrenados por el espíritu del jefe.”¹³³ Si no lo hace por voluntad propia el hombre debe ser arrojado al sacrificio; un sacrificio que se hace no por la paz, la libertad o el progreso sino por valoraciones más profundas (aunque siempre definidas de manera abstracta) que van más allá de toda consideración racional o económica. En este sentido dice Jünger que “...de los cuatro años pasados en la escuela de la violencia... sacaba precisamente la noción de que la vida no adquiere un sentido profundo si no está movida por una idea y que hay ideales ante las cuales la vida del individuo y hasta la vida de los pueblos no tiene importancia.”¹³⁴ O sea que “...el siglo en que se lucha, las ideas por que se lucha y las armas con que se lucha desempeñan un papel marginal en aquellos sitios donde lo que irrumpe es la auténtica pasión...”¹³⁵ ya que lo relevante no es por qué o con qué se lucha sino el hecho mismo de luchar y la idea que mueve esa lucha. Al igual que Carl Schmitt también Jünger tendrá la creencia de que no hay fin terrenal alguno (material o económico) que justifique el que un hombre entregue su vida en la guerra, a no ser que lo haga por su propia autoafirmación tanto individual como colectiva. “La revolución nos ha enseñado –continúa Jünger– que todo movimiento que no se inspira en una idea grande y desinteresada no posee una fuerza de persuasión suficiente para que un solo hombre vaya al fuego por ella. Lo que trazará nuestro camino por encima de todo lo bajo y despreciable, será el grande y claro pensamiento que nos une: la patria comprendida en su sentido más amplio.”¹³⁶ El Estado autoritario es el único capaz de dar concreción a la idea de la patria afirmando con ello la propia identidad de la nación, y de arrojar, quizá en contra de su propia voluntad, a la totalidad de la nación a la muerte para llegar a realizarla, pues “...lo que importa no son los millares de seres humanos que tal vez podrían ser salvados de la destrucción; lo que importa es que la docena de hombres supervivientes se halle lista en el lugar preciso y pueda arrojar en un platillo de la balanza el peso decisivo de sus ametralladoras y granadas de mano”¹³⁷

Es la patria, el sentimiento de la “comunidad de sangre”, la idea que mueve el sacrificio de la vida y hacia la cual están dirigidos todos los esfuerzos de la técnica maquinista. La Guerra Mundial fue el escenario donde todas estas nuevas valoraciones hicieron su aparición, pero ello fue solo un momento excepcional pues tan pronto acabó la Guerra las valoraciones burguesas volvieron a ocupar su antigua posición. De allí que Jünger considere que “...el propósito de la política era el de volver permanente la *Fronterlebnis*”¹³⁸, es decir, quitarle el carácter de excepcional a la nueva comunidad humana nacida de las trincheras y darle un

¹³² *Ibíd.* pp. 176-177

¹³³ FERNÁNDEZ, Horacio. *op. cit.*, p. 114

¹³⁴ *Ibíd.* pp. 114-115

¹³⁵ JÜNGER, Ernst. “La Movilización total” en *Sobre el dolor, etc.*, p. 89-90

¹³⁶ FERNÁNDEZ, Horacio, *op. cit.*, p. 114

¹³⁷ “El Bosquecillo 125”, p. 323

¹³⁸ HERF, Jeffery. *op. cit.*, p. 178

carácter permanente: convertir el estado de excepción en la regla, ese es el objetivo de la política y sólo el Estado autoritario puede llevar a cabo esa tarea.

“Si nuestra época posee una cultura, será solo a través del uso de las máquinas como estará en posición de expandir o defender su espacio vital... [y para ello las masas] producirán un tipo de líder decisivo y libre de restricciones, un líder que tendrá sobre sus acciones menos restricciones que el soberano de la monarquía absoluta.”¹³⁹ El Estado autoritario es la forma plenamente moderna que puede asumir la comunidad de la sangre con vistas a la conversión en estado de derecho la *Fronterlebnis*. La defensa y ampliación del *Lebensraum* aparecen como las prioridades máximas de la política económica, y bajo estas metas “El significado del trabajo no reside [ya] en la obtención de beneficios ni en la ganancia de un salario, sino en la creación, para la nación, de la plenitud de los valores que necesita para desarrollarse”¹⁴⁰; por eso solo un Estado dictatorial y bélico podrá coordinar y planificar el gigantesco proceso industrial de trabajo en que se convertirá la economía nacional una vez desaparecidas las formas del intercambio mercantil; además, a medida que la destructividad de la técnica moderna se hace más evidente (o sea, a medida que su destructividad capitalista encuentra menos restricciones) y se desvanecen los viejos ideales ilustrados el Estado “fascista” se yergue como el único que puede dar orden a una civilización regida por unas fuerzas técnicas destructivas y peligrosas completamente desatadas y fuera del control de la razón positivista, pues “...las tareas que el orden ha de resolver han aumentado de manera considerable con respecto a épocas pasadas, porque ahora el orden ha de imperar en un espacio en el que el peligro no está recogido en el listado de excepciones sino que, por el contrario, se encuentra presente en todo momento;”¹⁴¹ y se yergue también como el único que podrá encauzar la destructividad del sistema maquinista hacia el ambiente donde realiza su potencial, o sea, la guerra moderna.

La República de Weimar era la negación de toda esta concepción, y por tanto Jünger hace una llamando a barrer con ella y traer de vuelta el recuerdo y las experiencias vivificantes de la Guerra: “En la época del arma blanca se debía vencer con la espada... en el tiempo de las máquinas, con las ametralladoras, los tanques, los enjambres de bombas y los asaltos con gas.”¹⁴² “Preparaos para una nueva batalla... que será realizada según las formas más auténticas de nuestro tiempo... No viváis como soñadores en un tiempo perdido, sino buscad crear para la República una fuerza de choque y una potencia orientada según la corriente de la sangre; o si no, si esta República no admite endurecerse, rompedla.”¹⁴³ “No estamos dispuestos a borrar esta guerra de nuestra memoria, estamos orgullosos. Estamos indisolublemente unidos por la sangre y el recuerdo... Para los tiempos futuros tenemos necesidad de una generación de hierro que no tenga contemplaciones. Sustituiremos una vez más la pluma por la espada, la tinta por la sangre, la palabra por la acción, la sensibilidad por el sacrificio.”¹⁴⁴ “Una época, de cuya brutalidad no podemos formarnos en modo alguna una idea, está ya en marcha; nos hallamos sumergidos en ella. En presencia del

¹³⁹ *Ibid.* p. 187, citando a Jünger en *Gran ciudad y campo*

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 196, citando a Jünger en *Nuestra posición de batalla*

¹⁴¹ “Sobre el peligro”, p. 312

¹⁴² JÜNGER, Ernst. “La Tradición”, tomado de www.centrostudilaruna.it, publicado originalmente en 1925

¹⁴³ *Loc. cit.*

¹⁴⁴ FERNÁNDEZ, Horacio. *op. cit.* p. 109

acontecimiento todas las discusiones se desvanecerán en humo; la invitación a la acción, como monstruosa ola de espumosa cresta, rojo sangre, pasará sobre la nueva Europa y se llevará todo a su paso”.¹⁴⁵

La encrucijada “socialismo o barbarie” solo tiene un desenlace posible para Jünger: al fin del orden burgués solo puede seguir una nueva era barbárica. Sin embargo, será esta una barbarie que derrumbará todas las construcciones civilizatorias de la época burguesa y le devolverá al humano la esencia primitiva de su vida en su relación con las fuerzas técnicas y naturales. La vida humana dejará efectivamente de ser una vida segura y confortable y será de ahora en adelante una vida peligrosa y violenta, pero intensa. Jünger, a diferencia de Spengler, no se percata de hasta qué punto puede llegar la barbarie a la que está dando la bienvenida.

En estas ideas queda asentado cómo el lenguaje heroico, la invitación a la acción, el culto a la guerra y la visión cosificada de la técnica terminan siendo argumentos que favorecen y motivan entre el pueblo alemán el ascenso del nazismo; sin embargo, dice Herf, Jünger “era demasiado elitista para aceptar un movimiento masivo real que recibía muchas de sus propias ideas, [pero] estaba demasiado implicado en tales ideas [como] para criticar abiertamente al régimen de Hitler...”¹⁴⁶

- De la movilización total al totalitarismo

La obra literaria y política de Jünger en los años 20 lleva a las conclusiones antes mencionadas, sin embargo, con forme avanzan los años treinta Jünger va tomando distancia respecto de sus propios escritos (aunque sin retractarse de nada de lo dicho) y va creciendo en él una postura, si bien no crítica, si cuestionadora de una realidad imperante cuyo rasgo principal será lo que el llamará la *movilización total*.

Herf opina que Jünger ve que “Todo avance de la razón y el progreso trae consigo un «nuevo ataque a la libertad». [pero] En lugar de criticar este proceso, Jünger lo asimila en la retórica de la sumisión y el sacrificio heroicos.”¹⁴⁷ Sin embargo las cosas suceden de diferente manera: ciertamente Jünger construye un discurso basado en la sumisión y el sacrificio heroico como formas únicas de redención en un mundo en que la dinámica del capital ha cortado todas las demás alternativas, pero ello no significa que asuma una postura a-crítica con el avance del progreso capitalistamente definido y la racionalidad técnica o incluso una postura cínica frente a ellos, sino lo que pasa es que no los critica porque no se percata de ellos. A lo largo de su obra de los años veinte Jünger sí se percatará de la existencia de la enajenación, de la configuración destructiva de la técnica moderna, del sacrificio y sumisión de que es objeto la clase trabajadora, pero verá el origen de estos hechos en una voluntad oculta, en un impulso metafísico que rige la vida del hombre y toda su cultura y no en el régimen de producción específicamente capitalista, su ideología del progreso y su racionalidad técnico-competitiva.

Es precisamente en sus ensayos de inicios de los 30, y sobre todo en el de *La Movilización Total* (1930), que Jünger se percata de estas situaciones y se da cuenta que tras la maquinización de la vida cotidiana, la creciente “masificación” de la cultura y la tecnificación de la guerra no está el espíritu heroico que él vaticinaba sino que está el espíritu de la racionalidad técnica, del progreso abstracto y el pensamiento financiero, en síntesis, el espíritu de la Ilustración. Esto no significa que la voluntad oculta o el impulso de

¹⁴⁵ Ibíd. p. 109

¹⁴⁶ HERF, Jeffery. *op. cit.*, p. 229

¹⁴⁷ Ibíd. p. 190

vida que llevaban al renacer del barbarismo y el primitivismo no fueran realidad, sino que estando presentes son sin embargo desplazados y subsumidos por el espíritu ilustrado que es más poderoso. Dice por eso que “tras la edad de la gran seguridad ha llegado, con un rapidez asombrosa, una edad diferente, en la que preponderan las valoraciones técnicas”¹⁴⁸. La época heroica, el renacer de la “comunidad de sangre” bajo el mando de un nuevo autoritarismo nunca llegó pues en su lugar reapareció con renovadas fuerzas la época del progreso, que ya sea bajo la forma burguesa, socialista o fascista, amenaza irremediamente la libertad humana mediante la movilización total.

La movilización total significa ante todo la movilización total de las fuerzas productivas. Pero no es tanto que se logre el pleno empleo de los factores productivos sino el hecho de se hallan dirigidos en su totalidad hacia cierto fin: la guerra. “Hacia el final de la guerra mundial –dice Jünger-, el enfrentamiento meramente militar desemboca en el marco de un gigantesco proceso de trabajo. No solo los campos de batalla comienzan a parecerse a poderosos talleres de Vulcano, sino que también en los mismos países, y bajo una cierta inversión del proceso, ya no tiene lugar ningún movimiento al que no le sea inherente un valor bélico.”¹⁴⁹ La Primera Guerra Mundial fue la primera en la historia bélica humana en que la guerra adquirió un carácter económico total, en que “...la imagen de la guerra en cuanto acción armada... [fue] penetrando cada vez más en la imagen más amplia de un gigantesco proceso de trabajo...”¹⁵⁰ en que no solo un segmento de la población o de los recursos monetarios o tecnológicos era puesto al servicio de la guerra, sino que la totalidad de ellos, ya de manera directa o indirecta, terminaba aportando algo al esfuerzo de guerra. “...la vida del soldado en el frente se transformó cada vez más en la vida de un trabajador, o sea, en la de un técnico militar trabajando en condiciones muy peligrosas, así también la vida del trabajador que continuaba en la patria se convirtió en una vida de soldado. La expresión legal de esta relación es la «ley del servicio civil obligatorio»”¹⁵¹ Durante la Guerra el carácter excepcional del soldado (no en tanto combatiente sino en tanto servidor de la patria) pasó a convertirse en la regla, mientras la excepción pasó a ser aquel que mantuvo su *status* de civil, es decir, que se mantuvo como propietario privado independiente y por tanto ajeno al proyecto bélico nacional.

Así, en la época moderna la victoria en la guerra ya no depende de consideraciones espirituales – valor guerrero, voluntad de sacrificio, ardor patriótico- sino de consideraciones económicas, es decir, del poder que tenga un Estado para lograr la movilización total de las fuerzas productivas. Decía Jünger por eso que “hoy importa menos el grado en que un Estado es o no un Estado militar que el grado en que está capacitado para la movilización del trabajo... [los Estados Unidos estuvieron en condiciones] de transformarse en breve tiempo en un arsenal repleto hasta los dientes... [mientras] en Rusia y en Italia se ha consolidado un sistema completamente nuevo de estructuración del Estado cuyo distintivo es el siguiente: que los conceptos de trabajador y de soldado comienzan a fusionarse”¹⁵² Alemania, pese a ser un Estado militarista, tuvo menos capacidad para lograr la movilización total que los EU o la GB, ya que ellos hicieron de manera velada algo que en la Rusia soviética y la Italia fascista comenzará a aparecer al descubierto: la capacidad del Estado de coordinar en torno suyo la multitud de intereses individuales y egoístas hacia un

¹⁴⁸ JÜNGER, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*, p. 83

¹⁴⁹ JÜNGER, Ernst. “La Gran imagen de la guerra”, en Sánchez Durá, Nicolás (comp.) *op. cit.*, p. 162

¹⁵⁰ “La Movilización total”, p. 97

¹⁵¹ “La Gran imagen de la guerra”, pp. 163-164

¹⁵² *Ibid.* p. 167

único objetivo común y con ello fusionar el carácter privado del trabajador en la fábrica burguesa con el carácter público del soldado en el ejército nacional.

Pero cual fue, se pregunta Jünger, el factor que llevó a que las democracias occidentales tuvieran una mejor disposición para la movilización total. Dice Jünger que “el lado técnico de la movilización total no es, sin embargo, el decisivo... [sino que éste] se halla a mayor profundidad: [en la] disponibilidad a la movilización...”¹⁵³ No son por tanto las condiciones técnicas lo que permiten mayormente la movilización total –el hecho de que la técnica moderna permita coordinar a nivel nacional los múltiples proyectos productivos privados en un único proyecto de carácter nacional-, sino que dentro de la población de hallen presentes determinadas condiciones ideológicas, y para este caso Jünger verá que esa condición es la fe en el progreso; y es ésta la fuerza que más impulsa la movilización total pues “...el progreso es la gran Iglesia popular del siglo XIX –la única Iglesia que goza de una autoridad efectiva y de una fe exenta de críticas...”¹⁵⁴ Los países aliados vencieron en la guerra, a juicio de Jünger, porque la ideología del progreso pudo hacer que la movilización total de las fuerzas productivas se realizara a cabalidad; mientras tanto en Alemania, país donde la Ilustración aún no había triunfado por completo y donde subsistían todavía vestigios del romanticismo y patriotismo antiguo, la movilización solo pudo ser parcial. Había sectores en Alemania, principalmente la socialdemocracia, que sí fueron a la guerra bajo un ideal progresista, pero otros que fueron a la guerra no para defender la paz, la libertad o el progreso sino simplemente para defender a Alemania; y aún cuando esta división provocó que la movilización alemana solo fuera parcial los alemanes fueron capaces de sostener una guerra total contra los Aliados. Allí Jünger reconoce que las fuerzas ocultas del patriotismo y el heroísmo aún se hallan presentes no obstante que la ideología del progreso era la que tendía a posicionarse de todo. Por eso dice –quizá haciendo referencia a la “leyenda de la puñalada por la espalda”- que “El progreso fue el mejor aliado de los ejércitos del Oeste, que pronto rebasarían el Rin; fue su caballo de Troya.”¹⁵⁵

Sin embargo, tal cual se confirmó durante la Gran Guerra y tal cual vino desarrollándose en todo el siglo XIX, se confirma finalmente que “...el progreso no es un avance...”¹⁵⁶ Dirá Jünger que la Ilustración y su mito del progreso habían establecido una noción lineal de la historia dentro de la cual la humanidad avanzaba en línea recta desde un estado de no-humanidad, hacia un estado de plena-humanidad; en tal tenor aquellos que se arrogasen ir a la vanguardia del progreso y encarnasen por ello la verdadera humanidad tenían plena justificación de realizar cualquier cantidad de vejaciones contra aquellos que iban en contra del progreso y con ello en contra de la humanidad; se creaba así una distinción entre “buenos” y “malos” que más que respetar las diferencias entre los pueblos justificaba las masacres que unos realizasen sobre otros. “A esta imagen le corresponde una xenofobia entre las masas combatientes que es más fría y maligna que la existente entre tribus de nativos...”¹⁵⁷ Y aquí es donde Jünger reafirma se idea de que no es tanto la posibilidad técnica de la movilización lo que importa, sino su disposición ideológica, pues “...más significativo que el hecho de que todo avance técnico sea a la vez un avance bélico resulta la constatación de que fue la ideología del progreso, esto es, la del humanitarismo civilizatorio... la que también les dio a los poderes combatientes el motivo para una intensificación del enfrentamiento desconocida hasta

¹⁵³ “La Movilización total”, p. 102

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 93

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 117

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 91

¹⁵⁷ JÜNGER, Ernst. “Introducción a: ¡Aquí habla el enemigo!” en Sánchez Dura, Nicolas (comp.) *op. cit.*, p. 183

entonces.”¹⁵⁸ Fue la falsa imagen de que los Aliados eran los que representaban el progreso y la Alemania imperial la reacción lo que pido generar en los países occidentales el fervor de los políticos y de las masas que generó la movilización total. Lo contradictorio de eso es que solo bajo la ideología del progreso “...el adversario no aparece como el enemigo, entendido en sentido natural o en el sentido caballeresco, sino como el adversario de todas esas valoraciones [ilustradas], esto es, como el enemigo de la especie humana en último análisis.”¹⁵⁹ En vez de ello Jünger propondrá una concepción del enemigo definida estrictamente en términos políticos, tal como lo hará después con más profundidad Carl Schmitt. Al hacer de la categoría de enemigo una categoría política implica que al enemigo no se le puede definir a partir de consideraciones económicas o éticas; o sea que al enemigo se le internará matar por todos los medios posibles pero no obstante no se le considerará moralmente reprobable o económicamente perjudicial, e incluso se le otorgará una igualdad de rango caballeresco y se le reconocerá su valía como combatiente y guerrero. “Pues quien sabe ver los límites y la propia forma de ser conoce mejor las posibilidades de una paz efectiva que quien mantiene una falsa imagen de la igualdad como fundamento de la realidad.”¹⁶⁰ Jünger llama así a rechazar la ideología del progreso, pero lo hace ya no como en sus años de juventud, es decir, para instaurar en su lugar en Estado bélico y autoritario, sino más bien lo hace como una advertencia frente a los peligros que encierra la Ilustración bajo esa apariencia humanitaria que maneja. Advierte contra la trampa en que se convierte la Ilustración cuando la razón deviene en dogma y clama nostálgicamente por un retorno hacia unos valores caballerescos que cada vez aparecen más lejanos. Que resulta más coherente con la lógica de la autoafirmación de la vida el aceptar las diferencias ontológicas que existen con “los otros” y aceptar a la guerra como un hecho inevitable y además necesario, que mostrar falsas pretensiones de un humanitarismo abstracto que cree que la humanidad puede convivir plenamente sin violencia pero que al mismo tiempo defiende tal idea con todos los medios violentos a su disposición

Pero de todo este proceso descrito “...no llegaron a alcanzarse las últimas posibilidades [durante la Guerra]; [pues] aunque nos limitemos a considerar sólo el lado técnico de ese proceso, sólo cabe alcanzarlas cuando la imagen del proceso bélico se haya inscrita en el orden de la situación de paz.”¹⁶¹ Bajo el estímulo de la guerra la movilización total operó temporalmente en los países beligerantes, pero bajo la ideología del progreso la movilización total amenaza con convertirse no ya la situación excepcional que rigió mientras duró el estado de guerra, sino que ahora busca ser la situación “normal” de la vida de los pueblos, estén o no en conflicto armado; o dicho de otra manera, la predisposición al estado de guerra amenaza con convertirse en la situación imperante en tiempos de paz: predisposición a entrar en guerra contra los enemigos del progreso en cualquier lugar y momento y reconfigurar el estado de paz para tal fin. Una situación que va de acuerdo a esto y que antes de la Guerra sólo comenzaba a presentarse como una excepcionalidad es “la «economía planificada»...[la cual a ojos de Jünger] va más allá de sí misma y se convierte en un despliegue de poder en general,”¹⁶² pues la planificación económica no es solo una articulación centralizada de los canales de realización del valor, sino también una coordinación autoritaria de la reproducción económica y seguidamente de ello una coordinación autoritaria de la vida en general. Para Jünger la caída del libre mercado solo puede estar seguida de la economía autoritariamente planificada, y niega toda posibilidad de

¹⁵⁸ *Ibíd.* p. 183

¹⁵⁹ *Ibíd.* p. 184

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 185

¹⁶¹ “La Movilización total”, p. 98-99

¹⁶² *Ibíd.* p. 100

una economía no mercantil y comunitaria. “Y así ocurre [bajo la movilización total] que cada vida individual se convierte cada vez más claramente en una vida de trabajador [enajenado]...”¹⁶³ El origen de estos procesos y de “esta ideología –dice Jünger– se halla en un estrato que no es el de la guerra y la paz, ni tampoco el que atañe a lo nacional; guarda íntimas relaciones con la democracia, con el poder internacional de la prensa, con la publicidad, con el dinero a fin de cuentas...”¹⁶⁴ Sucede así entonces que conforme estos poderes van avanzando se muestra cómo “...se ha desprendido la máscara humanitarista [del progreso y la Ilustración]; en su lugar aparece un fetichismo medio grotesco bárbaro de la máquina, un ingenuo culto de la técnica”¹⁶⁵ que no tiene ya nada de ese culto mágico-estético hacia ella del que Jünger era partidario. El elemento arcaico y religioso ha desaparecido de la técnica y en su lugar ha aparecido una fe ciega en las supuestas bondades del desarrollo tecnológico que lleva a que no solo la economía, sino también la política se reconfigure a partir de los dictados de la razón técnica. La omnipotencia de la razón operativa genera “esa ofensiva contra la libertad individual –ofensiva cuya tendencia tiene como objeto que no exista nada que no quepa concebir como una función del Estado- [la cual]...encontramos primero en Rusia y en Italia...”¹⁶⁶ y luego en todos los demás países modernos, sin importar la apariencia externa que revistan pues en el fondo lo que está es la ingenua concepción del progreso y la entrega total del devenir humano a las potencias técnicas. “Sin cesar va aumentando la índole abstracta y, por tanto, también cruel de todas las relaciones humanas... En el fascismo, en el bolchevismo, en el americanismo, en el sionismo...”¹⁶⁷ en todas estas ideologías mesiánicas, progresistas, redentoras o utopistas se halla presente el poder opresor del aparato en contra de la libertad del individuo: la modernidad es una emboscada en contra de la individualidad, la cual es presa, en todas sus dimensiones, de la racionalidad técnica que la oprime por todos lados. Y ya no hay para dónde huir; “...el socialismo y el nacionalismo [léase fascismo] son las dos grandes piedras de molino entre las cuales tritura el progreso los restos del mundo viejo”¹⁶⁸, y ya no hay manera de detenerla pues “más que ser ejecutada, la movilización se ejecuta a sí misma...”¹⁶⁹ No son ciertos intereses particulares o ambiciones personales lo que lleva a la movilización total, sino que es la lógica interna del aparato tecno-político, su búsqueda de la eficiencia económica y la pretensión de poseer la única y última verdad absoluta.

Jünger se decepciona, al igual que Spengler, del régimen nazi a quien de alguna forma sus obras de juventud dieron sustento ideológico y se negará a ver en él la encarnación de un mesías que salvará a la nación alemana de la decadencia, pues “...un Estado total presupone la existencia de al menos un hombre total; más lo que la pura voluntad produce en el mejor de los casos es un burocracia total”¹⁷⁰ En este sentido el *Führer* no es más que un simple burócrata que se limita a ejecutar lo que la racionalidad técnica de la movilización total ha ya dictado. Ante esta perspectiva desoladora en que ni liberalismo, socialismo ni fascismo ofrecen salida alguna y en donde las tres han quedado confundidas en un solo sistema que si bien Jünger no denomina con ese nombre sí vaticina sus características, o sea, el totalitarismo, “...el ser humano está familiarizándose con la visión de futuros campos de ruinas en los que celebra sus triunfos una muerte

¹⁶³ *Ibíd.* p. 101

¹⁶⁴ “Introducción a: ¡Aquí habla el enemigo!”, p. 184

¹⁶⁵ “La Movilización total”, p. 120

¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 99

¹⁶⁷ *Ibíd.* p. 120

¹⁶⁸ *Ibíd.* p. 121

¹⁶⁹ *Ibíd.* p. 101

¹⁷⁰ JÜNGER, Ernst. *Sobre el Dolor, etc.*, p. 37

mecánica cuyo dominio no conoce límites¹⁷¹ pues la catástrofe en la modernidad “...se revela casi exclusivamente como una catástrofe técnica”¹⁷²; *errare machinale est*, ese sería el diagnóstico final que de la técnica moderna haría Jünger; una técnica que contrariamente a lo que sobre ella se hizo creer no genera bienestar ni abundancia ya que en su naturaleza se halla inscrito el desastre cotidiano, y frente a ello la actitud plenamente moderna no es “expulsar el dolor y excluirlo de la vida” como se hacía en el mundo de la sentimentalidad burguesa, sino de “...lo que se trata en [este] mundo heroico y... cultural es de incluirlo en la vida y de disponer de ésta de tal manera que en todo tiempo se halle pertrechada para el encuentro con el dolor.”¹⁷³ Jünger propone como respuesta al totalitarismo aquella actitud heroica-estoica que ha mantenido desde su primera de juventud. Las causas son ya diferentes, pero la respuesta sigue siendo la misma: vivir la vida “...como una bacanal celebrada en una nave que está hundiéndose.”¹⁷⁴ Jünger termina su ensayo de *La Movilización Total* con una advertencia frente al mundo moderno, sus promesas de bienestar y la perversa dialéctica ilustrada en que progreso y libertad se truecan en devastación y opresión: “El Dolor y la Muerte están al acecho detrás de cada salida marcada con los símbolos de la felicidad. Afortunado quien penetre bien equipado en esos espacios.”¹⁷⁵

¹⁷¹ *Ibid.* p. 23

¹⁷² “Sobre el Peligro”, p. 314

¹⁷³ *Ibid.* p. 34

¹⁷⁴ “El Bosquecillo 125”, p. 364

¹⁷⁵ “La Movilización total”, p. 121

Carl Schmitt

Ideólogo del régimen y miembro del Partido Nazi desde su ascenso al poder, Schmitt ejercerá intelectual y políticamente una lucha en contra del liberalismo y la democracia burguesas con sus ideas de progreso infinito y sus intenciones de negar la esencia política de toda comunidad humana mediante consideraciones técnicas o económicas. El lenguaje jurídico y político de su pensamiento, a diferencia del heroico y religioso que manejaban Spengler y Jünger, lo hará más asimilable a la estructura del poder y lo convertirá en una fuerte teorización justificante de los actos de la política nazi. Su creencia en el ideario del nacionalsocialismo lo llevará a mantenerse fiel en su militancia hasta los últimos momentos de la guerra en que será apresado por los Aliados, creencia que se refleja en el hecho de que durante la posguerra "...Schmitt rechazó todo intento de des-nazificación lo cual le valió ser desplazado de su posición y prestigio en el ámbito intelectual"¹⁷⁶ pese a la lucidez que tenían sus ideas para comprender y explicar el proyecto histórico del nazismo.

- Lo político en la técnica moderna

Al igual que Spengler y Jünger, Schmitt rechazará la noción ilustrada de una técnica neutral y verá en la tecnología no unas fuerzas que experimentan un desarrollo abstracto sino unas fuerzas cuyo desarrollo está configurado por determinada intención política. Pero a diferencia de Spengler y Jünger, quienes tienen una visión política unidireccional de la técnica, Schmitt verá una multiplicidad de sentidos políticos que ésta puede asumir en la época moderna. Spengler y Jünger ven a la técnica moderna como la expresión material de un espíritu humano en busca de dominio y autoafirmación, luego adjudican tales características a la técnica como tal, cosificando por tanto la subjetividad humana en el sistema maquinista, y ven la realización de la existencia humana precisamente en el sometimiento a esa voluntad cósmica. La no-neutralidad de la técnica será entonces para ellos el sentido intrínseco hacia la destrucción que hay en ella, sentido que puede ser ocultado más no eliminado. Schmitt por el contrario no convierte a la máquina en un fetiche ni cosifica la subjetividad de la comunidad en el sistema maquinista, pues éste no puede ser, en su estructura material, depositario de ninguna espiritualidad o voluntad a menos que le sea inducida desde fuera por la acción y decisión política del humano. "La técnica se mantiene... culturalmente ciega"¹⁷⁷, es decir, no hay ningún destino inmanente o función preestablecida que pueda extraerse de ella, de tal forma que "la técnica puede ser revolucionaria o reaccionaria, servir a la libertad o a la opresión, a la centralización y a la descentralización. [Ya que] de sus principios y puntos de vista puramente técnicos no nacen ni preguntas ni respuestas políticas."¹⁷⁸ La técnica es, en su objetividad material, socialmente indiferente, y solo adquirirá un sentido social a partir de la elección y decisión política de la comunidad. Schmitt sí se percata de la existencia de una subsunción real de la técnica por el capital, y no como Jünger y Spengler que ven la impronta capitalista sobre la técnica como si fuera lo natural.

Dice Schmitt que "la técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral..."¹⁷⁹ O sea, gracias a la ceguera cultural de la estructura mecánica de la técnica está dada la

¹⁷⁶ en.wikipedia.org/wiki/Carl_Schmitt

¹⁷⁷ SCHMITT, Carl. "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" en *El Concepto de lo Político*, Alianza Editorial (Madrid, 1999), p.118; originalmente conferencia dictada en 1929.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 119

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 118

posibilidad de que pueda ser usada bien para un propósito bien para otro, y de allí que el carácter neutral de la ingeniería y la mecánica que hay en la máquina se pierda tan pronto como le es dado determinado uso social a tal técnica, tan pronto como la sociedad le imprime desde fuera un sentido que la encamina hacia determinado fin. Spengler y Jünger ven que la técnica está abocada irremediamente a la producción de destrucción, dominio y violencia; Schmitt por su parte ve que la técnica puede asumir varios sentidos: destructora o creadora, progresista o reaccionaria, de autoafirmación de la comunidad o de negación de ella. El uso de la técnica implica necesariamente una elección que define políticamente a la comunidad, elección que puede aparentar no existir pero que finalmente allí está. Así, si los partidarios del progreso abstracto (liberales burgueses y socialdemócratas) ven como neutral a la técnica moderna —es decir, como una técnica cuyos avances científicos y mecánicos llevarían irrevocablemente, por el simple hecho de incrementar el potencial productivo, hacia el bienestar y progreso social— es porque “...están presuponiendo con no pequeña ingenuidad que el grandioso instrumental de la técnica contemporánea solo va a ser utilizado en el sentido que ellos le darían.”¹⁸⁰ La técnica solo puede ser progresista si conscientemente se toma la decisión de darle tal sentido, pero los ilustrados negaban que tal decisión existiese y en cambio colocaban al progreso como un destino humano que no implicaba elección y que sería alcanzado mediante el desarrollo irrestricto de las fuerzas productivas. Veían que la técnica abstracta le otorgaría la libertad a la sociedad, cuando en realidad es la sociedad la que le debería imprimirle un sentido libertador a la técnica.

Schmitt explica esta fe en el progreso de la técnica como el resultado de las distintas eras de neutralización de la política que ha vivido la historia europea. Según Schmitt a partir de la instauración del proyecto de la modernidad en Europa en el siglo XVI el paradigma en torno al cual giraría la búsqueda de la paz y el bienestar, es decir, la búsqueda de un terreno neutral que eliminase las disputas políticas (o sea, la decisión entre principios opuestos) fue cambiando siglo tras siglo. En el siglo XIX aquel terreno neutral que se consideraba sería la fuente del progreso y el cual resolvería todas las disputas humanas era la economía. Las leyes del libre mercado eran tenidas por políticamente neutrales y por tanto el progreso en los mecanismos de intercambio mercantil era tenido por sinónimo del progreso en general. Sin embargo, dice Schmitt, tan pronto como la vida comunitaria se centra en torno a un terreno tenido por neutral éste dejará ver que no lo es: el entusiasmo por el libre mercado termina mostrando que éste está políticamente configurado para beneficiar solo a una clase social, la burguesía. En cuanto eso ocurrió el paradigma que centraba la vida social pasó de la economía a la tecnología; así, los inicios del siglo XX serán la era de la creencia en el desarrollo de las fuerzas técnicas como la fuente del bienestar y del progreso. Soluciónense todos los problemas técnicos y todos los demás se solucionarán por añadidura, ese será el nuevo credo¹⁸¹. Cayendo entonces en este error “...el siglo XX mostrará ser en sus comienzos no sólo la era de la técnica sino también la de una fe religiosa en ella”¹⁸².

¹⁸⁰ *Loc. cit.*

¹⁸¹ En este sentido Schmitt dice que, como hombre del siglo XIX, la construcción teórica y práctica de Marx es esencialmente económica. La contradicción central del capitalismo entre el valor y el valor de uso —es decir, la abstracción que se hace del trabajo concreto con vistas a hacerlo mercantilmente equivalente e intercambiable que subordina y oprime a las potencialidades y significados de la producción y consumo de los productos concretos del trabajo humano— sería por tanto una contradicción económica. La revisión socialdemócrata que se hace de Marx en el siglo XX verá no ya la contradicción valor-valor de uso, sino la contradicción fuerzas productivas-relaciones de producción, o sea, una contradicción técnica la cual va acorde con el espíritu de la época.

¹⁸² *Ibíd.* p. 112

A la búsqueda de un terreno neutral se sumará en el siglo XVIII también la búsqueda del perfeccionamiento humano: “la Ilustración dieciochesca, veía ante sus ojos una línea simple y clara de progreso ascendente de la humanidad. Tal progreso consistía ante todo en la perfección intelectual y moral de la humanidad; la cual se movía entre dos puntos, conducía del fanatismo a la libertad y madurez espirituales, del dogma a la crítica, de la superstición a la abstracción, de las tinieblas a la luz.”¹⁸³ Y si en el siglo XVIII se consideraba la fuente de tal progreso a la educación moral y humanitaria y en el siglo XIX a la liberación del sustrato económico de la vida humana (derecho a la propiedad privada, libre empresa, libre mercado), en el siglo XX será el desarrollo técnico lo considerado como origen de la pacificación de la existencia y del perfeccionamiento humano. Schmitt refutará que “un progreso técnico no necesita ser progreso metafísico ni moral, ni siquiera económico. Y [que] si muchos hombres siguen esperando hoy día del perfeccionamiento técnico un progreso humanitario y moral, es que están vinculando técnica y moral de forma mágica...”¹⁸⁴ No se han dado cuenta que “la técnica no está tan solo al servicio del confort, sino que sirve también para producir armas e instrumentos peligrosos... [de tal forma que] una racionalización técnica puede llegar a convertirse en lo opuesto a una racionalización económica”¹⁸⁵. La Ilustración unirá los conceptos de progreso y neutralidad bajo la idea de que es la ausencia de la necesidad de tener que tomar una decisión política –una elección comunitaria entre principios de vida opuestos- la base de una existencia pacífica y perfectible; y de allí su búsqueda de un campo neutral que domine toda la sociedad y que evite por tanto el tener que tomar decisiones civilizatorias. Schmitt por el contrario dirá que no hay campo de la vida humana que pueda considerarse neutral respecto de la política. La economía, la moral, la religión, el arte, la ciencia, y obviamente la técnica están todos y cada uno de ellos trastocados en su estructura interna por el efecto que tiene sobre ellos y el sentido que les dan los diversos intereses políticos. La forma en que se desarrolla cada uno de estos campos lleva implícita determinada elección política: no existe la economía abstracta sino la economía capitalista, y lo mismo nos lleva ya sea a la moral burguesa, la religión puritana o el arte mercantilizado; todo implica una decisión y por ello dice Schmitt: “Reconocemos el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral...”¹⁸⁶ Tomar por neutral el centro de la vida humana llevaría a negar el carácter político de la vida social y con ello la sustancia de la vida misma pues de ninguna manera podría afirmarse la libertad humana en un mundo donde todo es neutral y no hay nada entre lo cual elegir. La decisión es la sustancia de la vida. No hay síntesis dialéctica sino elección entre principios contrarios; por tanto el hombre no puede quedarse a esperar a que la historia dé afirmación a su existencia, sino que él debe dársela a sí mismo mediante su decisión.

Bajo esta tendencia neutralizadora que venía imponiendo el pensamiento ilustrado “La angustia [de los románticos y decadentes] estaba justificada, pues nacía de un oscuro sentimiento sobre las consecuencias de un proceso de neutralización llevado hasta el final. Con la técnica la neutralidad espiritual había accedido a la nada espiritual.”¹⁸⁷ La Ilustración y el progreso abstracto estaban generando una despolitización y por tanto una deshumanización de la vida comunitaria. El fin del siglo XIX se solapa con el inicio del siglo XX; la economía y la técnica aparecen como los terrenos neutrales respecto de lo político

¹⁸³ SCHMITT, Carl. *El Concepto de lo Político*. p. 101

¹⁸⁴ “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, p. 118

¹⁸⁵ *El Concepto de lo Político*. p. 104

¹⁸⁶ “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, p. 121

¹⁸⁷ *Ibíd.* p. 119

gracias a los cuales la humanidad se desarrollaría sin luchas ni batallas políticas. En base a esta fe la sociedad, renunciando a su propia capacidad de decisión política, entregó el devenir de su historia a las fuerzas económicas y tecnológicas, cosificando en ellas su propia subjetividad. Tanto Jünger como Schmitt lamentan este hecho. Así, “mientras una religión de masas vulgar esperaba de la neutralidad aparente de la técnica un paraíso humano, aquellos grandes sociólogos sentían que la tendencia que había gobernado toda la secuencia de etapas del más moderno espíritu europeo estaba amenazando ahora a la cultura misma.”¹⁸⁸ No obstante estas apreciaciones, progresistas y decadentistas comparten una característica: ambos niegan el hecho de que sobre la técnica puedan hacerse también decisiones políticas; los unos porque ven en ella solo un medio para el acceso a la abundancia material, los otros por ven en ella una muerte mecánica que avanza en contra de la vida y la cultura tradicionales; los unos en un sentido positivo y los otros en un sentido negativo, pero finalmente ambos coinciden en una cosa: la comunidad no tiene capacidad de decisión y su destino, ya sea bienestar o decadencia, está dictado de manera “natural” por la técnica. Esta concepción de la técnica emana de una sociedad específica, la burguesa, y dado que “la imagen metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política”¹⁸⁹, Schmitt mostrará cómo la ideología de la despolitización y neutralización es el correlato del despojo que la economía cosificada ejerce sobre la subjetividad de la sociedad en el capitalismo.

- El Concepto de lo Político

Para esclarecer la especificidad de lo político Schmitt parte de rechazar la sentencia de que “lo político es aquello que atañe al Estado”, y mostrará como lo político se configura desde el nivel más básico de la individualidad hasta llegar a tener un carácter nacional; sin embargo, pese a haber partido del rechazo hacia ella, Schmitt terminará por retornar a esa sentencia cuando arribe a sus conclusiones sobre el “Estado total”.

Schmitt comienza su discusión dividiendo de la realidad social en cuatro planos: el ético, el estético, el económico y el político. Dirá luego que cada uno de estos planos o segmentos de la realidad se halla determinado por una dicotomía última que define la sustancia de dichos planos. En lo ético tal distinción o dicotomía se establece entre bueno y malo; en lo estético entre bello y feo; en lo económico entre benéfico y perjudicial. Y dirá Schmitt que “...la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo”.¹⁹⁰ Lo político es el nivel de la realidad social que define nuestras relaciones con “los otros”, entonces la máxima expresión de tal interrelación consiste en establecer un pacto de convivencia amable con una porción de “los otros”, esto es, se los concibe como amigos, y establecer simultáneamente un pacto de convivencia hostil con otra porción de “los otros”, esto es, concebirlas como enemigos; la decisión sobre quién es amigo y quién enemigo es la decisión fundacional de lo político. En base a esto todos los aspectos de la vida comunitaria son políticos, pues en todos ellos es posible tomar alguna posición que luego lleve a una agrupación amigos-enemigos. Hacer política sería la acción de cómo vivir pacíficamente con los amigos y hostilmente con los enemigos. Luego, la forma última en que la enemistad se realiza es privando de la vida al enemigo. O sea que la forma total de lo político consiste en la posibilidad real de afirmar la propia identidad a costa de aniquilar la del otro, siendo por tanto la violencia el medio por excelencia de la concreción de lo político. Dirá Schmitt: “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en

¹⁸⁸ *Ibíd.* pp. 119-120

¹⁸⁹ SCHMITT, Carl. “Teología política” en *Carl Schmitt: teólogo de la política*, FCE, (México, 2001), p. 49

¹⁹⁰ *El Concepto de lo Político*, p. 56

conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto de enemigo ha de tener algún sentido”¹⁹¹. La decisión sobre quién es el enemigo es la realización metafísica de lo político, la acción de someterlo (o incluso matarlo) es la realización física. Tal enemistad puede surgir de la economía –intereses capitalistas contrapuestos o incluso la dicotomía capitalismo-socialismo-, de la religión –protestantismo contra catolicismo, cristianismo contra islam-, de la ética e incluso de la estética, pero lo político puro surge de lo ontológico, es decir, la enemistad que surge por el simple hecho de ser diferentes. Así, llegando por caminos alternos, Schmitt termina dando una conclusión muy similar a la de Spengler: la esencia de la vida como un ser que concibe todo lo exterior a él como un “lo otro” ajeno y hostil al que hay que someter. La manera más inmediata en que se define “lo otro” no es como oposición a todas y cada una de las diferentes individualidades, sino en contraposición al elemento común que hay en todas ellas, o sea, la sangre o la identidad nacional a que crea un “nosotros” común. La decisión política en el ámbito de la “comunidad de sangre” es entonces aquella que define al enemigo público, es decir, al enemigo de la totalidad de la comunidad frente al cual ésta aparece como un todo unido y dotado de identidad propia. Por este motivo, el libro de Schmitt donde vierte estas ideas, o sea “...*El Concepto de lo Político* es un intento para lograr una unidad nacional mediante una definición del contenido de la política como una oposición a «lo otro»”¹⁹².

Schmitt ve que todos los pueblos a lo largo de todas sus historias se han desarrollado bajo este principio de autoafirmación óptica frente a “lo otro”; de lucha violenta frente al enemigo mediante la cual la decisión y elección política de la comunidad dan forma a ella misma –aunque no se da cuenta que todas esas historias tienen en común el haberse desarrollado bajo el principio de escasez que llevaba a las comunidades a un enfrentamiento inevitable-. Sin embargo, con el advenimiento de la Ilustración la situación cambió: la guerra se volvió algo indeseable, detestable, y en general “malo”. La justificación política de la guerra pasó a ser un ataque ético en contra de ella. La supuesta existencia de los terrenos neutrales de la economía y la tecnología aseguraría el bienestar humano y por tanto una conducta belicosa sería una actitud retrógrada que frenaría el avance del progreso; un progreso entendido fundamentalmente como progreso moral pero sustentado contradictoriamente en un progreso técnico y económico. La guerra en vez de constituir un forma de afirmar la vida de un pueblo pasó a ser vista como una demostración de barbarie que solo genera atraso y sufrimiento, frenando con ello la marcha hacia el bienestar; lo cual no significa que la Ilustración haya rechazado para siempre el uso de la violencia bélica, sino que la redefinió hacia nuevos fines como ser verá más adelante.

Los motivos de tal cambio de actitud –rechazo de la afirmación política mediante la guerra y fe ciega en el progreso de la técnica y la economía- los encuentra Schmitt en lugares semejantes a donde Spengler y Jünger lo hacen: el ansia burguesa de seguridad y su evasión del peligro, el afán de ganancia y el pensamiento monetario, la confianza en una razón que lo explica todo. Sin embargo Schmitt va más lejos y a diferencia de Spengler y Jünger no detiene sus argumentos en el nivel del alma o el espíritu, sino que investiga las causas económicas que hacen de la espiritualidad burguesa ser lo que es.

¹⁹¹ Ibíd. p. 63

¹⁹² en.wikipedia.org/wiki/Carl_Schmitt

El ideal burgués de vida Schmitt lo describirá de la siguiente forma: "... el burgués [es] el hombre que no desea abandonar la esfera de lo privado, como apolítica y libre de riesgos... que halla la sustitución y compensación de su nulidad política en los frutos de la paz y de la adquisición de bienes y sobre todo en la perfecta seguridad del disfrute de los mismos, y que, como consecuencia de lo anterior, quiere quedar eximido de la necesidad de ser valeroso y de los peligros de una muerte violenta."¹⁹³ Esta actitud frente a la vida es la contrapartida del proyecto político de la burguesía, y así lo describe Schmitt: el burgués "...pretende eludir la decisión... [y por ello] no es capaz de hacer frente a una época de luchas sociales... Por lo tanto, la burguesía liberal quiere un Dios, pero no debe permitírsele actuar; quiere un monarca, pero debe ser impotente; exige libertad e igualdad y no obstante limita el sufragio para las clases proletarias... suprime la aristocracia de la sangre y la familia, y sin embargo admite el descarado dominio de la aristocracia financiera... no quiere admitir ni la soberanía del rey ni la del pueblo. Entonces ¿qué quiere en realidad?"¹⁹⁴ Esta perfecta neutralidad de la vida se convierte para el burgués en la realización de la vida misma, y esta perfecta ausencia de lo político se convierte en la mejor de las políticas que puede haber. El Estado liberal y su democracia electoral serán los medios a través de los cuales el burgués presentará su propio proyecto histórico –despolitización y neutralización- como fuente de bienestar general para la humanidad. Sin embargo Schmitt dirá que el hecho de que el burgués se muestre renuente a la política, la guerra, la violencia explícita, y toda aquella situación que implique sacrificio y lucha se debe no a que el burgués adolezca de una espiritualidad débil, como en cierta forma pensaba Spengler, o a que sea tan ingenuo como para creer que existe una "Razón" ajena a toda elección política que llevará a la humanidad por el rumbo del progreso, sino a que el burgués se ha dado cuenta que su dominio sobre la sociedad descansa no en su capacidad para imponerse en la lucha política, sino en su habilidad para mantener el orden económico imperante; habilidad que reside en algo muy parecido a esa sentencia teológica que dice que "el mejor truco del diablo es convencernos de que no existe", o sea que la mejor manera que tiene el burgués de imponer su política capitalista es haciendo creer que tal política ni siquiera existe y que todo el orden social es fruto de las leyes económicas neutrales. En tanto el fundamento de la economía liberal-burguesa es la propiedad privada de los medios de producción, la burguesía construirá un orden social que mantenga sobre todas las cosas esta condición económica, y en contraparte buscará suprimir toda acción política que pudiera poner en peligro el carácter privado de la propiedad. Además, la especulación, las inversiones financieras, los grandes proyectos productivos, el valor de la moneda en el mercado mundial, todo esto necesita de estabilidad social en el largo plazo para que puedan ser elementos que generen ganancia al capital; por eso, un pueblo o una comunidad que afirma y reconfigura continuamente su esencia mediante la decisión política no es un buen campo para la realización de grandes negocios, entonces la sociedad burguesa fundará un orden basado ya no en la siempre cambiante voluntad política sino en la estabilidad de la objetividad de las leyes económicas. Para reforzar este orden la sociedad burguesa se vale del mito del progreso, es decir, de la presentación de las leyes del mercado como si fueran un dictado de la Razón que beneficia por igual a todos. El progreso de la forma valor es usado para ocultar el hecho de que el régimen capitalista de producción es una negación del progreso de la forma natural. Bajo esta lógica la liberación del individuo es entendida ante todo como liberación económica dentro de un libre mercado, lo cual significa que mientras más libre sea el mercado, más racional y por tanto más progresista será la sociedad en su conjunto. Y si la razón abstracta, ya sea mediante lo ético o lo estético pero principalmente mediante lo

¹⁹³ *El Concepto de lo Político*, p. 91

¹⁹⁴ "Teología política", p. 58

económico es capaz de determinar automáticamente el rumbo de la sociedad sin necesidad de una decisión histórica, lo político resulta por tanto innecesario e incluso un estorbo y un freno para el pleno desenvolvimiento del progreso; de allí que el Estado liberal se proclamará como un estado despolitizado cuya única función será la de asegurar el pleno accionar de las leyes económicas, o sea, asegurar el funcionamiento del mercado y la de impedir que los conflictos económicos (cuya propia racionalidad los lleva automáticamente a una solución, a un equilibrio general) se truquen en conflictos políticos. Esta es la justificación el estado burgués a su propia existencia. Sin embargo, lo político nunca es expulsado del mundo del liberalismo, siempre está allí aunque de forma velada, pues todo "...sistema, [aun] presuntamente apolítico y en apariencia incluso antipolítico, está al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos..."¹⁹⁵, y entonces que un individuo o un Estado se declaren políticamente neutrales no significa ser apolítico, sino en tanto que la neutralidad implica con antelación haber tomado la decisión de ser neutral eso significa haber decidido por favorecer a aquellos para quienes la supuesta neutralidad política es benéfica, es decir, aquellos interesados en que el orden económico vigente lo siga siendo, o sea, los capitalistas. Por tanto el Estado liberal, que solo se limita a vigilar el correcto funcionamiento de las leyes del mercado, implícitamente está tomando posición política a favor de quienes resultan beneficiados de ese correcto funcionamiento mercantil. Lo político siempre está presente, pero oculto y subordinado bajo las leyes económicas. Aparecen así las dos transmutaciones que la burguesía ejerce sobre lo político: primero, niega el elemento político de su orden cuando en realidad esa misma negación es la clave de su afirmación; segundo, en tanto lo político nunca puede ser eliminado se buscará ocultarlo y darle el carácter de una legalidad natural, así, la decisión política le es extirpada a la comunidad y a continuación le es adjudicada al mercado. La voluntad cósica del mercado se convierte en el rector y soberano de la sociedad; una sociedad que funciona ya no a partir de las siempre cambiantes elecciones y decisiones colectivas e individuales, sino a partir de la regularidad y precisión de una política tecnificada. Dice Schmitt, "el soberano [o sea, la voluntad política], quien en el concepto deísta del mundo se había mantenido como operador de la gran máquina, si bien ubicado fuera del mundo, es suprimido de manera radical. Ahora la máquina funciona sola."¹⁹⁶

- Consecuencias de la despolitización

Habiendo Schmitt expuesto cuál es la justificación desde el punto de vista burgués de la existencia del Estado liberal, procederá a mostrar la inconsistencia de esta forma de argumentar la necesidad del pleno dominio de lo económico sobre la sociedad. Dirá que "un Estado que en plena era económica renunciase a comprender y guiar apropiadamente por sí mismo las circunstancias económicas tendría que declararse neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo cual abandonaría también su pretensión de gobernar. No deja de ser curioso que el Estado liberal europeo del siglo XIX pudiera plantearse a sí mismo como *stato neutrale ed agnostico*, y contemplara la justificación de su existencia precisamente en esa neutralidad".¹⁹⁷ O sea, Schmitt se ha dado cuenta que el discurso del Estado neutral respecto de la economía esconde tras de sí una muy definida estructura política, cuya no-intervención en la economía no significa neutralidad respecto de ella sino una particular forma de intervención que consiste en crear las condiciones propicias para que el mercado capitalista pueda funcionar sin traba alguna. Pero aún hay una

¹⁹⁵ *El Concepto de lo Político*, p. 106

¹⁹⁶ "Teología política", p. 50

¹⁹⁷ "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", p. 115

región más substancial en la que el Estado liberal, pese a decir lo contrario, actúa interventoramente en la economía: interviene para garantizar y asegurar mediante un régimen jurídico apropiado y mediante la fuerza pública el total control de los medios de producción por parte de la burguesía, o sea, interviene en el nivel más básico que da origen al régimen capitalista de producción y a favor de él. Así, en tanto el Estado liberal interviene para garantizar la condición primigenia de la acumulación capitalista, Schmitt concluirá que tal cosa como un Estado neutral respecto de la economía y una economía neutral de toda política son imposibles ya que “...hemos reconocido que lo político es lo total y que por ende también sabemos que la decisión de si algo es *apolítico* siempre implica una decisión de carácter *político*...”¹⁹⁸, y de esta manera se logra ver cómo en la sociedad burguesa el discurso de la neutralidad solo sirve para enmascarar “...la transformación en político de lo hasta entonces apolítico y puramente «objetivo». [O sea, el hecho de que] la posesión económica..., al alcanzar un determinado *quantum*, se convertía con toda evidencia en... poder político, la *propriété* se hace *pouvoir*...”¹⁹⁹ Un poder político que se sustenta en la posesión y no en la decisión –o más bien no en la decisión personal sino en la decisión cósmica- y que es tenido como fundado en la Razón y en última instancia visto como “bueno”.

