

# FASCISMO, MOVILIZACIÓN Y REVUELTAS: EL CONATUS DE LA EXISTENCIA

## *Fascism, mobilization and revolts: the conatus of existence*

---

*Sergio Villalobos-Ruminott<sup>1</sup>*

### RESUMEN

El siguiente texto trata de diferenciar, por un lado, los intentos de golpe de Estado recientemente acaecidos en EEUU y Brasil, consistentes con el surgimiento de movimientos reaccionarios o “neofascistas” a nivel global; y, por otro lado, las revueltas sociales que proliferan en el horizonte general de la gubernamentalidad neoliberal contemporánea. Para tal efecto, el texto elabora una crítica de la democracia neoliberal y una historización del concepto de fascismo, con el objetivo de relativizar la oposición fascismo/democracia y mostrar la emergencia de un tipo específico de fascismo neoliberal en la actualidad. Una vez constatada dicha posibilidad, se interroga la diferencia entre movilización total y revueltas, recurriendo a la problematización benjaminiana de la violencia mítica del derecho, del historicismo y del capitalismo como religión, es decir, como organización sacrificial de la existencia, lo que nos permite, hacia el final, pensar las revueltas como prácticas emancipatorias y afirmativas de una vida más allá de los imperativos del capital.

Palabras-clave: Neofascismo; Neoliberalismo; Capital.

### ABSTRACT

The following text tries to differentiate, on the one hand, the recent coup attempts in the US and Brazil, consistent with the emergence of reactionary or “neofascist” movements globally; and, on the other hand, the social revolts that proliferate in the general horizon of contemporary neoliberal governmentality. For this purpose, the text elaborates a critique of

<sup>1</sup> Profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Realizó estudios de sociología y filosofía en Chile y su doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh (2003), Estados Unidos. Email: svillal@umich.edu.

neoliberal democracy and a historicization of the concept of fascism, with the aim of relativizing the fascism/democracy opposition and showing the emergence of a specific type of neoliberal fascism today. Once this possibility has been verified, the difference between total mobilization and revolts is questioned, resorting to Benjamin's problematization of the mythical violence of law, historicism and capitalism as a religion, that is, as a sacrificial organization of existence, which allows us to, towards the end, to think of the revolts as emancipatory and affirmative practices of a life beyond the imperatives of capital.

Keywords: Neofascism; Neoliberalism; Capital.

En todo caso, la guerra sólo es una manera, aunque muy importuna y dolorosa de la “movilización total”; pues ésta no se limita a lo sólo militar ni en general al estado de guerra. Ella domina en su reivindicación esencial de incondicionalidad a la humanidad de todo el globo terrestre. Todos los pueblos y sobre todo los de Occidente están incluidos según su determinación esencial histórica de diferente manera en este proceso, en tanto lo aceleran u obstaculizan. Quieran aún tener un “interés” en su ocultamiento o plantear todo en su exposición. Cada vez están al servicio de lo que en el fondo lleva y conduce la total movilización - y esto es el poder mismo.

-Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger* (279)

El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo.

B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Tercera parte, proposición XII, 114)

## 1. ¿Movilización total o revueltas?

¿Qué tienen en común el intento de golpe de Estado acaecido el 6 de enero del año 2021 en Washington DC, y el reciente intento de golpe de Estado del 8 de enero del año 2023 en Brasilia? A primera vista destacan las similitudes tanto en el tipo de manifestaciones anti parlamentarias protagonizadas por masas desencantadas y suspicaces con respecto a los procesos electorales formales, como la presencia de liderazgos carismáticos organizados en torno a una agenda paranoica y reaccionaria, reforzada por fuertes teorías conspirativas, las que fomentan la llamada hipótesis del complot institucional contra la *verdadera democracia*. Hablamos de manifestaciones políticas propias del horizonte democrático neoliberal; un horizonte en el que la vieja crisis de legitimación advertida ya a mediados del siglo 20, se expresa de manera aún más radical gracias a la pérdida general de relevancia de la práctica política, convertida ahora en una serie de protocolos administrativos suplementarios de los procesos de acumulación capitalista a nivel transnacional. En efecto, si la crisis de legitimación del capitalismo tardío, como la llamó entre otros Jürgen Habermas (*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* 1999), apuntaba al debilitamiento del vínculo entre el Estado y las instituciones políticas, por una parte, y la sociedad civil, por otra parte; hoy en día, dicha crisis de legitimación no parece describir adecuadamente la naturaleza de las mutaciones actuales de la democracia en el horizonte neoliberal.