La defensa del *status quo* burgués, progresista y racional, será entonces la tarea del Estado liberal. Para el derecho burgués “toda constricción o amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, o a la propiedad privada o a la libre competencia, es violencia y por lo tanto *eo ipso* algo malo”.²⁰⁰ Este derecho ve el estado imperante de las cosas como una legalidad natural, buena en esencia, de tal forma que condenará todo intento de modificar ese estado de las cosas como un ataque contra la humanidad misma. Sin embargo, da cuenta Schmitt, lo que ocurre realmente es que “...quienes detentan el poder económico considerarán cualquier intento «extraeconómico» de modificar su posición de poder como un acto de violencia criminal, [e] intentarán impedirlo”²⁰¹; o sea que todo procedimiento que no se lleve a cabo mediante la legalidad económica y jurídica capitalistamente establecida será calificado de violento y por tanto reprimido por el Estado, esto es, toda acción específicamente política de la comunidad que trate de contravenir a la legalidad cósmica del capital será tachada de insurrección contra el *status quo* y será acallada mediante el uso de la violencia pública. Así se revela que “...el «imperio del derecho» no significa otra cosa que la legitimación de un determinado *status quo* en cuyo mantenimiento están lógicamente interesados todos aquellos cuyo poder político o ventaja económica poseen su estabilidad en el seno de ese derecho.”²⁰² O sea que el régimen jurídico tampoco es neutral respecto a lo político, sino que todo derecho es derecho a favor de alguien, en este caso a favor de la burguesía. En síntesis: la función política del Estado liberal es la de impedir que la comunidad pueda ejercer su opción política de actuar para así favorecer a quienes conviene vivir dentro de una sociedad despolitizada. Así, el concepto de violencia en la sociedad burguesa será la de una violencia que emerge como necesidad de conservación del sistema mismo, para impedir que surjan acontecimientos ve vayan en contra de la legalidad natural-racional que lo rige; es decir, será un concepto de violencia como esencialmente conservadora de derecho. El derecho burgués es por tanto un derecho que busca ante todo impedir la aparición del estado de excepción, es decir, que busca impedir que

¹⁹⁸ “Teología política”, p. 21

¹⁹⁹ *El Concepto de lo Político*, p. 91

²⁰⁰ *Ibid.* p. 99

²⁰¹ *Ibid.* p. 105

²⁰² *Ibid.* p. 95

la regularidad mecánica del estado de derecho sea interrumpida por decisiones políticas puedan contravenir los intereses económicos dominantes.

Pero si el Estado liberal ha desterrado supuestamente a lo político como base de su desarrollo entonces buscará sustentarse en otros ámbitos supuestamente más humanos y racionales. En este sentido dirá Schmitt que “el pensamiento liberal elude o ignora al Estado y a la política de un modo genuinamente sistemático, y en su lugar se mueve en el seno de una polaridad típica y recurrente entre dos esferas heterogéneas, las de la ética y la economía...”²⁰³, de tal forma que su accionar queda justificado a partir de estos dos aspectos: en el campo de la ética defender lo que es bueno, o sea, la paz y el orden burgués, y en el campo de la economía defender lo que es benéfico, o sea, el libre mercado y la propiedad privada; de tal forma que cualquier conflicto dentro de estos dos campos podrá ser resuelto al interior de los mismos sin necesidad de recurrir a un posible agrupamiento y enfrentamiento de fuerzas políticas, y “así el concepto político de la lucha se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, en competencia, y por el otro, el lado espiritual, en discusión.”²⁰⁴ La sociedad burguesa, que es natural, racional y progresista, ha hallado por fin, suprimiendo oficialmente el elemento político de la vida social, la senda que conducirá a la humanidad hacia la paz, la fraternidad y libertad.

Dirá ahora Schmitt, de la misma forma que Jünger lo hace, que sobre esta pretensión de la sociedad burguesa de poseer la respuesta a los problemas de la humanidad, de poseer el monopolio del progreso y por tanto de monopolizar sobre sí los intereses de toda la humanidad, se ciñe una catastrófica consecuencia. De aquí en adelante la sociedad burguesa pasará a justificar el uso de la violencia, ya sea al interior de un mismo Estado, o ya sea en el plano internacional, a partir de la necesidad de defender el progreso, y con ello defender a la humanidad en cuanto tal frente a aquellos reaccionarios y retrógrados que se oponen al avance de la humanidad y la tienen, supuestamente, sumida en el atraso (recuérdese la justificación de la intervención de las potencias europeas en África y Asia: llevar el progreso y la civilización). O sea, la violencia solo queda justificada si con ella se pretende defender a la humanidad; pero “aducir el nombre de la «humanidad», apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, solo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres... y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad.”²⁰⁵

De esta forma la sociedad burguesa, y toda otra ideología emanada de la Ilustración, contrariamente al pacifismo que predicaban, “...fundan la necesidad de la guerra, de la única guerra justa por libertadora, en la categoría de progreso”²⁰⁶. Y esta “...se ha convertido en una de las más prometedoras maneras de justificar la guerra. Cada guerra adopta así la forma de «la guerra última de la humanidad». Y esta clase de guerras son necesariamente de una intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar sino que hay que aniquilar definitivamente...”²⁰⁷. Así

²⁰³ *Ibid.* pp. 98-99

²⁰⁴ *Ibid.* p. 99

²⁰⁵ *Ibid.* p. 84

²⁰⁶ SÁNCHEZ Durá, Nicolás. “Guerra, técnica, fotografía y humanidad en los foto-libros de Ernst Jünger” en Sánchez Durá, Nicolás (comp.) *op. cit.* p. 42

²⁰⁷ *El Concepto de lo Político*, p. 66

entonces, aquella batalla realmente política del tipo caballeresco o épico, aquella guerra hecha por la patria y la tradición que supuestamente la racionalidad ilustrada desterraría del mundo de los hombres ha sido superada, en escala y crueldad, por la guerra pacificadora. Por esto Schmitt, al igual que Jünger, dirá que es preferible la guerra específicamente política en la que se busca únicamente afirmar la propia nacionalidad frente a las nacionalidades enemigas, a la guerra pacificadora que hipócritamente dice luchar por el bienestar humano pero que en realidad despliega una crueldad y hostilidad inhumanas (y que a final de cuentas solo satisface intereses particulares). Creer que la guerra puede traer un mejoramiento en el bienestar social, o que la guerra puede llevar a la realización de un ideal humano es un completo sinsentido, una mera ensoñación romántica. Así Schmitt le niega una función redentora a la violencia y dice: “No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos. La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma”²⁰⁸. O sea, la guerra no puede para Schmitt tener otra función que la de afirmar la propia identidad nacional frente a otras identidades²⁰⁹, y querer tachar esto de bárbaro e, hipócritamente, pretender luchar por “fines justos” trae consecuencias peores. Este es el verdadero desastre que para Schmitt y Jünger encierra la racionalidad ilustrada: fines supuestamente nobles justifican medios aterradores. En su afán de atacar al progreso capitalistamente definido Schmitt termina negando el progreso en todas sus formas condenando a la humanidad a un eterno retorno bajo la fórmula de lo que Benjamín llamará “violencia mítica”.

- Decisión política y Estado total

Schmitt, como miembro del Partido Nazi que era, adjudica a su teoría y movimiento cierta función redentora. Para Hitler esta redención consistía en la necesidad de salvar a la nación alemana, y a la civilización occidental en conjunto, de la conspiración judío-marxista internacional; para Schmitt consistía en salvar a la comunidad nacional de la tecno-política ilustrada que amenazaba con suprimir la decisión y elección políticas que dan sustento a la auténtica humanidad. Pero a diferencia de Hitler, Schmitt no pretenderá poseer la respuesta para lograr la salvación definitiva de la civilización humana, sino que considerará que esa salvación reside precisamente en la capacidad de decidir sobre el devenir propio, importando poco cuál haya sido finalmente esa decisión. Lo que da a la decisión tomada su carácter verdadero no es su epistemología o su racionalidad interna, sino el simple hecho de haber sido tomada; el hecho de existir la vuelve verdadera²¹⁰. En este sentido Schmitt no cae en el maniqueísmo voluntad de poder-decadencia que está presente siempre en Spengler, ni tampoco en la linealidad histórica atraso-progreso que emana del pensamiento ilustrado. Y aún cuando ellos toman a la decadencia o al atraso como

²⁰⁸ *Ibíd.* p. 78

²⁰⁹ Semejantes concepciones ontológicas respecto al enemigo también se hallarán presentes en la cúpula del Partido Nazi, dice Rosenberg: La Nación “...podía incorporar elementos racial y espiritualmente semejantes, pero que los elementos foráneos debían ser cruelmente amputados, inclusive abatidos si fuera necesario, no porque fuesen en sí mismos «falsos» o «malos», sino porque eran ajenos y destructivos con respecto al núcleo interno de nuestro ser.” (ROSENBERG, Alfred. *op. cit.*, p. 86)

²¹⁰ Una decisión tampoco puede ser verdadera por el hecho de haber surgido del consenso popular, e incluso el Schmitt dirá que de la discusión y el debate no puede surgir decisión alguna; solo la autoridad es capaz de ello. Así como en teología la verdad solo es accesible mediante la revelación divina, así también en política la verdad solo es accesible mediante imposición del soberano.

la negación de la vida humana, Schmitt considerará que en tanto hubo una decisión política a favor de estas situaciones no se las puede considerar como una “muerte mecánica” procedente de la máquina misma – como lo hacen románticos y decadentistas- o como un “retroceso inhumano” que impide la marcha del progreso –como lo hacen los ilustrados-, sino como determinadas configuraciones sociales que sirven y benefician a determinados intereses políticos y económicos.²¹¹

Es esta idea de ver la historia como una encrucijada entre la vida y la muerte la que lleva a que “...hoy día la guerra más aterradora solo se realiza en nombre de la paz, la opresión más terrible en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz solo en nombre de la humanidad...”²¹² Es por todas las catástrofes que ha provocado el pensamiento ilustrado y su fe en el progreso que Schmitt dice que “...es incorrecto querer resolver un problema político mediante la antítesis entre mecánico y orgánico, entre muerte y vida. Una vida que no tenga frente a sí más que la muerte ya no es vida, no es sino impotencia e inanidad. Quien no conoce ya otro enemigo que la muerte, ni contempla en su enemigo otra cosa que una mecánica vacía, está más cerca de la muerte que de la vida...”²¹³ El enemigo debe ser considerado como una agrupación política hostil, que toma decisiones y realiza acciones a favor de sus intereses, y de allí se puede sacar la idea de que incluso la voluntad cósica del capital tampoco es un poder inanimado o un sujeto mecánico, sino que finalmente el poder cósico es un poder que emana de la decisión política de los capitalistas, que decidieron por enajenar su capacidad de decisión pues se dieron cuenta que eso es benéfico para sus intereses económicos. De allí se sigue también que no se debe considerar las catástrofes de la modernidad como resultado del carácter demoníaco de la máquina, de una muerte inanimada que se impone sobre la humanidad, sino como resultado de los grupos humanos que se benefician en darle tal sentido devastador a la técnica. No es que la máquina genere muerte por sí misma, sino que la genera porque se la induce a tal propósito. Dice: “El espíritu de la tecnicidad... es espíritu; puede que sea un espíritu maligno y demoníaco, pero lo que no se puede es rechazarlo como mecanicista y atribuírselo a la técnica... Es la convicción de una metafísica activista, de un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza...”²¹⁴. Entonces, tanto románticos en su lucha contra la modernidad como progresistas ilustrados en su lucha contra el atraso, despojan a la comunidad de su capacidad de decisión política y la reducen a una dicotomía vida-muerte. Bajo la lógica de la Ilustración esta dicotomía da fuerza al poder cósico que pugnaba por un funcionamiento “normal” y sin “excepciones” de la sociedad con una precisión maquinales que no admitía decisión autónoma alguna y que por tanto negaba a las comunidades toda oportunidad de autoafirmarse y las reducía a ser meras reproducciones estandarizadas las unas de las otras.

Evitar esta incapacidad de decidir y autoafirmarse significaba para Schmitt “...evitar que la política fuese trabada por las tendencias globales de «la neutralización y la despolitización» que, según temía, remplazarían la política por la administración”²¹⁵ y terminarían por convertir la autoafirmación activa de la vida particular (del individuo, de la comunidad, de la nación) en un simple devenir pasivo. O sea, la

²¹¹ A diferencia de Schmitt, Spengler sí termina considerando a la Ilustración como abstracción y racionalización que no llevan más que a la muerte y a la decadencia; Jünger por su parte nunca pierde ese elemento sadomasoquista en donde las dualidades entre vida y muerte, placer y dolor conforman el elemento vital de la existencia humana sin poder uno vencer sobre otro o reducirse a él.

²¹² “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, p. 121

²¹³ *Ibid.* p. 121

²¹⁴ *Ibid.* p. 120

²¹⁵ HERF, Jeffrey. *op. cit.* p. 252

propuesta de Schmitt consiste en acabar con la noción de una sociedad que funciona de manera racional y autónoma por encima de las decisiones individuales de los hombres y restablecer en su lugar la idea de que son los mismos hombres, mediante su elección y decisión, quienes deciden el desenvolvimiento de la comunidad; en síntesis, la lucha de Schmitt se avocará a acabar con el dominio impersonal de lo económico y en su lugar colocar nuevamente el dominio de lo político sobre la vida comunitaria. El esquema de la racionalidad que solo ve leyes y causalidades inalterables debe ser roto entonces si la voluntad ha de retomar la dirección de la vida; y la ruptura de la racionalidad se da “en la excepción, [que es donde] la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición.”²¹⁶

Soberano es para Schmitt aquel que instaura el estado de excepción, es decir, aquel que llegada cierta situación límite que pone en peligro la existencia del Estado rompe con la legalidad establecida e instaura, en base a su decisión política, una nueva legalidad capaz de crear orden bajo las nuevas circunstancias. La definición clásica de soberanía es la de un poder supremo que no deriva de ningún otro, por tanto soberano será solo aquel cuya decisión no esté limitada por instancia superior alguna. En este sentido ni el individuo ni la comunidad serían soberanos pues dependen de una instancia superior que es el Estado. El derecho burgués, sin embargo, “...descansa en la tesis de que el derecho es soberano y no el Estado”²¹⁷, o sea que “la competencia suprema [corresponde]... al orden soberano mismo dentro de la unidad del sistema de normas”²¹⁸ y no a ninguna voluntad que se halle por encima de ellas. Su ideal de progreso y neutralidad, y el poder cósico al que está sometido, llevaron a “...la idea moderna del Estado [que] sustituye el poder personal... por un poder intelectual.” Para los teóricos del derecho burgués “«Ya no vivimos bajo el dominio de las personas... sino bajo el de las normas, de las fuerzas intelectuales [las cuales] ...es posible obedecerlas de manera voluntaria precisamente porque proceden de la naturaleza intelectual del hombre». El fundamento, la fuente del orden jurídico, «se encuentra solo en el sentimiento y la conciencia jurídicos de los connacionales.»”²¹⁹ Para Schmitt estas ideas no son más que una justificación ideológica del hecho de que en el capitalismo la comunidad renuncia a su decisión política y la entrega a la voluntad cósica del capital, la cual aparece como si fuera una “conciencia jurídica” o un “poder intelectual”; pero el hecho real es que por más velado o mistificado que esté el concepto de soberanía su sustancia reside en que “...si un poder ha de someterse a otro...” no es por efecto de la razón o la conciencia libre, sino porque “...el dueño de aquel poder debe someterse al poseedor de éste...”²²⁰ En este sentido el Estado es soberano no porque esté fundado en el consenso ciudadano sino porque está fundado en la autoridad personal. Y si existe el estado de derecho es porque la autoridad soberana delega en la norma la facultad de mantener el orden; la decisión autoritaria entra en suspenso, pero no desaparece, aunque el pensamiento ilustrado olvidó eso. Durante la época ante-ilustrada “en la lucha entre intereses y coaliciones opuestas, la monarquía absoluta significó la decisión y de esta manera fundó la unidad estatal. [Pero] la unidad representada por el pueblo no tiene el mismo carácter decisionista...”²²¹, es decir, la democracia liberal no puede constituirse en manera alguna como soberano; ahora entonces, “el realismo había dejado de existir porque ya no había reyes. Por lo tanto, tampoco existía la legitimidad en el sentido tradicional. Por ende

²¹⁶ “Teología política”. p. 29

²¹⁷ *Ibid.* p. 33

²¹⁸ *Ibid.* p. 32

²¹⁹ *Ibid.* pp. 33-34

²²⁰ *Ibid.* 41

²²¹ *Ibid.* p. 51

sólo le quedaba una conclusión posible: la dictadura.”²²² Ante la situación límite que había alcanzado la Alemania de Weimar, la decisión soberana que se requería para salvarla del exceso de racionalización y abstracción a que la habían sumido la República y el Tratado de Versalles solo podría venir de un dictador.

Para Schmitt el soberano no es el pueblo cuya voluntad se expresa a través de funcionarios estatales, sino que es la élite que domina el Estado, y en última instancia el *Führer*; un dictador con libre decisión política para dar forma a la comunidad mediante la ruptura de la norma a través de la excepción. Por eso dirá que “en la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología,”²²³ pues en él ocurre una “...la reducción del Estado al elemento de la decisión, de forma consecuente con una decisión absoluta pura que no razona ni discute ni se justifica, es decir, creada de la nada”²²⁴ como si fuera un acto divino. De esta manera “...para Schmitt el príncipe soberano se encuentra, en relación al Estado, en la misma posición que Dios en relación al mundo.”²²⁵ Así, mediante la decisión autoritaria el soberano no solo deroga e instaura orden sino que despliega su “poder de creación de formas” sobre la “comunidad de sangre”. Si Spengler ha dicho que mediante el pacto con máquina el hombre terminó por aniquilar a su Dios, “...el soberano resuelve en Schmitt el vacío dejado por Dios mediante un acto puro y extremo que es semejante al acto de creación divina como tal”²²⁶. En su papel de divinidad y mediante el estado de excepción “... el Estado interviene en todos los terrenos, ora decidiendo –como un *deus ex machina* en el camino de la legislación positiva- una controversia para la que el libre acto del conocimiento jurídico no supo hallar solución convincente, ora como el bueno y misericordioso que por medio de indultos y amnistías demuestra su superioridad sobre sus propias leyes...”²²⁷ La violencia así en Schmitt no asume simplemente la forma conservadora de derecho ejercida en el Estado liberal, sino que asume la forma de violencia autoafirmativa, es decir, violencia dialéctica. Sin embargo, si bien este tipo de “violencia mítica” supera a la concebida dentro del derecho burgués, a final de cuentas será una violencia que deroga e instaura el derecho vigente en aras de mantener la substancia del orden establecido, es decir, el orden capitalista; o sea que aún durante la excepción política se mantiene la regla económica, e incluso la primera sirve para confirmar a la segunda. Por ello, “...la posibilidad de revolución del derecho en la excepción dictatorial schmittiana no es más que un paso más en la «evolución» del espiral conservador del derecho [económico capitalista].”²²⁸ Todos aquellos elementos críticos que pudiera haber en el pensamiento de Schmitt sucumben ante este eterno ciclo al que condena a la humanidad. “Sobre la ruptura de este ciclo... se fundamenta una nueva era histórica”²²⁹ dirá W. Benjamin.

Todas estas valoraciones terminan en la idea que Schmitt tiene del “...Estado total, [es decir, aquel] que ya no conoce nada que pueda considerarse absolutamente apolítico, el que tiene que eliminar la despolitización del siglo XIX, poniendo así fin al axioma de una economía libre (apolítica) y de un Estado libre

²²² *Ibíd.* p. 52

²²³ *Ibíd.* p. 43

²²⁴ *Ibíd.* p. 52

²²⁵ NAISHTAT, Francisco. “Walter Benjamin y Carl Schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin.” p. 7, tomado de www.proyectohermeneutica.org

²²⁶ *Ibíd.*

²²⁷ “Teología política”. p. 44

²²⁸ LUCCA, Juan. “Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mundo en un tiempo agitado.” p. 99, tomado de dialnet.unirioja.es

²²⁹ BENJAMIN, Walter. “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones 4*, Taurus, (Madrid, 1998), p. 44

respecto de la economía.”²³⁰ “El Estado total es aquel que ha superado el momento liberal, es un Estado tan fuerte, que se inmiscuye en todas las esferas de la vida en sociedad”²³¹; economía, cultura, religión, arte... no hay ámbito alguno de la realidad humana que pueda ser neutral respecto de lo político y por tanto que sea ajeno al Estado; la vida individual misma se convierte en un asunto del Estado. De aquí surge la idea del nazismo de que la vida solo se realiza plenamente en el ámbito de la política, y la voluntad política solo encuentra realización dentro del Estado; y así la vida individual solo se realiza cuando está dentro de él. “Todo en el Estado, nada fuera del Estado ni en contra del Estado” esa es la consigna inicial del fascismo italiano que Schmitt terminará justificando mediante un rodeo a la idea hegeliana de la sociedad política como superación de la sociedad civil y natural. Pero más que agente de la dominación total el Estado totalitario en Schmitt funge como agente de “des-cosificación”, esto es, como la instancia que arranca a la racionalidad abstracta del libre mercado, del sistema jurídico, de los códigos éticos el devenir de la Historia y se la devuelve a los hombres quienes mediante sus decisiones –si bien sublimadas en el autoritarismo estatal- pueden ahora vivir de acuerdo a su voluntad; y esto es la verdadera democracia, una “...democracia [que] para él no requiere del voto secreto (pues la política se hace en el espacio público). Por el contrario es la *acclamatio*, la elección a viva voz y en masa, la que le resulta compatible con su idea de democracia. La democracia es directa: no hay representantes, ni elecciones”²³².

Finalmente, hay algo fundamental que caracteriza el pensamiento de Schmitt: siempre consideró que lo político basado en la decisión autoritaria sería lo contrario a lo político-cósico basado en la consideración técnica, sin percatarse que fuera posible un Estado total movido de forma tecno-política. “La esperanza de que los inventores técnicos acabarán generando un estamento político dirigente no se ha cumplido hasta ahora,”²³³ decía confiadamente. Por su parte Jünger dará cuenta cómo esta situación es perfectamente posible y cómo realmente sí está ocurriendo. Es por causa de esta omisión que Schmitt no llegó jamás a percatarse que las soluciones que proponía y apoyaba terminarían causando a larga de una catástrofe mayor de la que generaba la modernidad burguesa que tanto atacaba; que el proyecto que sostenía como necesario para impedir que la nación alemana acabase destruida por la despolitización y deshumanización terminaría siendo a la larga el causante de que tal estado de cosas pudiera efectivamente volverse realidad. La solución resultó ser peor que el problema.

²³⁰ *Ibíd.* p. 56

²³¹ es.wikipedia.org/wiki/Carl_Schmitt

²³² *Ibíd.*

²³³ “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, p. 118

Conclusión

En los tres autores expuestos se ha visto una idea común: el desencanto y repudio frente a la modernidad ilustrada, su lógica del progreso y sus promesas de bienestar, ya sea en su versión liberal burguesa o socialista marxista. Si puede definirse a la Ilustración como un proceso racionalizador que tiene como fin el desencantamiento de mundo, entonces podrá entenderse el proyecto histórico del modernismo reaccionario como un proyecto de re-encantamiento frente a la excesiva racionalización y abstracción a la que fue objeto por parte de la Ilustración. A mi juicio, en este primer momento la revuelta reaccionaria en contra de la Ilustración está del todo justificada: la existencia humana es una existencia concreta y no abstracta, la cual necesita de toda una serie de elementos concretos que definan la propia identidad y la autoafirmen, es decir, el humano experimenta como necesidad existencial un mundo que sea capaz de devolverle la mirada, un mundo donde se halle reflejada y pueda ver plasmada su propia identidad concreta. Si frente a ello vemos a la Ilustración como la forma que adquiere la modernidad cuando está subsumida por el capitalismo, entonces éste conllevará el inicio de todo un proceso de empobrecimiento cualitativo de la vida humana, es decir, llevará al imperio de la forma valor sobre la forma natural, al dominio de las categorías monetarias sobre las categorías comunitarias, en síntesis, al dominio de lo abstracto sobre lo concreto propio del régimen capitalista de producción; es por ello que puede comprenderse el rechazo que la derecha conservadora ejerce contra la Ilustración y la modernidad.

Ahora, el problema reside en aquello que para el modernismo reaccionario consta ese re-encantamiento del mundo. Esa revivificación de la política, la cultura y la técnica parten de una postura enajenada capitalistamente determinada, por causa de la cual la lucha contra la abstracción ilustrada termina paradójicamente siendo una intensificación de la devastación propia del régimen capitalista. Ello se evidencia con toda claridad en las concepciones de la técnica tanto de Spengler como de Jünger. Ambos creen ver que lo opuesto a la técnica racionalista capitalista es una técnica liberada de cualquier fin racional y dotada de una destructividad desbocada –una técnica moderna vista únicamente como voluntad de poder cuya destructividad se aparece ante los ojos enajenados como una obra de arte-; pero no se percatan que esa visión de la técnica no hace sino intensificar la racionalidad de esa técnica capitalista que tanto critican. En tanto la propia racionalidad del capitalismo conduce a la barbarie, la concepción reaccionaria de la técnica moderna más que oponerse al destino del capitalismo lo lleva a su realización efectiva. Así, si el ideario reaccionario buscaba rescatar al mundo de la des-vivificación a la que la Ilustración lo había sometido termina haciendo totalmente lo contrario al encaminarlo apresuradamente a la barbarie, una barbarie que, dada la postura enajenada desde la que es impulsada, es vista como un escape frente al absurdo mundo de la razón monetaria del capital; un escape en donde la auto-aniquilación es vista como la recuperación plena del sentido de la existencia.

Los teóricos reaccionarios no se percatan que sus ideas refuerzan la tendencia a la devastación que yace en la lógica del capitalismo, y no se percatan de ello pues leen al capitalismo como esencialmente regido por el progreso. Sobre todo en Schmitt se vio cómo el diagnóstico de la sociedad moderna es que ésta, dada su fe en el progreso de las fuerzas técnicas y económicas, ha abandonado su propia capacidad de decisión política y se la ha entregado al devenir del desarrollo técnico cosificando su subjetividad en él. El progreso ilustrado lleva por tanto a esta cosificación y des-vivificación de la existencia comunitaria, el proyecto reaccionario sería entonces una des-cosificación que se lograría vía una política anti-progresista –un estado de excepción permanente que rompiera con la lógica ilustrada del progreso- que acabara con el exceso racionalizador de

la Ilustración y recolocara a los fines irracionales como directrices de la vida. Sin embargo, al cercenar la dinámica progresista dentro de la economía capitalista dejan libre el camino para que el otro lado de la misma –la devastación- pueda actuar sin restricción alguna. Así, los ideólogos reaccionarios acertaron en ver al progreso como el elemento de la sociedad capitalista que merma la calidad de la existencia, pero erraron en no ver que esto solo ocurre cuando el progreso se halla dominado por la forma valor. El progreso de la forma natural sería la situación que traería un mejoramiento de la existencia, pero al rechazar al progreso en general el fascismo mutiló igualmente esta posibilidad y abandonó la existencia al dictado de la barbarie.

En síntesis, a mi parecer el diagnóstico que los teóricos reaccionarios hacen de la modernidad es el correcto: una existencia humana mutilada de su concreción –valor que domina sobre el valor de uso- por causa de un exceso de pensamiento ilustrado; pero la solución propuesta adolece de estar hecha desde el interior mismo de la lógica enajenada del capitalismo industrial, de allí que la generalización de la barbarie sea vista por ellos como un “reino de la libertad”. Hasta qué punto los grandes políticos y los grandes dueños del capital fueron conscientes de esta situación y lograron sacarle provecho en favor de sus propios intereses de dominación y acumulación es difícil saberlo, pero el hecho es que efectivamente la lógica de dominio del capital se vio favorecida por este espíritu anti-ilustrado en tanto significó una suspensión de toda aquella legislación emanada de las revoluciones ilustradas que limitaba los intereses económicos en favor de las libertades ciudadanas. Pero no es que este pensamiento reaccionario haya surgido con independencia a la dinámica económica capitalista para luego, en virtud de los intereses de dominación, pasar a ser cooptado por el sistema como una manera de apuntalarlo; más bien el pensamiento reaccionario surge como un producto residual de la enajenación y dominio capitalista que pese a oponerse nominalmente a él termina siéndole funcional: frente a una modernidad capitalista que ejerce una destructividad planificada y funcional los reaccionarios ven que para oponérsele a ella hay que promover no ya una destructividad controlada, sino contradictoriamente una destructividad desbocada ajena a cualquier consideración monetaria. Como se ve para ellos el problema central no era tanto el hecho de la devastación sino que las categorías mercantiles dominase sobre la vida humana; entonces si tales categorías pueden ser eliminadas a partir de una mayor destrucción tecnificada se hará así, o sea, el problema no es la violencia sino que ésta responda a fines racionales, mas cuando ésta responde a fines irracionales funge como un agente de des-cosificación y re-vivificación de la existencia; se le devuelve así a la violencia destructiva el elemento dialéctico que tenía en las sociedades arcaicas y que había perdido en la modernidad. Se devela de esta manera entonces el porqué denominar “modernismo reaccionario” a este conglomerado ideológico proto-fascista: de un lado hay una aceptación de la destructividad de la técnica moderna subsumida por el capital pero fundida inestablemente con una tendencia regresiva hacia una concepción arcaica de la técnica donde la destructividad funge como elemento creativo para la sociedad. Así llegamos finalmente en la teoría fascista a la destrucción por la destrucción misma como elemento de re-encantamiento del mundo, este sería el contradictorio credo del modernismo reaccionario. Y luego, al eliminar el elemento libertario y emancipador de la técnica moderna, al acabar con las promesas de redención del socialismo, el pensamiento reaccionario le deja el camino libre y sin trabas a la consolidación de la dominación capitalista. He aquí el elemento decadente de estos movimientos reaccionarios: pese a ser un residuo de la enajenación capitalista, actúan de tal manera que refuerzan al causante de esa enajenación y con ello se vuelven partícipes de su propia destrucción.

Con lo anteriormente dicho se ha querido establecer una cosa: el fascismo no es una continuación natural o lógica del desarrollo del capitalismo industrial; hay en él cierto grado de auténtico anti-capitalismo pero en tanto parte de una postura enajenada dicho anti-capitalismo ya desde su nacimiento es esencialmente pro-

capitalista, y es de esta situación que estos opuestos –capitalismo y fascismo- terminan por unirse bajo la forma de un capitalismo fascista.

CAPÍTULO II: EL ORIGEN Y LA ESENCIA HISTÓRICA Y ECONÓMICA DEL NAZISMO Y EL FASCISMO. LA MIRADA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Si bien la Alemania de entreguerras se encontraba sumida en el caos político y la crisis económica donde pululaban las ideas reaccionarias y anti-modernistas, al mismo tiempo esa Alemania fue lugar donde la teoría y la praxis revolucionaria alcanzaron un nivel de vanguardia. La experiencia de la Revolución de Octubre en Rusia y de la Revolución de Noviembre en Alemania demostraban que en esos años la revolución y la emancipación estaban ya a la orden del día, y es precisamente esta actualidad de la Revolución un hecho fundamental que explica el surgimiento de todo el conglomerado ideológico reaccionario y su vinculación con los intereses imperialistas y contrarrevolucionarios. Una situación importante que explica que en esos años surgiese tanto la conciencia de la actualidad socialista revolucionaria así como la reacción conservadora para contrarrestarla fue que por fin en los años 20 se logró la consolidación en Europa occidental de la técnica moderna, tanto de sus posibilidades emancipadoras como de sus efectos devastadores propios de su subsunción a los intereses del capital. Es a partir de esta oportunidad que se abre para la liberación, pero también del mayor potencial para la opresión, que los autores seleccionados hacen su interpretación del surgimiento del nazismo y el fascismo.

Los autores tratados en este capítulo tendrán las características de que estarán vinculados en mayor o menor medida a la Escuela de Frankfurt y de que vivirán en la experiencia cotidiana esa etapa revolucionaria arriba mencionada. La vivencia de la época resulta fundamental porque da una visión desde dentro del proceso, un proceso que se mira en su realidad pura y sin la distorsión de la perspectiva. La elección del pensamiento crítico de Frankfurt obedece por su parte a que dicha escuela ofrece instrumentos de análisis más profundos que los que podría ofrecer la interpretación ortodoxa comunista basada en el determinismo de la teoría del derrumbe, ampliando así el horizonte conceptual para llegar a una explicación filosófica y sociológica del fascismo pero partiendo de sus fundamentos económicos. Los autores a tratar son Karl Korsch, autor con gran vinculación a la praxis revolucionaria y que más que miembro de la Escuela de Frankfurt puede considerársele influencia suya; en segundo lugar está Herbert Marcuse, miembro arquetípico de esa Escuela y cuyos lúcidos planteamientos permiten hacerse una idea sustantiva del conglomerado teórico de Frankfurt; y finalmente Walter Benjamin, quien pese a estar estrechamente vinculado a la teoría crítica de dicha Escuela generará él planteamientos innovadores propios y radicales que le llevarán a ser sujeto de múltiples interpretaciones.

Karl Korsch

Enmarcado dentro de un marxismo crítico y militante, Karl Korsch construirá un concepto de fascismo basado en la dinámica económica del capitalismo, es decir, que como él mismo lo dice buscará "...las causas de esta gradual metamorfosis de la estructura política en el subyacente desarrollo económico de las fuerzas de clase"¹. El concepto de fascismo de Korsch estará permeado de las teorías del imperialismo clásico, de las que toma sus principales conceptos; pero será al mismo tiempo crítico de las versiones deterministas y vulgares de estas teorías, así como lo será también del marxismo revisionista y sus premoniciones sobre la sociedad capitalista avanzada. Siendo entonces determinismo y revisionismo teorías y praxis ambas a las

¹ KORSCH, Karl. "State and counterrevolution" (1939), § VI, tomado de www.marxists.org

que Korsch achacará responsabilidad en el ascenso del fascismo, pues establece él en sus *Tesis para la crítica del concepto fascista del Estado* de 1940 que “la concepción fascista del Estado está basada... en la desilusión respecto del ideario político del liberalismo y del socialismo en todas sus formas,”² de forma tal que si el fascismo se nutrió de un lado del agotamiento del proyecto liberal, del otro se nutrió del fracaso y deformación del que fue objeto el proyecto socialista.

- Fascismo: fase superior del imperialismo

Para Korsch el fascismo es la nueva forma política que adquiere la sociedad capitalista como resultado de la evolución de su base económica, es decir, el fascismo es la auténtica fase superior de capitalismo que responde más adecuadamente a las crecientes tendencias de la concentración y centralización del capital metropolitano. O dicho en palabras de Korsch: “...la renovación y transformación fascista de Europa aparece, en su aspecto económico básico, como una transición de la forma privada y anárquica del capitalismo de libre competencia a un sistema de planeación y organización monopólico-capitalista o capitalismo de estado.”³ Esto significa que el Estado fascista es la respuesta en el plano de lo político al agotamiento histórico del capitalismo liberal en el plano de lo económico. Así, si democracia burguesa y parlamentarismo eran las formas políticas del capitalismo liberal, fascismo y dictadura son las formas políticas correspondientes al capitalismo monopólico-financiero. En los inicios del capitalismo industrial las estructuras económicas y las formas políticas eran igualmente liberales; después (fines del siglo XIX y principios del XX) la estructura económica dejó de estar basada en la libre empresa y comenzó a imponerse la estructura oligopólica, pero aún así las formas políticas liberales subsistieron e incluso fueron en aumento (crecientes derechos políticos a las clases dominadas como forma de paliar su descontento económico); sin embargo llega un punto en que el nivel de acumulación del capital, y la estructura misma de la técnica, se desarrolla a tal grado que el sistema político liberal resulta ya anacrónico frente a la nueva realidad económica –de creciente competencia imperialista así como de crecientes privilegios económicos a la clase proletaria que minan la ganancia- y entonces el liberalismo entra en crisis. El fascismo es así según Korsch no una reacción frente a la Ilustración (como desde dentro del mismo fascismo lo veían) sino una reacción frente al liberalismo, o sea, el fascismo no es anti-capitalista sino solamente anti-liberal. Y es precisamente su anti-liberalismo lo que le da fuerza a su pro-capitalismo.

El fascismo es por tanto la verdadera fase superior del capitalismo. La fase económica de la libre empresa ha sido dejada atrás pues conforme los capitales pequeños tienden a desaparecer y los grandes tienden a agruparse en cárteles y oligopolios las leyes del libre mercado de la oferta y la demanda comienzan a dejar de operar. “Se suprime la circulación, la explotación se modifica,”⁴ pero no desaparece diría Horkheimer. En tanto capitalismo no es lo mismo que liberalismo eso quiere decir que el régimen de acumulación de capital puede seguir funcionando aunque las leyes del mercado ya sean obsoletas, y esta nueva forma en que el capitalismo tiende a operar es la de la planificación. De la misma forma que es administrada la producción de una empresa individual y de una empresa constituida en sociedad de capitales, y que conforme la integración inter-empresarial de las actividades productivas avanza y la conformación de grandes cárteles industrial-financieros se desarrolla Korsch dirá (de igual forma que los

² KORSCH, Karl. “Theses toward a critique of the fascist conception of the State” (1932), 1, tomado de www.marxists.org

³ KORSCH, Karl. “The fascist counterrevolution” (1940), § II, tomado de www.marxists.org

⁴ HORKHEIMER, Max. *Estado autoritario*, Editorial Ítaca, (México, 2006), p. 48

revisionistas) que el capitalismo en su totalidad tiende a semejarse a una gran empresa objeto de administración. Se llega así al capitalismo planificado en que ya no es el mercado el que rige de forma anárquica los intercambios de valor y la realización de la plusvalía, sino una élite burocrática-empresarial lo hace de acuerdo a un plan. El fascismo por tanto es la forma política que más se adecúa a este capitalismo planificado, ya que llegada la integración intersectorial de la economía a un nivel aún más elevado, la élite empresarial resulta ya heterogénea para dirigir una economía que tiende a operar bajo un plan homogéneo, o sea, el sistema político liberal basado en la decisión conjunta deja de ser operativo y resulta más operante una decisión única impuesta desde arriba; es por eso que el Estado mismo asume la dirección del plan general económico en representación de la burguesía; surge así el capitalismo monopólico-estatal o capitalismo fascista.

Con este argumento Korsch da un golpe contra el revisionismo socialdemócrata que argumentaba que conforme avanzase la concentración y centralización avanzaría simultáneamente el poder y organización de la clase obrera juntamente del grado de planificación de la economía, de tal forma que cuando la planificación fuese total y la conciencia proletaria alcanzase su total desarrollo comenzarían ellos a hacerse de más poder dentro de la dirección del proceso productivo de tal forma que ocurriría un desplazamiento gradual desde las relaciones capitalistas de producción hacia otras relaciones pero de carácter socialista. En otras palabras, la socialdemocracia decía que por gracia de la planificación el capitalismo se transformaría por sí solo en socialismo sin necesidad de una revolución. Korsch muestra con su argumento que efectivamente sí hay mayor planificación, pero que esta planificación no lleva a la cancelación automática de las contradicciones del capitalismo, sino a su exacerbación; es decir, la planificación sí generó una transformación de la realidad político-económica, pero no fue hacia el socialismo sino hacia el fascismo. Pero el mero hecho de la necesidad creciente de planificación económica no es suficiente para explicar el surgimiento del fascismo en Korsch.

Hay una cuestión en que Korsch estaría parcialmente de acuerdo con la socialdemocracia, y sería el hecho de que la creciente planificación económica capitalista lleva a un creciente poder de clase y una creciente organización política del proletariado. O sea, a la vez que crece la coordinación y convergencia de intereses dentro de la burguesía que controla los capitales oligopólicos sucede lo mismo dentro de la clase proletaria que labora al interior de los mismos cárteles, lo cual crea una situación de peligro para la clase dominante. Surge así la segunda función del fascismo: desarticular, por medios totalmente violentos de ser necesario, el poder y organización de la clase trabajadora. “El Estado fascista significa la unión del poder económico y del poder político de la burguesía en contra del proletariado,”⁵ lo cual no significa para Korsch que bajo el sistema liberal no se ejerciese la opresión del proletariado, sino que bajo el sistema liberal las formas políticas daban la apariencia de ser imparciales (de favorecer tanto a la burguesía como al trabajador, de ir con el progreso general), mientras que en el fascismo la política adquiere una forma directamente anti-proletaria. Así, para Korsch el fascismo es la forma última y más desesperada que adopta el capitalismo para combatir al proletariado y así asegurar el total control de los medios de producción por parte de la burguesía para consolidar el desarrollo de un plan económico que se ocupa solamente de la acumulación y extracción

⁵ “Theses toward a critique of the fascist conception of the State”, 3

de plusvalía. “Si el intercambio de equivalentes era todavía un velo para la desigualdad, la planificación fascista es ya el robo descarado.”⁶

Agrega luego que este objetivo de desarticulación de la clase trabajadora se despliega en dos dimensiones, de tal forma que el fascismo es simultáneamente “...un contraataque de toda la clase capitalista en contra de todos los actuales remanentes de esa primera gran insurrección de las fuerzas proletarias de una Europa sumida en la guerra que culminaron en el octubre ruso de 1917. [Y] al mismo tiempo constituye una serie de medidas «preventivas» por parte de la minoría dominante en contra de aquellos nuevos peligros revolucionarios... en el panorama europeo.”⁷ Esto es, el fascismo será en un inicio un contraataque contra la revolución que ya ocurrió –teniendo sus primeros momentos en la intervención extranjera en contra de la Rusia soviética y en la contrarrevolución proto-fascista de los *Freikorps* en Alemania- y una prevención para impedir que eso pudiera nuevamente suceder; Korsch establece de esta manera el carácter del fascismo como una contrarrevolución tanto activa como preventiva.

Ahora, es necesario aclarar que si bien Korsch parte de las teorías del imperialismo para hacer su análisis del fascismo, es al mismo tiempo crítico de las versiones más vulgares de la teoría del derrumbe. Decía él que los comunistas alemanes “...recibieron gustosos la victoria de este fascismo reconocido [el nazismo] sobre el dominio político del Partido Socialdemócrata... [pues] Ellos predijeron un rápido colapso del nuevo gobierno contrarrevolucionario el cual sería derrocado por una revolución proletaria...” de tal manera que ellos asumieron “...su propia derrota... como una «victoria del comunismo»”⁸ Los partidarios de las teorías del imperialismo sostenían que dado que el fascismo era la verdadera fase superior del capitalismo, es decir, en tanto era la fase que llevaba a su límite las contradicciones del capital, a ella solo podría seguir el derrumbe del régimen capitalista y la consecuente instauración del socialismo. Por esta razón, dice Korsch, estos socialistas llegaron incluso a declarar la victoria de la revolución en el ascenso del nazismo al poder porque según ellos así la enajenación se volvería total y se cancelaría a sí misma. En otras palabras, creyeron que por obra de las contradicciones internas del capitalismo el fascismo se derrumbaría automáticamente mediante el trámite de una revolución que estallaría automáticamente; pero al hacer esto –al creer que el fascismo caería de forma natural- el movimiento socialista renunció a su propia capacidad de actuar políticamente y dejó paso libre a la consolidación del poder fascista. Korsch muestra así la permisividad de la clase proletaria ante el ascenso del fascismo. Decía él que tras la Primera Guerra Mundial “...el viejo sistema capitalista basado en la libre competencia, con toda su vasta superestructura política e ideológica, fue golpeado por una depresión y debacle crónicas. Parecía que no había posible salida excepto una total transición hacia una forma más altamente desarrollada de sociedad, la cual habría de ser efectuada por una revolución social de la clase proletaria... [Pero] había aún otra opción abierta”⁹: el fascismo. Los socialistas de esta época, de la misma forma que Spengler y Jünger, confundieron liberalismo con capitalismo, y vieron por tanto en la caída del liberalismo el inicio del derrumbe del capitalismo en general, a lo cual seguiría necesariamente el ascenso del socialismo. Esto es, tomaron al liberalismo era la forma política única que podía asumir el capitalismo, ya fuese sobre una base económica de libre competencia o sobre una base oligopólico-financiera, y vieron en la gran época de caos Primera Guerra Mundial-Gran Depresión la muestra de que su agotamiento histórico era ya ineluctable cuando en realidad el capitalismo

⁶ HORKHEIMER, Max. *op. cit.*, p. 69

⁷ “State and counterrevolution”, § I.

⁸ *Ibid.* § IV

⁹ “The fascist counterrevolution”, § II

estaba encubiertamente retomando fuerzas al interior del movimiento fascista. Entonces, por causa del discurso reformista de la socialdemocracia y por el determinismo de los teóricos del imperialismo, la clase proletaria terminó, según Korsch, "...no solo [por] renunciar a la revolución proletaria a favor de una reforma capitalista, sino también capitular finalmente ante el fascismo."¹⁰ Pero la pasividad proletaria no solo se debió a una cuestión de conciencia de clase y de falta de perspectivas políticas –al doble engaño socialdemócrata y leninista-, sino que ya la misma praxis de “la espontánea expansión de la acción obrera y proletaria en el bienio 1918-19 tenía fatalmente sus límites –a juicio del mismo Korsch- en su incapacidad de dar eficacia organizativa a sus propias fuerzas.”¹¹ Y si tácticamente ya había fracasado la clase proletaria en ese primer episodio de política fascista que fue la contrarrevolución de 1919, el ascenso final del nazismo en 1933 se debe a la persistencia de esa impotencia organizativa del movimiento proletario.

Entonces, “la razón decisiva por la que la forma capitalista de la sociedad no pereció después del colapso de la Primera Guerra Mundial fue porque los trabajadores no hicieron su revolución. «El fascismo... es [así] una contrarrevolución contra una revolución que nunca ocurrió.» La sociedad capitalista no pereció... porque no fue destruida por una revolución proletaria exitosa, y porque esa misma sociedad no había desarrollado la totalidad de las fuerzas productivas.”¹² Aquí Korsch establece tres cosas. Primera, que la doble dimensión de la contrarrevolución fascista –contraataque y prevención- queda reducida a la última, puesto tan pronto como el auténtico sentido de la Revolución de Octubre fue traicionado por el Estado soviético no hubo ya una verdadera revolución contra la cual luchar. Segunda, el fascismo no puede explicarse a partir del determinismo histórico, es decir, no puede considerársele como una fase histórica del capitalismo que se instaura necesariamente como consecuencia de las crecientes tendencias de la concentración y centralización del capital puesto “...una acción revolucionaria ni una contrarrevolucionaria emergerán por el mero hecho de que se hayan vuelto económicamente factibles”¹³. Y tercera, si bien el fascismo resultó ser para esa época ser económicamente viable (y capitalistamente necesario) mientras el socialismo no, el éxito inicial del fascismo así como el fracaso inicial del socialismo se explican en última instancia por la inacción histórica de la clase proletaria. El fascismo es la realización externa de la misma derrota histórica que el proletario ya tenía al interior de su teoría y praxis revolucionara.

- Contrarrevolución y totalitarismo

El fascismo triunfó, además del hecho de que la base económica del capitalismo demandaba ya tal transformación, porque los trabajadores nada hicieron para impedirlo. Hasta aquí parece que Korsch quedará en definir al fascismo como una forma superior de capitalismo que asume la realización del plan económico de la burguesía y la tarea de represión intensificada contra la clase proletaria con medio políticos esencialmente violentos. Sin embargo, Korsch pasará a insertar su concepto de fascismo dentro de un concepto más general: el totalitarismo. Totalitarismo para Korsch sería la esencia que subyace al fascismo una vez despojándolo de sus peculiaridades. Esa esencia estaría constituida por los dos objetivos fundamentales del fascismo: garantizar la realización del plan económico de la burguesía y desarticular totalmente cualquier intento de emancipación proletaria. Si esto es así, puede decirse entonces también

¹⁰ RUSCONI, Gian Enrico. “Autonomía obrera y contrarrevolución”, en *Cuadernos Políticos*, N° 14, Editorial Era, (México 1977), V, citando a Korsch en su crítica al programa del *American Workers Party*

¹¹ *Ibíd.* II

¹² “The fascist counterrevolution”, § II

¹³ “State and counterrevolution”, § VI

que tanto las democracias liberales como el socialismo real fueron regímenes totalitarios puesto a fin de cuentas, aunque disimuladamente, persiguen los mismos objetivos que el fascismo; y lo único que los diferenciaría de este último es que los regímenes fascistas asumen una forma política descaradamente violenta y anti-proletaria -en esto reside la especificidad del fascismo- mientras liberalismo y socialismo aún conservan la apariencia progresista y civilizada.

Cuáles son las razones de que tanto liberalismo como socialismo terminasen convirtiéndose en formas de totalitarismo. En el caso del liberalismo Korsch responde que tal transformación se dio porque los sistemas políticos liberales (las democracias burguesas occidentales) se hallaban contruidos sobre la misma base económica que dio origen al fascismo clásico: el capitalismo oligopólico-financiero. Sin embargo, fueron las diferentes condiciones históricas y de coyuntura las que hicieron que en un caso (el fascismo) las instituciones políticas se transformaran abruptamente en una forma dictatorial, y que en otro (el liberalismo) las instituciones políticas experimentaran solo una transformación gradual de tal forma que mantenían la apariencia liberal sobre un trasfondo económico ya claramente concentrado y planificado. Y el mejor ejemplo de esta última situación es “la comunidad corporativa de los Estados Unidos [la cual] representa solamente la «base económica» del conjunto de un sistema totalitario, pero no lo que sería su superestructura política e ideológica.”¹⁴ O sea, el carácter totalitario de una sociedad estar dado por las tendencias hacia la planificación en su organización económica; no obstante Korsch reconoce que puede haber un totalitarismo exclusivamente político: “Por otra parte uno podría decir que en países atrasados como Italia y España existe solamente la superestructura totalitaria, pero sin una correspondiente base económica.”¹⁵ Comparando ambos casos, –el totalitarismo político sobre bases capitalistas precarias y el totalitarismo económico encubierto bajo instituciones liberales- resulta claro que Korsch ve algo que hay en ambos lo cual les da su carácter totalitario y que no necesariamente tiene que ver con las necesidades de planificación económica, pues tales necesidades no se hallan presentes en las economías capitalistas de retaguardia y no obstante algunas muestran rasgos totalitarios. “La historia reciente ha mostrado que una forma «totalitaria» de gobierno podría de igual manera ser impuesta sobre comparativamente retrasadas economías como Rusia, Italia o España así como sobre aquellas donde impera ese más altamente concentrado tipo de capitalismo como el que existe en Alemania,”¹⁶ de tal forma que el rasgo totalitario viene dado no en que la necesidad de planificación exista realmente –que sea económicamente necesaria- sino en que se defienda preventivamente la idea de la (quizá futura) planificación en contra del movimiento proletario. Por tanto para Korsch totalitarismo es sinónimo de intención de planificación unida a una contrarrevolución permanente.

El caso de la degradación del socialismo en totalitarismo es más complejo. Como se ve Korsch no tiene el menor recato en poner en el mismo saco al “revolucionario” régimen soviético y a los abiertamente “reaccionarios” regímenes fascistas; y la razón que justifica tal cosa es la siguiente, dice Korsch: “Mediante un proceso histórico que yo tentativamente describiría como una gradual «degeneración», el Estado ruso ha abandonado cada vez más sus originales aspiraciones revolucionarias y proletarias. A través del conjunto de su desarrollo antidemocrático y totalitario fueron frecuentemente anticipadas las tan sonadas características

¹⁴ KORSCH, Karl. “The workers’ fight against fascism” (1941), § The Viewpoint of the workers, tomado de www.marxists.org

¹⁵ *Ibíd.* § The Viewpoint of the workers

¹⁶ *Ibíd.* § The End of the market

fascistas de los abiertamente contrarrevolucionarios estados de Europa y Asia.”¹⁷ La razón de que el socialismo soviético haya degenerado hasta el grado de convertirse en el preámbulo de lo que serían los crímenes del nazismo puede encontrarse en las especiales condiciones bajo las cuales se consolidó política y económicamente el régimen soviético. “Hay, de acuerdo a la visión materialista, poca sorpresa en el hecho de que el Estado proletario ruso no pudiera mantener su original carácter revolucionario proletario cuando, habiendo sido frustrados todos los movimientos revolucionarios fuera de Rusia, éste fue reducido a un mero transmisor de los efectos reaccionarios y destructivos de la economía mundial capitalista hacia ese pequeño intento de construcción de una verdadera economía socialista que fue la Rusia soviética.”¹⁸ Así Korsch explica la catástrofe del estalinismo en términos de la reacción capitalista contra la revolución socialista, esto es, el socialismo soviético fracasó porque el capitalismo mundial lo golpeó con una exitosa contrarrevolución que si bien permitió al Estado soviético subsistir, acabó con las aspiraciones emancipadoras del socialismo marxista e hizo resurgir al imperialismo ruso bajo la apariencia de la revolución proletaria. Aquí la planificación económica capitalista aparece bajo la forma de planificación centralizada socialista, y la represión perpetua contra la clase trabajadora aparece como si fuera socialización de las fuerzas productivas¹⁹.

Korsch trata de mostrar así que fascismo, liberalismo burgués y socialismo soviético son solo meras formas en que se despliegan los intereses de dominación total por parte del capitalismo mundial. El socialismo soviético, por medio de la violencia, fue refuncionalizado para servir a los intereses del capital; el liberalismo termina siendo una forma enmascarada de fascismo que se debate aún entre defender sus antiguos ideales ilustrados o dejarse llevar por las tendencias de la dominación capitalista; y el fascismo es una contrarrevolución preventiva descarada. Los tres sistemas (no obstante de declararse enemigos) se articulan y adquieren funcionalidad recíproca de tal forma que sus diferencias tienden a ser meramente de forma y tienden a desaparecer para dejar cada vez más en claro el carácter totalitario de estos sistemas políticos, cuya “...meta común... es la creación de condiciones tales que hagan imposible cualquier movimiento independiente de la clase trabajadora europea en los largos tiempos venideros.”²⁰

Sin embargo, a pesar de que los totalitarismos perseguirían el mismo objetivo, habría un enfrentamiento auténtico entre ellos. La creciente expansión de los capitales oligopolios ocurre en un inicio al interior de su propia nación, pero llega el momento en que dichos capitales cubren el mercado nacional mientras sus necesidades de acumulación siguen en aumento, por lo cual se ven forzados a buscar la expansión internacional. Esto obviamente generará que el capital oligopólico de una nación se tenga que enfrentar a los capitales de otra para obtener el control de los mercados. Bajo el régimen de libre empresa la conquista de mercados internacionales era efectuada de forma individual por los capitales bajo los

¹⁷ “State and counterrevolution”, § II

¹⁸ *Ibíd.* § VI

¹⁹ En otras partes Korsch explica la degeneración del socialismo en otros términos: no en virtud de la deformación del Estado soviético por efecto de la contrarrevolución capitalista ejercida contra él, sino por efecto de las inconsistencias teóricas y prácticas del proyecto del Estado proletario mismo. “Yo solamente deseo remarcar esa rara ambigüedad por medio de la cual una dictadura revolucionaria contenía desde su inicio su posible transformación futura en un estado contrarrevolucionario, y la correspondiente ambigüedad en la misma teoría marxista de la revolución. Si los conceptos políticos del marxismo fueron derivados de la gran tradición de la revolución burguesa, si el cordón umbilical entre el marxismo y el jacobinismo jamás fue cortado... [entonces] deja de ser inconcebible que el Estado ruso en su estructura actual pudiera actuar como un poderoso agente para la «fascificación» de Europa.” *Ibíd.* § VI

²⁰ *Ibíd.* § I

mecanismos de la competitividad de la industria de exportación y la inversión extranjera directa y de capital –aunque siempre bajo la tutela de la fuerza pública del Estado, que en situaciones excepcionales prestaba sus fuerzas militares para lograr la penetración de los capitales nacionales-; pero con el advenimiento del régimen del capitalismo oligopólico-financiero los distintos capitales pueden coordinar sus intereses en la figura del Estado y ejercer una ofensiva conjunta en contra del capital financiero extranjero. Cuando el mercado está muy acaparado y la competencia es muy férrea, y la economía nacional está rezagada en los mecanismos tradicionales de competitividad, la forma más eficiente de conquistar mercados termina siendo la militar. El Estado fascista así, en tanto es el garante de la realización del plan económico, asume también la función de desplegar la ofensiva militar internacional en contra del capitalismo foráneo (sería su tercera función). La razón de que fuesen los Estados fascistas quienes comenzaron la ofensiva militar se explica porque sus economías se hallaban relativamente en desventaja en términos de acaparamiento de mercados respecto de las potencias occidentales y de la Unión Soviética.

Pero, si los tres sistemas contendientes buscan las mismas metas entonces el sentido de la Segunda Guerra Mundial, y el sentido de la lucha contra el fascismo, cambia por completo. La lucha del “mundo libre” contra el fascismo termina siendo a fin de cuentas la lucha de un tipo de imperialismo contra otro tipo, de una forma más dócil de dominación contra otra más brutal, de tal forma que el resultado importante de la guerra no es la derrota de uno u otro bando (pues de cualquier manera el imperialismo va a triunfar), sino que mediante ella se refuerza la dominación y se canalizan las fuerzas sociales de la emancipación hacia el enfrentamiento bélico; así entonces, dice Kosch, “...esta guerra es peleada por ambos contendientes –los atacantes fascistas así como los defensores «demócratas»- como una lucha contrarrevolucionaria conjunta en contra de los trabajadores y soldados...”²¹ La guerra mundial es en este sentido un lucha de capital contra capital, pero que por medio de este mismo enfrentamiento unifica al capital en contra del trabajo.

Esto queda patente en el hecho de que aún cuando las fuerzas productivas son canalizadas hacia la destrucción del enemigo, la racionalidad capitalista sigue imperando como una totalidad organizada en este escenario de devastación; o sea, la guerra para el fascismo no es una destrucción sin sentido que por medio de esa misma sinrazón termina por romper con la lógica de la razón capitalista (como así pensaba Jünger), sino un hecho totalmente acorde con los intereses de dominación, motivo por el cual, decía Korsch en aquellos años, aún si “...el presente conflicto [la Segunda Guerra Mundial] se extendiese hasta llegar a ser una guerra fascista mundial de carácter general, ésta no sería una «guerra total» ni un despliegue irrestricto de las actuales fuerzas productivas con el propósito de la destrucción. En vez de ello sería todavía una guerra monopolística en la que las actuales fuerzas productivas (destructivas) estarían encadenadas de múltiples formas a favor del beneficio de los intereses monopolistas de los grupos y clases privilegiadas. Sería una guerra que tendría miedo del efecto emancipador que una movilización total de las fuerzas productivas, aún estando dirigidas a la destrucción, podría tener sobre los trabajadores...”²² En este punto Korsch discrepa de una idea en que tanto Jünger como Marcuse coinciden: la dominación absoluta solo se logra cuando la movilización es total. En tanto Korsch de cierta forma le adjudica un sentido progresista inmanente a la técnica, la movilización total generaría la liberación de ese potencial emancipador de la técnica moderna, y por ello los intereses de dominación llevan la movilización a un alto grado pero nunca hasta la totalidad; la racionalidad económica capitalista solo puede ser dominante mientras evite llegar hasta

²¹ “The fascist counterrevolution”, § III

²² *Ibíd.* § III

ese punto en que las fuerzas productivas rompen las relaciones de producción establecidas al ser llevadas a su desarrollo total; mientras tal punto no sea alcanzado el capitalismo podrá desplegar un aparentemente irracional poder destructivo, el cual sin embargo responderá al fin perfectamente racional de canalizar las fuerzas revolucionarias en beneficio de los intereses imperialistas.

Finalmente Korsch dirá que el triunfo final del totalitarismo descarado –el fascismo- o del totalitarismo disimulado –el liberalismo y el socialismo real- dependerá no de la estrategia militar internacional, sino del nivel de fuerzas clasistas al interior de cada nación, pues “...la presente guerra es fundamentalmente un «guerra civil», y será decidida... no por la fortaleza militar, o incluso económica, de los países contendientes, sino por la ayuda que la ofensiva fascista obtenga de sus aliados dentro de las naciones «democráticas».”²³ La Segunda Guerra mundial es una guerra del capital contra el capital, pero que tiene como trasfondo el ser una guerra del capital contra el trabajo; los vencedores de la guerra serán aquellos que sepan llevar a cabo de mejor manera este segundo objetivo al interior de su nación para potenciar el esfuerzo productivo de la guerra; o sea, los vencedores serán aquellos que logren concretar de mejor manera el proyecto fascista de una sociedad sin clases, lo cual quiere decir la neutralización de la lucha de clases mediante la total opresión (descarada o velada) de la clase obrera.

La victoria final del liberalismo y del socialismo en la Segunda Guerra Mundial no significaría entonces que la humanidad quedó librada del terror del fascismo sino únicamente que el proyecto histórico del fascismo –la neutralización total del movimiento obrero- fue mejor llevado a cabo por los enemigos del fascismo. Así, la paz y bienestar que siguieron a la guerra que fueron fruto de la derrota del fascismo paradójicamente implicaron la victoria del totalitarismo; y en este sentido dice Korsch que “...la estabilización [económica] es sencillamente una contraofensiva política del capital”²⁴, o sea, la economía capitalista funciona ya sin trabas ni problemas porque el movimiento obrero ha sido completamente apagado.

Esta es la explicación que da Karl Korsch al fenómeno del fascismo. Para él el fascismo sería: primero, la reestructuración política del Estado capitalista para garantizar la realización del plan económico en beneficio de la burguesía (agente de compromiso en la relación capital-capital a nivel nacional); segundo, la contrarrevolución preventiva perpetua en contra de la clase proletaria (agente de opresión en la relación capital-trabajo); y tercero, el ariete del imperialismo en el enfrentamiento por la conquista del mercado mundial (agente dirigente en la lucha capital-capital a nivel internacional). Todo esto realizado con el uso irrestricto de medios violentos cuando es necesario. Este fascismo se insertaría dentro de una tendencia más general de la economía mundial: el totalitarismo, el cual consiste en formas y sistemas políticos en apariencia opuestos pero que comparten el objetivo común de disolver el peligro de la emancipación proletaria respecto de la acumulación de capital en un sistema económico crecientemente planificado. La diferencia fundamental del fascismo respecto de los totalitarismos liberal y socialista sería que para perseguir este objetivo se sustenta en el uso explícito y descarado de la violencia política y militar, aunque con la colaboración inconsciente de la inacción revolucionaria de la clase obrera.

Habrá sin embargo que comentar tres limitantes del análisis de Korsch del fascismo. Primera, al partir de las teorías del imperialismo para explicar al fascismo terminará implícitamente por aceptar que es

²³ “The workers’ fight against fascism”, §Ambiguities of democracy.

²⁴ RUSCONI, Gian Enrico. “Autonomía obrera y contrarrevolución”, V, citando a Korsch

el capital financiero el eje del Estado fascista, cuando, como se ha visto, es la industria y toda la ideología en torno a la técnica maquinista lo que constituye uno de los cimientos de los movimientos fascistas, lo cual responde a un intento del capital por alejarse de la esfera de las finanzas y la especulación –que le generó ganancias en el corto plazo pero desastres en el largo- y retornar a la región de la producción industrial, es decir, la región donde reside la substancia de su poder. Argüir que es el capital financiero y no el capital industrial el eje del fascismo sería decir que el fundamento de la dominación capitalista se encuentra en la esfera de la circulación en vez de en la producción, que es donde realmente se origina la enajenación. Segunda, supone él que el móvil principal del fascismo son los intereses del capital, pero no llega a analizar que la persecución de tales intereses conlleva la organización de la sociedad en base a las nociones de eficiencia y rentabilidad que el capitalismo exige, es decir, no ve del todo la racionalidad tecnológica que subyace a la política fascista, y de allí la escasa importancia que tiene la cuestión de la tecnología en el análisis de Korsch. Y tercero, junto a la pasividad del proletariado concibe Korsch a la violencia política explícita –aunque nunca es suficientemente claro en ello- como la forma única gracias a la cual el proyecto fascista se establece y se sostiene, lo que lo lleva a no considerar dos factores fundamentales: el papel de la ideología y la capacidad del fascismo para generar convergencia de intereses entre el proletariado y la burguesía. Ambas situaciones parecían tenerlas presentes Korsch pues se da cuenta de la unión de racionalidad tecnológica y mito en el fascismo cuando dice que “el fascismo une en un sentido de Pareto una práctica estatal libre de ilusiones y dirigida a metas racionales (llevadas a cabo por la élite) con una completamente irracional mitología estatal (representada por el Estado popular, la raza y la masa)”²⁵; y también se percata de cierto fundamento material en el atractivo que el fascismo ejerció sobre las masas cuando se muestra concordante con la idea de que en el capitalismo liberal “la oportunidad para lograr un nivel de vida más alto es muy grande, pero la frustración social debida al fracaso para obtenerlo es tan real que otras vías serán indudablemente buscadas si la solución democrática parece no funcionar,”²⁶ y es precisamente esta frustración la da fuerza a la seducción fascista. En parte estas dos cuestiones serán abordadas por los autores siguientes.

²⁵ “Theses toward a critique of the fascist conception of the State”, 1.

²⁶ “The workers’ fight against fascism”, §An Economic pythia

Herbert Marcuse²⁷

De manera similar a Korsch, Marcuse explicará el surgimiento del fascismo a partir de una versión crítica de las teorías del imperialismo; sin embargo, a diferencia de él, Marcuse irá más allá de la correlación de fuerzas dentro de la lucha de clases para explicar el fascismo (que es hasta donde llega Korsch) y sostendrá el argumento de que además de ello el fascismo se explica por la falsa conciencia de clases que es capaz de crear dentro de los dominados. No obstante esta diferencia Marcuse coincidirá con Korsch en situar el grueso de las causas del fascismo en los intereses de dominación de la clase burguesa, por lo cual menospreciará el papel activo que pudieran haber tenido los intereses y resentimientos de las clases proletaria y demás clases subalternas. Este énfasis en el factor imperialista llevará a Marcuse a adjudicarle a los argumentos del modernismo reaccionario un papel totalmente funcional al capital, razón por la cual calificará a todo ese discurso de mera ideología que tendría un papel mistificador para encubrir los verdaderos motivos imperialistas que subyacían al ascenso del nazismo. Dirá que tan es así la cuestión que los nazis mismos “...han proclamado que este esquema está establecido y determinado por las necesidades en expansión del capitalismo alemán,”²⁸ y por tanto terminan siendo ellos mismos quienes despejan el velo ideológico y dejan ver los motivos profundos de su movimiento.

- Imperialismo alemán y nacionalsocialismo

Como ya se lo mencionó Marcuse dice que el motor central del nacionalsocialismo lo constituye el imperialismo, de tal forma que “el nacionalsocialista no es un Estado ni absolutista ni socialista, no es una revolución nihilista. El Nuevo Orden tiene un contenido muy afirmativo: organizar la forma más agresiva y destructiva de imperialismo que se haya conocido en los tiempos modernos.”²⁹ Esta explicación del nazismo como forma extrema de imperialismo Marcuse la divide en dos: el nazismo como fenómeno del capitalismo alemán en particular, y el nazismo como fenómeno que se inserta dentro del totalitarismo como tendencia del capitalismo mundial en general.

La explicación del nazismo a partir de las condiciones particulares de la economía alemana parte de ver en la Alemania de entreguerras ciertas circunstancias político-económicas que impedían el desarrollo del imperialismo en su forma clásica, circunstancias que ya se hallaban presentes desde la época de la unificación alemana pero que se agudizaron tras la derrota en la guerra mundial. Dice Marcuse: “...al terminar la Primera Guerra Mundial[]Alemania volvió a construir y a modernizar su aparato industrial a una velocidad increíble, pero el encogimiento del mercado interno, la pérdida de salidas externas y, más que todo, la legislación social de la República de Weimar impidieron la utilización rentable de este aparato. En tales circunstancias, regresar a una política imperialista directa se presentaba como la solución más adecuada.”³⁰ O sea, según Marcuse el sistema instaurado en Alemania a partir del Tratado de Versalles cerró las vías “pacíficas” de expansión del capital alemán, lo cual significó el inicio de una asfixia para la gran

²⁷ Las dos obras más importantes de Marcuse –*Eros y civilización* (1955) y *El Hombre unidimensional* (1964)- contienen grandes aportes a la comprensión del tema del fascismo y totalitarismo; sin embargo en tanto esta tesis busca captar el “espíritu de la época” se ha dado más relevancia a la obra de Marcuse escrita en el periodo de entreguerras y durante la Segunda Guerra Mundial. Tal es la razón del porqué serán poco citados los libros mencionados.

²⁸ MARCUSE, Herbert. “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo” en *Guerra, tecnología y fascismo (textos inéditos)*, Universidad de Antioquía, (Medellín, 2001), p. 92

²⁹ *Ibíd.* p. 117

³⁰ *Ibíd.* p. 92

plataforma industrial alemana que se había repuesto con creces de la confrontación bélica pero que no hallaba recursos qué explotar con el capital acumulado ni mercado donde realizar la plusvalía extraída. Por tal razón, y debido a que la mayoría de los mercados o ya estaban acaparados por las potencias vencedoras o habían quedado fuera del mercado mundial por el surgimiento de la URSS, el capitalismo alemán hubo de abandonar la legalidad económica pacífica y emprender una estrategia de conquista violenta de territorios – y con ello de mercados donde vender sus productos, de fuerza de trabajo que explotar y de recursos naturales de los cuales abastecerse³¹. Sin embargo, “el riesgo de conquistar nuevo territorio económico era tan grande que el capital privado no podía correrlo...”³², motivo por el cual el capitalismo alemán, concentrado ya bajo la forma de cárteles y oligopolios, tuvo que organizarse en un nivel aún mayor de concentración (lo que Korsch llamaría el capitalismo monopolístico-estatal) en que es el Estado quien aglutina todos los intereses del capital privado y en cuanto tal pone toda la estructura estatal al servicio del capital bajo la forma de la conquista militar y la guerra al exterior y la represión al interior. Y para lograr que todas las fuerzas nacionales y sociales se avocaran a la consecución de estos objetivos privados, la clase dominante se valió de un Partido y toda una mitología creada en torno a él para así lograr en la población la identificación de sus intereses con los de sus clases dominantes y obscurecer los mecanismos que reforzaban la represión del pueblo.

La función del Estado nazi es doble: de un lado asegurar mediante los medios a disposición del Estado (pacíficos y violentos) la expansión imperialista del capital nacional (lo que incluye la guerra con el exterior y la represión al interior), y de otro lado generar una serie de mitos que nublen las pretensiones imperialistas del nazismo y hagan ver los intereses privados como si fueran nacionales y potencien así el trabajo y el sacrificio de la población a favor de la clase dominante³³. Así, según Marcuse, todas las ideas desarrolladas por los pensadores del modernismo reaccionario respecto a la decisión del soberano, la comunidad de la sangre, el Estado popular, la búsqueda de la raza pura, la realización de la masculinidad en la guerra, la estética de la técnica, etc., serán solo ideología y mito y por tal razón Marcuse procederá a desmitificar tales ideas para mostrar el elemento de dominio y eficiencia que subyace a cada una de ellas³⁴. Dirá en aquella época: “los gobernantes actuales de Alemania no creen en ideologías y en el poder misterioso de la raza, pero seguirán a su líder mientras éste siga siendo lo que ha sido hasta ahora, el

³¹ En el capítulo IV de *Mi Lucha* Hitler expone las razones por las cuales Alemania debe de seguir una política económica basada en la conquista y anexión militar de territorios (lo que implicaba enfrentarse militarmente a la URSS) y no una política económica basada en la competitividad de la industria de exportación (lo que implicaría enfrentarse económicamente a la Gran Bretaña).

³² *Ibíd.* p. 95

³³ En los ensayos de Marcuse de los años 30 y 40 se puede captar la idea de que la identificación de intereses dominantes-dominados es un fenómeno ideológico. En su obra cumbre de la posguerra, *El Hombre Unidimensional*, Marcuse afinará su planteamiento y verá la identificación de intereses ya no solo a partir del plano ideológico, sino que la verá como el resultado reflejado en la conciencia de una estructura tecno-política totalitaria que en tanto ha logrado cerrarse sobre sí misma ha logrado unificar los opuestos y neutralizar las contradicciones, de tal forma que la reconciliaciones en la conciencia son el resultado de las aparentes reconciliaciones en la base económica. Será en base a la primera postura que se analizará la obra de Marcuse, pues es la que convive directamente con el ascenso del nazismo.

³⁴ En su artículo de “La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” Marcuse hace una desmitificación exhaustiva de las principales ideas del modernismo reaccionario o realismo heroico-nacionalista, como él lo llama. En esta sección de la tesis sólo retomaré el eje central de las desmitificaciones, o sea, el de hacer ver que el anti-liberalismo reaccionario esconde tras de sí un reforzamiento del orden capitalista.

símbolo viviente de la eficiencia.”³⁵ Para Marcuse el nazismo no puede ser entendido como un fenómeno ideológico inconsciente generador de una demencia colectiva en la que tanto el pueblo como los dirigentes actuaron vehementemente a favor de ciertos objetivos que por causa de su propia sinrazón los llevaron a la destrucción. La clase gobernante siempre estuvo consciente de cuáles eran sus fines y siempre los llevaron a cabo por medios totalmente calculados y razonados, y que si se entregó y se dejó llevar por la teatralidad política y la mitología del Partido fue únicamente porque sabían que ello era funcional a sus intereses. Por eso, decía Marcuse, “los eslóganes irracionales de la filosofía nacionalsocialista esconden la más brutal racionalidad...”³⁶ pues el aparente irracionalismo del pensamiento nazi encubre y potencia medios perfectamente racionales que llevan a fines plenamente definidos: la eficiencia, la ganancia y la dominación. En todo caso fueron las clases oprimidas las que efectivamente sí creyeron en la validez de la mitología nazi y fueron presa de los engaños de la clase dominante, quien las atrajo hacía si bajo las promesas de redención y venganza.

- El pensamiento nazi y la razón capitalista

La principal línea en torno a la cual Marcuse hará su desmitificación de la ideología nazi será la de contraponer los diversos objetos de irracionalidad en el discurso nazi (el Estado, el soberano, la raza, la sangre, el pueblo, la máquina) con la racionalidad técnica emanada del pensamiento liberal burgués, y se avocará a demostrar que todos estos objetos de culto por parte de los nazis son solo en apariencia la negación del racionalismo y liberalismo, pero en el fondo llevan no solo a la confirmación sino también a la exacerbación de las tendencias propias de la racionalidad capitalista. Como ya se lo vio en el capítulo anterior, la lucha reaccionaria en contra del liberalismo lleva a que las fuerzas del capital industrial se desprendan de las ataduras que régimen político y económico burgués había impuesto sobre él. O sea que bajo cada consigna anti-liberalista del pensamiento reaccionario se halla no la lucha contra la dominación económica capitalista, sino la lucha contra aquellos ideales originales del liberalismo (la cultura burguesa) que la economía capitalista en su desarrollo histórico había terminado negando y los cuales eran garantes de los derechos de los individuos frente a la dominación; siguiendo esta misma tendencia, dice Marcuse, “las reglamentaciones nacionalsocialistas son, en gran medida, restricciones a aquellos vestigios del pasado liberalista que restringían el ejercicio desalmado del poder económico.”³⁷

El origen de esta situación en que el anti-liberalismo en vez de frenar la dominación capitalista la incrementa se halla en que los ideólogos del nazismo (y en general las masas de entreguerras) tomaron por objeto de sus ataques al burgués en vez de al capitalista, o lo que es lo mismo atacaron a la cultura burguesa como si esta fuese el régimen capitalista de producción (como puede verse en Jünger)³⁸. Dice Marcuse: “...el realismo heroico-nacionalista expresa con frecuencia violentas diatribas contra las aberraciones capitalistas... Pero como se mantiene básicamente la ordenación económica, que es lo que permite la existencia del burgués, esas diatribas se dirigen siempre únicamente contra una determinada figura de la

³⁵ Ibíd. p. 98

³⁶ Ibíd. p. 100

³⁷ Ibíd. p. 102

³⁸ El ataque contra el burgués en tanto figura cultural lleva implícita la intención postmoderna de dar por fracasadas las promesas de bienestar que la modernidad traería y el burgués personificaba; por otro lado lleva a la identificación de modernidad y capitalismo, asumiendo con esto que el fracaso de la cultura burguesa implica el fracaso del proyecto de la modernidad en general y que por tanto la forma devastadora que le da el capitalismo es la única e inmutable que la modernidad puede revestir.

burguesía... que corresponde a la libre concurrencia... Las figuras del burgués y del capitalista a las que se ataca, en realidad han sido derribadas ya por la misma evolución económica...”³⁹ Los ideólogos de la derecha al atacar únicamente al burgués en tanto figura cultural y no en tanto clase económica dejan intacta la base material sobre la cual el poder del burgués se sustenta, pero la despojan de todos aquellos ideales ilustrados (propiedad privada individual, libertad de asociación, libertad de opinión, igualdad jurídica, etc.) que impedían que el poder del aparato se impusiese a los individuos. Sin embargo esta lucha contra los ideales de la Ilustración solo viene a ser la realización en el plano teórico y político de la supresión de tales derechos en la esfera económica por efecto de la concentración y centralización del capital, y lo cual se evidenció en el paso del capitalismo de libre concurrencia al capitalismo oligopólico-financiero. De esta manera el anti-liberalismo viene a reforzar esta tendencia de concentración económica al mismo tiempo que elimina los valores burgueses de la vida cultural. O sea, el anti-liberalismo viene a eliminar el contrapeso que el Estado liberal había erigido en contra de los poderes económicos, de tal forma que ahora los intereses de la clase dominante se pueden realizar sin restricciones –véase como en Spengler especialmente el ataque al liberalismo lleva implícita una proclama para el reforzamiento de las fuerzas espirituales y anímicas residentes en la gran industria que va aparejada de una exaltación de las figuras del ingeniero, el empresario y el dictador-.

Sin embargo Marcuse no atribuye esta equiparación entre la esfera cultural y la base económica a un error inconsciente por parte de los ideólogos de la derecha, o a que sean presa de una enajenación tan intensa que ya ni se percatan de ella, sino que para él “...el motivo por el cual el Estado total-autoritario reduce su lucha contra el liberalismo a una lucha de «ideologías» y deja de lado la estructura social básica del liberalismo [] es que está esencialmente de acuerdo con esa estructura básica.”⁴⁰ Esto significa que según Marcuse la lucha ideológica de los pensadores reaccionarios se reduce a atacar aquellas ideas liberales que impiden el desarrollo del verdadero núcleo del “liberalismo” con el que ellos estarían de acuerdo: autoafirmación competitiva de la existencia, selección natural, sobrevivencia como recompensa a la eficiencia, orden social como orden natural, etc., y en última instancia estarían de acuerdo con la lógica abstracta del valor que se valoriza –la de la producción por la producción misma-. Así, pese a negarlo, el nazismo estaría de acuerdo con los fundamentos del individualismo competitivo –aunque fundamentado ahora más bien en términos biológicos que en económicos-, y si bien en los pensadores del realismo heroico-nacionalista esta inclinación no estaría del todo clara, no obstante que se esboza ya desde Spengler, en los pensadores nazi ya se dejaría ver a plenitud, de tal manera que “para Hitler, la sociedad moderna se perpetúa por la competencia feroz entre grupos e individuos desiguales: solo los competidores más implacables y eficientes pueden salir adelante en este mundo.”⁴¹

Hitler basa la existencia humana en el enfrentamiento competitivo, es decir, en la selección natural de los organismos más eficientes, de tal suerte que la historia social termina reduciéndola a historia natural. Así, “la interpretación del acontecer histórico-social en función de un acontecer natural-orgánico niega la primacía de los verdaderos resortes (económicos y sociales) de la Historia...”⁴² y vuelve fruto de un orden natural las divisiones de la clases producto de una determinada configuración histórica. De esta manera, si

³⁹ MARCUSE, Herbert. “La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” en VV. AA. *Fascismo y capitalismo*, Ediciones Martínez Roca, (Barcelona, 1972), p. 51

⁴⁰ *Ibíd.* p. 50

⁴¹ “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”. p. 93

⁴² “La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. p. 45

el liberalismo proclamaba ser un orden basado en la razón y que por tanto en la Naturaleza humana, el nazismo proclamará ser un orden aún más natural que el liberal pues éste ya no está basado en la competencia económica y política que genera bienestar para todos sino en el enfrentamiento directo y violento, en la selección natural que deja vivo al más fuerte (aunque en este caso sea al más eficiente). Sin embargo, dice Marcuse que “es demasiado brutal el contraste entre ese himno al orden natural-orgánico y el orden efectivamente existente... [esto es, el de] Una economía y una sociedad contrarias, por tanto, a toda «naturaleza»; un orden que sólo se mantiene por la fuerza de aparato gigantesco...”⁴³. Por ello es que el argumento biológico de una “raza superior” se funde con el argumento económico del productor eficiente, para darle así un sentido natural a la descarnada violencia económica capitalista. Y Marcuse dirá que nublar la verdad que subyace a esto –que el orden imperante proclamado como natural es lo más antinatural que hay- es precisamente la función de la ideología nazi: “en la teoría de la sociedad actual, esta contraposición de las realidades natural-orgánicas frente a la razón «desarraigada» tiene el sentido de justificar por la acción de fuerzas irracionales una sociedad que ya es injustificable racionalmente...”⁴⁴

Entonces, según Marcuse, toda la ideología del irracionalismo antiliberal –que en el modernismo reaccionario está fundado más bien en lo metafísico y espiritual pero en los nazis lo está en lo físico y biológico- tiene por objeto hacer ver como natural algo que en la sociedad moderna ya resulta completamente antinatural a partir del nivel del desarrollo técnico: dedicar todas las energías del individuo al trabajo y a la búsqueda incesante de la eficiencia. El aparato ideológico, mitológico y político del nazismo es así solo un gran rodeo para reafirmar la competencia salvaje y la enajenación total que siempre han existido en el capitalismo, pero en tanto las condiciones de dominación tendieron a hacerse cada vez más anacrónicas respecto de las potencialidades emancipadoras de la técnica, la sociedad establecida ya no podía justificarse en términos de progreso, libertad y razón como en época del liberalismo, sino que hubo de hacerlo en términos irracionales (como la raza o la comunidad) que ya no admitieran postura crítica alguna y permitieran el desarrollo sin trabas de los intereses de dominación. Así entonces, los intereses del nazismo no son otra cosa que la versión extrema de los intereses del capitalismo pero bajo un velo ideológico que crea una falsa conciencia de clase dentro de los dominados que los identifica con sus dominadores y los alienta para cooperar en su propia opresión; de esta manera la expansión imperialista y la perpetuación de la dominación a partir de la subordinación total de la sociedad a la racionalidad tecnológica capitalista se convierten en los objetivos últimos del nazismo según Marcuse y así lo dice: “El Tercer *Reich* es, en realidad, una forma de «tecnocracia»: las consideraciones técnicas de la eficiencia y la racionalidad imperialistas reemplazan las normas tradicionales de rentabilidad y bienestar general.”⁴⁵ O sea que el anti-liberalismo solo tiene por objeto despojar al sistema político y económico de todos aquellos elementos que frenaban el desenvolvimiento pleno de la racionalidad tecnológica capitalista, y así todos los demás postulados del irracionalismo racista solo formarían parte del nazismo en tanto fueran funcionales a la perpetuación de la dominación técnica de la sociedad. En el nazismo todo está consagrado a la búsqueda de la eficiencia, de tal manera que “las fábricas, escuelas, campos de capacitación, escenarios deportivos, instituciones culturales y la organización del ocio son verdaderos laboratorios de la «administración científica» del trabajo.”⁴⁶ El

⁴³ *Ibíd.* p. 46

⁴⁴ *Ibíd.* p. 55

⁴⁵ MARCUSE, Herbert. “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” en *Guerra, tecnología y fascismo (textos inéditos)*, p. 54

⁴⁶ “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, p. 105

imperialismo nazi no es simplemente un recrudescimiento contrarrevolucionario del imperialismo clásico, como lo concebía Korsch, sino que más allá de ello es un imperialismo tecnocrático que funda su dominio no en la voluntad personal sino en la racionalidad de eficiencia técnica dictada por la voluntad cósica del capital, pero todo ello oculto paradójicamente bajo un discurso irracionalista y pre-modernista que remite a la técnica antigua.

- Nazismo y totalitarismo

Aquí es donde Marcuse inserta ya al nazismo dentro de la dinámica de dominación que se deriva del pensamiento Ilustrado. El nazismo es una exacerbación de los elementos más reaccionarios del régimen capitalista de producción; sin embargo, si bien responde a una tendencia general dentro del capitalismo, el nazismo sigue siendo una manifestación particular de él. Fueron las particularidades históricas y económicas de Alemania las que hicieron que las tendencias de dominación propias del capitalismo adquirieran esa forma en extremo destructiva que fue el nazismo. Pero si se despoja al nazismo de sus elementos peculiares y se ve únicamente su fundamento capitalista se puede llegar a la sustancia que dio origen al nazismo y que por tanto se halla presente en las demás formas de capitalismo. Dicha sustancia sería la lógica del pensamiento de la Ilustración mediante el cual la razón emancipadora termina convirtiéndose en razón opresora, o como dice Marcuse, el hecho de que “ante el impacto de este aparato, la racionalidad individualista se ha transformado en racionalidad tecnológica.”⁴⁷ Esta imposición total de la racionalidad tecnológica sobre la vida de la sociedad es un fenómeno que se desencadena primero y con mayor fuerza en el nazismo (en virtud de las peculiaridades alemanas), pero que se halla presente por igual en las democracias burguesas y en el socialismo soviético. Habiendo acabado la guerra y una vez derrotado el nazismo se hará más evidente la común sustancia que tanto liberalismo como socialismo compartían con él; solo que “...en esta sociedad [de la posguerra], lo racional más que lo irracional llega a ser el más efectivo vehículo de mistificación”⁴⁸ del dominio de la racionalidad técnica. Esto significa que en la sociedad ya polarizada entre la democracia burguesa y el socialismo estalinista la Razón aparece como la forma más efectiva de enmascarar la dominación, pues bajo ella “...el hombre no experimenta esta pérdida de libertad como obra de una fuerza hostil y foránea, sino [que] le entrega su libertad al dictado de la razón misma.”⁴⁹ En el caso del nazismo Marcuse dice que el individuo como tal no entrega racionalmente su libertad al sistema; sino que más bien en el nazismo el individuo deja que le despojen de su libertad por medio de la distorsión de la conciencia de clase a que es sometido por el aparato ideológico; así podría decirse entonces que el individuo entrega su libertad (aunque con ayuda del papel de la violencia coercitiva) en nombre de una mitología irracionalista la cual encubre los mismos fines racionales que en el liberalismo y socialismo sí se hallan develados. La dominación se lleva a cabo –además de los mecanismos de contención material que hacen que el individuo, si quiere realizar su fuerza de trabajo para poder sobrevivir, se someta al aparato capitalista- mediante un engaño ideológico, mediante una tergiversación de la conciencia que permite que se desarrollen objetivos económicos racionales bajo apariencias políticas irracionales. Así, el inicial “...ascenso de pseudofilosofías irracionales (filosofía de la vida; las nociones de «comunidad» como opuesto a «sociedad»; de «sangre» y «tierra», etc.)...” que dieron sustento intelectual al proyecto del nazismo “...fue refutado por el fascismo y el nacionalsocialismo. Estos regímenes negaron esta filosofía y sus propias

⁴⁷ “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, p. 58

⁴⁸ MARCUSE, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, Ariel, (Barcelona, 2008), p. 217

⁴⁹ “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, p. 63

«filosofías» irracionales mediante la total racionalización técnica del aparato social.”⁵⁰ Entonces, si en el liberalismo y el socialismo soviético el individuo entrega su subjetividad al aparato voluntariamente en nombre de la Razón que le llevará al bienestar, en el fascismo el individuo la entrega al dictado de fuerzas irracionales que prometen devolverle el contenido a una vida que padece de un exceso de ilustración; pero en ambos casos el receptáculo final de la subjetividad colectiva es la racionalidad técnica del aparato, que no busca ni el bienestar ni la revitalización de la existencia, sino perpetuar la lógica del productivismo abstracto y su dominación.

Como se ve, al igual que Korsch también Marcuse enmarcar al nazismo dentro de un cuadro más general que sería el del totalitarismo. Pero totalitarismo en Marcuse tiene una significación diferente que a la de Korsch. Mientras que para éste último totalitarismo significa la aplicación de una estrategia a nivel mundial que nulifique el potencial revolucionario de la clase proletaria y perpetúe el desarrollo económico de acuerdo al plan de la burguesía, en Marcuse totalitarismo significa la completa sumisión de todos los aspectos de la vida humana (libertad política, patrones de consumo, nociones estéticas, lenguaje, sexualidad, etc.) a los dictados de una racionalidad técnica que eterniza la dominación. En este sentido el nazismo sería una forma particular, determinada por las peculiaridades históricas de Alemania y otros países, en que se manifiesta la necesidad del aparato por dominarlo todo e impedir cualquier subversión contra él. Marcuse expresa la forma en que se manifiesta dicha peculiaridad en este sentido: “En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque no es sólo «totalitaria» una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo.”⁵¹ Entonces la principal diferencia entre el liberalismo burgués y el nazismo sería el papel que tiene la violencia terrorista para la conservación del aparato. En el liberalismo la violencia tiene aparentemente un papel marginal y solamente como conservadora de derecho pues la sumisión se logra casi en su totalidad gracias a que los individuos asumen las consideraciones técnicas de eficiencia y rentabilidad que refuerzan la dominación como la forma más racional de vida y que más bienestar reporta (razón por la cual carece de sentido la insurgencia), de tal forma que puede operarse una “...reducción gradual de los controles políticos directos” en vista de la “...cada vez mayor... la efectividad de los controles tecnológicos como instrumentos de dominación”⁵²; pero en el nazismo la violencia tiene un papel más preponderante. Como la manipulación ideológica nunca llega a ser total en vista de que las insondables contradicciones entre una política irracional y una economía racional nunca pueden ser encubiertas del todo, y en tanto el nacionalsocialismo niega explícitamente la posibilidad de bienestar para ciertos sectores de la sociedad, el nazismo no tiene forma de generar “sumisión voluntaria” en su totalidad –o sea que la movilización nunca llega a ser total pues el sistema ideológico no puede volverse una única idea que aglutine en torno suyo los intereses de todos los individuos (como en el caso de la idea de progreso)-; por este motivo (y razón por la cual forma parte de la mitología nazi) la violencia política destructiva es fundamental para conseguir el dominio total sobre la sociedad: en tanto la fundamento material de la opresión se ha vuelto insuficiente para mantener sometidos a las clases dominadas, y en tanto el aparato político-ideológico lleva ya en su fundamento la imposibilidad

⁵⁰ *El Hombre Unidimensional*, p. 217

⁵¹ *Ibíd.* p. 33

⁵² *Ibíd.* p. 50

de la sumisión pacífica total, entonces la violencia debe ser desplegada de forma permanente⁵³; el carácter excepcional que aparentemente tiene la violencia en el liberalismo se vuelve la norma en el fascismo, es decir, la suspensión continua del estado de derecho como necesidad para la conservación del sistema. De esta manera, tanto Korsch como Marcuse ven a la violencia explícita como necesaria tanto para el ascenso como para la conservación del fascismo, pero le asignan un papel codeterminante junto con a otros factores. Korsch diría: el fascismo se impuso por la violencia, pero porque el proletariado no supo organizarse para vencerla con su propia violencia revolucionaria; Marcuse diría: el nazismo se sustenta en la violencia, pero solo en tanto es un medio –junto con la mitología política que el Partido ha generado- que redondea y sella sus fisuras en la sumisión a la racionalidad técnica del aparato que la violencia económica lleva consigo.

Ahora, dice Marcuse que “...el nacionalsocialismo consuma ciertas tendencias fundamentales de la sociedad individualista,”⁵⁴ de tal forma que “...es el propio liberalismo quien, conduciéndose a sí mismo hacia su perfección, «produce» en una fase avanzada de su evolución al Estado total-autoritario...”⁵⁵ Tal desplazamiento hacia el Estado totalitario es para Korsch la consecuencia política del tránsito del capitalismo liberal al capitalismo monopolista en la esfera económica. Sin dejar de ver eso Marcuse añadirá que el fascismo y el totalitarismo no solo son el resultado de las condiciones de concentración y centralización imperantes en la producción, sino que obedecen, en un nivel más profundo, a una dinámica dialéctica que conduce del pensamiento ilustrado a la dominación técnica mediante la siguiente forma: “La racionalidad individualista nació como una actitud crítica y de oposición...”⁵⁶ “En el curso del tiempo, empero, el proceso de producción socavó las bases económicas sobre las cuales estaba construida la racionalidad individualista.”⁵⁷ “Devino luego en racionalidad de competencia, en la que el interés racional fue remplazado por el interés del mercado, y el logro individual absorbido por la eficiencia. Terminó con una sumisión homogeneizada al aparato... [donde] Es racional quien de manera más eficiente acepta y ejecuta lo que se le asigna, quien confía su destino a las empresas y organizaciones de gran escala que administran el aparato.”⁵⁸ La diferencia entre el totalitarismo nazi y el totalitarismo liberal y soviético sería cómo se realiza esa sumisión a lo económicamente racional. Para el totalitarismo en general la “...racionalidad funciona de acuerdo con las normas de eficiencia y precisión. Sin embargo [en los nazi]...está desligada de cualquier cosa que la vincule con las necesidades y deseos humanos de los individuos; está por completo adaptada a los requerimientos de un aparato de dominación que todo lo abarca.”⁵⁹ La del nazismo es “una eficiencia tenebrosa, sin lugar a dudas, a la que no le queda nada del carácter progresista de la eficiencia de las sociedades liberales avanzadas. En tales sociedades, la eficiencia puede coexistir con el desarrollo de fuerzas verdaderamente productivas... [pero] la eficiencia nacionalsocialista es de una clase diferente. Está al total servicio de la expansión imperialista... solo puede funcionar por medio del empobrecimiento y la opresión a

⁵³ El caso de los judíos lo ejemplifica: la doctrina de la unidad nacional, de la raza pura, de la comunidad de la sangre solo puede referirse a los individuos que comparten las características que definen lo alemán. Por tanto, solo son los alemanes aquellos que pueden quedar plenamente inmersos dentro de la trampa ideológica del nazismo y generar en ellos sumisión hacia el aparato. Los judíos, en tanto no son alemanes, no son objeto de la mitología nacionalista nazi, por tal motivo no pueden ser sometidos ideológicamente y deben serlo necesariamente de manera permanentemente violenta.

⁵⁴ “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”. p. 102

⁵⁵ “La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, p. 58

⁵⁶ “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, p. 78

⁵⁷ *Ibíd.* p. 56

⁵⁸ *Ibíd.* pp. 78-79

⁵⁹ “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, p. 99

escala internacional.”⁶⁰ Como ya se lo menciono con antelación, en la racionalidad tecnológica de los nazis ya no está presente la promesa de gratificación, de redención, que si se halla, aunque de forma torcida, en el liberalismo y el socialismo. En el nazismo la única gratificación que existe es la de los intereses del gran capital y por ello debe valerse de una mitología irracional para conseguir que las individuos se sometan a él. Y aún más: como en el nazismo la totalidad de las fuerzas productivas están dedicadas a la expansión capitalista y la dominación no queda espacio para concebir a la técnica como una fuente de emancipación; sin embargo el desarrollo tecnológico apunta hacia una promesa de redención la cual ha de ser por todos los medios negada y ocultada. O dicho en palabras de Marcuse: “la técnica impide el desarrollo individual solo en tanto éste está ligado a un aparato social que perpetúa la escasez, y el mismo aparato ha desatado fuerzas que puede volver añicos la forma histórica especial en la cual se utiliza la técnica. Por esta razón, todos los programas de carácter antitecnológico, toda la propaganda para una revolución antiindustrial solo sirven a aquellos que consideran las necesidades humanas subproducto de la utilización de la técnica. Los enemigos de la técnica corren a unir fuerzas con la tecnocracia terrorista. La filosofía de la vida simple, la batalla contra las grandes ciudades y su cultura, suele servir para enseñarles a los hombre a desconfiar de los instrumentos potenciales que los podrían liberar.”⁶¹ Dicho argumento de Marcuse parecería quedar confirmado, como ya se vio, por Spengler y Jünger, quienes ven en la técnica un fin en sí mismo, expresión del espíritu ajena a cualquier fin material, negándole con ello el carácter de un medio para lograr la abundancia y la pacificación de la existencia. En ellos la lógica abstracta del valor valorizándose se ha introyectado bajo la forma de una idea de la técnica que está abocada plenamente a la dominación y la destrucción, lógica de dominio que logra en los individuos expulsar de la memoria las promesas de gratificación no satisfechas.

- Algunas precisiones conceptuales

El nazismo así, según Marcuse, se basa en la más eficiente racionalidad técnica pero da la apariencia de ser un sistema movido por sentimientos y objetos irracionales. Ejemplo de ello es el concepto del líder y su soberanía. Dice Marcuse que “el nacionalsocialismo presenta su Estado como el gobierno personal de algunas figuras poderosas; en realidad, sin embargo, las personas sucumben a los mecanismos del aparato.”⁶² Esto es así pues en la sociedad industrial avanzada llega un punto en que la dominación personal es sustituida por la dominación cósmica en que no hay una figura de autoridad responsable de la opresión, de tal forma que “la dominación se transforma en administración. Los jefes y los propietarios capitalistas están perdiendo su identidad como agentes responsables; están asumiendo la función de burócratas en un máquina corporativa,”⁶³ pues “...conforme la reificación tiende a hacerse totalitaria gracias a su forma tecnológica, los mismos organizadores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran.”⁶⁴ Así, no solo los grandes capitalistas son dominados por la racionalidad del mercado, también el mismo *Führer* y el Partido son víctimas de la tecnificación de la relaciones sociales. El intento de Carl Schmitt de crear un soberano cuya decisión se hallase por encima de las leyes cosificadas de la producción capitalista sería un fracaso; un intento fallido se reencontrar el carácter personal de la decisión política en una sociedad donde no hay más decisión que la del mercado. Así el soberano, más que una labor

⁶⁰ *Ibíd.* pp. 98-99

⁶¹ *Ibíd.* pp. 82-83

⁶² *Ibíd.* p. 100

⁶³ *El Hombre Unidimensional*, p. 62

⁶⁴ *Ibíd.* p. 63

teológica desempeña una función administrativa que el aparato le asigna; no es él quien decide, sino los intereses involucrados y beneficiados de su estancia en el poder, limitándose él a coordinar y armonizar a las diferentes facciones en pugna dentro de la clase dominante. Por eso “la armonía está simbolizada en el Líder... [quien] en realidad es el agente a través del cual los intereses divergentes de las... jerarquías gobernantes se coordinan y se proclaman como intereses nacionales... [él] es la instancia de compromiso final, más bien que de la soberanía.”⁶⁵

Y si el soberano y la decisión no son esos actos creativos y divinos que tenían en Schmitt, entonces la politización de todos los aspectos de la vida social proclamada por él tampoco tiene el mismo sentido que originalmente le daba. Según Marcuse la extensión de los ámbitos de intervención estatal hasta el mismo punto de la privacidad individual no tiene por objeto, como así lo proclamaba Schmitt, desterrar a la racionalidad económica de la dirección de la vida comunitaria para regresarle tal dirección a la decisión política irracional basada en la sangre y la tradición, sino que más que desterrar a la legalidad económica el Estado totalitario la reafirma, puesto la politización de todos los aspectos de la vida dentro de un contexto que tiende hacia la movilización total solo generará la adecuación de todos los aspectos de la vida privada en favor de aquellos intereses que se benefician de la movilización, de allí que “para garantizar la capacidad industrial y su plena utilización [que la movilización total requería] era menester abolirse todas las barreras entre la política y la economía, entre el Estado y la sociedad... [que] el Estado tenía que identificarse directamente con los intereses económicos predominantes y organizar todas las relaciones sociales de acuerdo con sus requerimientos.”⁶⁶ Para lograr esto procedió a “...la unión entre las burocracias privada, semiprivada (de partido) y pública (de gobierno). [Y así,] la realización de los intereses de las empresas de gran escala fue uno de los motivos más poderosos para la transformación del control político, que pasó de ser económico a ser totalitario...”⁶⁷; por tanto el Estado nazi lo que hace no es derrocar a los intereses económicos privados y establecer los intereses comunitarios, sino que asume la defensa del interés privado como la suya propia y se la presenta al pueblo como si fuera la defensa de los intereses de un nación unidad y no dividida por clases sociales.

En este punto Marcuse también desmitifica el concepto de “comunidad nacional”. El nazismo y los ideólogos reaccionarios erigen a la comunidad nacional basada en la sangre en oposición a la sociedad civil basada en el dinero. Sin embargo dirá Marcuse: “La muchedumbre es una asociación de individuos a los que se los ha despojado de todas las distinciones personales y «naturales» y reducido a la expresión homogeneizada de su individualidad abstracta, o sea, a la búsqueda del interés propio... En la muchedumbre, las restricciones que la sociedad le impone a la búsqueda competitiva del interés propio tienden a volverse ineficaz, y con gran facilidad se desatan los impulsos agresivos. Esos impulsos se han desarrollado debido a las exigencias de la escasez... Es verdad que la masa «une», pero lo hace con los sujetos atómicos de autopreservación a los que les es indiferente cuanto trasciende sus intereses e impulsos egoístas. La muchedumbre es, así, antítesis de la «comunidad»...”⁶⁸ La masa es un sujeto que reproduce en su comportamiento el lado más extremo del individualismo egoísta, pero que al mismo tiempo “por medio de su acción, buscan rectificar, de forma anárquica, la injusticia de la competencia.”⁶⁹ Marcuse reconoce

⁶⁵ “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, p. 97

⁶⁶ *Ibíd.* pp. 95-96

⁶⁷ “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, p. 76

⁶⁸ *Ibíd.* pp. 69-70

⁶⁹ *Ibíd.* p. 71

que el individuo de la masa efectivamente trata de escapar de la realidad individualista en que el capitalismo lo ha sumido a través del sentimiento de pertenencia a la comunidad, sin embargo este intento queda reducido al fracaso pues más que reconstituir la noción de comunidad, la masa lo que hace es unir los instintos agresivos aislados en uno solo y utilizarlo a favor de la perpetuación de los intereses dominantes. El Estado nazi lo que hace entonces mediante el mito de la “comunidad de sangre” es canalizar todo el resentimiento y la frustración individuales (por la guerra perdida, por la hiperinflación, por la crisis económica), que de otra forma degenerarían en un enfrentamiento anárquico total al interior de la nación o quizá en un peligro revolucionario, en forma de esfuerzo productivo en pro de la nación (o sea, a favor de los intereses imperialistas). Sin embargo la cohesión de todos los intereses individuales en favor de la nación, esto es, la consecución de los máximos niveles de eficiencia y productividad a favor de la expansión imperialista solo se logra si todo el esfuerzo productivo está dirigido, aunque de manera aparental, contra una amenaza a la nación. Así, “...la movilización contra el enemigo actúa como un poderoso estímulo de la producción y el empleo, manteniendo así el alto nivel de vida.”⁷⁰ Pero no solo eleva el nivel de vida además del de ganancia, sino que también funciona para disipar los impulsos agresivos de los individuos hacia el exterior del sistema de tal forma que la destructividad se vuelca sobre el enemigo de la raza o de la comunidad y no sobre el régimen de propiedad y de trabajo que es el verdadero responsable de la frustración social. El enemigo es así no la negación óptica del ser nacional que decía Schmitt había que destruir para afirmar la propia identidad; el enemigo es el agente potenciador de la eficiencia, la productividad y la ganancia que evita al Estado y a los poderes económicos ser asociados con la falta de libertad, y en tal sentido forma parte de la mistificación ideológica que el Partido lleva a cabo⁷¹. El enemigo es la instancia que hace desaparecer las diferencias de clase y une a la nación y la apresta para la amenaza perpetua del “destructor de la raza y la cultura”. De esta forma, dice Marcuse, “...la sociedad como totalidad llega a ser una sociedad defensiva. Porque el Enemigo es permanente. No está presente en la situación de emergencia, sino en el estado de cosas normal... es así introducido en el sistema como poder cohesivo.”⁷² Pero mediante la amenaza perpetua del enemigo no solo se logra cohesionar a la comunidad, sino que también se logra la movilización total de las fuerzas productivas, y con ello el pleno empleo; pero a costa de la supresión de la libre empresa. Así “el nacionalsocialismo transformó al sujeto libre en el sujeto económicamente seguro; [y al mismo tiempo] tapó el peligroso ideal de la libertad con la realidad protectora de la seguridad”⁷³: el individuo entrega su libertad tanto política como económica al Estado a cambio de protección contra el libre mercado y todo aquel que caiga dentro de la categoría de “enemigo”; el miedo colectivo es así el elemento que lleva a la entrega desesperada de la sujetividad colectiva al mesianismo del líder, mediante lo cual los poderes cósmicos totalmente movilizados quitan la verdadera libertad y a cambio solo otorgan una falsa seguridad. Esta seguridad tiene necesariamente que ser falsa pues, dice Marcuse, “el régimen no puede aumentar la seguridad económica tanto que ésta se convierta en la base de la libertad... [pues] sería incompatible con la dominación social basada en la economía imperialista. El énfasis del nacionalsocialismo en el deber del sacrificio tiene más importancia que la sola significación ideológica...”⁷⁴

⁷⁰ *El Hombre Unidimensional*, p. 51

⁷¹ Bajo tal idea puede pensarse a la persecución de los judíos –más allá de que los nazis buscasen despojarlos de su capital para incorporarlo al capital alemán centralistamente planificado- como la creación del mito de un enemigo ficticio (aliado encubierto de los soviéticos) que serviría para unir a la nación y potenciar su esfuerzo productivo.

⁷² *Ibíd.* p. 82

⁷³ “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, p. 107

⁷⁴ *Ibíd.* pp. 107-108

Como se ha visto, para Marcuse “el Estado nacionalsocialista no es el reverso sino la consumación del individualismo competitivo,”⁷⁵ y por tanto es resultado de una tendencia de largo plazo en que las contradicciones esenciales del racionalismo individualista terminan convirtiéndolo, mediante el desarrollo de su lógica interna, en dominación tecnológica. O sea, Marcuse ve a la dominación cósica del aparato como el resultado del fundamento ontológico del racionalismo liberal, de la idea de escasez material bajo la cual se desarrolla y del principio de realidad que impone. Dicho de otra manera: el totalitarismo es el resultado del desarrollo de la técnica moderna bajo la racionalidad individualista. Bajo este tipo de racionalidad “...la sociedad avanzada convierte el progreso científico y técnico en un instrumento de dominación,”⁷⁶ pues todo el desarrollo de la técnica es puesto al servicio de la conservación del aparato, de un aparato cuya existencia y lógica abstractas resultan ya a todas luces irracional y por tanto debe desviar todo el poder emancipador de la técnica en favor de una represión instintiva ya históricamente superada. Dado que, ya sea para el lado de la represión o para el lado de la liberación, toda “...transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política...”⁷⁷, el totalitarismo sería entonces la forma política correspondiente a un régimen tecnológico cercano ya a la casi automatización del proceso productivo que permitiría reducir a una cantidad marginal el tiempo de trabajo y que por tanto liberaría las potencialidades humanas respecto de los intereses privados, los cuales para mantenerse en una sociedad que a la luz de sus potencialidades tiende a volver irracional toda dominación tienen que recrudecer la represión del individuo. Dicha dominación y represión no tiene que ser ya personales o autoritarias sino que emanan de la racionalidad tecnológica bajo la cual está organizada la sociedad. Este sería el núcleo del totalitarismo, y las diferencias entre las tres modalidades que trata Marcuse (democracia liberal, socialismo soviético y nazismo) serían solo se forma, principalmente en los referente a la violencia y la ideología.

Concluyendo. Fascismo para Marcuse es la forma que adopta el capitalismo oligopólico-financiero ante determinadas condiciones y necesidades de expansión imperialista (principalmente excluida de los canales pacíficos). Las labor principal del Estado fascista serían en primer lugar la de aglutinar todos los intereses de la clase dominante en su persona y así ejercer la ofensiva militar al exterior de la nación y la represión al interior de la misma para garantizar la completa realización de los intereses imperialistas de la burguesía. Para ello se valdrá de dos medios que vienen a complementar el fundamento del dominio económico-material capitalista: en primer lugar estaría la generación una mitología política que justifique en términos irracionales el dominio capitalista y consiga así manipular a las clases dominadas para que identifiquen sus intereses con los de la dominación imperialista. En segundo lugar estaría el ejercicio de la violencia política explícita como forma de someter a aquellos sectores sociales que no quedasen incluidos dentro del proyecto fascista de nación. Pero más allá de los intereses personales imperialistas, es la dinámica cósica de la racionalidad tecnológica la sustancia más profunda del fascismo, y en tal sentido se inserta por tanto dentro de la tendencia de dominación general del totalitarismo. La racionalidad técnica del fascismo se despliega de manera más cruenta que en el liberalismo o socialismo por causa de las peculiaridades históricas de Alemania. Esto significa que la razón técnica nazi se desarrolla habiendo rechazando las promesas de bienestar general a favor de la total satisfacción de los intereses imperialistas. Esto hace que no se pueda conseguir una sumisión racional como en el totalitarismo liberal y por tanto el Estado fascista deba buscar una sumisión en términos irracionales mediante sus dos instrumentos

⁷⁵ *Ibíd.* p. 103

⁷⁶ *El Hombre Unidimensional*, p. 46

⁷⁷ *Ibíd.* p. 255

mencionados. Y serían estos dos elementos los que diferenciarían al totalitarismo liberal y socialista del totalitarismo nazi: los nazis renuncian a la noción de progreso como justificación de la dominación y por tanto se justifican en términos mitológicos, y en los nazi el Estado es explícitamente terrorista –de un estado de derecho perpetuamente suspendido- y no como en el socialismo y liberalismo en que el ejercicio de la violencia y el terror se halla en forma latente, básicamente como violencia conservadora de derecho fundada en la categoría de progreso.

Para Korsch el fascismo surge como una necesidad de defender los intereses del gran capital frente al peligro latente de la revolución socialista, de manera que termina asumiendo finalmente la forma de una contrarrevolución preventiva perpetua. Para Marcuse por el contrario el fascismo surge como una forma extrema de imperialismo, esto es, como una necesidad interna del capitalismo que ante el cierre de los medios pacíficos de la era liberal tiene que recurrir a la violencia directa para asegurar la continuidad del régimen de acumulación. O sea que para Korsch el fascismo solo se entiende a partir de la lucha capitalismo-socialismo, mientras que para Marcuse el fascismo se explica a partir de las tendencias de dominación que yacen en la racionalidad técnica que mueve al capitalismo, esto es, el fascismo –o más bien el totalitarismo- serían para él tendencias históricas de largo plazo del desarrollo de la técnica moderna bajo la relaciones de producción capitalistas. Así, mientras Korsch ve al fascismo como un fenómeno que se desarrolló mayormente por influencia externa de la amenaza socialista, Marcuse ve que se desarrolla principalmente por necesidad interna del sistema de acumulación. En tal sentido Marcuse supera a Korsch en el hecho de que este último ve al fascismo como un fenómeno que surge en último término como resultado de la correlación de fuerzas dentro de la lucha de clases, mientras Marcuse ve que más en el fondo el fascismo surge como consecuencia histórica necesaria de la técnica moderna subsumida realmente por el capital: el germen del fascismo se halla por tanto en el proceso de trabajo mismo.

Finalmente, de los argumentos de Marcuse podría sacarse la siguiente conclusión: el pronto colapso del totalitarismo nazi y la aparente consolidación del totalitarismo liberal-socialista durante la Guerra Fría se deben a las diferentes formas en que llevaron a cabo la movilización total. Tanto por lo que refiere a los medios técnicos, al componente ideológico y a la noción del enemigo la movilización en Alemania nunca llegó a ser total. En primer lugar los medios técnicos de que disponían los nazis –ya sea para la productividad industrial, propaganda y medios de comunicación, así como medios de destrucción- eran inferiores de los que dispondrían más adelante los totalitarismos de la posguerra. Luego está el componente ideológico: los totalitarismos de la posguerra tendrían mayor disposición a la movilización puesto se sustentan en las ideas de progreso y bienestar; el totalitarismo nazi por su parte niega explícitamente esta idea para ciertos sectores sociales y por tanto necesita la violencia política explícita para redondear su dominio. En tanto su noción de enemigo no está fundada en la idea de progreso no hay argumento moral que diga a los individuos porqué es “bueno” someterse a la racionalidad del aparato. En el totalitarismo liberal y soviético por su parte la “bondad” del progreso encarnado en el aparato sirve para lograr la totalidad de la movilización en contra del enemigo de ese progreso, y para enfrentarlo con todos los medios posibles –la bomba nuclear-. Sin embargo, el desproporcionado potencial destructivo de la posguerra hace que el enfrentamiento nunca se dé, además de que el aparato se da cuenta que la dominación se vuelve completa –que la movilización total se cierra sobre sí misma impidiendo cualquier fisura que rompa su racionalidad- solo mientras el peligro del enfrentamiento se mantenga latente sin nunca darse en realidad. Se establece así un delicado equilibrio en que el potencial de destrucción total convive al lado del progreso general funcionando ambos como los dos polos en torno a los cuales la sociedad se moviliza totalmente –

movimiento que al tener un carácter perene mantiene sometidos a los individuos a tal grado que les impide darse cuenta de la irracionalidad de los fines que guían la movilización-, movilización que sirve para volver como algo plenamente racional la completa sinrazón de que progreso y devastación se retroalimenten mutuamente. El totalitarismo de la posguerra se vuelve así un sistema cerrado en que de un lado la promesa de bienestar y del otro la amenaza de la catástrofe actúan como fuentes del reforzamiento del dominio y del aumento de la productividad. Tanto la posible ruptura de este equilibrio –la guerra nuclear- como su continuación –la perfecta alienación de la vida- traerían a la humanidad una devastación mayor de la que pudo representar el nazismo; y es contra este peligro que pone en cuestión la supervivencia de la civilización misma que Marcuse dice que “...es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y explotación inhumanas.”⁷⁸ O sea, la lucha en contra del totalitarismo ya no como un simple lucha en el plano de lo político, sino como una lucha biológica de toda la humanidad en contra de la posibilidad de aniquilación.

⁷⁸ Ibíd. p. 13

Walter Benjamin

En Benjamin la explicación del fascismo alcanza un nivel más profundo que en Korsch y Marcuse. Mientras para Korsch el fascismo se explica mayormente como un fenómeno económico que busca perpetuar el dominio capitalista y ajeno por tanto a las aspiraciones del movimiento proletario, en Marcuse por su parte el fascismo sí es un fenómeno que involucra los intereses populares, pero solo lo hace en el plano de lo ideológico para lograr así la identificación de los intereses de los dominadores con los de los dominados. Benjamin argüirá que el fascismo no solo seduce a las masas gracias a la mistificación ideológica de las categorías económicas capitalistas, sino que además de ello el fascismo triunfa porque efectivamente logra una satisfacción –si bien enajenada y retorcida– de las aspiraciones e ilusiones fallidas de la modernidad capitalista que tanto liberales como socialistas no supieron cumplir. Y no obstante que dentro de las variadas temáticas abordadas por Walter Benjamin a lo largo de su obra casi no es posible encontrar una de ellas donde trate como tal el tema del fascismo, sí es posible rastrear en ellas gran cantidad de ideas que podrían llevarnos a la construcción de una teoría del fascismo. Dicha teoría se sustentaría en tres pilares conceptuales que son fundamentales en la obra de Benjamin: técnica moderna, progreso y estado de excepción. El presente apartado abordará cada una de estas temáticas y su relación con la explicación del fascismo.

- La técnica lúdica frustrada

La concepción de la técnica en Benjamin viene a ser una crítica implícita a las dos concepciones “revolucionarias” de ella que imperaban en su época: la que era una continuación de la técnica burguesa y la que era aparentemente una ruptura respecto de ella, la primera la de la socialdemocracia y la segunda la del modernismo reaccionario. Básicamente a partir de Benjamin se verá que tanto los unos como los otros tienen una visión unipolar del desarrollo histórico de la técnica, aunque con apariencias opuestas: mientras los primeros ven en el continuo aumento cuantitativo de las potencias técnicas la llave inequívoca de acceso al socialismo, los segundos ven en la técnica y en la devastación que genera solo la marca peculiar de la autoafirmación en la época moderna; para la socialdemocracia la técnica es fuente de progreso, mientras que para el realismo heroico es un ciclo de destrucción vivificante sin término; los primeros se afanan por rescatar las promesas de bienestar que parece haber aún en la técnica capitalista, mientras los segundos han abandonado tal pretensión y aceptan sin más su destructividad. Benjamin resolverá esta aparente disyuntiva mediante la distinción entre dos tipos de técnica: la arcaica y la moderna, la primera y la segunda. Dirá que el problema está en que tanto socialdemócratas como fascistas no distinguen la diferencia cualitativa esencial entre una y otra, pues lo cierto es que no se debe “...caracterizar la finalidad de la segunda técnica como el «dominio sobre la naturaleza»... [ya que] La intención de la primera sí era realmente el dominio de la naturaleza; [pero] la intención de la segunda es más bien la interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad.”⁷⁹ La sustancia del pensamiento reaccionario y del reformista en lo referente a la tecnología será entonces ver en la segunda técnica una continuación de la primera técnica; pero mientras los fascistas exageran el elemento destructivo de ella, los socialdemócratas lo hacen respecto del elemento creativo. Ambos desvirtúan la técnica capitalista tomando solo un lado de la dialéctica entre progreso y devastación que la define. El origen de la postura reaccionaria está en la pérdida

⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Editorial Ítaca, (México, 2003), VI Valor de culto y valor de exhibición, p. 56

de la ilusión respecto de las promesas de la técnica; el origen de la postura socialdemócrata está en una ingenua fe en ellas.

En este sentido la interpretación socialdemócrata del marxismo sostenía que el simple incremento de las potencias técnicas traería a la larga (en un futuro cada vez más difuso) el advenimiento del socialismo; así, por obra del salto dialéctico los meros cambios cuantitativos al interior del capitalismo generarían un cambio cualitativo, es decir, la eclosión natural del socialismo como consecuencia necesaria de desarrollo histórico de la técnica. O sea que el desarrollo tecnológico era inequívocamente la llave al socialismo para los socialdemócratas pues ellos dotaban a la técnica, aún estando bajo las relaciones de propiedad capitalistas, de un sentido unívoco progresista sin importar el régimen de producción bajo el cual se desarrollase, razón por la cual lo único que había que hacer era despojar a la técnica moderna de la cáscara capitalista que la cubría –o más bien dejar que la técnica se despojase a ella misma- y seguir desarrollando la sociedad sobre las mismas bases técnicas del capitalismo pero ahora bajo unas relaciones de propiedad socialistas. Básicamente lo que ocurría en ellos era una evasión del hecho de que la técnica puede estar realmente subsumida por el capital, al hecho de que la técnica no es neutral, y por eso, al querer sustentar el socialismo sobre la estructura técnica capitalista lo único que hicieron fue darle más vida al capitalismo ya que le daban impulso a la base industrial sobre la que erigía su régimen de extracción de la plusvalía. Ignoraron el hecho de que la revolución socialista se hace no solo desde el plano político de la lucha de clases, sino que debe penetrarse hasta la estructura técnica misma del proceso productivo –allí donde reside la substancia de la alienación- para transformarlo. Así entonces, las promesas que la socialdemocracia (y después el socialismo soviético) venían haciendo sobre el advenimiento del socialismo terminaron por nunca cumplirse. La técnica que supuestamente vendría a ser libertadora nunca aparecía, y es más, en vez de liberación lo que trajo fue destrucción a escala mundial; la Primera Guerra Mundial fue la prueba de ello.

En medio de reformistas y reaccionarios estaba la burguesía; dice Benjamin que “...la sociedad burguesa no puede hacer otra cosa que aislar a la técnica de lo considerado espiritual; no tiene más remedio que excluir en lo posible a la técnica del derecho de codeterminación del orden social.”⁸⁰ La burguesía, procurando defender sus intereses no ve en la técnica otra cosa que no sea rentabilidad –producir más mercancías a menor costo para obtener mayor ganancia-, y por tanto le niega cualquier cualidad determinante dentro de la vida social; se niega a aceptar que a la luz del nivel de desarrollo técnico las relaciones de propiedad y el régimen de trabajo capitalistas ya son obsoletos. Para los intelectuales los años 20 y 30, tanto de corte socialista como reaccionario, era evidente que tal omisión de la técnica dentro del orden social ya no se podía sostener, pues era ya innegable que la sociedad moderna llevaba la impronta que sobre ella dejaba la técnica y que era ella misma la que exigía una transformación de las relaciones sociales y de producción. No podía seguirse rechazando la necesidad de construir la sociedad sobre una base tecnológica moderna, como lo hacían los románticos, es decir, no podía seguirse viendo a la técnica como algo ajeno u hostil a la vida humana, sino que tenía ya que contemplársele como algo integrante y necesario para la determinación de la vida comunitaria.

⁸⁰ BENJAMIN, Walter. “Teorías del fascismo alemán”, en *Iluminaciones 4*, Taurus, (Madrid, 1998), p. 47 Este ensayo de Benjamin es una crítica a las concepciones sobre la guerra y la técnica que se hayan expuestas en el libro *Guerra y Guerreros*, compilación hecha por Ernst Jünger donde aparecía su propio ensayo de *La Movilización Total* al que se hizo referencia más arriba.

Los movimientos reaccionarios efectivamente integraron y aceptaron a la técnica como parte de la vida humana –y lo hicieron en un grado mayor de lo que lo hizo el socialismo tradicional que veía en la técnica solo un medio o herramienta- pero lo hicieron de una forma peculiar: retomaron la idea del marxismo, deformada por la socialdemocracia, de que la modernización de la técnica abriría una nueva era en la historia de la humanidad, pero concibieron esa nueva era no como de emancipación respecto de la necesidad material y de liberación de las potencialidades humanas (como el marxismo la veía), sino como una era en que la destructividad autoafirmante de la técnica moderna se hallaría por fin liberada de las ataduras de la economía capitalista. Esta concepción negativa de la técnica se origina en el hecho de que las masas que vinieron a integrar los movimientos proto-fascistas quedaron desilusionadas de la sociedad sustentada en las ilusiones de una técnica moderna progresista en vista de que ella, en vez de traer la paz y la abundancia que la socialdemocracia prometía, solo trajo la destrucción desahogada en Primera Guerra Mundial, a lo que siguió el caos nacional durante las revoluciones comunistas de los años 20, posteriormente la hiperinflación y finalmente la gran crisis económica de los años 30. El concepto de técnica moderna que el fascismo adopta queda entonces caracterizado, como pudo haberlo dicho Korsch, por la desilusión respecto de la concepción tanto liberal como socialista de la técnica, y en tal sentido es un intento de superación de la insuficiencia del concepto burgués y del fracaso del concepto socialista.

Las peculiaridades del pensamiento fascista respecto de la técnica han sido ya expuestas en el capítulo precedente. Ahora, estas peculiaridades están según Benjamin en el hecho de extrapolar las características de la primera técnica a la segunda, o sea, ver enfrentamiento y dominación donde ya es posible ver armonía e interacción, ver como natural la constante puesta en de peligro la existencia individual cuando ya podría transitarse hacia la pacificación de la misma. Este hecho él lo expresa con la idea de que “...es necesario hacer patente la forma lúdica de la segunda naturaleza: contraponer el buen humor de comunismo a la seriedad del fascismo.”⁸¹ Los movimientos reaccionarios rechazaron la existencia de una técnica lúdica –que interactúa con la Naturaleza en vez de someterla-, rechazaron que la existencia humana pudiera ser tomada como un “libre juego” de las capacidades humanas y reafirmaron la idea de concebirla como una “lucha” que es una cosa más seria. Esta situación resultaba al parecer obvia después de haber contemplado el potencial destructivo de la técnica durante la Primera Guerra Mundial; sin embargo, el potencial de la técnica lúdica se hizo presente en la confrontación bélica pero mostrando en ella la deformación a la que fue sometida por el capitalismo, pues “...cuando la utilización natural de las fuerzas productivas es retenida por el ordenamiento de la propiedad, entonces el incremento de los recursos técnicos, de los ritmos, de las fuentes de energía tiende hacia una utilización antinatural. Ésta se encuentra en la guerra, cuyas destrucciones aportan la prueba de que la sociedad no estaba madura todavía para convertir a la técnica en un órgano suyo, de que la técnica no estaba todavía suficientemente desarrollada como para dominar las fuerzas sociales elementales.”⁸² El régimen de producción capitalista negó así la posibilidad de dotar de su auténtico sentido a la segunda técnica; los intereses privados oprimieron y deformaron a las fuerzas productivas cerrándoles el camino hacia una forma cualitativamente distinta de interacción entre el humano y la Naturaleza, y por ello durante la guerra “...la técnica... predicó, profundamente atravesada por su propia depravación, el semblante apocalíptico de la naturaleza y la hizo callar a pesar de ser la fuerza que pudo haberle dado la palabra.”⁸³ Es entonces el sentido que el capitalismo

⁸¹ *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Tesis provisional 4, pp. 115-116

⁸² *Ibíd.* XIX Estética de la guerra, p. 98

⁸³ “Teorías del fascismo alemán”, p. 55

le imprime, y no el ser mismo de la máquina, el que hace de la técnica un arsenal de fuerzas destructivas; pero los movimientos reaccionarios fueron incapaces de ver esto y le adjudicaron la destructividad del capitalismo a la técnica misma: “la máquina es cosa del diablo” decía Spengler. El paso de este punto hasta la apología de la destrucción técnica que estos autores hacen se explica por el hecho de que “su autoenajenación ha alcanzado un grado tal que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden.”⁸⁴ De esta manera toda la doctrina del realismo heroico o del alma fáustica es la respuesta enajenada que se da contra un mundo totalmente enajenante; es la salida última a un mundo que ya no ofrece ninguna, en que no queda más que contemplar lo irremediable de la destrucción cotidiana y encontrarle por lo menos un sentido vivificante. “La voluntad ciega de salvar el prestigio de la propia existencia, más que de liberarla al menos... del telón de fondo de la ofuscación general, se va imponiendo casi en todas partes. Por eso está el aire tan cargado de teorías sobre la vida y concepciones del mundo...”⁸⁵

La Primera Guerra Mundial fue así la confirmación de dos situaciones: que la humanidad se encontraba ya en los albores de un posible tránsito hacia una nueva relación (lúdica) con la naturaleza por medio de la técnica, y que tal posibilidad fue abortada por los intereses del capital. Así lo dice Benjamin: “Nada distingue tanto al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que este último apenas conoce... ...la última guerra ...fue un intento por celebrar nuevos e inauditos desposorios con las potencias cósmicas... Este gran galanteo con el cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Pero como el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo en ella, la técnica traicionó a la humanidad y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre. Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica.”⁸⁶ La guerra fue en este sentido la forma degenerada en que se manifestó el intento de la humanidad por recuperar para los tiempos modernos la experiencia cósmica con la Naturaleza que se hallaba en la técnica arcaica mágica –véanse las ideas de Jünger a cerca de la guerra como una “experiencia interior” que reconcilia al individuo con la comunidad, la máquina con la Naturaleza-; intento que sin embargo quedó subsumido a los intereses del imperialismo y que degeneró por causa suya. En la guerra se expresó con toda claridad cómo el potencial lúdico de la técnica fue negado y revertido nuevamente hacia el sentido de dominación de la primera técnica. Pero aún así, en la devastación total de la Gran Guerra y en el culto que se hace de ella pueden verse los rastros, aunque oprimidos y deformados, de la experiencia que vive la inauguración de esta nueva relación hombre-máquina-naturaleza; será una experiencia alienada, pero evidente y real a final de cuentas, la cual Benjamin clama debe –y efectivamente intentó- ser rescatada para encaminarse a regresarle su sentido lúdico a la técnica, y dice: “En las noches de exterminio de la última guerra, una sensación similar a la felicidad de los epilépticos sacudía los miembros de las humanidad. Y las revoluciones que siguieron luego constituyeron la primera tentativa por hacerse con el control del nuevo cuerpo. El poder del proletariado es la escala que mide su convalecencia. Si la disciplina de éste no logra penetrarlo hasta la médula, no la salvará ningún razonamiento pacifista.”⁸⁷ Benjamin reconoce entonces en los movimientos proto-fascistas como el de Jünger un elemento que más que ser eliminado por el proletariado deber ser recuperado y dotado de su auténtico sentido no subordinado al capital: la experiencia técnica-cósmica planetaria. Pero se da cuenta también que la supervivencia de la humanidad dependerá de que el proletariado sepa darle un

⁸⁴ *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, XIX Estética de la guerra, p. 99

⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *Dirección única*. Ediciones Alfaguara, (Madrid, 1988), § Panorama imperial, p. 32

⁸⁶ *Ibíd.* § Hacia el planetario, p. 96-97

⁸⁷ *Ibíd.* § Hacia el planetario, p. 98

sentido emancipador a esta vivencia cósmica que Jünger y su círculo ya experimentaron en el frente de batalla, a que sepa des-enajenar a la técnica de los intereses imperialistas antes de que la enajenación se cancele a sí misma por causa de la devastación total de la humanidad que le da sustento. Así lo expresa en un pasaje de *Calle de Dirección Única*: "...la burguesía está condenada a perecer por las contradicciones internas que, en el curso de su evolución, habrán de resultarle fatales. La pregunta es únicamente si perecerá por sí misma o a manos del proletariado. Su respuesta decidirá sobre la supervivencia o el final de una evolución cultural de tres milenios... Y si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable por la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita. La intervención, el riesgo y el ritmo del político son cuestiones técnicas... no caballerescas."⁸⁸ Benjamin llama al proletariado a apropiarse para sí del efecto movilizador de la guerra sobre las fuerzas productivas, de tal forma que transforme la guerra internacional imperialista en guerra civil anti-capitalista y así traspasar la experiencia cósmica con la técnica del ámbito de la añoranza militarista a la comunista revolucionaria. Sin embargo, lamentará que esto nunca se haya llevado a cabo, pues los alemanes "dejaron pasar la gran oportunidad del derrotado, el caso ruso, de transferir el combate a otra esfera hasta que se hizo tarde y los pueblos de Europa volvieron a rebajarse a ser socios de contratos comerciales."⁸⁹ El ligero atisbo de una nueva relación técnica se apagó tan pronto como la economía capitalista sometió nuevamente las fuerzas técnicas, y por el hecho de haber dejado pasar esa oportunidad, por no haber cortado la mecha a tiempo es que Benjamin alerta ya tempranamente contra esas nuevas tendencias románticas que más que extraer el elemento revolucionario de la movilización técnica exaltan su carácter reaccionario: "Si Alemania no logra extraerse de las maniobras de medusa que las están envolviendo, sacrificará su porvenir."⁹⁰ Así Benjamin ve, de manera un tanto similar a Korsch, que el ascenso del fascismo se explica en parte por el hecho de que el proletariado dejó pasar la oportunidad de hacer su revolución precisamente en el momento en que más factible era; pero a diferencia de Korsch —y también de Marcuse—, Benjamin ve que el fracaso de la revolución proletaria no significa el establecimiento de un estado de contrarrevolución permanente pero estable, sino que significa el descenso en una cuesta que conduce a la aniquilación y la barbarie, que más allá de los intereses corporativos imperialistas (Korsch) responde a la naturaleza técnica misma sobre la cual aferra a erigirse la sociedad moderna, es decir, la segunda técnica pero oprimida por las relaciones sociales características de la primera, es decir, el productivismo abstracto de la lógica de la ganancia capitalista que trastoca en su estructura interna a la técnica moderna.

- Ideología fascista y dominación capitalista

El peligro de catástrofe que Benjamin ve en el ascendente fascismo de inicios de los años 30 lo encuentra así en la combinación de dos situaciones: el aferramiento del capitalismo a la lógica de la primera técnica, y la actitud y pensamiento enajenado que surge ante tal situación y que desemboca en una estética de la guerra que bloquea las posibilidades emancipadoras de la segunda técnica para en vez de ello potenciar la tendencia destructiva que emerge de ella cuando se la ve como si fuera la primera técnica. Ahora, el fascismo se proclama a sí mismo como anti-capitalista y no obstante termina recrudesciendo la devastación imperialista; esto resulta así por el hecho de ser una respuesta que lucha contra el capitalismo pero a partir

⁸⁸ *Ibíd.* § Avisador de incendios, p. 64

⁸⁹ "Teorías del fascismo alemán", p. 51

⁹⁰ *Ibíd.* p. 57

de la enajenación que él mismo genera, una respuesta que ante el fracaso de las opciones que pudieron haber acabado con la fuente de la enajenación (el socialismo) termina por aceptarla sin más y ver en ella no solo lo cotidiano sino lo bello. La desazón que existía en la civilización entre una realidad dominada por la primera técnica pero cuyo relato era imprecado por la posibilidad de una segunda técnica lúdica –contraste que el liberalismo aceptaba como inevitable (que lo posible nunca fuera lo real) mientras el socialismo lo veía como superable- fue suprimida por el fascismo mediante su vivencia de una técnica híbrida que fundía los medios de la modernidad con la concepción mágica de la antigüedad. El fascismo intenta ser un escape frente al mundo capitalista pero termina regresando a él ya que nunca se desprende de su núcleo –la enajenación del sujeto ante sus propias creaciones económicas-, y se convierte por ello en la afirmación de lo que pretendía ser la negación, o sea, termina reforzando los principios del capitalismo cuando en un inicio buscaba revertirlos. Aún a pesar de esto Benjamin reconoce que en la ideología fascista hay cierta autenticidad. En su crítica a Ernst Jünger admite que antes de pasar a servicio del capitalismo⁹¹ la ideología fascista existe en un estado puro cuando en un primer momento se alza como una respuesta enajenada a la modernidad. Ese primer momento se manifestaría en el círculo de Jünger mediante “un síntoma de delirio pueril que desemboca en un culto apoteósico de la guerra... que tiene su origen rabiosamente decadente inscrito en la frente, [y] no es más que una transposición descarada de la tesis de *L’Art pour l’Art* a la guerra.”⁹² Ante la ausencia de salidas posibles ya solo queda encontrar lo sublime en la propia destrucción; esta estética de la guerra, más que liberar a los instintos humanos y las potencias técnicas del yugo racionalizador del capital, introyecta la lógica capitalista de la “producción por la producción” pero sublimándola bajo la forma del “arte por el arte” y así “transfigura la actitud esencialmente pasiva del consumidor como una contemplación receptiva «de mucha altura»”⁹³. Descubre Benjamin de esta manera la incongruencia fundacional del movimiento fascista, y así, antes de vincular funcionalmente fascismo e imperialismo, Benjamin devela las contradicciones de su génesis ideológica: el fascismo pretende alejarse y ser la negación de determinadas tendencias –capitalismo, romanticismo, bolchevismo, decadentismo- pero termina volviendo a ellas en un grado superior. Su obsesión por la esencia oculta de las cosas lo hace más romántico que el romanticismo pero sin la promesa de redención que siempre late en él; su odio al movimiento proletario lo hace más reaccionario que cualquier tipo de capitalismo que se halla conocido; su inclinación por la vivencia estética lo lleva del vuelta con los decadentistas pero encuentra lo bello no ya en

⁹¹ Con esto no quiero decir que el fascismo surja independientemente de la dinámica capitalista para luego, de manera contingente y coyuntural, pasar a ser cooptado por el sistema. El fascismo por su génesis histórica es un producto del capitalismo; pero en primera instancia es simplemente un producto de la lógica de la acumulación, para en una segunda instancia convertirse en un producto funcional para la acumulación misma. Esclarecedor en este punto resulta la distinción que Theotonio dos Santos en su libro de *Socialismo o Fascismo* hace entre el *movimiento fascista* y el *Estado fascista*, pudiéndose referir cada uno de ellos a las dos instancias que he descrito.

⁹² *Ibíd.* p. 49. Sobre el concepto de decadencia. Para Spengler la decadencia es el resultado del agotamiento del principio civilizatorio –el alma fáustica-, ante lo cual Bolívar Echeverría dirá que más que resultado de su agotamiento la decadencia es consecuencia de la exacerbación de ese principio. Sin embargo la interacción de ambas situaciones, agotamiento y exacerbación (rechazo y aceptación), del principio civilizatorio es la característica de lo propiamente decadente. Agotamiento porque es en la decadencia que la modernidad –y su promesa de bienestar- comienza a ser vista como históricamente caducada; exacerbación porque es el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de la lógica ilustrada del progreso lo que lleva a esta situación de desencanto. Ilustrativo resulta el caso de los “decadentistas”, aquellos personajes de fines del siglo XIX que hastiados de la vida burguesa huyen de ella para recluirse en el mundo de la alta cultura; rechazo al mundo capitalista que sin embargo lleva implícito su aceptación bajo la forma de un sometimiento pasivo al dictado de la realidad económica imperante.

⁹³ MÁRKUS, György. “La crítica de la autonomía estética de Benjamin,” en *Mundo Siglo XXI*, n° 12, CIECAS-IPN, (México, 2008), p. 8

la huída del mundo burgués sino en la afirmación de sus tendencias destructivas; su desprecio por las finanzas capitalistas lo lleva más allá de un odio de clase llegándolo a convertir en un odio de raza.

El fracaso de toda esa ideología heroica y reaccionaria, el hecho que hace que termine negándose a sí misma por gracia de querer luchar contra la cosificación pero desde una postura enajenada, se manifiesta según Benjamin en la dislocación histórica de los movimientos fascistas. Ellos pretendían (como sucesores deformados de la tradición romántica) reconstruir la vida de la comunidad en base a un pasado idílico en oposición a un mundo occidental que ya vivía bajo las directrices del capital y los ritmos de la técnica. Ritualizaban la guerra y glorificaban al guerrero, y “no cabe duda de que han existido elementos de culto en la guerra. Las sociedades estructuradas sobre principios teocráticos los conocían,”⁹⁴ dice Benjamin; pero defender un tipo de sociedad al estilo arcaico dentro de una época que avanza imparablemente hacia la modernización es un anacronismo. Por esto es que se ve, dice Benjamin, “...cuán obsoletas están ya la ideologías de la guerra aquí expuestas [en el libro de Jünger] en los términos del nivel actual de los armamentos europeos. Los autores no llegan a plantearse que la batalla concreta, material, en la que algunos de ellos ven encarnada la manifestación suprema del Ser, hace naufragar los miserables emblemas de heroísmo que pudieran haber sobrevivido a la Guerra Mundial.”⁹⁵ Esto es, el fascismo trata de construir una comunidad a partir de dos elementos irreconciliables: categorías caballerescas y heroicas propias de las sociedades arcaicas, y medios técnicos y fuerzas productivas propias de las sociedades modernas. Tal proyecto quimérico de comunidad solo podía terminar en desastre, pues oculta bajo una apariencia estética algo que solo responde a consideraciones técnica. Dice Benjamin: “...detrás de la guerra eterna se esconde una noción de culto, mientras que tras la última [guerra] se esconde la noción de la técnica,”⁹⁶ y al querer ver a la segunda como si fuera la primera, al glorificar una guerra imperialista como si fuera una guerra romántica no se hace sino fortalecer los móviles imperialistas que llevaron a ella; al querer restaurar nostálgicamente la “comunidad masculina” vivida en el campo de batalla como algo digno de ser revivido no hacen sino darle un valor excepcional a algo que en el capitalismo es lo cotidiano, o sea, la destrucción tecnificada; y es por eso que Benjamin ve una incongruencia en la nostalgia del apologeta de la guerra pues éste “... defiende en la posguerra [] el paisaje del frente, [como] su verdadera patria;” pero sobra hacer ello, pues en el capitalismo “...este paisaje tiene aliento para rato.”⁹⁷

Benjamin se da cuenta que en un inicio la ideología reaccionaria responde a motivaciones auténticas, aunque alienadas; de tal forma que no puede considerársele (como lo hace Marcuse) como una mera mistificación ideológica para ocultar sus motivos económicos más profundos: suprimir cualquier amenaza contra el sistema de explotación de plusvalía. Benjamin en cierta manera acepta la existencia de cierta autonomía del fascismo respecto del capitalismo, o sea, percibe que la catástrofe es inherente al pensamiento reaccionario y por tanto no le es dada a partir de su vinculación con la dinámica capitalista, e indica que solo será después, cuando el desvarío propio del pensamiento fascista alcance su máximo y cuando la coyuntura político-económica lo imponga, que el fascismo se vuelve primero funcional al y luego una forma extrema de capitalismo. Esto no quiere decir por supuesto que Benjamin considere al fascismo como un hecho atípico dentro de la historia del capitalismo, pues para él el fascismo es la culminación del *continuum* de la historia de progreso de la Ilustración, la culminación en su forma más extrema de la

⁹⁴ “Teorías del fascismo alemán”, p. 50

⁹⁵ *Ibíd.* p. 48

⁹⁶ *Ibíd.* p. 50

⁹⁷ *Ibíd.* p. 55

destrucción y devastación que han existido desde siempre en el sistema capitalista; pero es continuación no por el hecho de que el fascismo pretenda ser una forma más racional, libre y eficiente de capitalismo o porque pretenda llevar a un nivel más elevado la explotación del trabajo y la rentabilidad del capital (cuando menos no explícitamente) y que debido a ello exacerbe las contradicciones propias del régimen capitalista, sino porque el fascismo es producto residual de la degeneración e injusticias provocadas por el capital en su afán de progreso; o dicho en otras palabras: el fascismo es el producto más acabado del capitalismo en tanto es la concretización política de sus desechos y miserias. Así, partiendo de dilucidar como el fascismo es simultáneamente continuación y negación del capitalismo se puede pasar a analizar cómo es que los movimientos fascistas terminan volviéndose funcionales a la acumulación del capital.

La principal razón práctica por la que el fascismo termina siendo la forma más extrema de capitalismo es no porque fuese pro-capitalista, sino porque actúa como su principal arma en contra de aquellos movimientos que podían acabar con su dominio económico. Esta situación explica porqué el fascismo, a pesar de sus evidentes contradicciones ideológicas, termina triunfando en virtud de su funcionalidad política. Es decir, en la ideología del realismo heroico hay ciertas peculiaridades que si bien se autoproclaman como anti-capitalistas terminan siendo en la práctica un perfecto instrumento que puede ser utilizado por la burguesía en su lucha contra el proletariado. De esta manera dice Benjamin que “las virtudes de dureza, reserva e inflexibilidad que tanto se festejan, más que al soldado, describen las características del curtido luchador de clases. Lo que realmente aquí se insinúa tras la máscara del que inicialmente fuera voluntario de la Guerra Mundial y luego mercenario de la posguerra [¿Jünger?], es, efectivamente, el concienzudo combatiente de clases fascista.”⁹⁸ Y ante la agitación revolucionaria que avanzaba por la Europa de los años 20 “...los capitanes financieros de la inflación supieron apreciar las ofertas de estas bandas que podían en todo momento poner en marcha como bolas de nieve... El texto que tenemos delante [el libro de Jünger] se asemeja por lo tanto a un folleto publicitario, fraseado en clave ideológica, de un nuevo modelo de mercenario...”⁹⁹ Aquí Walter Benjamin lo ha dicho: el fascismo es un movimiento político que actúa como mercenario al servicio del capital en contra de la posibilidad de la revolución proletaria. Son sus desvaríos ideológicos y su funcionalidad política las que llevan a este movimiento proclamado como anti-capitalista (y de bases sociales anti-burguesas) a servir primero indirectamente al capital creyendo no obstante estar luchando contra él, y luego a servirle directamente una vez constituido el Estado fascista.

Habiendo dicho esto resulta claro que el fascismo no puede ser considerado así como así el siguiente eslabón dentro de la cadena capitalista de dominación. Aquellos que trazan una línea recta que va del capitalismo liberal al capitalismo oligopólico financiero y luego finalmente al capitalismo monopólico estatal (capitalismo fascista) están viendo una continuación natural allí donde no la hay. Para empezar la fascismo se nutre de sectores sociales que no caben dentro de la clásica dicotomía burguesía-proletariado: la pequeña burguesía, la aristocracia terrateniente, el *lumpenproletariat*, principalmente; es decir, clases sociales que no disfrutaban de las glorias de la sociedad burguesa, pero que también quedan excluidos de las promesas redentoras del socialismo. Eran estas clases aquellas que comenzaron a erigir la ideología anti-liberal y anti-socialista que comenzó a pulular en los círculos conservadores, y eran estas clases aquellas que formaron en un inicio las bandas paramilitares que actuaban precaria y marginalmente a favor de su revuelta cultural. No es sino hasta que le peligro de una revolución socialista se vuelve inminente, y luego a causa de la amenaza

⁹⁸ *Ibíd.* p. 56

⁹⁹ *Ibíd.* pp. 56-57

estalinista, que la burguesía decide hacer uso del anti-comunismo de estos movimientos y les da así un pretexto para desahogar toda su frustración y agresividad acumuladas al mismo tiempo que la burguesía se deshace del peligro revolucionario que la amenazaba¹⁰⁰. Es así entonces como los grupos que representan los rasgos más decadentes de la sociedad capitalista (los ultranacionalistas, los militaristas, los racistas, etc.) encuentran una forma de desplegar sus principios ideológicos, de dejar patente su contribución a la patria y a la supervivencia de la cultura al mismo tiempo que, quizá sin ser conscientes mayormente de ello, favorecían los intereses de la burguesía creyendo ellos estar salvando a la nación de la amenaza del comunismo. El fascismo es la culminación del cinismo capitalista mediante el cual vuelve funcionales a él sus propios despojos y desechos; y de la misma manera como la ideología fascista pretende huir del capitalismo pero termina retornando a él, así también las miserias que el capitalismo genera y desecha terminan revirtiéndosele bajo la forma de un círculo vicioso en que el capitalismo vierte despojos y estos a su vez regresan para fortalecer al capital y así pueda seguir vertiendo más.

- Fascismo y estado de excepción

La ideología y prácticas nacionalistas conservadoras anti-comunistas habían venido apareciendo en la escena política europea desde fines del siglo XIX como parte de la reacción de la burguesía ante el creciente poder del proletariado. Comúnmente la legislación burguesa garantizaba en su mayor parte la continuidad del poder burgués, sin embargo en ciertas ocasiones era necesario violentar el estado de derecho para garantizar los intereses capitalistas –hacer notar que bajo el igualitarismo político lo que realmente importa mantener es la desigualdad económica-. Ejemplo de ello es el caso de la huelga, la cual se halla plenamente sancionada por el derecho burgués y permitida por él; sin embargo cuando la huelga amenaza en convertirse en un medio para lograr mejores condiciones de trabajo para el proletariado en perjuicio de la burguesía –la fundación de un nuevo derecho más favorable a la clase obrera- entonces el estado de derecho burgués (que permite la huelga) debe dar paso a un estado de excepción, es decir, a la suspensión intencionada provisional del derecho vigente con el objeto de reprimir por medios violentos (cuyo caso específico no está previsto en el derecho) la huelga. Una vez disuelta la huelga el derecho burgués (que sí la permite) se reinstaura en su estado normal. El caso del ascenso del fascismo es algo similar. En un inicio la represión directa del movimiento revolucionario proletario se ejercía como un caso excepcional dentro de la legalidad burguesa¹⁰¹; pero conforme la amenaza comunista se vuelve más latente la necesidad del estado de excepción se vuelve más apremiante. Así, en la sociedad burguesa el estado de excepción resulta la negación formal del estado de derecho, pero al mismo tiempo su confirmación esencial. Para demostrar

¹⁰⁰ La prueba de la funcionalidad política de estos movimientos derechistas al capitalismo está en los *Freikorps*: ante la amenaza del triunfo de la revolución espartaquista de enero de 1919 los gobernantes liberales y socialdemócratas llamaron a la acción a los excombatientes constituidos en los *Freikorps* para acabar con la revolución. Luego, tan pronto como la intentona socialista alemana fue derrotada y la República de Weimar comenzaba a consolidarse el gobierno intentó retirar su apoyo implícito y redujo su tolerancia frente a estos grupos paramilitares que fueron determinantes en la derrota de los comunistas.

¹⁰¹ El caso de los *Freikorps* nuevamente resulta ilustrativo: representan la excepcionalidad del derecho en un doble sentido. Primero, como medio plenamente violento para detener la amenaza espartaquista que entra en acción en el momento en que el derecho vigente se ve impotente para garantizar el orden. Y en segundo lugar en tanto estas fuerzas armadas estaban constituidas totalmente de manera extraoficial fuera del ámbito de la violencia legal, o sea, que no eran ni del ejército regular ni de algún cuerpo policiaco y no obstante desempeñaron con eficiencia las funciones a estas entidades asignadas. Una vez reprimida la revolución los *Freikorps* fueron desconocidos por el derecho instituido.

esto Benjamin revierte el concepto de excepcionalidad que en un inicio toma de Carl Schmitt. Para este pensador nazi el derecho experimenta dos fases contrapuestas: el estado de derecho que representa la continuidad, y el estado de excepción como discontinuidad dentro del anterior. Para Schmitt la legalidad cósmica del capitalismo impera cuando está vigente el estado de derecho, pero en cuanto hay una situación excepcional que saca de su curso habitual a la racionalidad capitalista entonces el derecho vigente debe ser suspendido –pues resulta ya incapaz de mantener el orden- y la voluntad cósmica debe ser desplazada por la voluntad personal; el soberano suspende el derecho vigente y manteniéndolo en ese estado logra restaurar el orden; habiendo logrado esto el soberano vuelve a ser desplazado por la legalidad cósmica, la cual se ha reinstaurado bajo la restitución del estado de derecho. El estado de excepción es en Schmitt la manera en que la voluntad y la decisión políticas se imponen por sobre la racionalidad tecno-económica, garantizando así la supervivencia del Estado cuando este tipo de racionalidad se vuelve inoperante; el estado de excepción es la forma en que el soberano salva a la comunidad de la catástrofe.

En Benjamin por el contrario tal dicotomía entre estado de derecho y estado de excepción no existe en la sociedad capitalista. Como el caso de la huelga o de la revolución proletaria lo muestran, el capitalismo solo puede sobrevivir a base de violar el mismo estado de derecho que él ha creado: otorga el derecho de huelga pero lo reprime violentamente (suspendiendo su propio derecho) en cuanto siente amenazados sus intereses. Con estas acciones el Estado capitalista suspende el derecho en su forma jurídica –liberal burguesa-, pero lo hace para conservar el derecho en su forma económica –industrial capitalista-. O sea, Benjamin se percató que en Schmitt hay presente una confusión entre liberalismo y capitalismo. En Jünger y Spengler tal confusión se manifiesta en el hecho de que el anti-capitalismo que proclaman es realmente un anti-liberalismo que fomenta la liberación de los intereses del capital industrial de las ataduras que la Ilustración había impuesto al ejercicio del poder económico; en Schmitt se manifiesta de la siguiente manera: su anti-capitalismo se dirige no contra la estructura económica capitalista sino contra su forma jurídica; cuando dice que el soberano suspende el derecho vigente mediante el estado de excepción en aras de mantener el orden, sin darse cuenta sostendrá que ese orden es el orden capitalista; entonces el estado de excepción no es una discontinuidad que salva a la “comunidad” de la tecnocracia del pensamiento monetario, sino que es un acto que salva a la economía capitalista de alguna amenaza, un acto de continuidad. La suspensión del derecho vigente acaece no porque sea necesaria la intervención soberana para salvar el orden, sino porque esa forma jurídica ha dejado de ser funcional a la acumulación del capital. Tradicionalmente esta inoperancia del derecho burgués solo era temporal, por lo que la suspensión del derecho se sigue hasta cierto punto manteniendo como excepcional, y ello lo demuestra la Contrarrevolución alemana de 1919, pues tan pronto es vencida la amenaza comunista se restaura el derecho burgués en toda su extensión. Y allí está precisamente el momento de entrada del fascismo. Llega un punto en que el peligro de la amenaza revolucionaria es tal que la clase dominante para salvaguardar sus intereses tiene que hacer uso con mayor frecuencia del estado de excepción para reprimir la revolución –ya que ahora sí el derecho burgués liberal se ha vuelto totalmente anti-funcional a la acumulación del capital-, hasta llegar a una situación en que la represión política contra el proletario tiene que ser continua y total, lo que lleva a que el estado de excepción se vuelva permanente. Esta institución de la excepcionalidad se manifiesta en que las organizaciones político-paramilitares dejan de ser meras fuerzas represoras fuera de

derecho y pasan a ser la élite gobernante misma, pasan a ser la personificación del nuevo derecho¹⁰²: el del derecho económico capitalista en total ejercicio de su poder.

Otra interpretación también puede dársele al concepto de estado de excepción en Benjamin. El capitalismo dice ser un régimen racional, natural y progresista, sin embargo si bien mantiene todos estos postulados en la esfera política, los viola sistemáticamente en la esfera económica. Dice defender la propiedad privada y sin embargo despoja “por ley” a los pequeños productores privados y comunitarios de sus medios de producción; sanciona la igualdad incondicional de todos los ciudadanos frente al Estado pero sus mismas leyes se retuercen a favor de los intereses privados; pretende que toda la sociedad esté regida por leyes racionales y pacíficas pero en el fondo hay una violencia económica siempre actuante que escapa a la sanción de los formalismos jurídicos; dice generar bienestar pero para hacer eso debe de sumir a cada vez más personas dentro de la pobreza; por estas razones es que uno puede preguntarse “¿qué es «estado de excepción» para quienes viven y han vivido generación tras generación dentro de esa interrupción o falla? Para los explotados, dice Benjamin, todo lo que es normal es estado de excepción, para ellos el mundo está al revés”¹⁰³. De esta forma para Benjamin el capitalismo funciona solo en apariencia bajo un estado de derecho, ya que en el fondo existe un continuo y persistente estado de excepción, el cual es condición necesaria para la subsistencia del primero. O sea que el derecho capitalista solo subsiste a base de violarse a sí mismo; y por ello en la esfera económica el estado de excepción es la norma. El fascismo llega cuando el permanente estado de excepción en el plano económico es trasladado al plano político, cuando la violencia económica de la economía capitalista es complementada con la violencia política descarada del aparato estatal. En este sentido el fascismo es la concretización política de la represión permanente que las leyes del mercado ya ejercían contra la vida natural; el fascismo quita el velo liberal de una sociedad basada en la búsqueda del bienestar y muestra el carácter devastador del aparato y que lo normal es el sufrimiento de los explotados; es en este sentido, dice Benjamin, que “la tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es en verdad la regla...”, y que frente a ello “promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”¹⁰⁴.

El “estado de derecho” es la situación normal de las cosas, en que las leyes cósicas funcionan sin problema. Frente a ello Schmitt propone un “estado de excepción” que rompe con la continuidad cóscica para restablecer el orden y salvar a la nación de la catástrofe; pero Benjamin le responde que en tanto el estado de excepción sirve para reforzar el orden capitalista –para sumir aún más a la humanidad en la posibilidad de lo catastrófico–, entonces más que una discontinuidad la excepción es una perpetuación de la misma continuidad de explotación y barbarie. Frente a ello Benjamin propone el “verdadero estado de excepción”, es decir, aquel que sirve no para reforzar el dominio capitalista sino que sirve para acabar con él. Y si Schmitt decía que el soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción, Benjamin dirá que más bien la labor del soberano es impedirlo, es decir, impedir la caída del régimen capitalista de producción entendido éste como el estado de derecho del orden económico mismo. En tal sentido el soberano no es la

¹⁰² El hecho de si el ascenso de los movimientos fascistas al poder se debe a que la burguesía se lo cede a cambio de que repriman al movimiento proletario, o si se debe a una auténtica hazaña política en que los fascistas, venciendo tanto a socialistas como liberales, logran hacerse del control del Estado parece no ser aclarado del todo por Benjamin.

¹⁰³ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Benjamin: mesianismo y utopía”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI editores, (México, 1998), p. 146

¹⁰⁴ BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial Ítaca, (México, 2008), VIII, p. 22

entidad trascendental que decía Schmitt, sino un mero agente profano de la voluntad cósmica del régimen de producción. Para Schmitt la acción del soberano, el despliegue de su decisión durante la excepción y la violencia que ello implica, era la manera en que se autoafirmaba ónticamente frente a la informidad mundana de la administración burocrática cotidiana; bajo esta lógica el despliegue de la decisión soberana aparentaría ser "...una función no mediada de la violencia... [ya que] No es aquí medio sino manifestación..." tanto de la existencia como del poder del soberano; diciendo Benjamin que este tipo de violencia podría ser del tipo de "...la violencia mítica [la cual] en su forma original es pura manifestación de los dioses."¹⁰⁵ Para Schmitt la acción del soberano durante el estado de excepción era la manifestación de su divinidad, de su carácter trascendental y el tipo de violencia que representa se halla por tanto en un nivel superior al de la típica violencia dentro de derecho: la violencia soberana no es ni violencia que funda derecho ni que lo conserva, es violencia que lo suspende, suspensión que es la expresión de su poder para detener la maquinaria del funcionamiento cósmico de la sociedad. Sin embargo Benjamin dice que toda "fundación de derecho equivale a fundación de poder... [y] poder es el principio de toda fundación mítica de derecho."¹⁰⁶ O sea que la violencia mítica, que en un inicio solo afirmaba la existencia, termina por convertirse en violencia vinculada a derecho, de un nuevo derecho que sanciona ya como soberano a aquel que ejerce esa violencia, y derecho que intentará ser preservado por el uso de la misma violencia. Así, en tanto toda legalidad se sustenta en el ejercicio de la violencia y por tanto toda fundación de derecho conlleva el poder para ejercerla, la violencia mítica enarbolada por los nazis se transforma en simple violencia conservadora de derecho burguesa. Schmitt pensaba que el soberano representaba un tercer tipo de violencia que iba más allá de la violencia constituyente y de la constituida, una violencia que solo suspende; pero este estado de suspensión del derecho se convierte él mismo en un estado de derecho aunque peculiarmente caracterizado por la ausencia del derecho mismo. Un estado de derecho sin derecho, eso es el nazismo. Luego, Benjamin dice que "...el interés del derecho... no expres[a] la intención de defender los fines de derecho, sino, mucho más así, al derecho mismo."¹⁰⁷ Y si esto es válido para el derecho burgués, los es más para el derecho nazi, quien en tanto derecho suspendido no tiene fines los cuales defender excepto al "derecho" mismo, suspensión a la cual, como ya se lo mencionó más arriba, subyace la intención de mantener el orden capitalista, y así el derecho nazi no es más que un derecho que defiende el *status quo*, en este caso, que defiende la legalidad capitalista contra toda irrupción que pueda romperla desde fuera, es decir, en contra del peligro revolucionario. Schmitt lo que hace con su concepto del derecho en suspenso es solo darle una vuelta más a la espiral de la violencia fundadora-violencia conservadora; para la ruptura de ese ciclo Benjamin recupera lo que para él sí es una auténtica violencia fuera de todo derecho. "En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho."¹⁰⁸

- Progreso capitalista y fascismo

Hay una cuestión en la cual aparentemente Benjamin y Schmitt coincidirían: el papel del estado de excepción como ruptura dentro del *continuum* de la historia. Benjamin y Schmitt piensan que es la excepción y no la regla, la ruptura y no la continuación aquello que dota de sentido al devenir histórico. Las

¹⁰⁵ BENJAMIN, Walter. "Para una crítica de la violencia" en *Iluminaciones 4*, p. 39

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 40

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 26

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 41. En palabras de Horkheimer podría definirse el sentido de la violencia divina como sigue: "Nada en la Tierra puede justificar la violencia por más tiempo que el necesario para poner fin a la violencia.", (*Estado autoritario*, p. 77), O sea, no es violencia que instaura, que conserva o que suspende el derecho, sino violencia que lo elimina.

nuevas eras emergen en rupturas violentas y no mediante transiciones pacíficas. Y el fascismo se asumió a sí mismo como una ruptura histórica respecto de la tradición ilustrada que había llevado al colapso a la cultura occidental. Las masas desilusionadas acudieron al llamado del nazismo pues éste prometía redimir –o cuando menos vengar- toda la devastación que el pensamiento progresista de la Ilustración había generado. Por ello, dice Benjamin, “la oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica.”¹⁰⁹ O sea, la socialdemocracia concebía al fascismo como una irrupción desconcertante que interrumpía la marcha progresista de la sociedad hacia el socialismo, por tanto el fascismo había de ser combatido en tanto era un freno al progreso. La socialdemocracia veía como una anomalía la interrupción del progreso, pero los fascistas, al asumirse a sí mismos como anti-progresistas, veían que precisamente en la interrupción del progreso estaba la clave para la revivificación y reencantamiento del mundo. Las masas iban a seguir no a quienes se aferraban en seguir por la senda del progreso sino a quienes prometían romper con él; de allí la seducción que el fascismo ejerció en ellas. Y es en este punto donde residía la fuerza del fascismo, y es a la vez en este mismo punto donde el pensamiento los ideólogos reaccionarios y el de Benjamin se interceptan. Escribe: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora del progreso. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.”¹¹⁰ Benjamin se da cuenta que el progreso, tal cual lo habían entendido los liberales y los socialistas de hasta ese momento, esconde una cara oscura que es la de la catástrofe; que el continuo progreso en el capitalismo solo puede existir manteniendo una dinámica oculta con una continua devastación, la cual va ganando terreno incoerciblemente. Era cierto que la sociedad, con la excepción de los cuatro años de la Gran Guerra, venía marchando por una senda de continuos avances económicos y técnicos, pero refuta Benjamin que “...las situaciones estables no tienen por qué ser, ni ahora ni nunca, situaciones agradables...”, y de ello se sigue, como lo concluyeron de igual forma los ideólogos fascistas, que “la decadencia no es en nada menos estable ni más sorprendente que el progreso”. Benjamin había transpuesto la fórmula de Schmitt y decía que el soberano no es aquel que instaura el estado de excepción sino aquel que lo evita. El mantenimiento del orden burgués es la labor del soberano para lo cual debe procurar que la excepción nunca se haga presente; sin embargo para Benjamin el soberano fracasa en su tarea, la excepción no puede ser evitada y se convierte en la regla: el discurso progresista ilustrado es negado continuamente por la tradición de los oprimidos; la miseria y la devastación que deberían ser situaciones excepcionales se vuelven las situaciones cotidianas; por ello el capitalismo es un sistema caracterizado por una perpetua latencia de la catástrofe, pero que sin embargo parece ser esa la forma “normal” y necesaria bajo la cual funciona; de allí que progreso se convierta en sinónimo de decadencia y ambos se vuelvan el derecho establecido. Pero estos síntomas de catástrofe que Benjamin ve en el capitalismo de inicios del siglo XX no muestran que se halle en una fase tardía que evidencia la inminencia de su caída fruto del agotamiento histórico, sino que evidencias cómo la degeneración y la devastación no son un error dentro del sistema capitalista, sino la figura normal y cotidiana que éste reviste y le es natural. Ante esta imagen “excepcional” dirá que “solo un cálculo que admitiera reconocer en ella la única *ratio* de la situación actual, podría... considerar las manifestaciones de la decadencia como lo estable por antonomasia, y únicamente la salvación como algo extraordinario...”¹¹¹ Y fue esto precisamente lo que el fascismo hizo: mostró (aunque de una manera alienada) la decadencia que subyacía al imparable avance del progreso –la

¹⁰⁹ *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, VIII, p. 22

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 37

¹¹¹ *Dirección única*, § Panorama imperial, p. 27

devastación de la cultura que subyacía a los progresos de la civilización-, y se presentó a sí mismo como la única salvación, la única opción política concreta que podría romper con la degeneración ilustrada y regresarle su contenido a una vida comunitaria que padecía un exceso de racionalización. De esta manera supieron recolectar las desilusiones del pueblo respecto de las promesas de bienestar del discurso ilustrado y pudieron movilizar a las masas en la dirección del modernismo reaccionario, mientras los socialdemócratas, al aferrarse a concebir la historia como marcada por el progreso no hicieron sino darle aún más fuerza al fascismo y al mismo tiempo sellar su propia derrota y la del anti-capitalismo en general.

Respecto del tema del progreso se ha dicho que el fascismo no es un *continuum* del capitalismo en virtud de que sea el siguiente nivel en la línea de progreso que la Ilustración ha instaurado, sino que es su continuación pero solo en función de que es la condensación y exacerbación de todos los desperdicios económicos y culturales del capitalismo. En este sentido el fascismo es tanto la afirmación como la negación del capitalismo. Se han mencionado también en qué consisten las peculiaridades de la ideología fascista que la hace ser una negación de sí misma: cómo del declarado anti-capitalismo emerge una actitud pro-capitalista, como del anti-decadentismo surge la consumación de la decadencia, y ahora se verá cómo del anti-progresismo es que surge la posibilidad de que el progreso mismo se transforme en barbarie.

Dice Benjamin es su tesis IX sobre el concepto de historia¹¹²: “El ángel de la historia... [tiene] Su rostro está vuelto hacia el pasado... [allí] él ve una catástrofe única... que nosotros llamamos progreso.”¹¹³ Benjamin muestra aquí un rasgo peculiar que lo distingue del resto de los marxistas tradicionales: el hecho de rechazar, quizá contraviniendo al mismo Marx, la idea de progreso como el camino que conduce al socialismo, siendo más bien el progreso no la fuente de la emancipación, sino de la catástrofe¹¹⁴. Esta idea, si bien es nueva dentro del marxismo, era una constante dentro del pensamiento alemán de inicios del siglo XX. Ya en Spengler (que es cronológicamente el primero de los tres autores reaccionarios abordados) uno puede ver los indicios de la idea del progreso como la fuente del desencantamiento del mundo, de la imposición de las categorías mercantiles sobre las categorías heroicas, del progreso como el origen de la decadencia. En tal dirección el Ángel de la Historia de Benjamin más que ser el ángel de la revolución socialista es el ángel de la revolución conservadora. Es un ángel que no busca inaugurar una nueva era en la historia de la humanidad basada en un principio social cualitativamente distinto, sino un ángel que quiere volver al pasado y añora una vida comunitaria que ya no existe: “El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido...”¹¹⁵, o sea, es un ángel romántico que mira desilusionado los despojos que la modernidad deja a su paso y quisiera volver sobre su andar y reconstruir una vida idílica que lastimeramente ya ve como perdida. Los movimientos reaccionarios que dan origen al Estado fascista experimentan una situación similar: buscan traer al presente la esencia de una sociedad ya barrida por el avance del progreso ilustrado, buscan restaurar lo que ellos consideran los principios constitutivos de las sociedades tradicionales pre-capitalistas. Y para reconstruir una sociedad con bases pre-modernas es

¹¹² La idea a continuación expuesta está tomada en lo esencial de un comentario que al respecto hizo Bolívar Echeverría en su curso sobre las *Tesis sobre la Historia* de Benjamin.

¹¹³ *Ibid.* IX, p. 23

¹¹⁴ Hay que hacer notar una diferencia esencial entre el anti-progresismo de Benjamin y el del modernismo reaccionario: mientras el primero rechaza al progreso pero solo en su forma abstracta-productivista apelando por una recuperación de la idea de progreso pero en su forma natural contenida en la segunda técnica, los modernistas reaccionarios rechazan el progreso en todas sus formas, lo cual es síntoma de que han quedado desilusionados respecto de la modernidad en todas sus formas.

¹¹⁵ *Loc. cit.*

necesario volver a construir el concepto de técnica de estas sociedades, o sea, es necesario regresar a la primera técnica. Aquí es donde está el anacronismo del fascismo: primero, querer volver a la primera técnica precisamente en el momento que parecía alumbrar el surgimiento de la auténtica segunda técnica; y segundo, querer construir la sociedad con las relaciones sociales características de la primera técnica pero con la base material de la segunda. Es en virtud de este anacronismo como se comprende que el fascismo sea la culminación de la noción capitalista de progreso y al mismo tiempo su negación: el romanticismo y el conservadurismo que se halla en las bases del fascismo ven a la modernidad solo como devastación, y para contraponerse a ella buscan reconstruir un idílico pasado basado en la primera técnica; sin embargo es precisamente esa primera técnica (como elemento integrante de la vida tradicional anhelada) aquella que es la causante de la devastación contra la cual se lucha, de tal manera que al restaurar la técnica arcaica se restaura el principio devastador que hay en ella y así el encantamiento del mundo que se busca reinstaurar es desecho por las mismas fuerzas que se creían lo traerían de vuelta. El romanticismo primero, y después los vestigios de él que hay en el fascismo, creen que trayendo de vuelta la primera técnica el mundo recobrará la vitalidad o heroísmo que la Ilustración le había quitado. Conciben a la razón de la primera técnica entonces como lo opuesto a la razón tecnológica del capitalismo cuando en realidad la técnica capitalista no es sino la continuación de la técnica arcaica. Técnica arcaica y técnica moderna capitalista se hallan unidas por una razón de dominación, del humano sobre el humano y del humano sobre la Naturaleza, y traer de vuelta a la primera técnica significa perpetuar la dominación que hay en ella y cancelar la posibilidad de emancipación que reside en la segunda.

La opción política y económica que el fascismo trae a escena, más que ser la salvación que rompa con la tendencia decadente del progreso, es la consumación de la catástrofe que yace en él. Benjamin sin embargo observa que en la noción fascista de la salvación como evento extraordinario –el estado de excepción de Schmitt- hay una idea que el fascismo le ha arrebatado al socialismo. Las *Tesis sobre la Historia* son en gran medida el intento de Benjamin de recuperar para la teoría revolucionaria marxista una serie de categorías que habían sido negadas por él y en cambio habían sido adoptadas por la revuelta fascista. El concepto de mesianismo es fundamental para entender tanto las fallas de la socialdemocracia como los aciertos del nazismo.

- Mesianismo y teología en el fascismo

Carl Schmitt había establecido la idea de que los conceptos de la moderna teoría política no son más que conceptos secularizados tomados de la teología; pero mientras la teología política de Benjamin es básicamente alegórica, la de Schmitt y del nazismo es literal. En tal sentido tanto el papel del soberano como el carácter excepcional de la salvación son asumidos en términos teológicos: el estado de excepción como acto divino, la salvación como milagro, y el soberano como el mesías esperado. El soberano, o sea el *Führer* o el *Duce* –aunque también cabe catalogar allí a muchos dictadores de la segunda mitad del siglo XX-, aparece como el mesías que viene a redimir a la nación en los tiempos decadentes de la modernidad, que viene a romper el *continuum* de la historia e iniciar una nueva era en la que el pueblo elegido se yergue sobre sus enemigos y recupera su espacio vital originariamente concedido. Pero en tanto el mesianismo fascista proviene de una teología literal, está marcado por el sentido que determinó el surgimiento de la idea del mesías en la antigüedad, es decir, lleva impreso el sentido de dominación de la primera técnica. Este mesianismo del tipo del que hay en el judaísmo, dadas las condiciones de escasez absoluta en que se desarrolla, consiste en que la salvación de unos solo puede hacerse a costa de la pérdida de otros: un

territorio solo puede ser usufructuado por un pueblo a la vez, del manera que el pueblo elegido deberá sojuzgar –incluso aniquilar- a los pueblos que se hallen en su territorio. Las condiciones de perpetuo peligro para la existencia hacían que la comunidad concibiera su propia supervivencia como un milagro que ocurría porque la divinidad otorgaba al pueblo elegido el derecho del dominio sobre “lo otro”, es decir, de los otros humanos que no pertenecen a la comunidad y de la Naturaleza circundante. La salvación por tanto es un privilegio exclusivo de los miembros de la comunidad pues los recursos materiales y las fuerzas productivas no son lo bastante potentes como para garantizar bienestar a todos. En la modernidad capitalista sin embargo las condiciones de escasez son instauradas artificialmente por el aparato, pero a los ojos de las masas la situación es la misma: no hay suficiente para todos, por tanto el pueblo propio solo puede sobrevivir a costa de dominar a los demás pueblos, y a costa incluso de eliminar a algunos. Y de igual manera que en el mesianismo arcaico, donde la salvación se vuelve una espera pasiva del redentor, el *Führer* se convierte en esa figura redentora que se ha colado por una abertura en el *continuum* de la historia ante quien las masas ceden su propia capacidad de decisión política; es el mesías del pueblo y como tal se convierte en sujeto de culto y sumisión. Existe así en los nazis un intento de retorno a lo arcaico ante el desencanto que ven en lo moderno; reestructuran en la época moderna la estrategia de supervivencia de las sociedades arcaicas (la autoafirmación mediante la dominación de lo otro) como medio de protección contra el avance de la modernidad que tiende a homogeneizarlo y abstraerlo todo.

En tanto la modernidad es entendida como abstracción de las diversas concreciones humanas bajo el sistema de la economía mercantil capitalista entonces la lucha del nazismo que alza como una lucha de la tradición contra la modernidad se expresa también como una lucha de la concreción contra la abstracción, de lo particular contra lo universal¹¹⁶. Pero al querer salvar la particularidad de la existencia comunitaria y afirmarla en contra de una universalidad artificial impuesta por la economía mercantil, el discurso reaccionario lo que hace también es negar la universalidad de lo humano en su forma natural –universalidad dentro de la cual las concreciones particulares son las formas diversas en que se manifiesta “lo humano” universal-, y con ello condena a la humanidad a asumir un enfrentamiento irreconciliable entre lo universal y lo particular y por tanto asumir que la vida de uno depende la muerte del otro. El nazismo eleva esta situación a un nivel superior pues la dota de un potencial destructivo sin precedentes al unirla con la racionalidad técnica del capital, ese mismo contra el cual se pretendía estar luchando. El concepto de mesianismo-utopismo de Benjamin –fruto de una teología alegórica construida no ya a partir de la escasez inevitable sino a partir de la abundancia posible- es así un intento tanto de superar el progresismo ilustrado que cree que lo universal debe destruir a lo particular, como de superar también el tradicionalismo fascista que cree que lo único que existe es lo particular y no puede alcanzarse la universalidad; es así un mesianismo que no ve la salvación como un acto exclusivo de determinada comunidad nacional o particularidad, sino que ve la salvación particular como la forma en que se concretiza la emancipación universal cuya posibilidad se halla depositada en la segunda técnica y cuya realización se halla depositada en la débil fuerza mesiánica.

Asimismo el papel que tiene la tradición dentro de la teología política de Benjamin muestra una transposición de la que tiene dentro del pensamiento reaccionario. El fascismo concibe su propio proyecto

¹¹⁶ En este sentido el fascismo podría definirse a sí mismo como la lucha de la forma natural contra la forma valor. Aunque tal lucha se volvería contra sí misma. Para Marcuse el discurso nazi de la forma natural solo serviría para desviar la mirada del proceso de solidificación de la forma valor que estaría operando subrepticamente. Para Benjamin la búsqueda de la forma natural en los nazi sería la mirada enajenada (de un falso reencantamiento) que la forma valor dirige a sí misma.

histórico como la restitución de la tradición nacional como fundamento del Estado popular, como un reencantamiento mítico de la vida comunitaria en contra de un contexto dominado por la idea ilustrada de que el progreso debe barrer con las formas sociales y culturales basadas en lo irracional. Sin embargo, el tipo de tradición que el fascismo retoma es el de la tradición muerta y anquilosada, "...una tradición inatacable [que] puede inmovilizar el significado de un objeto y, por tanto, además la forma en que es manejado" de tal forma que las promesas de redención no satisfechas que hallan en la tradición auténtica y las posibilidades de emancipación de la segunda técnica "...pueden ser mantenidas dentro de límites, volviéndolas inofensivas para el sistema de dominio existente: un modelo de reencantamiento del mundo mediante su «estetización»"¹¹⁷. O sea, la tradición en los nazi, más que redimir al pueblo confirma el dominio de sus opresores, es decir, es la tradición de los vencedores y no la de los vencidos. Así, si bien el fascismo trata de contraponer tradición a modernidad, no hace sino generar un concepto de tradición totalmente acorde a la lógica del progreso contra el cual aparentemente lucha. De esta manera la "...relación entre revolución y tradición, que tan escasamente aparece en la historia del socialismo... el nacionalsocialismo [la] intentó reivindicar, pero... solo [la] pudo anular, al hacer del pasado el material que su futurismo autoritario debía devorar..."¹¹⁸ Por eso Benjamin dice que para la rememoración de la tradición "...hay que asumir la eliminación del elemento épico,"¹¹⁹ pues de lo contrario la tradición más que ser el recordatorio a vengar las promesas de emancipación derrotadas se convierte en la consumación de dicha derrota y la completa afirmación de las glorias de los vencedores. La tradición nazi se basa únicamente en el culto a los elementos épicos de la historia nacional, o sea, en el culto a las hazañas de los vencedores de ayer (cuyos herederos, dice Benjamin, son los dominadores de hoy) olvidando las derrotas de los vencidos de antaño. Mediante un rodeo el anti-modernismo tradicionalista nazi termina llegando al mismo punto de partida del progresismo ilustrado: la marcha del progreso genera inevitablemente perdedores y excluidos, pero ellos deben ser olvidados para en vez de ello solo recordar las victorias de los triunfadores. Ambos, progresismo ilustrado y tradicionalismo fascista remiten al mismo lugar: al sacrificio llevado a cabo en la religión arcaica como condicionante de la supervivencia, a la historia de la escasez y a la primera técnica.

Sin embargo las masas en el nazismo, en vez de identificarse con los derrotados se identifican con los vencedores del pasado y por tanto con sus dominadores del presente. Esto se logra, según Marcuse, mediante la mistificación que ejerce sobre la conciencia de clase proletaria la ideología y mitología del Partido, de tal forma que los oprimidos traicionan sus propios intereses históricos y defienden los intereses de sus opresores creyendo estar defendiendo los suyos propios. Sin embargo Benjamin va aún más lejos, pues para él el hecho de que las masas acudan en tropel a sustentar a los fascismos no se debe tanto a que mediante un engaño ideológico la clase dominante logra que los intereses de ella aparenten ser también los de las clases dominadas, sino se debe a que el fascismo como tal, sin necesidad de recurrir al engaño ideológico, se convierte en la opción política que da satisfacción (aunque sea coyuntural y deformada) a los intereses de clase proletaria. Para defender sus intereses históricos "las masas tienen *derecho* a la transformación de las relaciones de propiedad..." dice Benjamin, y "...el fascismo intenta darles una *expresión* que consista en la conservación de esas relaciones. Es por ello que el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política."¹²⁰ En ella las clases oprimidas ven aparentemente satisfechas sus ansias de

¹¹⁷ MÁRKUS, György. "La crítica de la autonomía estética de Benjamin", p. 12

¹¹⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar. "Benjamin: mesianismo y utopía", p. 140

¹¹⁹ *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 50

¹²⁰ *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, XIX Estética de la guerra, p. 96

seguridad económica y bienestar bajo la forma de la pertenencia a una comunidad nacional victoriosa. Sin embargo más que económica, las masas lo que encuentran es una satisfacción estética mediante la cual aceptan su auto-sacrificio económico como un goce. G. Márkus denomina a tal fenómeno como “...«la monumentalización de la masa» [la cual] ...significa tanto falso engrandecimiento de la masa como su unidad ficticia, y su solidificación como masa a través de prácticas ritualistas de auto-presentación... en [las] que sus miembros experimentan pasivamente su propia grandeza.”¹²¹ El culto a la mercancía en el capitalismo se transforma en el fascismo no solo en el culto pasivo a la destrucción bélica sino en el culto alienado que la masa hace de sí misma, y así como en la sociedad burguesa el individuo cree que mediante el consumo de la mercancía a la que rinde culto podrá integrarse a la “alta cultura” y ser partícipe del progreso capitalista, así también en el fascismo el individuo cree ser partícipe de las conquistas del imperialismo mediante el culto hacia la destrucción que genera y la completa sumisión a sus intereses. Ahora, mientras en Marcuse la reducción del individuo a masa conlleva la exacerbación de las tendencias individualistas más que a la conformación de un sentido de comunidad, en Benjamin la conformación de la masa sí lleva a una satisfacción de la necesidad de pertenencia a una comunidad, o sea, en la masa (y en el fascismo en general) se hallan satisfechas, aunque de manera enajenada y decadente, pero satisfechas a fin de cuentas, las aspiraciones históricas de las diferentes clases que conforman la comunidad nacional. Esto es, en un sistema donde se concibe la tradición de forma petrificada, las aspiraciones individuales y comunitarias solo pueden satisfacerse a partir de ver lo transitoriamente existente como eternamente inmutable y en ver lo degradante como lo único satisfactorio; por eso “en un mundo en el que el progreso de la racionalización tecnológica ofrece no mejores perspectivas que su aprovechamiento en guerras de exterminio...”, la estetización de la política capitalista y el culto a la tradición muerta de los vencedores, “...por muy manipuladoras que puedan ser, satisfacen un deseo inextinguible: el deseo de un mundo que pueda ser nuestro hogar y una vida que disfrute de un significado intrínseco.”¹²² Se comprende entonces como alguien como Jünger puede decir vehementemente que su hogar es el campo de batalla y el sentido intrínseco de la vida solo se halla cuando ésta está perpetuamente sometida al peligro de muerte.

Las masas ven en el fascismo una posibilidad de satisfacción no solo de sus intereses económicos sino también de sus visiones existenciales; ven en el fascismo la última opción posible frente a una situación en que tanto liberalismo como socialismo se mostraron incapaces de dotar de sentido a la existencia de las masas. Las masas vieron en el fascismo la posibilidad de un mundo que fuera capaz de “devolverle la mirada”, capaz de satisfacer sus deseos por muy deformada que fuera esta satisfacción. Pero a fin de cuentas esto termina siendo un resultado colateral aunque totalmente funcional del fascismo, cuyo objetivo primordial sigue siendo el de garantizar los intereses de la clase dominante. Y para Benjamin el escenario por excelencia donde se satisfacen estas dos condiciones que dan origen al fascismo –desplegar la contrarrevolución imperialista y dotar de sentido a una existencia comunitaria adolecente de un exceso de racionalización capitalista- es la experiencia bélica. Por eso dice que “todos los esfuerzos hacia una estetización de la política culminan en... la guerra. La guerra, y sólo la guerra, vuelve posible dar una meta a los más grandes movimientos de masas bajo el mantenimiento de las relaciones de propiedad heredadas.”¹²³ En la guerra se concibe al enfrentamiento perpetuo como el destino de una nación, se ve la autoinmolación con gozo, la devastación como lo bello y el sentido de la vida como un heroico camino hacia la muerte;

¹²¹ MÁRKUS, György. “La crítica de la autonomía estética de Benjamin”, p. 9

¹²² *Ibíd.* p. 13

¹²³ *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, XIX Estética de la guerra, pp. 96-97

frente a ello el régimen de producción –y los beneficios que unos pocos sacan de la miseria de muchos- se vuelve lo de menos. En la guerra al estilo fascista se desarrolla una idea que Benjamin concebía debía ser retomada por una revolución emancipadora, la de que “en la historiografía auténtica, el impulso de salvación es tan fuerte como el impulso destructivo.”¹²⁴ Benjamin veía que la redención solo sería posible mediante una actitud destructiva y vengadora frente a la totalidad de las estructuras opresoras –la violencia divina-, pero en el fascismo la destrucción se convierte ella misma en la redención, de tal forma que el impulso destructivo se vuelca sobre uno mismo, como aquello que dota de significado a una vida que ya no lo posé dentro de la modernidad capitalista a que vive sometida. “La destrucción como el clima de auténtica humanidad”¹²⁵; en el fascismo se hace plenamente realidad, aunque con un significado opuesto, ésta aislada frase de Benjamin que debía dar cuenta de las posibilidades de liberación de la violencia divina y no de la inevitabilidad de la condenación de la segunda técnica enajenada.

¹²⁴ *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 52

¹²⁵ *Ibíd.* p. 53

Conclusión

En base a lo dicho hasta ahora puedo definir al fascismo a partir de los siguientes condicionantes. Condiciones objetivas: intensificada competencia inter-imperialista (agudización de la escasez relativa de mercados y recursos); creciente magnitud de los capitales tanto que el libre mercado deja de operar y la planificación autoritaria resulta ahora un manera más eficiente de dirección; desarrollo de la base tecnológica de la sociedad a tal punto que permita tanto el tránsito a una modernidad post-capitalista como, por obra de su subsunción real al capital, el total abandono hacia la barbarie. Condiciones subjetivas: desencanto del sujeto colectivo respecto del ideario ilustrado, tanto en su versión liberal como socialista; desorientación existencial por obra del exceso de racionalización técnica y mercantilización a que el capitalismo ha sometido la existencia individual; creciente miedo colectivo mediante el cual el sujeto político tiende a ceder su soberanía política a un sujeto mesiánico con su consecuente reducción a masa; creciente conciencia de las masas en la necesidad de mutilación del cuerpo social como elemento necesario para la supervivencia de la comunidad¹²⁶. Detonante: el peligro de una merma del poderío capitalista, ya sea por obra del decaimiento de la hegemonía de la nación dominante o ya sea por obra de una posible amenaza de emancipación de las clases oprimidas.

En base a la complejidad expuesta sobre causas y detonantes se quiso establecer una cosa: el fascismo no puede explicarse a cabalidad a partir de la teoría del derrumbe, es decir, el fascismo no puede ser visto sin más como la fase superior de desarrollo capitalista tras la cual el sistema presenciara su derrumbe con la consiguiente instauración del socialismo. Una interpretación de este tipo, como lo ha señalado Korsch, lo único que hace es darle más fuerza al capitalismo en vez de acercarlo a su caída, perdiéndose de paso la comprensión sobre la verdadera substancia del fascismo al reducirlo a una mera fase del capitalismo. Al contrario, lo que se pretendió decir fue que el capitalismo adquiere precisamente la forma fascista para reforzar y apuntalar su dominación –recuérdese cómo Marcuse muestra que el nazismo funge como una forma de sacar adelante al capitalismo alemán del atolladero en que había sido sumido por las gravosas condiciones del Tratado de Versalles- pero que lo hace contradictoriamente a partir de un ideario que parecía oponérsele al capital pero que le termina siendo funcional.

El otro elemento que se ha buscado destacar en este capítulo es el carácter anti-progresista del fascismo, razón por la cual, como menciona Benjamin, enfrentar al fascismo en nombre el progreso no hará sino darle más fuerza, es decir, si tanto liberales como socialistas enfrentan al fascismo como si éste fuese una interrupción del progreso ilustrado, y si como se ha visto es precisamente por causa del desencanto frente la idea de progreso que las masas desilusionadas pasaron a integrar y dar vida a los movimientos fascistas, entonces tanto liberales como socialistas perderán aún más su base popular y se la seguirán cediendo al fascismo.

Sin embargo, como se ha intentado mostrar, el fascismo es simultáneamente continuación y ruptura respecto del progreso capitalista. Para comprender esto es necesario recuperar la idea de Korsch y Marcuse de que el fascismo más que anti-ilustrado es anti-liberal. En el capítulo anterior se vio que el discurso reaccionario de declaraba a si mismo contrario a la racionalidad de la Ilustración, no obstante lo que realmente ocurre es una aceptación y un rechazo selectivo del pensamiento ilustrado: en lo que refiere a la

¹²⁶ Este último elemento no fue tratado con suficiencia en este capítulo pero será abordado más a fondo en el capítulo siguiente.

racionalidad técnica –a su voluntad de dominio sobre la Naturaleza, a la división del trabajo y a su carácter enajenado- el modernismo reaccionario es una continuación; pero en lo que refiere a la racionalidad individualista –a las libertades sociales, al progreso humano y al bienestar como meta de la política- es una ruptura. La racionalidad técnica en cuanto estructura material de organización del proceso social de reproducción puede denominarsele “régimen capitalista de producción”, por su parte a la racionalidad individualista ilustrada en cuanto superestructura política e ideológica del capitalismo puede denominarsele “Estado liberal”. Así, cuando el capitalismo adopta una configuración liberal el Estado cumple la función de un contrapeso frente a la amenaza que la racionalidad tecno-económica capitalista ejercía en contra de las libertades del individuo. Cuando el fascismo se proclama como anti-ilustrado no se da cuenta que realmente solo está siendo anti-liberal, es decir, destruye la superestructura ilustrada que busca salvaguardar las libertades individuales pero da continuidad y potencia la estructura ilustrada que fomenta la necesidad de dominio como fundamento de la autoafirmación. Entonces se entiende cómo el fascismo es simultáneamente ruptura y continuación del progreso ilustrado: ruptura porque en su afán de re-encantar la vida comunitaria termina por cercenar los vestigios de las libertades individuales y sobre todo termina por cercenar la promesa de bienestar y redención de la segunda técnica; continuación es por otro lado porque al eliminar el contrapeso liberal de la racionalidad tecno-económica capitalista le permite a ésta desarrollarse sin traba alguna y asegura el camino que siempre la ha conducido a la barbarie.

Los que ocurrió con el fascismo y el modernismo reaccionario fue una transposición de términos: ellos achacaban el desencanto del mundo y la des-vivificación de la existencia a la Ilustración en cuanto tal, Ilustración que ellos concebían en esencia como la superestructura política e ideológica en que se expresaba la racionalidad individualista –el liberalismo-, por ello combatieron a las instituciones democráticas; sin embargo el verdadero causante del exceso de racionalización y abstracción contra el que luchaban no era el Estado liberal sino la racionalidad técnica que subyacía al régimen capitalista de producción, racionalidad que en vez de combatir la potenciaron mediante su loa a la técnica destructiva, el sacrificio, la comunidad y el superhombre, en síntesis, una racionalidad que apuntalaron mediante su glorificación de la barbarie que se halla ya presente en la lógica económica del capitalismo. Ellos fueron incapaces de percatarse de que el dominio moderno descansa en una base económico-material y solo lo concibieron como ideológico y cultural razón por la cual solo atacaron las formas de la cultura burguesa y no la substancia de la economía capitalista –el trabajo enajenado-, y al dejar ellos intacta esta base dieron pie a que los intereses imperialistas vieran en los movimientos fascistas una fuente para el reforzamiento de su dominio. Como menciona Benjamin, el proyecto revolucionario fascista tiene ciertas características tal que puede ser usado para fines de una contrarrevolución anti-proletaria, siendo éste poder usado cuando la amenaza de la emancipación obrera cobra mayor fuerza; es entonces cuando los movimientos fascistas dejan de ser meros hechos fuera de derechos –estados de excepción- para convertirse en el derecho mismo, o sea, en su afán de acabar con la revolución proletaria la burguesía acepta ceder el poder político a los movimientos fascistas a cambio de que venzan la amenaza proletaria y permitan así a los burgueses mantener su poder económico intacto. El estado de excepción se institucionaliza de esta manera como el nuevo derecho y el anti-comunismo de los movimientos fascistas es utilizado a favor de la burguesía mientras de paso se elimina también el recuerdo de los regímenes liberales y el dictado del gran capital termina por ser el nuevo director de la política y la economía de las naciones.

Este es el vínculo interno entre fascismo y capitalismo, es decir, aquel que mediante la enajenación que causa el régimen de trabajo capitalista logra que sus propios despojos –las masas desencantadas

respecto las promesas de la modernidad- se vuelvan un factor funcional a él. Así, esta tesis intenta mostrar cómo el fascismo no es una continuación natural del desarrollo histórico del capitalismo –y en todo caso dicha continuación natural la sería el totalitarismo liberal- en el camino que lo llevará a su derrumbe, sino más bien intenta mostrar cómo dos tendencias en inicio divergentes dentro del desarrollo de capitalismo industrial –la necesidad de reforzar el dominio de la racionalidad tecno-económica del capital de un lado y la necesidad de las masas de concretizar su propia vida dentro de un mundo enajenante y que lo reduce a todo a la abstracción por el otro- terminan por converger en el momento en que los movimientos fascistas pasan de su estado de excepcionalidad y se institucionalizan bajo la forma del Estado fascista. Solo es hasta este momento que podría definirse al fascismo como la dictadura terrorista de los elementos más reaccionarios del capital financiero.

CAPÍTULO III: LA AMENAZA NEOFASCISTA EN EL SIGLO XXI. LA VISIÓN A FUTURO DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Tras el fin de los “Treinta Gloriosos” y ahora tras lo que apunta a ser el ocaso de la era neoliberal la posibilidad del resurgimiento del esquema de lo que fue el nazismo se nos presenta ya no como una improbable vuelta a la barbarie, sino como una cada vez más fuerte tendencia de nuestro tiempo. Las recurrentes crisis del modelo neoliberal, la reintroducción de la pobreza y la sobreexplotación en el mundo desarrollado, la agudización de miseria en el Tercer Mundo con el consiguiente surgimiento de movimientos regresivos de corte fundamentalista, el creciente poder político, militar y tecnológico que proporciona la posibilidad de una dominación omnímoda a las potencias occidentales sobre el resto del orbe, y sobre todo el fin de la ilusión socialista y el esparcimiento del desencanto político como rector de la administración de los estados modernos hacen de los tiempos contemporáneos un escenario en que, si bien no es un destino ineludible, sí prepara a la sociedad actual para una posible aparición del neo-nazismo como la forma de política específicamente moderna. Así, la historia inmediata del siglo XXI lejos de ser una historia en que se ha recuperado la senda del progreso indetenible después de haber estado partida por la irresoluble confrontación entre el capitalismo liberal y el socialismo real, es más bien la historia de una humanidad –ya completamente unida en un solo destino por medio de una técnica completamente planetarizada- que ha quedado sin alternativa de desarrollo plausibles en el corto plazo y se encuentra en peligro de dejarse llevar hacia la barbarie donde los intereses de dominio total del capital tienden a llevarla.

Para analizar estas tendencias y lanzar una mirada con perspectiva hacia los hechos de mediados de siglo XX se han elegido a dos autores. En primer lugar está Bolívar Echeverría quien dando continuidad al pensamiento de la Escuela de Frankfurt ofrece una mirada del problema del fascismo que acerca su entendimiento no solo a los tiempos presentes, sino también a la realidad propia del mundo subdesarrollado generando con ello una opción de resistencia que responde a las peculiaridades de esta región. En segundo lugar está Carl Amery, quien, pese a no argumentar desde una postura marxista, sí generará una serie de planteamientos radicales sobre todo en la cuestión ecológica que nos harán ver que la amenaza del neo-nazismo está más cerca de lo que el discurso del progreso trata de hacernos creer.

Bolívar Echeverría

Este capítulo sobre el pensamiento contemporáneo inicia con la intervención de Bolívar Echeverría, quien a partir de rescatar y reactualizar el discurso marxista del descrédito en que cayó tras el fin del socialismo real nos muestra como la historia contemporánea apunta hacia la reedición del fascismo como pináculo de la historia de devastación capitalista, trayendo así la idea, de que contrariamente al discurso progresista la sociedad moderna se aproxima hacia la decisión definitiva entre el socialismo o la barbarie. Para ver esto se considera que el concepto más acabado de fascismo y de nazismo de Bolívar Echeverría se halla, en lo que respecta mayormente a la dinámica histórica, en su ensayo de *El sentido del siglo XX*, que junto con el ensayo sobre las *Imágenes de blanquitud* que realiza el análisis estructural, será la base en torno al cual habrán de incorporarse todas las demás ideas vertidas respecto al tema y que se hayan diseminadas a lo largo de la obra del autor.

- Fascismo, violencia y escasez

La esencia del fascismo dentro del pensamiento de Bolívar Echeverría puede sintetizarse en este párrafo: “Si el estado autoritario es el que ejerce la violencia destructiva, ésta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal: se trataría, para él, de una violencia dialéctica; como si la Sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle abundancia y civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista.”¹ Aquí Bolívar establece dos cosas: primera, el capitalismo como sistema económico y político vive a base del ejercicio de una constante violencia mutiladora, ya sea anónima –por efecto de la acción de las leyes del mercado- o explícita –por efecto de la represión directa que sin embargo responde a los intereses del mercado-, tipos ambos de violencia que son asumidos como elementos necesarios para garantizar la construcción civilizatoria. Segunda, que la asunción de estos tipos de violencia puede asumir dos formas: como una violencia despersonalizada que la objetividad inalterable del mercado ejerce por encima de los individuos, o como una violencia personalizada en que el individuo, complementando al mercado, asume activamente la necesidad de mutilación social como condición para la supervivencia de la civilización. En este sentido, fascista sería, desde la mirada de Bolívar, aquella configuración histórica del capitalismo que para mantener la civilización –o sea, el régimen de acumulación del capital- interioriza la necesidad de la violencia económica y la reproduce bajo la forma de una violencia política militante que interactuando con y complementando a la anterior instauro la necesidad del sacrificio –y lo ejerce directamente- de una parte del cuerpo social como condición de la supervivencia de la otra parte de la civilización dadas las condiciones de escasez prevalecientes.

El reposicionamiento que tiene la violencia activa dentro del fascismo obedece al desenfoco con que es vista la cuestión de la escasez: la escasez dentro del capitalismo es una escasez artificialmente instaurada en función de las necesidades de acumulación –escasez relativa-, mientras la idea de escasez en el nazismo remite a la escasez de las sociedades arcaicas, es decir, aquella que es fruto de la insuficiencia técnica del humano en su accionar sobre la naturaleza –escasez absoluta-. Dice Bolívar: “La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación de «escasez absoluta», [la cual]... es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente; que pone al pacto mágico con lo Otro como un recurso más efectivo de producción de los bienes necesarios que la acción técnica sobre la naturaleza.”² La precariedad de la técnica antigua imponía la necesidad de la lucha y el sacrificio como condicionantes de la existencia. La lucha mediante la glorificación de la guerra y el sacrificio mediante el ritual religioso se convierten en los hechos a través de los cuales la violencia aniquiladora y exterminadora sobre “lo otro” adquiere un carácter dialéctico, un carácter en que mediante la destrucción del “ellos” se logra la construcción del “nosotros”. “Se trata de la violencia practicada como *paideia*, como disciplina o ascesis que lleva tanto al actor como al paciente de la violencia... a cambiar un nivel más precario y elemental de comportamiento por uno más pleno y satisfactorio.”³ En tanto se erige como principio fundacional de la identidad comunitaria frente a un

¹ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Violencia y modernidad”, en *Valor de Uso y Utopía*. Siglo XXI editores, (México, 1998), p. 117

² *Ibid.* p. 108

³ *Ibid.* p. 106

entorno hostil que amenaza con aniquilarlo, dice Bolívar, “la violencia primitiva fascina por lo que en ella hay de un sobreponerse a la nada.”⁴

La técnica antigua es una técnica donde lo artístico, lo tecnológico, lo cotidiano y lo mágico se hallan fundidos bajo la forma una única táctica totalizadora para la autoafirmación comunitaria. Esta técnica condenada a la impotencia necesita de figuras irracionales que justifiquen la insuficiencia del esfuerzo humano, que den razón de ser a la victoria inapelable de la naturaleza y aprueben la necesidad del sacrificio. Ocurre entonces que “el componente mágico... le otorga una figura terrorífica [a «lo otro»] con la que el ser humano puede mimetizarse para exigirse a sí mismo, en bien de la reproducción de su identidad, un sacrificio al que de otro modo no se sometería.”⁵ Y así, dice Bolívar, “la magia y el mito documentan un proceso de doble filo que se impone en las condiciones históricas de la escasez absoluta: el del sometimiento de la naturaleza, por un lado, y de autorrepresión, «renuncia»... o sacrificio sociales, por otro.”⁶

La necesidad de la lucha y el sacrificio, ya sea sobre las otras comunidades o sobre la naturaleza, se justifican históricamente en la escasez absoluta. Pero luego llega la técnica capitalista, la cual inaugurando el posible tránsito de la escasez absoluta a la abundancia, mutila sus propias posibilidades y establece en su lugar una escasez relativa. Siguiendo a Benjamin, Bolívar habla de que en el capitalismo se construye sobre lo que cabría llamar la segunda técnica o neotécnica, pero que esta potencialidad es deformada para reinstaurar en esta nueva técnica el sentido social que tenía la primera o técnica neolítica. A esta segunda técnica el capitalista “...la trata, en efecto, como si fuera la misma vieja técnica neolítica, sólo que potenciada cualitativamente.”⁷ Es decir, dado que el capitalismo necesita para vivir reinstaurar continuamente la escasez negando las promesas de abundancia que él mismo genera, la conciencia que origina es que pese a su enorme potencial mecánico aún la victoria de la naturaleza sigue siendo un hecho inapelable, que el carácter cualitativo de la técnica neolítica sigue imperando, solo que ahora la opresión que la legalidad natural ejercía sobre el humano es reemplazada por la opresión de la legalidad cósmica del capital, la cual trae igualmente la idea de que la comunidad se halla sometida a fuerzas que lo exceden y que por tanto la escasez es insondable.

Sin embargo, los progresos de la racionalización de la técnica, su nuevo carácter matemático y abstracto, hizo que el elemento mágico-ritual quedara fuera de la concepción de la técnica, o sea, pasó a ser vista solo como un medio para un fin material y no ha como una táctica de vida en general. La técnica moderna realmente subsumida por el capital es una técnica “des-animada” pues posee el potencial de mover a la sociedad entera, pero la mueve de manera automática sin buscar, mediante su uso, la autoafirmación de ella. O sea que el capitalismo, en función de sus propios requerimientos acumulativos, “reinstaló así la necesidad del sacrificio como *conditio sine qua non* de la socialidad, y lo hizo multiplicándola por dos, dotándole de una eficacia desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el escenario “primitivo” de

⁴ *Ibíd.* p. 109

⁵ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Acepciones de Ilustración” en *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, (México, 2010), p. 53

⁶ *Ibíd.* p. 54

⁷ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p. 30

la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica o paideica y dejándole únicamente su dimensión destructiva...”⁸

Como se ha visto, la lucha de Jünger y Spengler consiste en parte en tratar de devolverle a la violencia y a la técnica ese elemento dialéctico autoafirmante que tenía en épocas arcaicas, pero lo hacen al mismo tiempo que se refuerzan el potencial decididamente destructivo que caracteriza a la técnica capitalista. La antinomia entre técnica moderna y misticismo arcaico que no tenía solución para los románticos, en el modernismo reaccionario fue conciliada gracias a la naturalización de la legalidad destructiva de la técnica capitalista. Bolívar apunta que “...la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política.”⁹ En el capitalismo en general la violencia aparece como una fuerza impersonal que lleva a que no pueda ser juzgada en términos éticos, sino que cínicamente se la acepta como resultado de la inalterable dinámica del mercado; en el fascismo en particular –cuando menos los rastros del modernismo reaccionario que en él hay- la violencia vuelve a tener un carácter personal: se la ve –como así lo hace Schmitt- como una forma de recuperar la voluntad personal arrancándosela al mercado. Sin embargo, en tanto esta recuperación de la personalidad de la violencia no es más que el reflejo de la interiorización que se ha hecho de la violencia cósmica del capital, la violencia personal sigue siendo un accionar despersonalizado en que a pesar de ser hecha mediante la militancia directa de los individuos, éstos no son más que autómatas actuando bajo la racionalidad tecnológica del sistema, baste pensar en la eficacia con que los soldados nazi cumplían con su deber al exterminar en masa a los judíos en los campos de exterminio: lo realizaban ellos mismos como personas, pero lo hacían de manera tan técnica que todo rastro de libre voluntad y de decisión política sucumbía ante la impersonalidad maquinal con que realizaban su deber. La doctrina del fascismo, en tanto vuelve sobre los mismos pasos de la devastación para luchar contra la “devastación” misma, en tanto pretende luchar contra la cosificación desde una postura enajenada, es decir, en tanto pretende acabar con las ilusiones de la modernidad potencial pero instaurando en su lugar una exacerbación de modernidad realmente existente y convirtiendo a la técnica misma en un mito cerrando con ello sus posibilidades emancipadoras, no hace sino llevar a su término la dialéctica entre progreso y devastación inclinándola hacia esta última: el destino de la Ilustración se realiza no cuando se logra la aplicación de la técnica moderna para alcanzar el florecimiento humano, sino cuando se aplica el fordismo y el taylorismo ya no para potenciar la producción de mercancías sino la producción de cadáveres.

- El fascismo y la guerra civil europea

Habiendo esclarecido el núcleo estructural del fascismo a partir del análisis de su violencia específica se puede pasar a ver cómo Bolívar desenreda la génesis histórica del fascismo. Esta construcción del concepto histórico de fascismo, de acuerdo a su ensayo de *El sentido de siglo XX*, consta de dos etapas en que se desarrollan tres niveles de argumentación. Primero, la crítica al concepto convencional de fascismo y nazismo vía la polémica desarrollada entre los historiadores François Furet y Ernst Nolte –cuya condensación de halla en el libro epistolar *Fascismo y comunismo*-, y segundo, la crítica a la polémica Furet-Nolte la cual lleva propiamente al concepto acabado de nazifascismo de B. Echeverría.

⁸ “Violencia y modernidad”, p. 114

⁹ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Modernidad y capitalismo”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista-UNAM, (México, 1997), Tesis 10, p. 181

Resumida, la primera etapa argumental quedaría así: la concepción convencional respecto del nazismo sugería que éste no fue más que “...un crimen perpetrado por unos cuantos “gangsters”, rodeados de toda una nación de cómplices más o menos culpables o más o menos inocentes...”¹⁰ y que en cuanto tal, es decir, en cuanto un crimen fruto de un momento de irracionalidad (locura) que lleva a la práctica de una extrema violencia contra el objeto de su odio, no puede ser analizado en términos históricos y políticos profundos sino solo ser condenado en términos éticos. Los crímenes del nazismo crearon así un “espantajo moral” que impedía analizarlo críticamente pues se suponía que al dotar de una “razón de ser” al nazismo se lo estaría justificando (perdonando). De esta forma, dice Bolívar, “...al ubicar al nazifascismo entre las irrupciones inexplicables de una «maldad» sobrehumana en el mundo de lo humano, ajenas por excesivas a la dinámica propia de este mundo, esa prohibición moral de examinarlo racionalmente ahuyentaba de entrada todo intento de relacionarlo con la historia real de las instituciones políticas modernas...”¹¹, y en específico con la historia de los dos actores enemigos que escenificaron el simulacro que fue el siglo XX: la democracia liberal y el socialismo real. La exclusión del nazismo dentro del drama histórico del siglo pasado llevaba a dos situaciones: primera respecto de Occidente, a asumir la derrota militar del nazismo como la victoria del “mundo libre” sobre el totalitarismo, y segunda respecto de Oriente, generar una inmunidad del socialismo real respecto de toda comparación crítica con el nazismo, pues en tanto fueron los soviéticos quienes vencieron finalmente al nazismo (colocando a Stalin como el “bueno” y a Hitler como el “malo”), todo intento de análisis crítico del socialismo soviético podría interpretarse como una actitud anti-comunista pro-nazi. Así, inmune a la crítica el socialismo soviético podía arrogarse el papel de representar fielmente al socialismo marxista.

La intervención de la polémica Nolte-Furet consistirá precisamente en romper con el “espantajo moral” y poner en paralelo al nazismo y al socialismo real y vislumbrar su interrelación con la democracia liberal vía el concepto de “Guerra civil europea (1917-1945)”. La intervención de Ernst Nolte respecto a dicho concepto es la siguiente: en 1917 irrumpe el bolchevismo en Rusia adjudicándose el proyecto la realización concreta de la utopía de la sociedad sin clases. Sin embargo, tan pronto como es instaurada, la ilusión del socialismo degenera en los terrores del régimen estalinista. “El Gulag precedió a Auschwitz”; esta es la frase con que Nolte quiere sintetizar el hecho de que el nazismo fue la respuesta política frente a la amenaza bolchevique que insinuaba con extender el terror socialista hacia Europa central y occidental. Los crímenes del nazismo serían así un acto (aunque sumamente deformado) de “legítima defensa” frente al temor de que las purgas políticas, colectivizaciones forzadas, y el “odio de clase” que destruía a la comunidad nacional se propagara por la civilización europea. El Holocausto sería en este contexto la respuesta exagerada, aunque creída vehementemente, de que el pueblo judío efectivamente constituía un brazo oculto del socialismo soviético que buscaba minar desde dentro a la nación alemana; así, la destrucción del judío en cuanto raza sería la respuesta nazi a la destrucción del burgués en cuanto clase hecha por los soviéticos, pues si para éstos los “rusos blancos” eran el brazo oculto del imperialismo occidental dentro de la URSS, los judíos asumían la misma función respecto al comunismo dentro de Alemania. El año 1917 sería aquel que marca el surgimiento de la amenaza comunista y por tanto el inicio de la Guerra Civil Europea, durante la cual de diversas maneras entrarían en conflicto socialismo y fascismo hasta llegar al año de 1945 en que finalmente uno de los contendientes, el fascismo, es derrotado.

¹⁰ ECHEVERRÍA, Bolívar. “El sentido del siglo XX” en *Eseconomía* n° 3, CIECAS-IPN, (México, 2003), p. 15

¹¹ *Loc. cit.*

Del otro lado la intervención de François Furet parte en lo esencial de aceptar la existencia de dicha guerra civil europea; pero en vez de ver al fascismo como la respuesta deformada ante los horrores del socialismo real, ve a ambos –fascismo y socialismo real- como fenómenos que surgen como respuesta ante el déficit histórico y político de la democracia burguesa. Dicha insuficiencia vendría haciéndose patente desde fines del siglo XIX, pero no será sino hasta la Primera Guerra Mundial que toda la insatisfacción acumulada frente a la democracia moderna se volverá insoportable y generará la aparición de los regímenes dictatoriales del fascismo y el bolchevismo. La derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial significará el fin de la fase armada de la guerra civil, pero no será sino hasta la caída de la Unión Soviética en 1991 que los dos contendientes de la guerra terminarán saliendo de la escena política y por tanto logrando la finalización total del conflicto. Ahora, para Furet el fascismo es anti-socialista y el socialismo es anti-fascista (y dicha confrontación es la base de la guerra civil europea) pero por encima de ello tanto el fascismo como el socialismo comparten el hecho de ser anti-burgueses¹², y es esta situación la que explica el surgimiento casi simultáneo del fascismo italiano y el socialismo bolchevique. La Guerra Civil Europea sería el fuego cruzado resultante de los ataques del fascismo y socialismo hacia el mismo objetivo liberal.

En síntesis, para Nolte el fundamento del fascismo es el anti-comunismo y como tal surge cronológicamente después del socialismo real y por tanto como reacción ante él. Para Furet el fundamento del fascismo es el ser anti-burgués y en cuanto tal surge casi simultáneamente al bolchevismo como respuestas ambas frente a la caducidad de la democracia occidental¹³. A pesar de estas diferencias dirá Bolívar que ambas interpretaciones parten de una misma lectura de la historia del siglo XX, es decir, que tanto Nolte como Furet leen la esencia de ese siglo “...como una lucha entre la ideología marxista y la ideología fascista dentro de una misma matriz, la del liberalismo.”¹⁴ Nolte diría: el socialismo es anti-liberal y el fascismo es anti-socialista, así en un primer momento liberalismo y socialismo se alían para vencer al fascismo, y en un segundo momento el liberalismo termina venciendo al socialismo, de tal forma que el siglo XX termina con la victoria rotunda e inequívoca sobre esos dos regímenes totalitarios. Furet por otra parte diría: el socialismo es anti-liberal y el fascismo también, sin embargo el liberalismo termina sobreponiéndose a su déficit histórico que dio origen a estos dos sistemas políticos y se erige finalmente como la opción política triunfante de la guerra civil (pese a no haber sido el contendiente central) que entra totalmente restaurada al siglo XXI. Ambos, a pesar de verlo con cierto pesar y desencanto terminan por ver la victoria definitiva del liberalismo como el gesto que cierra el siglo. Pero frente a estas interpretaciones dirá Bolívar que “narrar la historia del siglo XX como una historia del sistema liberal democrático en la que predominan... dos tropiezos suyos... lleva al absurdo de insistir en llamar «regla» lo que en realidad ha sido una «excepción», y juzgar a lo que ha sido como si fuera una mala realización de lo que debió ser.”¹⁵

La crítica de Bolívar a Nolte y a Furet se centrará en el concepto de “guerra civil europea”. Nolte decía que el término “lucha de clases” ideado por Marx no era más que un eufemismo para referirse a un conflicto político cuyos bandos se extendían más allá de las fronteras nacionales para generar un

¹² Dice Furet: “...Hitler privilegia el odio al bolchevismo, pero en cuanto producto final del mundo burgués democrático”. FURET François y Ernst Nolte. *Fascismo y comunismo*, FCE, (Buenos Aires, 1999), p.42

¹³ Dice Furet: “A mi juicio, usted [Nolte] insiste demasiado en el carácter *reactivo* del fascismo al comunismo... Por lo que a mí respecta, yo veo en los dos movimientos dos figuras potenciales de la democracia moderna, que surgen de la misma historia.” *Ibíd.* p. 41

¹⁴ “El sentido del siglo XX”, p. 19

¹⁵ *Ibíd.* p. 22

enfrentamiento de alcance continental. Nolte sugiere así que el término “guerra civil europea” define de mejor manera que “lucha de clases” la situación que aconteció en Europa de 1917 a 1945. Sin embargo Bolívar refutará esta afirmación y dirá que es lo contrario, pues es el término “guerra civil” el que resulta un eufemismo de “lucha de clases” y dice: “Para [Marx], hablar de «lucha de clases»... [es hablar] del enfrentamiento entre dos proyectos irreconciliables de sociedad, el «burgués» y el «proletario»... Eufemístico sería así, más bien, ocultar la radicalidad del enfrentamiento, su carácter «epocal», bajo la apariencia de una enfrentamiento puramente «político» entre dos partidarios de un mismo *continuum*...”¹⁶ como sugiere el término “guerra civil”.

Al optar por el uso de “guerra civil” en vez de “lucha de clases” Nolte y Furet no solo generan así una alteración terminológica para referirse a una misma cosa, sino que la cosa a la que se refieren cambia de naturaleza por efecto de una doble reducción de la sustancia del objeto estudiado. Reducen en primer lugar la confrontación en términos temporales al plano de la confrontación explícita o declarada (en el caso de Nolte a la confrontación fascismo-socialismo 1917-1945, y en el caso de Furet a la confrontación liberalismo-totalitarismo 1914-1991). A partir de esta primera reducción reducen ahora en términos de sustancia la confrontación al plano político-militar (de bandos opuestos en pugna por el poder y la hegemonía continental) dejando de lado el plano económico (de la lucha de clases en conflicto por modos diferentes de reproducción material de la sociedad). Es de esta manera que ocurre ese ocultamiento del carácter epocal del enfrentamiento bajo una apariencia meramente política.

Para Nolte y Furet resulta significativo “...el hecho de que tanto el «comunismo» como el fascismo surgieran, después de 1918, de la movilización política de los ex soldados...”¹⁷ y efectivamente debe de reconocerse que la devastación y el desencanto que surgieron de la Primera Guerra Mundial fueron factores que precipitaron tanto el ascenso del fascismo como del bolchevismo. Sin embargo, en apreciación de Bolívar, ambos autores europeos incurren en el error de exagerar la significancia de los hechos Primera Guerra Mundial-Revolución de Octubre y colocarlos como puntos de inflexión a partir de los cuales la historia de Europa comenzaría a reescribir un nuevo capítulo en su mayor parte inédito para el patrón progresista que había dominado la vida occidental en los últimos siglos. Bajo esta interpretación el anti-comunismo reactivo del fascismo (Nolte) y el fascismo como respuesta ante la crisis histórica del liberalismo (Furet), o sea, el anti-comunismo y la crisis del liberalismo serían fenómenos desconocidos en su mayor parte para la sociedad europea hasta su aparición espontánea en la Primera Guerra Mundial. Bolívar critica esta doble postura pues según ella el movimiento anti-comunista y la crisis del sistema político liberal serían casos excepcionales dentro del capitalismo, ajenos a su estructura y dinámica histórica, y que por tanto una vez superado el “estado de excepción” durante el que se desarrollaron el capitalismo puede retomar el camino de la democracia y el progreso que son el “estado de derecho” que lo caracteriza. Así entonces, considerar al anti-comunismo y la crisis del liberalismo como tropezones históricos de la modernidad capitalista lleva a conclusiones totalmente diferentes respecto del fascismo que si les considera como elementos que forman parte de la sustancia y han estado largo tiempo presentes en la historia política y económica de occidente.

¹⁶ *Ibíd.* p. 21

¹⁷ *Ibíd.* p. 20

De esta manera dice Bolívar que "...comenzar [la historia del fascismo] en 1917 implica poder mostrar al nazismo y a Hitler como una copia de lo peor de la revolución socialista..."¹⁸, y en contraposición a esta fecha él propondrá que "comenzar en 1848 implica, en cambio, todo lo contrario: tener que mostrar al nazismo y a Hitler como el último o penúltimo momento del movimiento contrarrevolucionario que se desarrolla en un plano histórico más profundo..."¹⁹

El hecho de que la sustancia histórica de 1917 deba retrotraerse hasta 1848 deriva del hecho fundamental que sería la base del fascismo: la contrarrevolución. Para Bolívar por contrarrevolución no debe entenderse solo la fase políticamente declarada –de violencia política explícita- que aconteció en Europa a partir de la Revolución de Octubre, sino la fase económica subyacente que si bien se declara políticamente pacífica ejerce una constante violencia económica. El año que marca el inicio de esta situación es precisamente 1848 porque es en ese año que se escinden como contrarios los dos proyectos históricos que habían actuado unidos dentro del "estado llano" durante la revolución de 1789; es en ese año que se erigen como antagónicas la revolución burguesa y la revolución proletaria, convertida ahora la primera en contrarrevolución respecto de la segunda; y es a partir de ese año que el capitalismo instaurará el sistema político liberal ya no como la realización de los ideales de la Ilustración sino como una "modalidad pacífica de la contrarrevolución" que palia mediante concesiones políticas y económicas las demandas históricas de las clases proletarias y subalternas. Es por eso que a partir de este año queda establecido el conflicto epocal (de realización de dos proyectos antagónicos de sociedad) entre burguesía y proletariado que se desarrollaría de manera más o menos pacífica en lo restante del siglo XIX –tendiendo no obstante momentos de contrarrevolución violenta como el golpe de 1851 y la derrota de la Comuna en 1871 para el caso de Francia-. El periodo de la guerra civil europea 1917-1945 sería entonces no un mero conflicto político (de bandos opuestos en lucha por el poder del estado) como en cierto modo piensan Nolte y Furet, sino que sería la transformación en confrontación política y militar directa del conflicto epocal que venían teniendo desde hacía setenta años el proyecto capitalista y el proyecto comunista de sociedad.

La razón del porqué la contrarrevolución pacífica instaurada por el liberalismo hubo de transformarse en la contrarrevolución violenta del fascismo la explica Bolívar, de manera similar a Korsch, por el hecho de que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX en el mundo occidental las concesiones políticas y económicas que el liberalismo había venido haciendo generaron un creciente poder dentro de la clase proletaria que amenazaba con medrar las condiciones favorables de extracción de plusvalía. Las instituciones políticas liberal-burguesas estaban estructuradas precisamente para permitir dichas concesiones, y cualquier intento de revertir el creciente poder de clase del proletariado a partir de dichas instituciones no funcionaría, a menos que el derecho que las rige fuese suspendido. Dice Bolívar entonces que fue "...la necesidad que tenía la modernidad capitalista de restaurar el desequilibrio estructural, favorable a la oligarquía burguesa, y la imposibilidad en que estaba de hacerlo «formalmente», la [que la] llevó a fomentar la consolidación de algún movimiento social y político «informal» que fuese capaz de copiar, en sentido inverso, al movimiento revolucionario que introdujo ese equilibrio indeseable..."²⁰

Sin embargo, Bolívar acepta que a fin de cuentas la crisis del sistema liberal como instrumento de contención de la revolución proletaria no sería el desencadenante último del fascismo. La pólvora

¹⁸ *Ibíd.* p. 22

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibíd.* p. 24

contrarrevolucionaria acumulada por más de medio siglo necesitaba de una mecha para prenderla, la cual adquirió forma en la Revolución de Octubre y que si bien no es un punto de inflexión, sí es un catalizador que acelera y potencia la concretización política del movimiento contrarrevolucionario que existía en Europa desde las revoluciones de 1848. Así Bolívar acepta que parcialmente Nolte tendría la razón, pues “sin la presencia previa de los bolcheviques, que mostraban a los trabajadores de la Europa occidental «la imagen», aunque fuera distorsionada, «de su propio futuro»... los nazifascistas no habrían necesitado existir; la reacción contrarrevolucionaria de la modernidad capitalista hubiera podido seguir por la vía «pacífica»...”²¹

La interpretación del surgimiento del fascismo en Bolívar Echeverría podría resumirse de la siguiente manera: ante el progreso de las fuerzas productivas que posibilitaban en la década de los 20 a la Europa occidental el tránsito hacia una modernidad post-capitalista, y ante la creciente organización y maduración (si bien de manera distorsionada por causa del progresismo socialdemócrata) de la clase proletaria occidental que pugnaba por ese tránsito, la modernidad capitalista en busca de negar esta posibilidad histórica, y cuyo camino ya se estaba trazando (aunque deformado) por los socialistas rusos, hubo de abandonar su forma liberal y asumir una nueva, la fascista, la cual tendría la tarea histórica de cortar violentamente toda pretensión revolucionaria, y solo ella podría hacerlo pues el pacífico método contrarrevolucionario del liberalismo resultaba en ese momento inoperante dada la coyuntura álgidamente revolucionaria que imperaba en la Europa de fines de la Primera Guerra Mundial. Dichas ideas, a mi parecer, Bolívar las resume en la siguiente frase: el fascismo “era la forma que debió adquirir la violencia capitalista contrarrevolucionaria en Europa ante la alta probabilidad que había... de que «la vanguardia de la revolución socialista»... retornara de Rusia... a Alemania, «su lugar original y más adecuado», que había sido preparado pacientemente por el movimiento socialdemócrata.”²²

Bajo este argumento Bolívar redimensiona el papel de la violencia soviética en contra de lo dicho por Nolte y Furet. Mientras Furet concibe ambos tipos de violencia, la nazi y la soviética, como esencialmente lo mismo, es decir, como reacciones ambas ante la crisis del liberalismo; Nolte por el contrario invierte los términos y juzga a la violencia nazi como respuesta a la violencia soviética que a su vez sería una violencia reactiva respecto del liberalismo, y sin distinguir, al igual que Furet, “...aquella vocación destructiva y autodestructiva, decididamente homicida, que solo aparece en la contrarrevolución fascista. Consiste en no distinguir que la iniciativa de «la maldad» [soviética]... se encuentra en la reacción contrarrevolucionaria capitalista en los nazifascistas que vendrán a ejercerla... [por lo que] el desate de represión directamente homicida que se dio en la URSS estalinista consistió en una interiorización de la violencia contrarrevolucionaria...”²³; es decir, que las cosas son totalmente al revés: la violencia soviética como resultado de la violencia contrarrevolucionario proto-fascista desplegada por las potencias occidentales.

Esclareciendo aún más la cuestión Bolívar define y diferencia la violencia nazi y soviética en los siguientes términos: “La violencia nazi era una violencia propia o «necesaria» porque la «autoafirmación» del movimiento político que la ejerció encauzaba todo el miedo reaccionario de la sociedad y consistía en la negación del cambio histórico y la destrucción de la nueva substancia que él había traído consigo. Su misión era cercenar, amputar, ahogar, reprimir: matar el presente, arrebatarle su futuro para hacer de él una simple

²¹ *Loc. cit.*

²² *Loc. cit.*

²³ *Loc. cit.*

magnificación del pasado.”²⁴ Por otra parte “La violencia estalinista era, en cambio, ajena o «innecesaria» para el movimiento comunista; era el reflejo interiorizado de la violencia reaccionaria que no alcanzó a derrotar. La «autoafirmación» del comunismo partía de asumir las necesidades del presente y de la nueva substancia llegada con él; su misión era liberarlos de la forma caduca que los oprimía. Era en esencia una afirmación de la vida.”²⁵ A pesar de esta diferencia sustancial entre ambos tipos de violencia, ambas finalmente tendrían los mismos efectos sobre la historia: “El estalinismo... era –él también, como el nazismo- la negación de un presente y sus posibilidades...”²⁶

Pese a sus coincidencias superficiales, los tipos de violencia en el nazismo y en el bolchevismo obedecen a diferentes génesis históricas, a diferentes modos de asimilar la realidad capitalista que sin embargo terminaron generando resultados bastante similares. Dice Bolívar: “Lo que emparentaba, aunque enfrentándolos entre sí, al nazismo y al comunismo era precisamente su apariencia revolucionaria. Sólo que... [la del] nacionalsocialismo no implica como necesaria... una transformación del «modo de producción»... El nacionalsocialismo no percibía al capitalismo... como el enemigo al que hay que derribar; lo veía como un rasgo inherente a la producción humana en general... El «socialismo» de los nazis y su contrarrevolución no pretendía subvertir el modo de producción... sino sólo la organización del mismo; era un «socialismo» que se empeñaba en «rescatar» el «rostro humano» de la economía capitalista.”²⁷ En términos del mismo Bolívar podría decirse entonces que mientras el *ethos* de los soviéticos es un *ethos* clásico, es decir, que acepta que dentro de la contradicción valor-valor de uso el mundo se halla siempre dominado por el primero, pero que en el fondo se cumple el destino histórico del valor de uso –el progreso-; por su lado el de los nazis sería una *ethos* romántico, es decir, aquel que niega mayormente que la contradicción valor-valor de uso exista como tal y ve que tras las incesante victorias de la forma valor –y precisamente en ellas- se esconde no obstante la realización del valor de uso²⁸. Ambos sistemas, cada uno en función de su *ethos*, ejercería una modalidad diferente de revolución. La de los soviéticos sería una que tras la contrarrevolución realmente aplicada vería una revolución efectiva en un plano más profundo, la cual se realizaría con el devenir del tiempo dentro de un futuro difuso (la revolución como culminación del *continuum*). Dice luego Bolívar que revolucionario “...el nazismo lo sería también, a su manera, es decir como simulacro mistificador, porque busca la eliminación violenta de esa lucha de clases, pero en la restauración de un idilio comunitario nacional, en el que todas las clases de la sociedad... colaborarían orgánicamente por arte de magia.”²⁹ Más que una revolución que yace como destino oculto dentro de la contrarrevolución factual, lo que pasa en el nazismo es una inversión: los actos contrarrevolucionarios son tomados como la revolución por excelencia. Estos serían los frutos del romanticismo enajenado.

Surge ahora la siguiente pregunta: si el objetivo del nazifascismo era el de cercenar la posibilidad de una revolución proletaria en Europa ¿en dónde radicaba entonces la necesidad histórica del nazismo si ya desde el establecimiento del estalinismo en la URSS o incluso ya desde el fracaso de la revolución socialista alemana el proyecto de una sociedad post-capitalista había sido derrotado? A manera de Korsch uno podría

²⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Heidegger y el ultra-nazismo”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, p. 91

²⁵ *Ibíd.* p. 92

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ “El sentido del siglo XX”, pp. 24-25

²⁸ Piénsese por ejemplo en Jünger, quien vio en la Primera Guerra Mundial –la cúspide del imperialismo clásico- no la confirmación de las contradicciones del capitalismo, sino que más bien vio su negación.

²⁹ *Ibíd.* p. 24 nota

responder que el nazismo ascendió al poder como una contrarrevolución preventiva, es decir, para evitar que una situación como la Revolución de Octubre pudiera volver a ocurrir en Europa; por otro lado siguiendo a Marcuse se podría decir que más allá de las pretensiones contrarrevolucionarias fueron las aspiraciones del humillado imperialismo alemán las que llevaron al establecimiento del nazismo. Bolívar se inclina un poco hacia Korsch, pero para él el nazismo no es tanto la prevención contra la posibilidad de una nueva revolución sino el contraataque contra la forma concreta que ésta había adquirido: el bolchevismo. El socialismo en la URSS quedó condenado al fracaso por efecto de la contrarrevolución capitalista de los años 20, sin embargo a pesar de ello, cuando menos para la efervescencia revolucionaria de aquellos tiempos, los soviéticos representaban la opción de una sociedad anti-capitalista por más deformado que ese proyecto pudiera estar. Y es precisamente contra esta “aura” de la URSS que remite a un proyecto histórico que está más allá de aquella forma política concreta que realmente adquirió (del estalinismo que remite a un auténtico socialismo) contra la que se alza el nazismo. Puede decirse así que si bien en lo particular tanto el fascismo italiano, la intervención extranjera en la URSS, el falangismo español o los *Freikorps* alemanes se alzan como movimientos contrarrevolucionarios en contra del peligro auténtico de una revolución socialista, en lo general, es decir, el nazifascismo como fenómeno europeo (y el nazismo alemán como condensación de él) lucha no contra el peligro real de la revolución sino contra la idea misma de revolución proletaria, o como dirían los autores del *Manifiesto* contra el “fantasma del comunismo”.

Bolívar luego aclara que si bien el fascismo surge como una contrarrevolución permanente puesta al servicio del capital, termina adquiriendo una dinámica propia y unos intereses propios que irían más allá del simple afán de perpetuar el régimen de acumulación del capital. Dice Bolívar: “Lo que la modernidad capitalista... pretendió favorecer era un movimiento contra la revolución proletaria, pero lo que terminó por hacer fue despertar... una revolución auténtica... en la que aquella meta «nebulosa» de la «comunidad humana en busca de su libertad» se sustituía por la meta tangible de la «comunidad nacional en busca de venganza».”³⁰ O sea que más allá de la contrarrevolución el nazismo abandera otras aspiraciones y necesidades que son las que finalmente le dan su forma definitiva. El hecho de que el ideal difuso de la libertad haya sido sustituido por el ideal claro de la venganza indica hasta qué punto las necesidades y frustraciones de las masas encuentran satisfacción dentro del fascismo, indican cómo el fascismo atrae a las masas no en función de un reclutamiento violento o de un engaño ideológico, sino en función de que satisface –aunque de manera meramente inmediata- las aspiraciones económicas de los oprimidos.

Retomando los argumentos. Si bien Korsch está consciente de que la atracción hacia el fascismo se nutre del “desencanto frente al liberalismo y socialismo en todas sus formas”, no explota con suficiencia esta idea y termina por reducir la responsabilidad de las masas dentro del fascismo a una falta de respuesta revolucionaria por parte de la clase proletaria debido tanto a su falta de organización táctica como a la insuficiencia de su conciencia de clase. Marcuse por su parte dice que en tanto las masas fueron objeto de la mistificación ideológica (que hacía que los intereses del imperialismo alemán apareciesen en la conciencia como si fuesen los intereses de la nación) instrumentada por el Partido Nazi su responsabilidad se reduce a una colaboración fruto de un engaño. Yendo más lejos que estos dos aparece Benjamin, quien explica el atractivo del fascismo para las masas en función de la combinación de los efectos del desencanto frente a la lógica del progreso y la enajenación total a que han sido sometidas en el mundo capitalista: si la sociedad en que se vive ya no ofrece oportunidad para la realización de la “experiencia aurática”, ésta será buscada fuera

³⁰ *Ibíd.* p. 24

de esa sociedad y en contra de ella, exacerbando con ello sus rasgos más decadentes. Benjamin encuentra que realmente hay en el fascismo elementos que satisfacen una necesidad, pero ésta termina siendo una necesidad estética (pasiva e inmediata) y enajenada. Al decir Bolívar que el fascismo da oportunidad a las masas de satisfacer su sed de venganza está diciendo que el fascismo da oportunidad de satisfacer un impulso que como tal no haya respuesta dentro del capitalismo liberal; pero en este caso no sería solamente un impulso estético sino un impulso político concreto: venganza contra aquellos que supuestamente serían los culpables de que la comunidad nacional no pueda acceder al bienestar. Sin embargo el verdadero culpable será el régimen capitalista de acumulación, pero a los ojos de las masas la devastación fruto del capitalismo aparecerá como resultado de la acción de determinados conjuntos religiosos, étnicos o ideológicos quienes serán objeto directo de la venganza y cuyo verdadero crimen no consistía en bloquear el bienestar de la nación, sino en bloquear mejores posibilidades de acumulación del capital. Lo que hace el capitalismo es entonces usar sus propios despojos y desperdicios (que nutren los movimientos fascistas) como arma a su favor en contra de aquellos que aparecen como “estorbos” para potenciar la acumulación; o sea, utiliza el espasmódico anti-capitalismo de los movimientos fascistas como un medio para reforzar la dominación del capital. Y para lograr que el objeto del odio sea desviado desde el capitalismo hacia los judíos, comunistas, etc., los administradores del capital se valen –en segundo término- (como ya había dicho Marcuse) de la mistificación ideológica.

Si los factores que generan la aparición del nazifascismo son de un lado la pretensión del gran capital por perpetuar su régimen de acumulación mediante la supresión de todo intento revolucionario y del otro la negación de la posibilidad del bienestar colectivo causado tanto por el fracaso de las promesas del capitalismo liberal como por la desilusión respecto del ideario socialista, si se conciben estos factores como los fundamentales entonces podría hablarse de que el nazifascismo no murió tras la derrota del Eje en la Segunda Guerra Mundial, sino que tras haberse agotado la fase álgida del ciclo acumulativo del capital (los “Treinta Gloriosos”) estas condiciones se presentan nuevamente como posibles desencadenantes de una reedición del nazismo para el siglo XXI.

- El neofascismo

El fin de la Segunda Guerra Mundial inaugura una nueva fase expansiva del ciclo de acumulación del capital (1945-1971) que cuando menos en Occidente parece restaurar al liberalismo y sus promesas de bienestar después de ese “acceso de postmodernidad” que fue el fascismo. En Oriente por su parte se constituye el llamado Segundo Mundo que abanderando una supuesta propuesta anti-capitalista de sociedad comenzará a desarrollar una modernización acelerada de la región geopolítica mundial ocupada por la URSS y sus países satélites. La confrontación, quizá simulada, que se desarrollará entre estos Primer y Segundo Mundo funcionará no solo en el plano material como acicate del incremento constante de la productividad de los factores, sino también en el plano ideológico como incentivador de la idea de que la propia sociedad (capitalista o “socialista”) se halla en la senda que conduce al bienestar. Aunado a ellos se encontraba un Tercer Mundo, que si bien no podía negar su situación periférica respecto al Primero, intentaba de muy diversas maneras (ya fueran gobiernos de corte nacionalista, desarrollista, populista o leninista) abandonar su condición de subdesarrollo mediante la asimilación, con muy diferentes grados de éxito, tanto del progreso técnico del mundo desarrollado como de sus instituciones políticas. Lo que ocurría en los tres mundos era una restauración de las promesas de la modernidad, que pese a nutrirse (sobre todo en la lucha Primer-Segundo Mundos) del espanto respecto a los crímenes del nazismo para fortalecer su posición

ideológica –la democracia liberal trataba de equiparar nazismo y estalinismo mediante la teoría del totalitarismo; el socialismo real trataba de equiparar democracia liberal y nazismo mediante la teoría del imperialismo- a fin de cuentas llevaban a la realización un postulado fundamental del nazismo, aunque sin el uso de la violencia explícita: contrarrestar la revolución proletaria. En Occidente el keynesianismo y su Estado de Bienestar fueron una modalidad de liberalismo que eficientemente logró contener el peligro de la amenaza comunista: la creciente productividad de la industria podía generar simultáneamente incrementos en la tasa de ganancia y en el salario real, de tal forma que los reclamos de ambas clases eran satisfechos y llevaba a una situación en que, como diría Marcuse, dado el nivel de bienestar obtenido resultaba irracional todo intento de subversión contra el sistema. Tras la “cortina de hierro” la posibilidad de un auténtico movimiento socialista se hallaba negada por la razón de que el estalinismo se había arrogado el monopolio de la auténtica revolución socialista y entonces el lugar que debiera haber ocupado un verdadero movimiento proletario se encontraba usurpado por una versión “roja” del viejo imperialismo ruso. Sin embargo, a pesar de este rasgo de corte fascista, no podrá hablarse, cuando menos en el Primer Mundo, de la existencia de condiciones tanto materiales como ideológicas para la reaparición del fascismo sino hasta fines del siglo XX.

Será en la década de los setenta, cuando el Estado de Bienestar muestra evidente agotamiento y que el patrón productivo fordista se muestra insuficiente para dar satisfacción a las nuevas condiciones productivas que emergen del progreso de la tecnología, que comienzan a entrar en crisis los cimientos de la modernidad. Será luego a inicios de los ochenta que bajo el argumento de dotar de mayor eficiencia a la economía de mercado y a la administración estatal se comienza con un desmantelamiento mundial del Estado de Bienestar y llegan al poder los llamados regímenes neoliberales cuando parece consolidarse el “cinismo histórico” como nuevo patrón de administración del proceso de reproducción social. Pero no será sino hasta el derrumbe del socialismo real que puede hablarse finalmente de una “crisis de la modernidad”, es decir, de un agotamiento estructural de los postulados básicos que le venían dando sustento a la civilización desde hacía cinco siglos.

Es entonces a partir de estos tres hechos –el agotamiento del patrón productivo fordista, el desatamiento de las fuerzas destructivas del mercado por causa de la administración neoliberal, y el desencanto respecto de la utopía socialista- que parece haber acabado la época del liberalismo y en su lugar surgido una fase del capitalismo dominada por el cinismo histórico. Para Bolívar cínica es “...una construcción del mundo de la vida que, para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la destrucción de la vida que está implícita en su propio diseño y utilizarla expresamente. Una configuración del sistema de las necesidades de consumo social cuya dinámica sólo puede sostenerse mediante el mantenimiento de un sistema de capacidades de producción que es capaz de volver productivos tanto a la mutilación del cuerpo social como al agotamiento de su fundamento natural...”³¹ Esto significa que el capitalismo no solo ha abandonado sus pretensiones de que el progreso de la forma valor que él lleva a cabo implica también el progreso de la forma natural, o sea, que la acumulación del capital lleva necesariamente al enriquecimiento de la sociedad, sino que ahora acepta veladamente que el desarrollo de la forma valor implica una devastación sobre la forma natural y además le ha sabido imprimir un sentido positivo a esa devastación de tal forma que el empeoramiento de las condiciones de la reproducción social lleve a una mejora en la acumulación del capital. El hecho de que el capitalismo haya olvidado su pretensión de generar bienestar

³¹ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Postmodernidad y cinismo”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, p. 40

para toda la comunidad y se haya concentrado cínicamente en solo buscar el beneficio del capital lleva a un giro en el papel de la política económica de los estados; dice Bolívar: “La política económica... De administradora de la abundancia posible, es decir, de la promesa inscrita en el progreso de las fuerzas productivas, ha pasado a ser –en curiosa similitud con épocas premodernas- la administradora de una escasez inevitable...”³²

Pero no solo el fracaso de las promesas de la modernidad (capitalista) ha llevado a las élites dominantes a asumir una postura cínica; en las masas dominadas también repercute ese fracaso pero bajo la forma de un desencanto frente a la política y la economía del estado moderno como fuentes del ansiado bienestar. Así, en el accionar tanto en las clases dominantes como en las dominadas se observa cómo “la principal de las fatigas postmodernas es sin duda la que afecta a la confianza primera y fundamental que es propia del espíritu de la modernidad: la confianza en la capacidad de las fuerzas productivas de alcanzar la abundancia, el estado de bienestar para el género humano.”³³

La forma en que dicha fatiga se despliega en el mundo desarrollado varía de como lo hace en el mundo subdesarrollado. Tras el derrumbe del socialismo real los países de Europa Oriental huyeron hacia el neoliberalismo como forma de escapar de la opresión del régimen soviético, huyeron hacia una economía de mercado que deslumbraba con sus falsas promesas de bienestar, la cual apenas instaurada mostró su inoperancia en estos países convertidos a marchas forzadas en economías neoliberales: crisis financieras, desnacionalización acelerada de la industria, expansión de la pobreza. “La nueva sociedad civil, la de «menos estado y más sociedad», no devuelve a la sociedad la soberanía que arrebató al estado...”³⁴. Sin embargo, la novedad del neoliberalismo respecto del socialismo real, decir, el papel del neoliberalismo como salvación después de décadas de terror soviético le da cierta legitimidad histórica. Pero la situación es diferente en los países del Tercer Mundo, donde el neoliberalismo no haya justificación en la novedad, sino que representa el último eslabón dentro de las diversas formas que ha asumido el capitalismo dependiente en estos países. En el Tercer Mundo, opina Bolívar, el capitalismo dependiente se asentó debido a la promesa de modernizar a la sociedad y hacerla partícipe de los beneficios del Primer Mundo al mismo tiempo que barría con la sociedad tradicional la cual era vista como responsable del atraso y un obstáculo para el progreso. Sin embargo el fracaso de estas ilusiones termina dejando a los países del Tercer Mundo atrapados entre dos situaciones: una sociedad tradicional a medio destruir y una sociedad moderna a medio construir, pero ambas incapaces de llevar sobre sí la vida nacional. Los países del bloque soviético desencantados con el socialismo pudieron huir hacia el capitalismo, pero los países subdesarrollados de la periferia, es decir, “las poblaciones agobiadas por el «capitalismo»... -dice Bolívar- no huyen porque no pueden hacerlo, porque sus fantasías resultan auténticamente utópicas: no hay lugar ya existente hacia donde puedan encauzar su voluntad de huida.”³⁵ Frente a ellos se halla de un lado la ilusión fracasada del socialismo real (lo que implica por tanto el descredito de todos aquellos movimiento de corte leninista que operaban en el Tercer Mundo) y de otro lado una malograda modernización capitalista que sigue insistiendo en que la cura a los males del capitalismo es más capitalismo (ahora neoliberal); frente a este desolador panorama hacia el futuro algunas sociedades tercermundistas comienzan a abandonar toda pretensión modernizante y tienden a refugiarse en la tradición como estrategia de supervivencia frente a la devastación que ofrece la forma capitalista de la

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibíd.* p. 47

³⁴ “Violencia y modernidad”, p. 105

³⁵ ECHEVERRÍA, Bolívar. “1989”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, p. 17

modernidad. Para Bolívar esta vuelta atrás es “la reivindicación de la micropolítica en contra de la acción devastadora del macroestado” la cual sin embargo es “...una manera desesperada, ella también «salvaje», de ofrecer resistencia al aspecto negativo de esa modernización «salvaje»; un intento de defender «en retirada» la «forma natural» de la vida cotidiana...”³⁶ frente al avance de la forma valor. El ejemplo más sobresaliente de ello sería el fundamentalismo islámico y demás movimientos de corte ultra-nacionalista.

Por su parte en el Primer Mundo ve Bolívar cómo la fatiga de la modernidad se expresa en la misma sociedad que le dio origen. El proyecto de la modernidad surgido en Europa al abrir la posibilidad de la abundancia material abrió también la posibilidad de una reconciliación con “lo otro”, y a pesar de que bajo su forma capitalista la modernidad subordinaba esta posibilidad a la necesidad de acumulación del capital, dicha posibilidad se halló siempre presente bajo la forma de un interés del europeo no solo por esclavizar y explotar a lo otro, sino también en un interés de vivirlo y comprenderlo. Pero si bien el ser europeo reconoce a las demás identidades como igualmente válidas, encierra dentro de sí un eurocentrismo subconsciente económicamente determinado –la *blanquitud*–, que no obstante de reconocer el derecho de los otros a ser ellos mismos sin embargo “...convierte a todas esas identidades substancializadas en una serie de soluciones más o menos concentradas de una sola quintaesencia: la identidad europea de la modernidad capitalista, la única corporeidad adecuada de «lo humano en general»”.³⁷ La cultura europea reconocía el derecho de las demás culturas pero las reducía a ser versiones exóticas del ser europeo, versiones aún en proceso de modernización-europeización. No obstante este lado perverso, este interés en “lo otro” fue un rasgo característico presente en la cultura occidental sobre todo a partir de la Ilustración (teniendo accesos más pronunciados durante la época del romanticismo a mediados del siglo XIX y durante la década de los sesenta del siglo XX) y que viajaría de la mano del desarrollo del capitalismo en tanto este representaba a la modernidad realmente existente. Sería precisamente el fracaso del progresismo europeo (desastre neoliberal más desencanto con el socialismo), es decir, el fracaso del capitalismo como agente modernizador –el predominio de la devastación por sobre el progreso– lo que llevaría a la asunción de la modernidad como esencialmente destructiva y a una regresión hacia la tradición, es decir, hacia el “nosotros” en oposición a “lo otro”. Dice Bolívar que “...la desilusión y el desfallecimiento...” de las promesas de la modernidad por generar abundancia material que permitiera vivir en paz con los otros “...abre el retorno a una reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: la figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental. Después de tanta veleidad exotista, de tanto «auto-odio», la complacencia en la propia identidad parece haber vuelto al espíritu europeo.”³⁸ En su afán de reforzar la tradición europea terminan por reforzar aquella alma respecto de la cual esa tradición funge como corporeidad: la ética capitalista. Al igual que en el mundo periférico el aislamiento en el “nosotros” es asumido como la

³⁶ ECHEVERRÍA, Bolívar. “La identidad evanescente” en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 67

³⁷ *Ibíd.* p. 65 Dice Bolívar que el capitalismo, pese a tiende a abstraer todas las formas de la vida natural dentro de la forma valor, necesita no obstante un mínimo de naturalidad, de sustancia concreta a partir de la cual succionar la vitalidad que necesita para subsistir. La respuesta ante esta antinomia entre un sistema que solo ve el lado abstracto de los procesos y ese mismo sistema que necesita de un mínimo de existencia concreta para sobrevivir es la “blanquitud”. Dice Bolívar: “La blanquitud –que no la blancura– es la consistencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida.” (ECHEVERRÍA, Bolívar. “*Modernidad y blanquitud*”, p. 10) Ante el vacío de concreción que genera la forma valor, el capitalismo lo llena con la blanquitud, es decir, con aquella existencia que al mismo tiempo de ser concreta implica también toda una ética que favorece al capital, y cuyo rasgo de concreción es precisamente lo que sería la cultura europea occidental protestante.

³⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar. “La Identidad evanescente”, p. 63

estrategia de supervivencia que puede alejar a la comunidad del desastre modernizador. Sin embargo esta estrategia resulta más justificable en la periferia, pues tras el fracaso de la modernización capitalista ésta es rechazada como algo ajeno a la comunidad nacional, la cual la devastó al tratar de imponérsele por la fuerza a través del imperialismo europeo. Por tal razón los pueblos periféricos pueden hacer una identificación entre modernidad capitalista y cultura europea; y el odio hacia esta cultura, se halla justificado en tanto ambos, si bien son diferentes, se solapan históricamente y son vistos ambos como un único factor externo que viene a destruir la tradición de los pueblos periféricos. “Europa no es moderna «por naturaleza»; la modernidad, en cambio, sí es europea «por naturaleza»”³⁹ dice Bolívar, y es esta segunda parte de la oración la que parece haber sido sobrevalorada por los fundamentalismos tercermundistas –asocian la blancura, y no la blanquitud, directamente con el capitalismo- razón por la cual su anti-modernismo se expresa ante todo bajo la forma de una actitud anti-europea.

En el Primer Mundo la situación del rechazo a las demás culturas es la misma; pero en vez de ocurrir una identificación de capitalismo y cultura occidental como ocurre en el Tercer Mundo, aquí ocurre un obscurecimiento de la verdadera fuente de la desgracia: en tanto la modernidad capitalista es originariamente europea, los europeos no pueden identificarla como la responsable de la crisis civilizatoria (pues la tienen sus espaldas) y en su lugar le adjudican a los extranjeros *per se* (es decir, sin vincularlos con el capitalismo) la responsabilidad de la crisis económica y del desempleo que padecen las naciones primermundistas; o sea, en palabras de Bolívar, “...el mestizaje cultural es interpretado bajo la imagen de una amenaza; se trataría de un «contagio» maligno del que es imperioso protegerse. Las culturas del mundo periférico –a las que se pone en lugar del capitalismo calvinista como la causa de la miseria planetaria- traerían en sus códigos el «germen» del fracaso civilizatorio.”⁴⁰ La similitud con el discurso de asepsia racial de los nazis es evidente. Mientras el capitalismo europeo vivió una etapa de bonanza para las masas (mediados del siglo XIX a fines del siglo XX) generaba, como polo necesariamente complementario del bienestar en occidente, dos versiones deformadas y subordinadas de sí mismo: el capitalismo despótico y el capitalismo periférico. En estas dos modalidades del capitalismo se hizo presente la fatiga de la modernidad antes de que lo hiciera en el capitalismo metropolitano y por tanto a los ojos de Occidente el fracaso de capitalismo subalterno aparece como si esa fuera la condición natural de existencia de las culturas bárbaras no europeas, y así los europeos ven las manifestaciones del colapso del capitalismo dependiente (pobreza, fundamentalismo, migración) como rasgos culturales inherentes a los pueblos periféricos y que amenazan con colarse e infectar a la cultura europea y llevarla a la decadencia. No se dan cuenta que lo que critican como contagio cultural (la migración) no es más que el resultado de la explotación centenaria que Europa ha ejercido sobre el mundo, y no se dan cuenta por tanto que la crisis civilizatoria no viene de fuera, de los migrantes, sino de dentro, que tras dar un rodeo por la periferia regresa ahora a su lugar de origen, pues es allí en Europa donde surgen y se cristalizan las contradicciones fundacionales de la modernidad capitalista europea. Por todas estas razones para Bolívar “inexcusable es... el recurso soterrado de la identidad, como santuario a defender y preservar, que se observa en la cultura política de las sociedades ubicadas en el centro de la economía mundial”.⁴¹

³⁹ “Modernidad y capitalismo”, p. 167

⁴⁰ “La identidad evanescente”, p. 68

⁴¹ *Ibíd.* p. 65

Ya sea que tengan diferencias substanciales en cuanto a su percepción de la devastación capitalista, no obstante tanto el desencanto en la metrópoli como en la periferia comparte ciertos rasgos comunes. Menciona Bolívar que "...la perseverancia en el propio ser como realización espacio-temporal de la autoafirmación... del sujeto... Se lleva a cabo de dos modos o con dos tendencias contrapuestas, que siguen sentidos encontrados: a] como una auto-puesta en peligro... o b] como una «auto-conservación»..."⁴² Podría decirse que a lo largo de la historia ha sido la auto-conservación aquella que ha predominado, teniendo sin embargo momentos de auto-puesta en peligro en lo que la comunidad se redefinía sí misma a partir de las nuevas condiciones a que era exteriormente sometida (tómese por ejemplo el caso de los judíos a partir de la Diáspora, o de los pueblos amerindios a partir de la Conquista). La irrupción de la neotécnica y la asimilación que se pretende hacer de ella mediante la modernidad son hechos que volvieron a la auto-puesta en peligro una estrategia de supervivencia de mayor actualidad que la auto-conservación, que abrieron la posibilidad de un auto-reinventarse continuo para afirmar la propia identidad dentro de la abierta posibilidad de la abundancia, o sea, la auto-puesta en peligro como los saltos que han de darse en camino al reino de la libertad. La modernidad capitalista sin embargo de un lado fomenta esta posibilidad y del otro la niega; la dialéctica entre progreso y devastación que le caracterizan podría expresarse también como la dialéctica entre la auto-puesta en peligro y la auto-conservación: el capitalismo abre la posibilidad de reinventar la relación entre la humanidad y la naturaleza mediante la técnica moderna, pero la cercena al preservar y reinstaurar la escasez material negándose a ser él mismo otra cosa. Apunta Bolívar que "de esta inconsistencia de la modernidad realmente existente –obstaculizar la tendencia de aquello que la despertó– saldría precisamente la capacidad de supervivencia que tienen las formas sociales arcaicas o tradicionales."⁴³ Surge así la paradoja del origen del fascismo: la mutilación por parte del capitalismo de las posibilidades de una transformación cualitativa en la vida comunitaria debería llevar a una auto-puesta en peligro de la comunidad en su conjunto para romper con esa realidad –lo que sería el auténtico movimiento revolucionario–; pero en vez de ello el fascismo responde no luchando contra la realidad existente sino refugiándose de ella, encerrándose sobre sí misma como estrategia de supervivencia cultural. La respuesta a la auto-conservación del régimen capitalista es la auto-conservación de la comunidad, estrategia que sin embargo solo sirve para potenciar la devastación que causa el afán autoconservador del capital. Es así como se entiende que el anti-capitalismo fascista lleve dentro de sí un innegable pro-capitalismo.

Esta es la situación de desencanto que inaugura el siglo XXI, donde tanto en las élites como en las masas, la metrópoli y la periferia, se hallan presentes ciertos condicionantes del surgimiento del fascismo: los unos con su afán cínico de potenciar la acumulación del capital y su dominio sobre la economía mundial, y los otros con su desencanto frente a la modernidad, ya sea en su forma liberal o socialista. Sin embargo el hecho de que estas condiciones estén dadas no implica necesariamente la aparición de estados neofascistas, falta aún una condición que es fundamental para dar el salto desde el cinismo hacia el fascismo; falta aún que el desencanto frente a la modernidad se trueque en un ataque activamente violento contra la misma.

El salto que lleva entonces del cinismo al fascismo es la asunción activa de la necesidad de destruir al otro para uno poder seguir viviendo, es decir, la asunción de que son las masas y las élites constituidas en comunidad nacional, y no la leyes del mercado, quien deben decidir quién accede y quién no al bienestar, y la forma extrema en que tal decisión de dirime es la guerra y el genocidio. A fin de cuentas la decisión

⁴² "Acepciones de Ilustración", pp. 49-50

⁴³ "Definición de la modernidad" p. 26

seguirá estando en manos del mercado, y más específicamente en las necesidades de acumulación del capital, pues la síntesis de la comunidad nacional en cuanto masa que ansía venganza es resultado de la degradación que ha sufrido la economía natural y la pequeña economía mercantil por efecto de la gran economía capitalista; y, como ya se lo había mencionado, el paso de la asunción pasiva a la asunción activa de la destrucción del otro llevará implícita una reacción contra el capitalismo en tanto forma realmente existente de la modernidad, sin embargo será un anti-modernismo que por solo atacar las figuras culturales y no las estructuras económicas podrá ser redirigido de tal forma que resulte benéfica para la dominación del capital al deshacerse de la promesa de bienestar que reside en la idea de la modernidad.

Bolívar dice que el nazismo, "...por sus pretensiones pre- y post-modernas, resultaba involuntariamente moderno, de la manera más burda y unilateral..."⁴⁴; o sea que en tanto el anti-modernismo de los nazis lleva a la negación de los ideales ilustrados lo cual lleva al desbocamiento de la legalidad económica capitalista respecto de las restricciones humanitarias, se termina arribando a una potenciación de la misma modernidad a la que se pretendía barrer, pero se la potencia específicamente en su forma capitalista, es decir, de aquella que antepone el progreso de la forma valor al progreso de la forma natural generando con ello una síntesis inestable entre progreso y devastación que se convierte en una espiral que tiende hacia la segunda. La reaparición del nazismo en el siglo XXI estará condicionada entonces por un anti-capitalismo –que más que en una estrategia revolucionaria definida se expresará en un hartazgo y malestar difusos- que conllevará a la aparición simultánea y solapada de esas pretensiones pre-modernas y postmodernas de que habla Bolívar. Postmoderno por su parte sería el desencanto de las masas frente a la promesa de la modernidad de proveer abundancia material y bienestar social para todos; fracaso que se manifiesta en la expansión de la pobreza, el crecimiento de la precariedad del trabajo asalariado, la migración masiva, crisis de la estructura familiar tradicional, etc., y sobre todo en el plano ideológico en el desencanto frente a las formas concretas de la modernidad –el keynesianismo y el socialismo real- que lleva a su vez al desencanto por el liberalismo y socialismo en general. Pre-moderno sería por su parte el buscar la regresión hacia las formas civilizatorias arcaicas y tradicionales. Los catalizadores que llevarán a que la mezcla entre pre- y post- modernismo cuaje en la forma de un neofascismo quedan un poco fuera del ámbito de la obra de Bolívar Echeverría, pero serán abordados por los autores siguientes.

- La *blanquitud* y la cuestión judía

Resulta importante esclarecer ciertos puntos respecto a la "solución final" de los nazis. Como ya se lo mencionó más arriba, la Ilustración abrió la posibilidad para la civilización europea de conocer y asimilar a "lo otro" contra lo cual venía teniendo una lucha centenaria. Sin embargo, si bien el discurso ilustrado buscaba encontrar una "humanidad en general" que posibilitase la realización de la igualdad, esta abstracción de "lo humano" que pretendía hacerse no podía existir pues la humanidad solo se realiza si está asentada en un mínimo de existencia concreta. La forma concreta que adquirió la humanidad abstracta fue la europea. Siguió por tanto, pese a esa voluntad iluminada de conocer a "lo otro", existiendo cierto racismo dentro de los europeos, pero que sería no ya el de la blancura, sino el de lo que Bolívar denomina la *blanquitud*. Aquel ideal de humanidad abstracta que la Ilustración trataba de alcanzar era sin embargo el de la abstracción que requería la economía mercantil-capitalista. En tanto este tipo de economía se desarrolló originalmente entre las naciones europeas, la esencia humana abstracta determinada de forma mercantil y

⁴⁴ "Heidegger y el ultra-nazismo", p. 93

capitalista pasó a incluir, primero de manera contingente y después de manera necesaria, a la blancura racial de los pueblos europeos como parte de lo humano en general. Por ello ocurre una triple identificación: ser blanco significa ser capitalista, y ser capitalista significa ser humano. A partir de esto dice Bolívar que “podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial...”⁴⁵, *blanquitud* que a su vez es asumida como símbolo de humanidad y civilización. Surge así un racismo que más que remitir al odio por el otro en tanto ópticamente distinto –como era el racismo de la antigüedad, si es que cabe utilizar tal término para otra época que no sea la moderna- remite al odio por el otro en tanto se niega a la aceptar la interiorización de la ética capitalista. Por ello, con forme avanza la modernidad y la economía capitalista se expande por el orbe y los pueblos van cediendo ante la modernización dejando atrás sus formas tradicionales de vida, o sea, en tanto que se devela que el verdadero fundamento del racismo es lo económico y no lo óptico el racismo de la blancura va cediendo terreno al racismo de la *blanquitud*. “El «racismo» de la *blanquitud* –dice Bolívar- sólo exige que la interiorización del *ethos* capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal de los mismos; los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización...”⁴⁶ Aparentemente mediante el paso del racismo de la blancura al de la *blanquitud* los ideales ilustrados de la igualdad y la fraternidad podrían realizarse: en tanto los individuos estuviesen dispuestos a aceptar la ética capitalista como la realización de la humanidad, el funcionamiento de las leyes del mercado asegurarían que el lado abstracto de esa humanidad predominase sobre su lado concreto y pudiese darse una coexistencia pacífica en base a la buena realización de los negocios mercantiles.

A pesar de este discurso progresista, dice Bolívar, “El racismo ético de la *blancura*, aparentemente superado por y en el racismo civilizatorio o ético de la *blanquitud*, se encuentra siempre listo a retomar su protagonismo tendencialmente discriminador y eliminador del otro, siempre dispuesto a reavivar su programa genocida.”⁴⁷ De alguna forma, en tanto el capitalismo está construido sobre una base técnica moderna pero que necesariamente se le tiene que remitir a la idea de la técnica arcaica, o sea, en tanto el capitalismo vive de recrear de manera artificial la situación de escasez que caracterizaba a las civilizaciones antiguas, la idea del exterminio de “lo otro” nunca deja de tener vigencia; y así el racismo moderno es “...un «racismo» que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos [o sea, de escasez relativa extrema], como el del Estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una *blancura* de orden étnico, biológico y «cultural».”⁴⁸

A partir de la intensificación de la escasez artificial que aconteció tras el fin de la Primera Guerra Mundial, dentro del proyecto de nación de la Alemania nazi “el racismo de la *blanquitud* fue substituido entonces por un racismo exaltador de la *blancura*, gracias al cual la reivindicación histórica de una pureza racial aria se hizo acompañar de un reavivamiento igualmente histórico del antijudaísmo tradicional de las poblaciones europeas.”⁴⁹ Aquí es donde el peculiar carácter del pueblo judío explica el abandono del racismo de la *blanquitud* a favor del de la *blancura*. Si había un pueblo en Europa que hubiese interiorizado de la mejor manera la ética capitalista esos eran precisamente los judíos. Entonces, si de alguna forma se buscaba

⁴⁵ “Imágenes de *blanquitud*” p. 62

⁴⁶ *Ibíd.* pp. 64-65

⁴⁷ *Ibíd.* p. 67

⁴⁸ *Ibíd.* p. 58

⁴⁹ *Ibíd.* p. 68

acabar con su poder dentro de la política y la economía nacionales, ésta forma no podría de ninguna manera estar basada en la blanquitud, pues había sido gracias a ella que los judíos habían podido colocarse en la posición que tenían. Por ello se "...planteaba como indispensable un retorno fundamentalista a la blancura racial como condición de la humanidad moderna... que no pudiera confundirse con la «blancura» mestiza, solapada bajo esa *blanquitud* tolerante que prevalecía en las naciones de la modernidad capitalista liberal..."⁵⁰

Bajo tal lógica el racismo nazi, más que ser lo puesto es la exacerbación del racismo liberal, es decir, la búsqueda de la blancura no como lo contrario a la blanquitud –como el discurso nazi pretendía hacer creer-, sino como lo que Bolívar llama una "blanquitud fundamentalista". Sin embargo hay que discutir más a fondo este punto. Dice Bolívar que en el plano ideológico "el relativismo cultural –que afirma la reductibilidad de las diferentes versiones de lo humano, y para el que «todo en definitiva es lo mismo»- y el nihilismo ético –que denuncia el carácter arbitrario de todo comportamiento, y para el que «todo está permitido»- caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social."⁵¹ Contra estas dos situaciones –propias de la modernidad capitalista pero tomadas por representantes de la modernidad en general- es que se alza parte del ideario del modernismo reaccionario. En lo que refiere a la primera, la búsqueda de la "comunidad de la sangre" basada en la raza y la nación pretende ser contrapuesta a la "comunidad del espíritu" basada en el dinero y el comercio como una táctica civilizatoria diferente que vendría a renovar a la comunidad de la devastación sufrida por un exceso de pensamiento abstracto y monetario. Frente a la blanquitud que representaba lo moderno, decide optarse por la blancura que representa lo arcaico, es decir, la blancura como una regresión hacia lo antiguo que parte de una desilusión respecto de las promesas fallidas de la modernidad. Pero como esta regresión a lo arcaico solo se desarrolla en el plano de las formas culturales y no en el de las estructuras económicas, entonces esa reconstrucción idílica de una comunidad blanca termina por realizarse sobre las mismas bases modernas –aunque en su forma específicamente capitalista- respecto de las cuales se pretendía huir. En estas circunstancias, la exigencia nazi de la blancura no conlleva a un rechazo de la legalidad capitalista sino solo a una aceptación acotada de ella: la blancura se exige no para poder construir una economía librecambista como sería el objetivo de la blanquitud, sino para construir una economía nacional proteccionista que funda en uno solo a todos los capitales nacionales y les lance a la lucha contra la usurpación de parte del capital nacional que llevaban a cabo los judíos. Mediante la blancura de tipo nazi la ética capitalista se interioriza tanto dentro del individuo que aparece como parte de su configuración biológica misma. La triple identidad contingente entre raza blanca, ética capitalista y humanidad en general que existía en el liberalismo ilustrado pasa a ser una identidad natural, ya no determinada por la búsqueda de un futuro prometedor en que todos sean iguales, sino determinada por la búsqueda de una comunidad nacional capitalistamente unificada que se autoafirme mediante la aniquilación de "lo otro".

Esta sería la panorámica general del racismo nazi, pero el caso del anti-judaísmo ofrece aún más punto para ser aclarados. Bolívar menciona que básicamente serían tres los móviles que llevaron al Holocausto. El primero tendría un fundamento ideológico. "Dos razones... permiten explicar... [el] antijudaísmo exacerbado: en primer lugar, se trataba de un movimiento constitutivamente demagógico, que disfrazaba con un retórica revolucionaria su intención profunda de tendencia contrarrevolucionaria... [y ello]

⁵⁰ *Ibíd.* p. 69

⁵¹ "Modernidad y capitalismo", Tesis 4, p. 154

resultaba impactante, [pues] demostraba una «voluntad revolucionaria» más potente y pura que la del «marxismo»; con la ventaja, además, de que se trataba de una acción relativamente inofensiva para «el sistema»...⁵² O sea, esta primera sub-función del anti-judaísmo sería algo así como la función que Marucuse atribuye al enemigo dentro de los regímenes totalitarios: factor de cohesión nación para potenciar el esfuerzo productivo de la industria y consolidar a los dominadores como los verdaderos salvadores de la patria. Menciona Bolívar que de la mano de esta situación está luego, “en segundo lugar, la tendencia a hacer de los judíos el «chivo expiatorio» de todas las calamidades sociales...”⁵³ Mediante esto se logra desviar la agresividad acumulada de las masas, pues en lugar de atacar al sistema de producción y acumulación, este mismo sistema mediante la creación del mito de la conspiración judío-comunista logra perpetuarse al desviar de sí el peligro revolucionario y canalizarlo hacia cierto grupo social en forma de una venganza comunitaria.

Mientras este primer móvil tendría que ver con la necesidad del sistema de desviar de sí los impulsos agresivos, el segundo móvil tendría que ver con la exacerbación de una tendencia de largo plazo en la percepción que los europeos han tenido de los judíos. Dos son los sentidos en que se desenvuelve este móvil. En primer lugar, dice Bolívar: “La causa real de la reactualización nazi del antisemitismo europeo... [está] en la experiencia bruta... de los efectos sociales devastadores provocados por la crisis del capital productivo nacional y acompañados del espectáculo contrastante que escenificaba ante la miseria de los trabajadores el auge del capital especulativo transnacional.”⁵⁴ La construcción demagógica del Partido Nazi no hubiese tenido efecto a no ser que existiera una situación concreta en que se pudiera asociar a los judíos con el desastre nacional. Los judíos, tradicionalmente asociados a las actividades mercantiles, usurarias y especulativas, se convirtieron en el objeto de odio popular pues mientras el pueblo alemán había sacrificado una generación en la Gran Guerra y la industria alemana había sido completamente saqueada a partir de las imposiciones del Tratado de Versalles, los judíos y sus maniobras financieras estaban en su cúspide. Sin embargo este odio fruto de una coyuntura estaba enraizado en una larga historia en que, fruto de una deficiente adaptación a las condiciones de la economía mercantil-capitalista, “los pequeño-burgueses europeos cultivaban un odio de resentimiento hacia los judíos, porque los tienen por superiores... [ya que] en medio de la total... «carencia de patria» en la que la modernidad devastadora ha sumido al ser humano... En el sentir de la envidia pequeño-burguesa, los judíos «tienen la ventaja» de haber desarrollado una estrategia anti-corrosiva o anti-disolutoria de la identidad «natural» y poder combatir eficazmente la profunda atomización moderna de la vida social...”⁵⁵

Eso nos lleva al tercer móvil. El racismo de la blancura en los nazis trata de ser un intento de retrotraerse al efecto uniformador de la modernidad capitalista. Sería elegir la “auto-conservación” como estrategia de autoafirmación en vez de la “auto-puesta en peligro”, sería un encerrarse dentro de la propia identidad en vez de interactuar con las demás, o sea, sería el asumir la suya propia como la única válida. Una situación similar a esta era la que acontecía en las sociedades pre-modernas, ya que allí, apunta Bolívar, “El otro... sería esencialmente digno de odio porque personifica una alternativa frente al *éthos* que... singulariza e identifica al cuerpo comunitario y al mundo de su vida. Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida también puede ser reproducida de otra manera, vuelve evidente lo que es indispensable esté oculto: la

⁵² “Imágenes de blanquitud”, pp. 69-70

⁵³ *Ibíd.* p. 70

⁵⁴ “El sentido del siglo XX”, p. 18

⁵⁵ “Imágenes de blanquitud”, p. 72

contingencia del fundamento de la propia identidad, el hecho de que la forma de ésta no es la única posible...”⁵⁶ El caso de los nazis y los judíos reproduce en la modernidad esta situación típica de la antigüedad. En la modernidad capitalistamente determinada la hostilidad del entorno y de “lo otro” ya no son fruto de una escasez absoluta insondable por una técnica insuficientemente desarrollada, sino que la hostilidad proviene de la modernidad capitalista misma, de la escasez relativa que continuamente reinstaura y de la devastación de las formas naturales de vida que en su afán de valorización genera. La estrategia nazi y la estrategia judía serían dos respuestas extremas —opuestas ambas— para sobrevivir dentro de la hostilidad de entorno capitalista. Y de allí el odio nazi a los judíos: ellos demuestran que la nazi no es la única —y menos aún la mejor— estrategia de supervivencia. En palabras de Bolívar la diferencia está en que la nazi “No es una estrategia de resistencia, como la de ésta [la de los judíos], caracterizada por un barroquismo anticapitalista dentro del capitalismo, sino una estrategia romántica, ultra-capitalista, que pretende alcanzar una «re-humanización» de la vida económica capitalista mediante un correctivo estatal-*völkisch*. La estrategia judía de defensa de la identidad comunitaria «natural»... habría mostrado que esa meta —el mantenimiento de la *Heimat*, de la comunidad, en medio de la atomización mercantil— era alcanzable, pero siempre que fuera en el modo de resistencia a la destrucción de identidades concretas implicada en la vida capitalista. Ésta fue precisamente la causa de que la presencia judía se volviera para el nazismo el primer estorbo mayor que debía hacer a un lado.”⁵⁷

Bolívar concluye que pese al espanto ético y estético que causaron los campos de exterminio y los métodos de la *Shoa*, ésta solo fue un exabrupto predecible dentro de la historia de devastación y opresión que han sido la norma en la modernidad capitalista: “Es de sobra conocido el efecto destructivo y deformador que la misma acción con que la modernidad capitalista constituye a la «nación de Estado» tiene sobre la «nación natural» (el más abigarrado conjunto de «pueblos» del más distinto tipo) a la que usa de material en tal construcción... Aunque espantoso, no debería ser sorprendente; no implica la irrupción de una barbarie nueva y ajena a la modernidad capitalista, sino sólo *another turn of the screw* de la misma barbarie ya conocida.”⁵⁸

⁵⁶ “Violencia y modernidad”, p. 110

⁵⁷ “Imágenes de blanquitud”, p. 73

⁵⁸ “El sentido del siglo XX”, p. 18 nota

Carl Amery

La gran aportación de Carl Amery al debate sobre el surgimiento del nazismo se encuentra en su libro *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, que como lo sugiere su título tratará sobre la posibilidad de una reedición del nazismo en este nuevo siglo partiendo del argumento de que las situaciones económicas y sociales que llevaron a su instauración se están presentando, incluso con mayor fuerza que entonces, en la época actual.

Simultáneamente el mérito y la limitación de Amery consisten en “tomarle la palabra a Hitler”. Mérito porque al darle validez a los argumentos de Hitler y del nazismo es capaz de tener, en cierto puntos, una visión más compleja de la que pueden ofrecer la explicación convencional del nazismo o aquella basada en las teorías del imperialismo, pues desecha la idea de que la ideología nazi sea fruto de una maldad sobrehumana o de una locura temporal del pueblo alemán, o una mera continuación del capitalismo en su camino al derrumbe, y en vez de ello analiza la razón de ser de los principales postulados de la ideología genocida de Hitler. Limitación es por otro lado pues al centrar su argumento en tomarle la palabra a Hitler lo que hace es darle demasiado peso a su discurso en tanto condensación del espíritu de la época y por ello deja de lado el factor fundamental que explica la mayor parte –si bien no todo- del surgimiento del fascismo: el capitalismo. Este menosprecio del elemento “capitalismo”, es decir, lo histórico, lo lleva por otro lado a magnificar el elemento físico o biológico, lo cual es resultado de que “...la mirada de Amery... está afectada por un cierto desencanto inevitablemente nihilista, que deriva de yuxtaponer, ensamblar o adjudicar, por un lado, a la modernidad en general la legalidad propia de la modernidad específicamente capitalista y, por otro, a la reproducción procreativa del sujeto social las leyes maltusianas de expansión y confrontación poblacional...”⁵⁹

- El espíritu ilustrado y la escasez inevitable

Amery explica el ascenso del nazismo primeramente en términos coyunturales con la siguiente idea: “...el gran cardumen alemán, desorientado por la derrota de la Alemania imperial, que trataba denodadamente de adaptarse a una paz democrática sin anexiones basada en los Catorce Puntos de Wilson, experimentó acto seguido la derrota de Wilson en Versalles y la llegada de una despiadada paz impuesta, con lo que se vio inmerso en aguas ignotas, frías y desiertas. Confrontado con formas hostiles, casi mortales de crisis económicas...”⁶⁰ Ante esa situación el pueblo alemán acudió presto al llamado de Hitler y los nazis quienes prometían orden en medio del caos. Pero más allá de la coyuntura especial que llevó al nazismo al poder y más allá del efecto sobre las masas de la personalidad carismática del dictador, el nazismo se explica como la condensación en un tiempo y lugar determinados de todo un espíritu de la época que venía haciéndose presente en Europa desde mediados del siglo XIX. Reconocible es por tanto en Amery el hecho de que vea más allá –tanto hacia atrás para encontrar sus causas como hacia adelante para buscar sus consecuencias- de la primera mitad del siglo XX en su análisis del nazismo; pero criticable es que en su afán de buscar los fundamentos del nazismo en la modernidad misma termina por menospreciar el papel de la modalidad específica de la modernidad bajo la cual se desenvuelven los acontecimientos; en otras palabras dice que el nazismo se origina en la lógica perversa del pensamiento moderno ilustrado en cuanto tal y deja en segundo

⁵⁹ ARIZMENDI, Luís. “La globalización como mito y simulacro histórico (segunda parte)”, *Economía* n° 2, CIECAS-IPN, (México, 2003), p. 34

⁶⁰ AMERY, Carl. *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, FCE, (Madrid, 2002), p. 52

plano el papel de la modernidad realmente existente, es decir, el de la dinámica acumulativa del capitalismo industrial.

Amery define el núcleo de la dialéctica de la Ilustración como el hecho de que “los ideales primigenios, el idealismo, palidecen más y más, a pesar de que, o quizá precisamente porque, el nuevo devenir de la historia y sus herramientas conceptuales procedían, o parecían proceder completamente, de los arsenales de la Ilustración.” P. 41 O sea que la razón individualista y científica que de ella emana termina, en el propio curso de su desarrollo, por servir a fines opuestos de los que originalmente abanderaba; y no porque haya ocurrido una perversión en sus fines, sino porque desde un inicio hubo una perversión en sus medios. Dicho de otra forma, las armas de la Ilustración que en un origen debieron ser llevadas por el liberalismo hasta sus últimas consecuencias en busca de la emancipación terminan siendo usadas por el conservadurismo precisamente en contra de dicho ideal. La razón de dicha perversión, en que la Ilustración genera opresión más bien que liberación, se encuentra en que por obra de la escasez material (Amery se da cuenta de ello más no alcanza a distinguir entre absoluta y relativa) los ideales de libertad e igualdad –cuya satisfacción conjunta es condición del ideal de la fraternidad- no pueden ser alcanzados simultáneamente y la humanidad debe por tanto elegir uno entre ellos. El nazismo criticará, según Amery, la ingenua pretensión del liberalismo de querer alcanzar ambos, y en su lugar sostendrá que la elección civilizatoria que garantizará la supervivencia de la cultura en un mundo determinado por la escasez es la que privilegie la libertad del “nosotros” sobre la igualdad con “los otros”. La forma en que se llega a tal conclusión versa así.

Amery muestra cierta postura favorable hacia el conservadurismo romántico, ya que el anti-modernismo que ellos promovían hacía que proyectaran una sociedad de estamentos pero en un estado estacionario, es decir, el conservadurismo generaba un polo de marginados y otro de privilegiados, pero lo hacía de un modo estable ya que asumía las desigualdades sociales como algo determinado ya sea por la Naturaleza o por la divinidad, situaciones ambas ajenas a la economía o el desarrollo de las fuerzas productivas. El liberalismo por su parte, en tanto sostenía la libertad nata y la igualdad existencial de todos los integrantes de una comunidad, sugería que la desigualdad social era fruto de la deformación que el sistema social ejercía sobre la verdadera naturaleza humana; y en teoría los logros científicos de la razón ilustrada debían de probar y fomentar esta situación. El problema llega a mediados del siglo XIX cuando aparecen ciertos descubrimientos científicos que si bien iluminan el problema de la naturaleza y origen humanos, se vuelven contra los ideales de la Ilustración misma al volverse instrumentos del conservadurismo. Estos descubrimientos fueron la selección natural y de las leyes de la genética gracias a las cuales “...pareció abrirse una nueva perspectiva frente a la cuestión social: la miseria de las clases bajas no precedía de la *poverté* de la inhumanidad innata al sistema industrial, sino de un material genético de menor valor.”⁶¹

Así, gracias a estos descubrimientos científicos (que en su cientificidad son neutrales respecto de la política, pero que en cuanto al método en que se obtienen y al uso que se les da adquieren una determinación política específica) “...la crítica de la civilización de los alemanes (y no solo ésta) había pasado de esgrimir argumentos y estados de ánimo románticos conservadores a posturas propias del biologismo y del socialdarwinismo, o al menos se vio reforzada por éstos.”⁶² O sea que las viejas posturas de desprecio al

⁶¹ *Ibíd.* p. 28-29

⁶² *Ibíd.* p. 15

vulgo y a la plebe que venía teniendo la aristocracia decadente pasaron de estar fundamentadas en los linajes ancestrales y el derecho divino a estar sustentadas en la selección del más apto y la herencia de las cualidades dominantes. Las quejas anti-modernistas de los aristócratas, conservadores y románticos dejaron de ser una protesta estacionaria para convertirse en una respuesta activa sustentada en los avances de la ciencia y luego en los de la técnica moderna.

De este vuelco de la conciencia conservadora surgen para fines del siglo XIX, en apreciación de Amery, "...tres fenómenos del *Zeitgeist* que no se circunscribían a Europa central: el desprecio más o menos discreto de la democracia, el convencimiento casi generalizado de la necesidad de la eugenesia y la incipiente intuición del cercano agotamiento de los recursos naturales."⁶³ El primero provenía del más profundo conservadurismo quien defendía las instituciones feudales en contra de la democracia burguesa; pero no eran precisamente los procesos electorales burgueses contra lo que realmente se luchaba, sino que se luchaba contra ello como prevención, pues "...se temía algo aún peor: la pronta llegada de la verdadera democracia, y por eso en casi todas partes la *intelligentsia* conservadora se afanaba en sus críticas a la democratización."⁶⁴ El segundo y el tercero se hallan interrelacionados con la cuestión de la libertad y de la igualdad: la eugenesia implica la renuncia a la posibilidad de la igualdad pues la escasez de los recursos naturales es el factor limitante que impide dar el derecho a la existencia a todo humano, y entonces la igualdad del derecho a vivir debe sacrificarse en aras de la libertad a vivir la vida ya establecida.

Lo fundamental no fue que esta ideología comenzará a pulular en la Europa de fines del siglo XIX, sino que el hecho realmente catastrófico fue que por medio de ella "...se ataba el nuevo y brutal *Zeitgeist*, el expansionismo, a la vieja cuerda del progresismo..."⁶⁵ Gracias a los descubrimientos genéticos y biológicos de la ciencia ilustrada el viejo afán de dominio del conservadurismo deja de estar atascado en una época histórica y comienza a moverse en la misma dirección en que ya lo venía haciendo el liberalismo. Convergen de esta forma liberalismo y conservadurismo en un punto: la necesidad no solo de preservar sino de extender la civilización occidental (como la única forma válida de lo humano en general como diría Bolívar) por entre los pueblos de color. El objetivo ilustrado de diseminar y compartir los avances del pensamiento científico y filosófico europeo entre las naciones bárbaras con la intención de hacerlas partícipes del progreso se une, hasta volverse una misma cosa, con el objetivo imperialista de someter a estos pueblos (ónticamente inferiores) para apoderarse de sus territorios y recursos que en su inmadurez histórica son incapaces de administrar y por ello se requiere la intervención del hombre blanco.

Unión de progresismo e imperialismo, dominación de los pueblos blancos sobre los pueblos de color como deber histórico justificado evolutiva y genéticamente, reparto colonial de los mercados y sobre todo de los recursos naturales escasos para su buena administración; este era el *Zeitgeist* en vísperas de la Primera Guerra Mundial, y a ojos de Amery el nazismo solo exacerbará sus postulados en virtud de dos factores: la exageración –por efecto del recrudecimiento de la escasez capitalistamente determinada, pero eso Amery no lo ve- del papel de la selección natural dentro de la sociedad humana hasta del grado de "...tratar la historia de la humanidad como si de historia natural se tratara y, concretamente, de la historia natural vista desde la perspectiva de un Darwin vulgarizado y carnicero"⁶⁶, y la exageración del papel de la

⁶³ *Ibíd.* p. 27

⁶⁴ *Ibíd.* p. 27-28

⁶⁵ *Ibíd.* p. 26

⁶⁶ *Ibíd.* p. 59

ideología humanitaria (el ideal de la igualdad) encarnada en los judíos como el causante de la insuficiencia de los recursos materiales. Bajo tal escenario en que el espíritu judío, representado en el liberalismo y el socialismo, avanzaba por Europa amenazando por llevar al mundo a una situación en que en su afán de igualdad –concretizado más en su ánimo de lucro monetario que en su religión⁶⁷- terminaría por no dejar suficientes recursos para la conservación de la civilización en los pueblos creadores de ella, el nazismo clamaba por un sistema social en que los recursos y los territorios fueran usufructuados por aquellos pueblos y razas que resultasen vencedores en la selección natural; pero claro estaba que “...Hitler no esperaba que los alemanes se sometieran a esa prueba de miseria y hambre de la reina cruel. La selección del más fuerte no se ve ya como un destino al que hay que plegarse humildemente, sino precisamente su aceptación sin reservas se concibe como un método político de actuación a largo plazo.”⁶⁸ Pero en vez de someterse pasivamente a los designios de la reina cruel, el nazismo se asumía a sí mismo como esa reina –aquella que decide quien vive y quien muere- y gracias a este papel de soberano que se adjudicaba “...prometía al pueblo superior poder y bienestar a través de una agresión permanente, al tiempo que contrarrestaba la limitación de los recursos del planeta mediante el correspondiente sometimiento y diezmo de los pueblos esclavos.”⁶⁹ Dice Amery que “esta exigencia radical de la raza dominadora aboca a un modelo de pensamiento humano antiquísimo, el modelo de la barbarie”⁷⁰; una barbarie sustentada en la necesidad de sacrificar al otro en virtud de que hay una escasez material insondable que tanto Hitler como Amery ven como absoluta, pero una barbarie que se lleva a cabo sin el elemento ritual que tenía en las épocas arcaicas y que en vez de él tiene el elemento técnico, es decir, el de la aniquilación que obedece a cuestiones de eficiencia económicas. En este punto se puede visualizar una continuidad y también una ruptura entre el modernismo reaccionario y el nazismo. La fusión de los adelantos de la técnica moderna con la idea de una comunidad nacional tradicional de tipo arcaico sustentada en ellos es la continuidad que habría entre Hitler y los autores tratados en el capítulo primero; la ruptura sería que mientras Spengler y Jünger pretenden recuperar el elemento mágico-ritual de la técnica arcaica adjudicándose a la técnica moderna, Hitler lo único que recupera de la sociedad antigua es la inevitabilidad del enfrentamiento con “lo otro”, despojando a la técnica moderna que cualquier consideración mágica y utilizándola únicamente como arma para la supervivencia de la raza superior; y así, mientras Jünger y Spengler veían en la noción anímica de la técnica un medio para contrarrestar la excesiva racionalización a que había sido sometida en el mundo capitalista, Hitler más bien potencia esa racionalización y la pone al servicio del imperialismo alemán, pues se ha dado cuenta que si se quiere ser fiel al principio de la selección natural entonces ha de desarrollar las cualidades que le permitan sobrevivir, y en un mundo capitalista esas son las de la eficiencia técnica hiper-racionalizada.

⁶⁷ En términos religiosos los judíos serían la completa negación del espíritu igualitarista pues ellos serían el “pueblo elegido por Dios” mientras los demás pueblos estarían en un rango inferior ya que no gozan de la gracia divina. Sin embargo, en términos históricos los judíos representan la igualdad por dos situaciones: primero, por la caracterización que se ha hecho de ellos como mercaderes y usureros, es decir, como negociantes que solo ven el aspecto cuantitativo, común a todo miembro de la sociedad civil, de propietario privado de dinero y mercancías; y segundo, porque su carácter de pueblo apátrida lo hace no tener una identidad cultural plenamente definida y por ello busca integrarse dentro del pueblo anfitrión como si no existiesen diferencias culturales que impidieran tal integración.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 88

⁶⁹ *Ibíd.* p. 15

⁷⁰ *Ibíd.* p. 9

- El caso judío

Para Amery la amenaza comunista solo es determinante en el surgimiento del nazismo en tanto es la encarnación última del espíritu judío, de tal forma que el paso que el imperialismo alemán da del conservadurismo prusiano al nazismo está caracterizado por el paso de una interpretación histórica de la dominación (sustentada en las guerras alemanas contra los pueblos eslavos del Este) a una interpretación naturalista (sustentada en la idea de la raza aria como biológicamente superior), lo que a su vez lleva a la transfiguración del enemigo según Amery del comunismo alemán al judaísmo internacional.

“Muchos han intentado –dice Amery- dar con la razón por la cual los alemanes quisieron conducir a la aniquilación a una minoría que a ojos vista produjo logros extraordinarios en todos los campos de la cultura. Bien, la razón fue sin duda que hicieron esas aportaciones y por ello se los odiaba.”⁷¹ A pesar de que Amery se acerca a la posibilidad de que el origen del anti-judaísmo haya estado en que los judíos a lo largo de su historia habían generado una mejor disposición para la economía mercantil capitalista que les reportaba unos beneficios superiores a los del promedio del ciudadano alemán, y que los alemanes, deseosos de apropiarse de tales fuentes de ganancia para la comunidad nacional procedieron al exterminio sistemático de los judíos; o sea, a pesar de que Amery se acerca a la idea de que fue la negativa de los judíos a fundir, no solo su identidad cultural y religiosa, sino también su capital con el de la comunidad alemana lo que los convirtió en el enemigo público, termina por hacerle demasiado caso a los argumentos de Hitler y encuentra el fundamento de la *Shoah* en la encarnación que Hitler hace de los judíos como representantes máximos del espíritu ilustrado de la libertad e igualdad que es contrario a la Naturaleza y al principio de escasez que determina la existencia por selección natural. Dice: “La superación de la naturaleza sería justamente la premisa de la realización de la insensata doctrina de la igualdad, es decir, la dignidad equiparable de todos los seres humanos, incluso de los débiles y los discapacitados. Dicha igualdad es a su vez condición previa de la victoria definitiva del judaísmo. Y en la medida en que el no judío, concretamente el ser excelso ario germano, quede atrapado en este lema humanista, se acrecentarán las probabilidades del éxito del gran plan judío.”⁷² Si el espíritu de la Ilustración se iba imponiendo en el mundo a través del dominio que sobre él tenía cierta identidad cultural y racial –la judía-, entonces la lucha contra ella solo podía darse desde el plano mismo de la cultura nacional, es decir, no podía desarrollarse como la lucha de distintas ideas económicas al interior de una misma nación, sino que debía desarrollarse como la lucha internacional entre las distintas culturas y razas que encarnaban tales ideas, y “para eso hacía falta una patria unida, es decir, una patria en la que también participasen los jeques del orden capitalista; una «comunidad popular».”⁷³ Como se ve, Amery encuentra la razón del nacionalismo alemán en la necesidad de cohesionar a todas las clases sociales de la nación para lanzarlas a la guerra en contra del enemigo de la humanidad, el judío, que en tanto encarnación de la decadencia civilizatoria solo podría ser vencido por la encarnación de los logros civilizatorios mismos, esto es, el pueblo alemán; un pueblo que debía estar unido por encima de cualquier enemistad económica, de tal forma que toda la historia de devastación capitalista debía de ser perdonada para poder incluir a la totalidad del pueblo dentro de la comunidad racial. La diferencia entonces entre los demás fascismos y el nazismo reside en que para los primeros el espíritu de la Ilustración se haya depositado en las instituciones defendidas por liberalismo y socialismo, en tanto que el

⁷¹ *Ibíd.* p. 36

⁷² *Ibíd.* p. 68

⁷³ *Ibíd.* p. 97

segundo traspasa el nivel institucional y pasa a adjudicarle el espíritu ilustrado a una identidad cultural particular. Así, la defensa que en ocasiones se hace de los demás fascismos por no ser ellos racistas no se percata que a fin de cuentas el racismo nazi no es sino la forma extrema en que se expresa su anti-modernismo, su odio a los principios de la Ilustración, y su afán de apoderarse para el capital nacional los recursos en manos de los no-nacionales, situaciones todas que se hallan presentes en todos los fascismos por igual. “...precisamente por su ataque al economicismo, Hitler restauró un antiquísimo y bárbaro sentimiento de superioridad colectivo...”⁷⁴ y lo mismo hicieron los demás fascismos, solo que en ellos el proceso de la asunción de la superioridad cultural-racial no pasó tan nítidamente por el argumento de la selección natural que fue lo que llevó a los nazis a reproducir en sus campos de exterminio la razón de eficiencia técnica que tanto criticaba el modernismo reaccionario al economicismo ilustrado.

Amery distingue cierta diferencia entre la violencia nazi y la violencia soviética cuando dice que “Lenin y, después de él, Stalin tuvieron que convertir a las masas a las que aniquilaron en una especie de «enemigo de clase» antes de poner manos a la –sangrienta- obra. Hitler no tenía necesidad de hacer tal cosa, pues el signo de la muerte o de la esclavitud de sus víctimas ya estaba impreso en sus genes.”⁷⁵ A pesar de que Amery parece establecer aquí una diferencia substancial entre ambos tipos de violencia, siguiendo la visión postmoderna que permea el texto se puede ver que más bien lo que hace es decir que ambas tienden a ser lo mismo, siendo la diferencia entre ellas solo de grado más no de contenido. Para Stalin el enemigo se hallaba históricamente determinado, la burguesía; para Hitler el enemigo se hallaba biológicamente determinado, el judío. Sin embargo esta biologización es el resultado extremo del “odio de clase”, pues llega un momento en que determinadas características político-económicas se hacen tan patentes en determinado grupo social que se las adjudica directamente a la biología de tal grupo como forma de hacer más canalizable el odio hacia ellos. Esto fue lo que ocurrió con los nazis, y los soviéticos se hallaban solo un paso atrás de ellos, pero en la misma línea; el anti-judaísmo no es más que una transfiguración del odio al capitalismo que los nazis compartían con los soviéticos. Quizá el hecho de que para los nazis los enemigos fueran tales desde el momento mismo de su nacimiento hace que sus crímenes tengan un halo más terrible que los de los soviéticos, pero a fin de cuentas ambos demuestran una cosa: el hecho de que para eliminar una idea hay que eliminar al portador de ella.

“...el combate de Hitler contra esta ética [la del igualitarismo ilustrado], que consideraba el principal obstáculo para su programa asesino en el Este, fue el principal motivo de la existencia de Auschwitz: para eliminar definitivamente el *software*, dispuso la eliminación del *hardware*, del pueblo portador.”⁷⁶ En el exterminio de los judíos los nazis hicieron realidad a su manera un reclamo que venía existiendo en Alemania desde hacía mucho: la exterminación de los judíos significaba por fin la extirpación de la Ilustración que conservadores prusianos, románticos o modernistas reaccionarios venían deseando tanto tiempo atrás. Y si la lucha contra la Ilustración y contra el mundo moderno era un anhelo de todo el pueblo alemán por mucho tiempo pospuesto entonces ese habría de ser el eje de toda la estrategia bélica. Por esta razón (y no porque el judío fuese considerado un agente encubierto de los soviéticos) en el discurso y la acción nazi “...estaba firmemente anclada la convicción de la aniquilación del espíritu judío tenía una prevalencia

⁷⁴ *Ibíd.* p. 159

⁷⁵ *Ibíd.* p. 63

⁷⁶ *Ibíd.* p. 123

absoluta.”⁷⁷ Bajo se esta explicación de Amery resulta comprensible el hecho de que los nazi mantuvieran el programa de exterminio de los judío aun cuando los errores estratégicos de la guerra habían ya puesto claro que Alemania no la ganaría. Hitler sostenía que la guerra fungiría como la nueva selección natural que determinaría al más apto para someter a los demás, pero ya desde el temprano momento en que los nazis no pudieron someter a la Gran Bretaña y a la Unión Soviética quedó claro, dice Amery, que “...el pueblo alemán sencillamente no había pasado la prueba de la reina cruel, y punto. Pero si el mundo no quería ver como se perdía la vida, si no quería orbitar en breve como un planeta inerte en torno al sol, era necesario combatir al eterno y esencial enemigo mundial, al Eterno Judío, de forma inmisericorde, es decir, con los métodos de Auschwitz.”⁷⁸ La aniquilación de los judíos, ese sería el legado de Hitler para el mundo; significaría la derrota para Alemania pero la victoria para la civilización.

Esta obsesión biológica de Hitler y los nazis de acabar con la Ilustración mediante la muerte de sus principales defensores la coloca Amery como el núcleo del nazismo, y todas las demás acciones del Tercer Reich siempre estuvieron subordinadas a este fin. Así, Hitler “utilizó a todos los grupos sociales, todos los resquemores, todas las ambiciones que bullían en Alemania lanzando consignas y promesas contradictorias... Pero a lo que se atuvo fue a su devota fe en la reina cruel y el consiguiente odio su enemigo mortal, el judío.”⁷⁹ Y sin embargo el programa nazi estaba condenado al fracaso, pues aún con la Shoah “no se habría llegado a una estabilidad histórico natural, sino que, antes de la victoria judía, habría sido el triunfo del pueblo superior ario lo que habría precipitado el cumplimiento de las artificiales pesadillas de Hitler: el planeta vacío.”⁸⁰

- El neo-nazismo y la catástrofe ambiental

Tras la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial vino lo que Amery llama “la gran moratoria”: los años de auge 1945-1971 en que los grandes incrementos de la productividad de los factores y los grandes avances técnicos parecían demostrar que “el miedo a la escasez carecía de fundamento, [y] eso quedó demostrado tras pocos años de milagro económico...”⁸¹ Pero, dice Amery, “esta libertad frente al temor y la miseria se compró mediante la apropiación de los recursos de los vecinos más débiles y del futuro de nuestros hijos y nietos”⁸², es decir, se compró con el subdesarrollo de los pueblos de la periferia y con la devastación del medio ambiente la breve opulencia que vivió el Primer Mundo durante la segunda posguerra.

Amery dirá que debido a que “la salvación se define del mismo modo tanto en el capitalismo como en el marxismo: plenitud de bienes, liberación de las fuerzas de producción”⁸³, entonces ambos sistemas sustentaron sus promesas de bienestar en una sola matriz económico-material por más que ideológicamente se declarasen como enemigos, es decir, ambos sistemas se justificaban a sí mismos en unas promesas de bienestar sustentadas en una actividad industrial que generaba una constante devastación del entorno natural, ya fuera por medio de la contaminación ambiental o por el agotamiento irreversible de los recursos

⁷⁷ Ibíd. p. 109

⁷⁸ Ibíd. p. 116

⁷⁹ Ibíd. p. 117

⁸⁰ Ibíd. p. 121

⁸¹ Ibíd. p. 129

⁸² Ibíd. p. 131

⁸³ Ibíd. p. 130

naturales o por la alteración de los ciclos químicos y biológicos de los que depende la vida en el planeta. Sin embargo, dice Amery, “lo que obstaculizaba la pronta realización de estos proyectos [los de la mundialización de una fórmula económica y su forma especial de devastación ambiental] era desde luego la Guerra Fría.”⁸⁴ La Guerra Fría al mantener al mundo dividido en dos impedía que la forma capitalista o bien la socialista de destrucción del medio ambiente se mundializara, pero tras la caída del socialismo real y con la consecuente (¿inédita?) mundialización de la economía capitalista se abrió también la posibilidad de que el planeta entero cayera bajo una única fórmula económica y una única tendencia de degradación ambiental que no encuentra ya oposición alguna. Ahora, en este inicio de siglo XXI es que se hacen patentes todas las inconsistencias del anti-ecológico régimen productivo fordista-taylorista-estajanovista que dominó la segunda mitad del siglo XX bajo la forma de una evidente crisis ambiental de dimensiones mundiales; y es en este escenario que cobra nueva fuerza la fórmula hitleriana: “la comprensión de la historia como historia natural, la constatación de que no hay recursos para todos, y la asunción de la responsabilidad...”⁸⁵ de administrarlos autoritariamente.

Amery establece entonces como causas del nazismo y como posibles causas de una reedición de él en los tiempos actuales la noción de que hay una escasez material insondable. Como bien lo dijo Korsch y como acertadamente lo desarrolla Bolívar el fascismo se nutre del desencanto frente a las promesas de bienestar del liberalismo y del socialismo, de su incapacidad para generar abundancia material para todos. Pero Amery no ve al fracaso del socialismo como el fracaso de un proyecto anti-capitalista de sociedad sino que lo ve como el fracaso de la Ilustración misma. El socialismo, en tanto emanado del pensamiento ilustrado al igual que el liberalismo, pretendía realizar el ideal de libertad e igualdad y luego a partir de ellos el de la fraternidad; ahora, dice Amery, “...la premisa de esta escatología era la convicción de que los tesoros del mundo bastarían para todos una vez que el desarrollo de las fuerzas productivas no estuviera encadenado al interés de los beneficios del capital.”⁸⁶ Amery en cierta forma –con la tendencia postmodernista que lo define– considera como necesariamente un fracaso el proyecto socialista pues la escasez es algo físicamente y no históricamente determinado, y por tal razón la derrota del socialismo en los años 20 y 30 implica la derrota de la Ilustración misma (y con ello la del liberalismo también) y del ideal de la abundancia material. Amery no concibe la idea de que la derrota del socialismo estuvo determinada no por la imposibilidad de trascender físicamente a la escasez material sino que estuvo determinada por la necesidad del gran capital de acabar con un movimiento que amenazaba claramente con terminar con el sistema de escasez relativa que él había impuesto en virtud de sus necesidades de acumulación. Y de la misma forma que Amery ve al fracaso del liberalismo y socialismo como condiciones de la aparición del nazismo, así de igual forma ve el fracaso del socialismo real y del neo-keynesianismo del Estado de Bienestar –y de sus pretensiones de abundancia frustradas por ellos mismos por causa de su tecnología esencialmente destructiva para con el medio ambiente– como los desencadenantes de la aparición de ciertas formas de neo-nazismo.

Dice, “este mundo del bienestar está mucho menos preparado para rechazar la oferta básica de la fórmula hitleriana de lo que estaba la confundida sociedad de 1933.”⁸⁷ La paranoia hitleriana de que el mundo quedaría vacío si no se acababa con el espíritu judío que clamaba por igualdad para todos y libertad

⁸⁴ *Ibíd.* p. 129

⁸⁵ *Ibíd.* pp. 164-165

⁸⁶ *Ibíd.* p. 96

⁸⁷ *Ibíd.* p. 177

para usufructuar de los recursos del mundo era en los años treinta solo una exageración que en el siglo XXI amenaza con volverse realidad gracias a la mundialización de la crisis ambiental que está llevando a un agotamiento tanto cualitativo como cuantitativo innegable de los recursos necesarios para la vida humana. Bajo tal situación de escasez crítica los métodos exagerados de la *Shoah* aparecen como la opción más racional de comportamiento social.

Sobre el ecologismo. Hay en Amery cierta actitud pro-nazi de manera inconsciente, pues sostiene que si bien el culpable último de la catástrofe fue el movimiento nazi y su paranoia anti-judía, el pueblo alemán fue presa de ella por causa de las promesas de abundancia y civilización mal realizadas por liberalismo y socialismo: una ciencia que promete dilucidar el fundamento de la vida humana pero en vez de ello sirve para oprimirla más, y una técnica que promete bienestar material pero en vez de ello solo desgasta y degenera la base biológica y física de la vida. Amery tiene claro que “la crítica de la civilización ejercida por el Romanticismo y los defensores de la naturaleza... estaba desacreditada gracias al Tercer Reich. [Siendo esto así pues] En general, prevalecía la visión (históricamente errónea) de que esta crítica de la civilización constituyó la raíz primera del nazismo, y que había abdicado... en aras de una modernidad determinada por el discurso social y económico.”⁸⁸ A pesar de que Amery aclara que el vínculo directo entre romanticismo naturalista y nazismo no puede ser sustentado, a fin de cuentas le adjudica en los hechos al nazismo la herencia (aunque deformada) de cierta parte de esta conciencia ecológica, la cual, al no poder realizar sus aspiraciones en la forma pacífica y contemplativa que hasta entonces venía desarrollando deformó hasta ser absorbida por el nazismo bajo la forma de una administración violenta de los recursos naturales. La derrota del nazismo significó en parte, desde el argumento de Amery, la derrota del pensamiento ecologista.

A pesar de tal exageración y deformación que el nazismo hizo de la conciencia ecológica Amery piensa que el haberla enterrado junto con el recuerdo del nazismo es la causa de que en la actualidad la crisis ambiental sea una realidad palpable. Tendrían que llegar los años setenta para que la humanidad comenzara dudar de los fundamentos de la Ilustración y se diera cuenta que “...la bomba infernal y el llamado aprovechamiento pacífico de la energía nuclear eran lo mismo. Acababa de nacer la lógica del movimiento ecopacifista.”⁸⁹ Como se ve Amery adjudica al nazismo y al ecologismo un mismo fundamento postmoderno: la desconfianza en la técnica moderna y su asunción como esencialmente destructiva. La crisis ambiental mundializada ha mostrado que Hitler tenía razón, no hay suficientes recursos naturales para todos y la técnica moderna por muy milagrosa que sea no podrá paliar tal situación; el movimiento ecologista debe tener bien clara esta situación. Y así, después de un rodeo de medio siglo en que parecía podría dejarse atrás una existencia competitiva y despiadada gracias a la abundancia material, “ahí la tenemos de nuevo, a la reina de toda sabiduría... En cualquier caso una cosa está clara: tenemos que entendernos con ella.”⁹⁰ En otras palabras, Amery dice que si la civilización moderna quiere seguir existiendo tiene que hacer caso a las advertencias de Hitler, si bien no según sus métodos.

- Los condicionantes del neo-nazismo

Sin embargo, a pesar de que se hallan presentes las condiciones necesarias –las de la escasez material- no así las suficientes para una reaparición del nazismo tal cual lo conoció el siglo XX. Dice Amery: “La primera

⁸⁸ *Ibíd.* p. 131-132

⁸⁹ *Ibíd.* p. 133

⁹⁰ *Ibíd.* p. 140

premisa para su aplicación (o reaplicación) es una situación de crisis que incluya tanto la carestía material como la vivencia de una desorientación existencial.”⁹¹ Esta primera condición es la crisis ambiental, y ya está, pero la conciencia que ella genera no es la propicia para el nazismo. Como bien nota Amery el movimiento ecologista se origina en la derecha conservadora lo cual da pie a su vinculación con el imperialismo y con el movimiento anti-ilustración. Hoy en día es la izquierda liberal, o sea, la vanguardia del discurso ilustrado, quien abandera las cada día más escasas promesas de bienestar, y “...al mismo tiempo este estrato es el portador de la conciencia de la finitud de los recursos, del sinsentido inherente al economicismo.”⁹² O sea que hoy en día el pensamiento ecológico está vinculado al discurso ilustrado y no al reaccionario, lo cual significa la idea de la finitud de los recursos va a tratar de ser optimizada con cierto nivel de bienestar en vez de recurrir a soluciones que conlleven a la completa negación explícita del bienestar para ciertos sectores de la sociedad.

El hecho de que el discurso ecologista se halle en la izquierda y no en la derecha –lo cual impide que la idea de la insuficiencia de los recursos se vincule con el elitismo genéticamente fundamentado y con el imperialismo- bloquea por el momento el camino hacia una administración centralizada autoritaria de los recursos naturales. Se necesitaría que la crisis ambiental se agudizara a tal grado que los privilegios de las clases dominantes se pudieran en peligro –situación que de hecho ya está ocurriendo- para lograr un resurgimiento de conciencia ecologista dentro de la derecha⁹³; Llegado ese momento, dice Amery, “...una minoría... habrá de asumir la responsabilidad, habrá de cargar con el fardo más pesado del hombre blanco, no sólo el de tutelar un mundo lleno de medio niños, medio diablos [los pueblos subdesarrollados], sino además la de responsabilizarse de la biosfera, conservando, eso sí, ese nivel de vida propio merecido...”; en ese momento todo reducto que aún pudiese subsistir del libre mercado será abandonado en favor de un «*planet management*»⁹⁴ Amery arriba a una conclusión similar a Korsch, en la cual el fascismo surge ante las necesidades de administración centralizada que la economía moderna impone; sin embargo para Amery está es una exigencia determinada por la dinámica malthusiana del crecimiento poblacional, mientras para Korsch es una dinámica determinada por el desarrollo histórico del capital.

Además de que el discurso ecologista pesimista se traspase de la izquierda a la derecha se requiere también que la desorientación existencial se traspase de la periferia a la metrópoli. Hasta el momento actual parecía que eran los dictadores de la periferia los que habían logrado despojar al mensaje nazi de su traje centroeuropeo y llegar a su forma algebraica general, es decir, dice Amery, eran los “...estadistas del Tercer Mundo, [quienes] habían dado con el núcleo real, y para ellos muy útil, del mensaje hitleriano: El sujeto de la raza superior es variable. Al que consigue colocarse en el puesto de mando se le corrobora gracias al principio aristocrático...”⁹⁵ Así, una vez despojado el mensaje hitleriano de su contenido racial (cuando menos en el Tercer Mundo) puede entenderse cómo pueblos y razas que según el discurso nazi no

⁹¹ Ibíd. p. 157

⁹² Ibíd. p. 167

⁹³ Este resurgimiento estaría acompañado del abandono del cinismo histórico que ha caracterizado la política económica de las últimas décadas. En la configuración cínica del capitalismo la devastación ambiental y la miseria social son vistas de manera productiva y funcional a la acumulación, pero cuando éstas alcanzan un grado demasiado elevado que pierden su funcionalidad entonces el capitalismo se reconfigura –defendiendo siempre sus intereses- para dar solución a esos problemas ambientales y sociales. Sin embargo eso no significa que la crisis ambiental se solucione totalmente sino que solo se soluciona en el grado necesario para que optimice la acumulación de capital.

⁹⁴ Ibíd. p. 169

⁹⁵ Ibíd. p. 147

desempeñarían otro papel en la economía que la de bestias de carga terminan viendo a las enseñanzas de Hitler como una especie de salvación. Y “...es que los pueblos de color han soportado quinientos años de imperialismo español, portugués, británico, francés y americano. Y al menos Hitler les da la pequeña satisfacción de haber puesto en aprietos a sus amos.”⁹⁶ Allí está la fuente de su atractivo, ya que si bien el nazismo se reveló como un tipo brutal de imperialismo, al menos era una alternativa frente al imperialismo occidental que siempre han padecido los pueblos periféricos. Por ello, “mientras las elites del mundo de bienestar no noten nada (o no quieran notar nada), la fórmula hitleriana de la alternancia de los pueblos dominantes queda en manos de un mundo de bárbaros...”⁹⁷

Además de una conciencia ecológica derechista y de una regresión de los fundamentalismos hacia el Primer Mundo, Amery menciona otras características del mundo actual que hacen que sea poco probable una reedición tal cual del nazismo. Uno de ellos es el ultra-nacionalismo. Dice Amery: “Si el chovinismo tiene un enemigo omnipotente, entonces es el mundo financiero y productivo, en particular las multinacionales... una Alemania infectada por el nazismo constituya un riesgo empresarial inaceptable.”⁹⁸ Mientras en la Alemania de entreguerras los intereses imperialistas necesitaban de un movimiento que estableciera una “estado de excepción” que rompiera con un escenario político donde la revolución estaba a la orden del día, el mundo desarrollado de hoy en día está tan atado a la estabilidad política como fundamento del buen desarrollo de los grandes negocios que un movimiento masivo del tipo del nazismo iría en perjuicio de la acumulación. Por otro lado, la Alemania de los años 30 necesitaba unirse toda ella por sobre las clases sociales y encerrada en sí misma para poder enfrentar al enemigo judío, pero en la situación actual una reclusión nacionalista proteccionista restaría eficiencia a los canales internacionales de comercio y extracción de plusvalía que son fundamentales para el poder económico de la gran burguesía internacional; así, ya sea por uno u otro lado, un movimiento nacionalista de bases populares podría desestabilizar las condiciones óptimas de circulación de la riqueza capitalista, y por ello buscará evitarse.

Esta falta de un nacionalismo militante está vinculada directamente a otras dos situaciones que Amery menciona: que exista una coincidencia de miedos y rencores entre las clases dominantes y los movimientos fascistas, y que exista un enemigo perfectamente identificable en torno al cual la empresa capitalista y la empresa popular puedan unirse en su contra. Las otras dos condiciones que impedirían la consolidación de una catástrofe como el nazismo son: que hace falta un Estado nacional con recursos técnicos y financieros suficientes como para emprender una agresión de escala mundial –estado que podrían ser los Estados Unidos, pues a partir de los hechos del 11/9 varias situaciones de las que menciona Amery han comenzado a hacerse presentes allí-, y finalmente el hecho de que “... el neonazismo realmente existente es básicamente analfabeto”⁹⁹ lo cual le resta mucho sustento teórico y lo convierte en una merca reacción espasmódica frente a las condiciones reinantes.

A pesar de que Amery niega la posibilidad de una reedición del nazismo (en su aritmética propia) en el siglo XXI, sí acepta y advierte contra el peligro de la reaparición de los principios de la muerte selectiva de Auschwitz pero bajo formas diferentes (fabricas a partir de su algebra general). La conciencia de la finitud de los recursos naturales que fue lo que llevó al exterminio tecnificado del pueblo judío en vistas de una

⁹⁶ *Ibíd.* p. 145

⁹⁷ *Ibíd.* p. 163

⁹⁸ *Ibíd.* p. 154

⁹⁹ *Ibíd.* p. 154

negación de las promesas de bienestar de la Ilustración aparece en este siglo XXI con un potencial aumentado: el peligro de una catástrofe ambiental mundial o el agotamiento total de las fuentes de energía y alimento son ya una realidad actual mucho mayor de lo que lo fueron en los años 20 y 30, y los métodos técnicos –la selección genética y de habilidades para el trabajo en la actualidad, las posibilidades de mejoramiento biológicos de aquellos que se hallan en las clases dominantes, los métodos de contención (físicos y psicológicos) de las masas inconformes, y sobre todo el potencial bélico y de exterminio en masa– son sumamente superiores a los que tuvieron Hitler y los nazis; y finalmente el desencanto postmoderno (la desorientación existencial) es mayor de lo que lo fueron en la época de la entreguerras. Es por gracia de este nuevo potencial técnico, de este creciente desencanto existencial que vuelve a las masas más sumisas, y de los inconvenientes que tendía el ultra-nacionalismo en esta época dominada por los enormes intercambios comerciales internacionales, que “el moderno *planet manager* ya no precisaría de una base popular tan amplia, le bastaría con un número relativamente pequeño de profesionales *high-tech*.”¹⁰⁰ El administrador de la riqueza planetaria (ya no solo continental como lo pretendía ser Alemania) no será una nación poderosa y su pueblo racialmente superior, sino que será una élite empresarial que mediante el poder de los Estados nacionales en que se halle instalada (Estados Unidos y sus aliados) impondrá una organización económica mundial basada ya no en la paranoia racista nazi, sino en una completamente calculada racionalidad de eficiencia para la acumulación del capital que cercenase todo elemento reactivo frente a tal dominación totalitaria. En este sentido, la selección que aquellos que podrán integrarse al sistema será ya no en base a la genética o al linaje ancestral sino en base a la capacidad de sumisión en tanto condicionante de la eficiencia, y en base a la capacidad de soportar la enajenación como símbolo de productividad. Los métodos del nuevo nazismo serán menos brutales pero más efectivos –como ya lo había señalado Marcuse para el caso de la sociedad industrial avanzada–, y por eso “los vastos métodos de la Shoah estarán de más y no se emplearán más que en casos extremos.”¹⁰¹

Pese a que se esmera en demostrar la imposibilidad de una reedición calcada del nazismo en los tiempos actuales, Amery advierte no obstante contra la posibilidad latente de una reconfiguración neo-nazi de la política moderna en virtud de que la condición primigenia –la escasez material– se hace cada vez más evidente. “Nos encontramos –dice– ya en medio de un proceso de selección acometido por la reina de toda sabiduría contra nuestra especie.”¹⁰² Y de continuar con el ritmo que hasta ahora ha llevado la humanidad en su afán de progreso terminarán haciéndose ahora sí realidad los temores de Hitler, el planeta vacío. Frente a esto Amery esboza en su libro que la civilización solo tendrá futuro, que Auschwitz e Hiroshima quedarán como meros vestigios del pasado, “...si [la humanidad] detiene la innovación tecnológica y su dinámica procreativa,”¹⁰³ o sea, si se le hace caso a Ludd y a Malthus.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 170

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 171

¹⁰² *Ibíd.* p. 159

¹⁰³ ARIZMENDI, Luís. “La globalización como mito y simulacro histórico (segunda parte)”, p. 35 nota

Conclusión

Básicamente lo dicho en las conclusiones del capítulo anterior referente a las condiciones objetivas, condiciones subjetivas y detonantes del fascismo pueden aplicarse al caso del neofascismo aunque haciendo algunas aclaraciones. En primer lugar está el hecho de que la base tecnológica de hoy día es una fuente de dominio sumamente más poderosa que en la época de los nazis. En tanto el factor tecnológico –una condición objetiva- se ha vuelto sumamente preponderante eso significa que las condiciones subjetivas han perdido cierto poder de determinación para el surgimiento del neofascismo. Amery apunta acertadamente que por ello la base popular ya no es algo –como sí lo fue en el fascismo de mediados del siglo XX- tan necesario para la aparición de los regímenes fascistas. Sin embargo, eso no quiere decir que las condiciones subjetivas hayan desaparecido, sino más bien que se han modificado.

En el capítulo primero se expuso cómo el desencanto frente a las versiones liberal y socialista de la Ilustración, así como la desorientación existencial en un mundo completamente mercantilizado llevan al surgimiento de una tendencia autodestructiva y barbárica como único camino para escapar al desencanto de la modernidad capitalista. En esa época todo el desasosiego frente al mundo burgués de la “bella época” encontró expresión en ese gran conglomerado ideológico y político romántico, conservador y reaccionario el cual se convirtió en la base popular que diera sustento a los movimientos fascistas. Hoy día esta base popular es prácticamente inexistente. No puede negarse la existencia de las bandas de resentidos y “cabezas rapadas” en ciertos países desarrollados, como tampoco puede negarse la existencia de la gran base popular de los movimientos fundamentalistas en el Tercer Mundo; sin embargo estos siguen siendo hechos aislados respecto del ámbito de la técnica moderna: donde existe la base material para conducir a un nuevo dominio nazi –el mundo desarrollado- la base social es pobre, mientras donde la base social es extensa y el desencanto frente a la modernidad puede encontrar más adeptos –el mundo subdesarrollado- la base tecnológicamente moderna es débil. Dejando el argumento en este punto podría decirse que existen pocas posibilidades de resurgimiento del fascismo, pero si vemos el enorme potencial técnico de hoy en día entonces tal resurgimiento se hace posible aún sin el apoyo popular suficiente.

A mediados del siglo XX existía una clara tendencia reaccionaria y anti-moderna, hoy en día a lo sumo lo que hay es una desilusión postmoderna; sin embargo ello es paliado por los avances técnicos de la última revolución tecnológica: la teleinformática y la biotecnología –y su aplicación al ámbito bélico- proporcionan a aquellos que detentan la propiedad de estos avances técnicos, o sea, las potencias occidentales y las compañías transnacionales, el poder de una dominación multimodal sobre la civilización humana. El potencial de control, vigilancia y destrucción que la técnica moderna contemporánea genera hace posible que desde una pequeña cúpula de propietarios y dueños del poder se articule toda una estrategia neonazi de administración mundial. En este escenario se revela con mayor claridad el fundamento tecnológico del dominio fascista: no es solo la técnica bélica aquella que permite la instauración del dominio de corte fascista, es todo la estructura tecno-económica de la sociedad –partiendo desde el proceso de trabajo mismo al interior de cualquier fábrica- aquella sobre la que se funda el peligro de la dirección totalitaria. Como menciona Arizmendi, el fascismo “...no proviene unilateralmente de la estrategia opresiva diseñada y elegida por alguna «clase política» -crear eso reduciría equívocamente la estrategia antifascista a una modificación en la *rappart de forces* de la lucha clasista, dejando indemne la estructura

capitalista de la técnica- más bien, es la tendencia global... de la estructura de la técnica planetaria...”¹⁰⁴ O sea, la amenaza neonazi proviene no solo de la correlación de fuerzas al interior de la lucha de clases – correlación que hoy día se ladea incoerciblemente a favor de dominio del capital transnacional- sino que proviene la tendencia de dominación que se halla plasmada en la estructura interna de la técnica moderna realmente subsumida por el capital. Así, la decisión respecto a cometer o no crímenes como los del nazismo reside no solamente en una elección política o en una perversión del sentido ético de la sociedad sino que reside en la forma tecno-económica en que dicha sociedad está organizada: la necesidad del exterminio y la mutilación de cierta parte del conjunto social como necesidad económica del sistema de acumulación imperante.

Respecto de los detonantes de ha dicho que estos pueden ser aquellas situaciones que pongan en peligro la hegemonía del capital. En los años 20 y 30 tal amenaza al poder del capital la representaba la actualidad de la revolución proletaria, ya fuera en su versión auténtica como ocurrió en la serie de revoluciones que siguieron a la Primera Guerra Mundial, o en su versión deformada, como lo fue el establecimiento del régimen estalinista en la Rusia soviética. Hoy día el peligro de tal revolución es prácticamente inexistente, sin embargo el detonante del neo-nazismo bien puede considerarse mediante una doble vertiente: de un lado el debilitamiento del poder estadounidense por efecto de la crisis del modelo neoliberal, y de otro lado su debilitamiento por obra del agotamiento paulatino de las fuentes de petróleo.

En tanto la hegemonía y la planta industrial de los EU está sustentada en el uso de los combustibles fósiles, y ante la creciente necesidad de importar el petróleo en virtud del agotamiento de los yacimientos dentro del territorio de los EU, puede llegar un momento en que la cúpula de poder estadounidense, para garantizar el dominio de su planta industrial sobre el orbe, inicie una estrategia de apoderamiento y defensa militar a nivel internacional de los yacimientos vitales. Dada la importancia del hidrocarburo y dada el ansia de mantener la hegemonía, el total de la política estadounidense podría volcarse hacia una estrategia internacional de conquista y administración violenta de los yacimientos del mundo con vistas al abastecimiento a toda costa de su gran industria. Tal posible reconfiguración de la política exterior de los EU ha sido denominada “energofascismo”, es decir, la instauración de una administración autoritaria que para satisfacer los requerimientos energéticos del gran capital no se detendrá en someter e incluso eliminar mediante la violencia bélica aquellos estados, pueblos o condiciones ecológicas que impidan el libre acceso a las fuentes energéticas vitales.

De la cuestión del agotamiento del petróleo va de la mano la cuestión del agotamiento de los recursos naturales en general. Menciona Arizmendi que “...la condición objetiva o necesaria del fascismo la constituye la integración de un estado de escasez artificial producido por la destrucción que, paradójicamente, genera la modernización de la tecnología contemporánea, pero que su concreción propiamente dicha sólo se alcanza cuando su condición subjetiva o suficiente se realiza, es decir, cuando la sociedad asume que la salida humanista a los conflictos está históricamente cancelada y no queda más que asumir la aniquilación destructiva de los otros para lograr que un conjunto determinado acceda al bienestar

¹⁰⁴ ARIZMENDI, Luís. “La crisis ambiental mundializada en el siglo XXI y sus disyuntivas” en *Mundo Siglo XXI* n° 3, CIECAS-IPN, (México, 2005), p. 32 En cierta manera eso es lo que hace Korsch, quien, a pesar de la claridad de sus planteamientos, adolece en el punto de menospreciar el papel de la técnica moderna subsumida realmente por el capital y carga toda la argumentación del lado de la estructura económica y la lucha de clases.

y la civilización.”¹⁰⁵ Como se lo ha dicho con anterioridad, la concepción de la técnica en el fascismo es la de una que es incapaz de generar bienestar sino únicamente destrucción y dominio, es decir, en la concepción de la técnica fascista la escasez artificial impuesta por el capitalismo se ha introyectado de tal modo que la escasez y falta de recursos y bienestar aparecen como las condiciones naturales de la existencia humana. Al fascismo llega cuando esta escasez material –artificialmente producida- se refleja en la conciencia de las masas como una escasez absoluta que no puede ser paliada ni aún por la técnica moderna, entonces ocurre una regresión histórica en que la estrategia de supervivencia adquiere la forma de las sociedades arcaicas, o sea, aquella que ve la necesidad de sacrificio de “lo otro” como condición de la propia existencia. Bolívar nos mostró cómo, pese a haber una regresión hacia la idea de la técnica arcaica, la técnica con que las sociedades contemporáneas podrían proceder al exterminio de “lo otro” es sin embargo la técnica moderna, es decir, una técnica que ha perdido el carácter mágico-ritual que tenía la técnica de las sociedades arcaicas y donde solo ha quedado el elemento destructivo. Así, la destructividad de las sociedades neo-nazis contemporáneas podrían ejercer contra los demás pueblos sería una destructividad que respondería solo a los intereses de dominación y al carácter devastador de la técnica moderna subsumida por el capitalismo y donde se hallaría ausente ese elemento dialéctico que hay en la violencia destructiva de las sociedades primitivas; elemento que los teóricos del modernismo reaccionario se esfuerzan en vano por encontrar dentro de la técnica maquinista capitalista.

La modernidad capitalista ya de por sí genera esta conciencia de que la salida humanista a los conflictos no es posible –de que la violencia destructiva es algo necesario e inevitable- mediante su dinámica acumulativa que combina el progreso y la devastación; pero hay una situación muy especial que genera este tipo de modernidad que podría llevar esta conciencia destructiva a un nivel superior: la devastación ambiental. Por efecto del agotamiento del entorno biológico en que vive la humanidad –y Amery se da cuenta de ello aunque desde una postura posmoderna- el discurso nazi puede tomar una gran actualidad como única opción de supervivencia de la civilización. Es decir, si los recursos naturales definitivamente no alcanzan para la supervivencia igualitaria de todos los pueblos de la tierra, entonces dicho ideal de la igualdad debe de ser abandonado y cierta minoría debe someter a la mayoría en aras de garantizarse a sí misma el abasto de recursos, sometimiento que puede ir desde la violencia preventiva, la propaganda, la guerra militar o incluso el genocidio en último caso. Esta es la advertencia que nos lanza Amery, la cual va de la mano de la idea de Bolívar del fascismo como aquel régimen que asume activamente la necesidad de la violencia política destructiva sobre la base de una violencia económica anónima, o sea, como el régimen donde la barbarie se convierte en la forma típica de vida. Las cúpulas de poder y las masas desorientadas podrían simultáneamente llegar a esta asunción activa de la violencia destructiva si las condiciones ambientales se agravan a tal grado que la escasez relativa del capitalismo se convierta en una escasez absoluta físicamente insondable. Las élites verán en la violencia genocida la única forma de asegurar su ciclo de acumulación, las masas verán en ella la única forma de acceder a la supervivencia material; en ambos casos la lucha contra el fascismo asume la forma no solo de una lucha contra los intereses imperialistas y contra la deformación del sentido emancipador de la segunda técnica, sino que asume también la forma de una lucha en contra de la devastación ambiental en tanto ésta es producto último de la subsunción real de la técnica moderna a las relaciones capitalistas de producción, es decir, en tanto es el resultado de la tendencia interna del capital a la destrucción y degeneración del sustento básico de la vida misma, del valor de uso. Así, al contrario de lo que piensa Amery, el neo-nazismo no administraría el mundo a base de una conciencia

¹⁰⁵ *Loc. Cit.*

ecológica, sino que partiendo del hecho de la escasez inevitable contradictoriamente desarrollaría una estrategia completamente devastadora sobre el entorno natural que inevitablemente conduciría a la civilización a la barbarie.

La lucha contra el fascismo termina para los tiempos actuales siendo entonces una lucha contra la devastación ambiental en tanto reflejo de las consecuencias de los intereses de dominación del capital plasmados en la técnica moderna que lo llevan a un desprecio total hacia la base orgánica de la vida. La violencia nazi es condenable por tanto no solo desde determinada concepción moral, sino que es condenable desde una ética con sustento material por ser una tendencia política que implica la devastación como forma de vida, o sea, porque destruye al valor de uso en tanto éste es la concreción del trabajo y vida humana misma; es decir, lo moralmente reprobable del nazismo tiene un fundamento económico-material que hace que el combate a él no sea una mera elección entre una u otra facción política, sino que sea una elección a favor del rescate de la base biológica y cultural del proceso de reproducción de la vida humana.

CONCLUSIÓN GENERAL: REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN FASCISTA

Dice François Furet que “...el fascismo es la solución finalmente disponible a los atolladeros de la idea contrarrevolucionaria y permite recuperar el encanto de la revolución al servicio de una crítica radical de los principios de 1789.”¹ La tesis que con este apartado concluye ha pretendido dar cuenta de las dos características de las que habla Furet: el fascismo como culminación de la práctica contrarrevolucionaria en tanto persigue la perpetuación del régimen capitalista de producción, y el fascismo como reactualización de la idea de revolución que aglutina en torno suyo todas las aspiraciones fallidas que los otros tipos de revoluciones –la revolución burguesa y la revolución proletaria- no supieron satisfacer. En el fascismo la revolución y la contrarrevolución dejan de ser principios políticos y económicos contrarios, lográndose con ello poner la idea de revolución al servicio de programas contrarrevolucionarios (la reconciliación de los opuestos de Marcuse). Si por revolución uno puede entender el momento culminante en que se realiza la “auto-puesta en peligro” –la trascendencia- y por contrarrevolución puede entenderse la búsqueda de la “auto-conservación” en contra de todo aquello que pueda alterar el estado de las cosas –la inmanencia-, entonces resulta una contradicción que lo revolucionario pueda estar trabajando en pro de lo contrarrevolucionario. Sin embargo hay que tener claro que la revolución no es una idea abstracta, eternamente válida, sino que está sujeta a la perversión por obra de su propia dialéctica: lo que en un inicio fue revolucionario puede llegar, en su intento de consolidarse en cuanto tal, a convertirse en contrarrevolucionario. Bajo tal lógica el desenvolvimiento del fascismo puede establecerse como sigue:

En la Europa absolutista del siglo XVIII la Ilustración irrumpe instaurando definitivamente a la modernidad –la posibilidad de un mejoramiento paulatino de la vida humana en base a la fe en el progreso de la técnica moderna- como proyecto histórico de las sociedades occidentales. Se establece así una ruptura respecto del irracionalismo medieval y sus formas sociales, siendo la revolución burguesa el proceso que lleva al desmantelamiento del Antiguo Régimen y al alumbramiento de esta nueva sociedad basada en las nuevas posibilidades de la razón y la técnica. Surge el Estado moderno y el liberalismo como formas de defensa de los intereses sociales frente al poder económico. Sin embargo en el siglo XIX el Estado burgués muestra su verdadera esencia: más que un defensor de la sociedad es un conciliador entre los intereses de ésta y los del capital, y por tal motivo –el hecho de que su humanismo esté condicionado por los intereses capitalistas- la Ilustración frena el impulso modernizador a que ella dio origen, y así, fruto de que la modernidad ha quedado ya subsumida a los intereses de acumulación del capital, la revolución burguesa trueca en contrarrevolución al negar ella misma las potencialidades de la neotécnica que ha despertado y ahora mutila. Ante este anquilosamiento de la idea de revolución dentro de la sociedad burguesa es la revolución proletaria la que retoma la necesidad la “auto-puesta en peligro” como proyecto que lleve efectivamente a realizar las posibilidades de emancipación contenidas en la segunda técnica; de esta manera, el socialismo se asume como la realización hasta sus últimas consecuencias de la razón ilustrada –la terminación del proyecto inacabado de la modernidad que el iluminismo burgués dejó a medio camino-, consecuencias que el capitalismo se afana por negar pero que la técnica moderna revive una y otra vez. Los inicios del siglo XX muestran sin embargo que la revolución proletaria también ha sucumbido a la petrificación de la idea revolucionaria, pero en vez de convertirse en una contrarrevolución explícita, mantiene bloqueadas bajo la apariencia de un discurso revolucionario el poder libertador de la técnica moderna. Mientras la revolución burguesa traicionó sus ideales por estar subsumida a los intereses del

¹ FURET, François y Ernst Nolte. *Fascismo y comunismo*, FCE, (Buenos Aires, 1999), p. 64

capital, la revolución proletaria los traicionó por estar atada a la misma lógica que dio origen a la revolución burguesa, es decir, por estar atada a la lógica ilustrada de una historia regida por el progreso y una técnica moderna unidimensional cuyo mero mejoramiento cuantitativo era visto como la clave del bienestar. La noción de progreso va de la mano de la idea de revolución, pero cuando se ve a la revolución más bien como un instrumento del progreso entonces la situación cambia. Menciona Horkheimer que cuando la revolución es vista solo como el momento que reactualiza las relaciones sociales al nuevo estado de cosas que el progreso objetivo ha establecido, es decir, cuando la revolución es vista como un catalizador y no como un agente activo del cambio entonces su idea se diluye en la dinámica del progreso. En el pensamiento socialista de inicios del siglo XX "...la transformación aparecía esencialmente como un incremento de escalas cualitativo... [y por ello] La teoría acerca de la partera de la historia rebaja la revolución a un mero progreso."² La ingenua fe en la técnica moderna del socialismo vulgar hizo que el elemento objetivo –el progreso técnico- terminara por desplazar al elemento subjetivo –la acción revolucionaria- dentro de la estrategia por un cambio social. En tanto pasó a segundo plano pudo entonces prescindirse de todo intento revolucionario y volcarse la estrategia socialista en favor de la reforma –siendo ésta un avance suave del progreso, mientras la revolución sería un avance abrupto-; y si en un inicio puede vérselo como un instrumento del progreso, después puede pasar a vérselo como un obstáculo, o sea, la revolución ya no como un medio sino como una traba del progreso –o sea, la libre acción política de los individuos como un obstáculo para inapelable avance objetivo de las fuerzas técnicas-. De esta forma la petrificación de las nociones burguesa y proletaria de la revolución –la negativa a dar el salto de la lógica de la primera a la lógica de la segunda técnica, la una por causa de estar atada a los intereses económicos del capital, la otra por estar atada a la fe ciega en el estallido automático de las contradicciones económicas- lleva a la expansión de la conciencia postmoderna en donde se ve que promesas de la neotécnica son inalcanzables. Si lo que debía concebirse como una continua actualización de la propia esencia –el progreso- se ha convertido en un estancamiento de las propias relaciones sociales que debían ser actualizadas por efecto de estar atadas a la lógica de la primera técnica, si lo que en origen era una “auto-puesta en peligro” termina alcanzando sus propios límites históricos y convirtiéndose en una “auto-conservación” de *status quo* en que dicho límite es alcanzado (el mundo de la razón ilustrada), entonces por su parte lo que era una “auto-conservación” (la reacción conservadora) se transforma en la auténtica “auto-puesta en peligro” pues rompe con el estado de cosas que bajo la apariencia de un discurso revolucionario ha logrado petrificar las relaciones sociales. Dicho en otras palabras: en tanto la modernidad realmente existente termina perdiendo su propia esencia revolucionaria y volviéndose un mero *continuum* de la historia pretérita, entonces la verdadera “auto-afirmación” de la comunidad, la verdadera actitud revolucionaria es ahora la ruptura de ese *continuum*, o sea, el anti-modernismo como el auténtico camino para la vivificación de la existencia: tradición y reacción en contra de modernidad y progreso, eso es la revolución fascista.

Ahora, ya desde el siglo XIX existían tendencias románticas que veían que la “auto-afirmación” se hallaba más bien en la vuelta a la tradición y no en el avance del progreso. Este anti-modernismo romántico tenía la cualidad de que rechazaba a la modernidad totalmente, es decir, sus formas sociales y sus estructuras técnica y económica. Pero para el siglo XX, fruto de la centenaria historia de enajenación que hizo aparecer ante la conciencia a las estructuras económicas capitalistas como si se originaran en la naturaleza humana misma, el romanticismo anti-moderno pasó ya solo a rechazar las formas sociales capitalistas (la cultura burguesa) pero dejando intacta e incluso promoviendo la estructura tecno-económica

² HORKHEIMER, Max. *Estado autoritario*, Editorial Ítaca, (México, 2006), p. 68

del capital. La regresión tradicionalista y anti-modernista que defendía el fascismo –o sea, el anti-iluminismo- ve que solo son las formas del pensamiento abstracto mercantil aquello que era responsable de la “carencia de patria”, de la falta de concreción de la existencia comunitaria. La estructura tecno-económica –ya tan introyectada dentro de la conciencia de las masas- era tenida más bien como lo “natural”, como aquello esencial que debía ser defendido en contra y liberado del excesivo racionalismo desvivificante de la Ilustración. La lucha reaccionaria en contra de las formas sociales y culturales progresistas lleva aparejada por tanto un reforzamiento de la base económica y técnica capitalista. Y Bolívar Echeverría opina de un modo similar cuando dice que “...el autoritarismo estructural de la sociedad moderna, dominada por la monopolización capitalista... permite reconocer en el «estado totalitario»... -ya sea en su versión parcial o «mixta» como la nacionalsocialista, o en su versión plena y pura como la «socialista realista»- una reacción contra ese autoritarismo, una impugnación que sin embargo se mantiene en el mismo plano que él y lo continúa, sin llegar nunca a atentar verdaderamente contra su fundamento, que es el modo capitalista de reproducir la riqueza social.”³

La legalidad interna del capitalismo industrial impone necesariamente que el progreso y la devastación interactúen como condición de la supervivencia del sistema. La búsqueda incesante de la ganancia extraordinaria impulsa el desarrollo tecnológico, lo cual dentro del productor individual resulta benéfico ya que mediante el mecanismo de la tasa media de ganancia logra arrancarles plusvalía a los productores que operan en condiciones técnicas inferiores. Pero lo que del lado del productor individual resulta una actitud racional se convierte sin embargo en una irracionalidad si se ve a los productores privados en conjunto: el desarrollo tecnológico encamina hacia la total automatización al proceso productivo lo que acarrea la reducción del trabajo vivo, el cual es la substancia con que se alimenta la acumulación capitalista. Ante este peligro de morir de inanición el capitalismo debe mutilar las posibilidades que él mismo ha abierto –negar la posibilidades de la neotécnica y deformarla para darle el sentido de la técnica neolítica- y reinstaurar una y otra vez la escasez para así abrir continuamente nuevos mercados y oportunidades de inversión y para también así someter a los trabajadores a la necesidad de vender su fuerza de trabajo al capital y alimenten con ello el proceso de acumulación. La modernidad, que en un inicio se valió del capitalismo como instrumento de desarrollo de la neotécnica, termina quedando subsumida a los intereses de acumulación, y su sentido que posibilitaba el acceso a la abundancia y al reino de la libertad queda sometido a un eterno ciclo de progreso y devastación. Del impedir que este ciclo sea roto, de la necesidad del sometimiento a la legalidad pretérita para impedir que ésta sea substituida por una nueva legalidad acorde a los principios de la segunda técnica surge la tendencia del capitalismo hacia la “auto-conservación” de esta legalidad económica como único camino a su autoafirmación; y esa conservación del *status* acumulativo es precisamente la labor adjudicada al soberano capitalista. La lucha de los movimientos fascistas por rescatar la forma natural de la vida comunitaria lleva bajo se sí una lucha inconsciente por el reforzamiento de este mecanismo descrito. El *ethos* romántico se hace presente en toda su extensión: la victoria de la forma valor es vista paradójicamente como el renacer de la forma natural, y la traición que la clase proletaria hace de sus propios intereses históricos es vista como la reconciliación nacional en torno a la comunidad de la sangre.

Esto sucede así por causa de lo que sigue. Si bien el capitalismo subsumió bajo sí a la modernidad, debió aquél valerse de ésta para lograr sus objetivos. Mediante la Ilustración –expresión de la modernidad

³ ECHEVERRÍA, Bolívar. “Presentación al Estado autoritario”, en *op.cit.*, p. 18

subsumida- el capitalismo logró derruir las formas sociales y económicas feudales que limitaban la consolidación y despegue la industria capitalista. Mientras la plena realización concreta del discurso ilustrado le fue funcional al capital éste lo fomentó, pero llegado cierto punto la racionalidad individualista y emancipadora de la Ilustración se convirtió en un obstáculo para el capitalismo y entonces hubo de ser desactivada. Tan pronto como ocurre esto los restos no realizados del pensamiento ilustrado son retomados por el movimiento proletario y surge así la idea de la revolución proletaria como la culminación de los ideales abandonados de la revolución burguesa, pero como se ve a sí misma como una continuación en vez de una ruptura del iluminismo burgués termina fomentando la misma racionalidad tecno-económica que sustenta al capitalismo. No obstante, de alguna u otra forma, ya sea mediante la amenaza de la revolución proletaria o mediante los restos revolucionarios que quedan en el proyecto burgués, la idea de la gratificación y del bienestar se hallaban siempre presentes como directrices de la sociedad capitalista y como limitantes al ejercicio desalmado de su poder económico, siendo el Estado liberal el garante de ello. Y es aquí donde los intereses de “auto-puesta en peligro” de la comunidad se interceptan con los intereses de “auto-conservación” del sistema: frente a la noción de progreso automático que ha des-concretizado la vida comunitaria las masas claman por la ruptura de esa lógica, es decir, la ruptura con la Ilustración y con ello de la modernidad; pero al hacer eso, al barrer con la Ilustración y las promesas de bienestar de la segunda técnica, o sea, al barrer con el liberalismo, el capitalismo queda liberado de las consideraciones humanitarias que en cierta forma hacían que de la mano del progreso del valor hubiera también un mejoramiento del valor de uso; la promesa de gratificación queda entonces cancelada y la lógica productivista del capital puede seguir incólume su afán de valorización pero ahora ya sin ninguna limitante sobre la devastación del valor de uso: el potencial creativo de la segunda técnica es puesto al servicio de la lógica de dominación de la primera, o sea, la esencia revolucionaria de la técnica moderna es puesta completamente al servicio de la contrarrevolución del capital. La línea ascendente del progreso –que en el capitalismo más bien sería una espiral de progreso y devastación- es rota finalmente pero haciendo que la balanza se ladee inevitablemente hacia el lado de la barbarie. En ella la necesidad de perpetuación del sistema –de no avanzar más allá de sí- y la necesidad de autoafirmación de las masas –de encontrarle un sentido a una existencia sometida a la completa uniformización y abstracción- encuentran respuesta simultánea. En ella (en esa “barbarie energizante” como la llama J. Herff) la enajenación ha alcanzado su cúspide, pues el hombre cree por fin ver recuperada su humanidad respecto de la racionalidad económica mercantil, pero en realidad su sujetidad ha quedado tan completamente sometida a las necesidades del aparato que es incapaz de percatarse del total sinsentido de su accionar y no le queda más que acatar lo que la realidad le ofrece como única alternativa posible a la “autoafirmación” cotidiana. Es por ello que hoy día en el consumo desesperado de la mercancía capitalista –aquello único a que ha quedado reducido el horizonte cualitativo de vida- se ve la única forma posible de gratificación en un mundo donde la posibilidad de la supervivencia misma se halla determinada por la capacidad del individuo de concebirse a sí mismo como mercancía. La cura a la enfermedad es una dosis mayor del causante de la misma; y esta misma lógica es la que lleva de la estetización de la mercancía a la estatización de la violencia: la destrucción de “lo otro” como forma de gratificación frente a la destrucción que el sistema hace del individuo. En ambas situaciones los opuestos han quedado unificados: el sometimiento como expresión de libertad, el sufrimiento como gozo, el sacrificio como la máxima gratificación, la muerte como la realización de la vida.

Es necesario aclarar que la necesidad de “autoafirmación” de las masas es ante todo una necesidad material. Ya sea que en lo político o en lo estético las masas busquen la pertenencia a una comunidad o la

realización de una “experiencia aurática”, en el fondo de ello las masas buscan ante todo su autoafirmación en lo económico, es decir, su reproducción material como sociedad. El rechazo a la Ilustración significa no solo una regresión tradicionalista hacia una existencia dotada de contenido y ajena a las consideraciones monetarias, significa a la par de ello una regresión al modo arcaico de civilización –que ve en el sacrificio y la represión condicionantes necesarios de la existencia comunitaria- como estrategia de supervivencia frente a una modernidad que tiende a devastar la base natural de la vida. El atractivo del fascismo reside por tanto no solo en su ideología, en su política teatralizada o sus valoraciones comunitarias revividas, reside ante todo en que brinda una opción –si bien coyuntural e inmediata- de supervivencia en su nivel material más elemental para aquellos que caigan dentro de la definición de “comunidad nacional” y asuman activamente la mutilación de aquellos otros que han caído fuera de dicha definición, los cuales serán en realidad los que sobran o estorban para lograr la “auto-conservación” del aparato. De esta situación nace la posibilidad del neofascismo en nuestro tiempo: “puede o no implementar una política antisemita, puede o no reeditar los campos de concentración, incluso –y esto es decisivo para entender las tendencias fascistas del capitalismo neoliberal tan aparentemente opuesto al capitalismo fascista- puede no instalar una estructura nacional despótico-corporativa... [pero] lo que ante todo revela... la presencia efectiva de la tendencia fascista es la asunción activa de la mutilación y la depredación social para apuntalar el poder capitalista de nuestra época.”⁴ Es decir, mientras la escasez relativa continúe agudizándose y la desafortunada necesidad de las masas para garantizar su supervivencia logre ser canalizada hacia una aniquilación de “lo otro” que potencie el sistema de acumulación y dominio capitalista entonces podrá decirse que la modernidad tenderá a adquirir una estructura neofascista.

Frente a todo esto resulta necesario retomar la idea de Benjamin de que enfrentar al fascismo en nombre del progreso solo le dará más fuerza, y en vez de ello más bien rechazar la idea de una revolución fundada en la categoría de progreso y verla como fundada en la ruptura, en la discontinuidad que al romper con lo establecido autoafirma a la comunidad al dotarle de una nueva substancia que, pese a ser diferente, reafirma la esencia de lo humano, es decir, la construcción libre de la propia identidad a partir de la nada. Arrancarle esa idea de revolución al fascismo es una de las tareas históricas del pensamiento crítico, cuya verdadera actualización solo podrá lograrse si en vez de rechazar tajantemente toda aquella idea o práctica que remita al fascismo recupera aquellos elementos que le dieron fuerza y le generaron atracción en las masas. O sea, la teoría y praxis socialistas deben asimilar como suyo un elemento fundamental de los movimientos fascistas: la lucha contra el exceso de racionalización y abstracción del mundo moderno (la cual no fue realizada en los países del socialismo real quienes continuaron con una lógica social basada en el productivismo abstracto), lo cual, no obstante de ser diferentes, lleva a complementar la lucha contra la forma valor. Para hacer esto ha de acabarse con la idea de que la revolución socialista es la culminación de la Ilustración y vérsela más bien como su interrupción; una interrupción que sin embargo tiene un carácter especial. En tanto la Ilustración es la expresión de la modernidad subsumida por el capitalismo debe romperse más bien con la subsunción y no con la substancia subsumida, es decir, decir romperse con la opresión que la lógica de la primera técnica ejerce sobre la segunda, pero darle continuidad al desarrollo de esta segunda técnica –el fascismo hace la ruptura al revés, rompe con la segunda técnica pero da continuidad a la lógica de la primera-. Así, de un lado ha de recuperarse lo que el iluminismo hizo para derruir las formas sociales feudales y potenciar el desarrollo de la técnica moderna, pero por el otro debe

⁴ ARIZMENDI, Luís. “La globalización como mito y simulacro histórico (segunda parte)” en *Eseconomía* n° 3, CIECAS-IPN, (México, 2003), p. 36

romperse con la lógica de la dominación que yace en ella y la ha trastocado en su estructura interna –es decir, romperse con la lógica que hace que la emancipación contenida en la razón individualista se trueque en la opresión contenida en la razón técnica-. Romper con ella mediante el cambio cualitativo que nace de la asunción de que la técnica libertadora no es simplemente una depuración de la técnica capitalista –pues ello equivaldría a pensar que la subsunción solo es formal- ni tampoco simplemente una elección por otro tipo de técnica ajena totalmente a la técnica capitalista imperante, sino una ruptura que significa la asunción activa del salto dialéctico que convierte a la primera técnica en segunda inaugurando así la posibilidad de reconciliación con la Naturaleza.

Finalmente, dice Bolívar que “la *hybris* o desmesura absoluta de la modernidad «americana» consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la «forma natural» de la vida humana y su mundo a la «forma valor».⁵ Es frente a esta situación que tanto fascismo como comunismo se alzan. Anti-capitalismo de derecha y anti-capitalismo de izquierda compartirían el hecho de querer acabar con la subsunción que la forma valor ejerce sobre la forma natural. Sus inconsistencias serían que mientras el fascismo reconstruye la forma natural pero sin haber destruido a la forma valor (generando con ello el simulacro de la comunidad nacional sobre la masa capitalistamente determinada), el socialismo real destruye –o intenta hacerlo- la forma valor pero sin reconstruir la forma natural (generando que pese haber desaparecido las categorías de la economía burguesa continúe la des-concretización que la racionalidad productivista acarrea). Si es que hay futuro para un auténtico movimiento emancipador, éste deberá arrancarle al fascismo parte de su anhelo de venganza, de su poder de seducción sobre las masas y de su mesianismo –en síntesis arrancarle su ansia, si bien aparental, por reconstruir la forma natural-, pues solo así podrá dar sustento a la base natural de la vida una vez que haya barrido con los siglos de historia capitalista.

Alfredo Macías Balmori, septiembre de 2011

⁵ ECHEVERRÍA, Bolívar “La modernidad «americana»”, en *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, (México, 2010), p. 99

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMERY, Carl. *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, FCE, (Madrid, 2002)
- BENJAMIN, Walter. *Dirección única*. Ediciones Alfaguara, (Madrid, 1988)
- BENJAMIN, Walter. *Iluminaciones 4*, Taurus, (Madrid, 1998)
- BENJAMIN, Walter. *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Editorial Ítaca, (México, 2003)
- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial Ítaca, (México, 2008)
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Las Ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista-UNAM, (México, 1997)
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, (México, 2010)
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI editores, (México, 1998)
- FURET François y Ernst Nolte. *Fascismo y comunismo*, FCE, (Buenos Aires, 1999)
- HERF, Jeffrey. *El Modernismo Reaccionario: tecnología, política y cultura en Weimar y el Tercer Reich*. FCE, (México, 1990)
- HORKHEIMER, Max. *Estado autoritario*. Editorial Ítaca, (México, 2006)
- JÜNGER, Ernst. *El Mundo transformado seguido de El Instante peligroso*, Pre-Textos, (Valencia, 2005)
- JÜNGER, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*, Tusquets Editores, (México, 2008)
- JÜNGER, Ernst. *Tempestades de acero*, Tusquets Editores, (Barcelona, 2005)
- MARCUSE, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, Ariel, (Barcelona, 2008)
- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*, Editorial Ariel, (Barcelona, 2003)
- MARCUSE, Herbert et al. *Fascismo y capitalismo*, Ediciones Martínez Roca, (Barcelona, 1972)
- MARCUSE, Herbert. *Guerra, tecnología y fascismo (textos inéditos)*, Universidad de Antioquía, (Medellín, 2001)
- ROSENBERG, Alfred. *Obras Escogidas*. Editorial Extemporáneos, (México, 1972)
- SÁNCHEZ Durá, Nicolás (comp.). *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía*, Universidad de Valencia, (Valencia, 2002)
- SCHMITT, Carl. *Carl Schmitt: teólogo de la política*, FCE, (México, 2001)
- SCHMITT, Carl. *El Concepto de lo Político*, Alianza Editorial, (Madrid, 1999)
- SPENGLER, Oswald. *El Hombre y la Técnica*. Espasa-Calpe, (Madrid, 1932)
- SPENGLER, Oswald. *La Decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, (Madrid, 1943), Tomo II, Vol. IV

FUENTES DE INTERNET:

- JÜNGER, Ernst. "La Tradición", tomado de www.centrostudilaruna.it
- KORSCH, Karl. "State and counterrevolution", tomado de www.marxists.org
- KORSCH, Karl. "The fascist counterrevolution", tomado de www.marxists.org
- KORSCH, Karl. "Theses toward a critique of the fascist conception of the State", tomado de www.marxists.org
- KORSCH, Karl. "The workers' fight against fascism", tomado de www.marxists.org
- LUCCA, Juan. "Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mundo en un tiempo agitado", tomado de dialnet.unirioja.es

- NAISHTAT, Francisco. "Walter Benjamin y Carl Schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin", tomado de www.proyectohermeneutica.org

FUENTES HEMEROGRÁFICAS:

- ARIZMENDI, Luís. "La globalización como mito y simulacro histórico (segunda parte)", *Eseconomía* n° 3, CIECAS-IPN, (México, 2003)
- ARIZMENDI, Luís. "La crisis ambiental mundializada en el siglo XXI y sus disyuntivas" en *Mundo Siglo XXI* N° 3, CIECAS-IPN, (México, 2005)
- ECHEVERRÍA, Bolívar. "El sentido del siglo XX" en *Eseconomía* n° 3, CIECAS-IPN, (México, 2003)
- MÁRKUS, György. "La crítica de la autonomía estética de Benjamin," en *Mundo Siglo XXI*, n° 12, CIECAS-IPN, (México, 2008)
- RUSCONI, Gian Enrico. "Autonomía obrera y contrarrevolución", en *Cuadernos Políticos*, n° 14, Editorial Era, (México, 1977)