Estamos ante un proceso de transformación radical de las dimensiones sociopolíticas y culturales de la modernidad que, de manera más o menos genérica, se ha caracterizado como un intenso proceso de racionalización e internacionalización mercantil, financiera y cultural. Sin embargo, más allá de la esfera económica, esta transformación también tiene consecuencias en las prácticas y en los imaginarios políticos modernos, siempre que el agotamiento de dichas prácticas e imaginarios parece haber dado paso a una crisis política inédita, una crisis radical de nuestras formas de entender la democracia. Dicha crisis, por su parte, ha permitido el surgimiento de retóricas extremistas como las que caracterizan a una gran cantidad de movimientos de carácter “neofascista” en la actualidad. Nos referimos a movimientos tales como el Frente Nacional de Jean Marie y Marine Le Pen en Francia, al *Golden Dawn* en Grecia, a Vox y al Partido Popular en España, al nuevo partido republicano surgido de la influencia

mediática de Donald Trump en Estados Unidos, al movimiento *Hindutva* en la India, junto a *Alternative für Deutschland* en Alemania y, por supuesto, al movimiento que está a la base del reciente gobierno de Jair Bolsonaro en Brasil, responsable de los recientes disturbios del 08 de enero.

En este contexto, la emergencia de liderazgos neopopulistas de derecha –aun reconociendo que estas nociones no son autoevidentes–, no parece ser un simple accidente; por el contrario, si elaboramos una mínima consideración histórica sobre la emergencia de estos nuevos liderazgos reaccionarios, al menos en América Latina, queda claro que las condiciones de posibilidad para su surgimiento están directamente relacionadas con las variaciones de los procesos de acumulación, extracción de recursos naturales y explotación del trabajo, en el horizonte general del capitalismo post-industrial contemporáneo. En otras palabras, para entender la emergencia de estos discursos nacionalistas, patriarcalistas, militarizados y ultra modernizadores, es necesario entender el ritmo y las fluctuaciones de los procesos de contracción y expansión del mercado mundial y las variaciones del patrón de acumulación distintivo del capitalismo actual, el que intensifica su lógica productivista y devastadora gracias a una gubernamentalidad neoliberal que le permite desplegarse más allá de los límites impuestos por la soberanía estatal-nacional moderna. En efecto, la desregulación neoliberal implicó la obsolescencia del marco soberano asociado con el Estado-nación y mermó su capacidad para limitar los flujos de capital, provocando una transformación sustantiva de las instituciones políticas modernas y, sobre todo, de la misma democracia.

Si en los años 1990s las economías latinoamericanas estuvieron caracterizadas por una fuerte orientación neoliberal, reforzada a su vez por el famoso “Consenso de las mercancías” (Svampa 2013), el que, como marco geopolítico, definía las relaciones hemisféricas; los años 2000s, en contraste, vieron la emergencia de la llamada Marea Rosada protagonizada por los gobiernos de Evo Morales en Bolivia, Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil y los Kirchner en Argentina, entre otros. Sin embargo, ya para el año 2015 se hizo evidente el agotamiento de la agenda reformista de esta Marea Rosada, agotamiento que derivó en el surgimiento de una serie de discursos que priorizaban la defensa identitaria de la soberanía nacional y se orientaban a la necesaria intensificación de los procesos de extracción de recursos naturales y de liberalización económica, favoreciendo el despliegue

de un nuevo ciclo de acumulación interno al neoliberalismo<sup>2</sup>. En el fondo, estas variaciones muestran cómo el progresismo y las nuevas derechas anti-globalizadoras, más allá de sus diferencias de énfasis, están tramadas por los mismo imperativos de la democracia neoliberal.

El llamado giro a la derecha en América Latina, el que estuvo posibilitado por el agotamiento del reformismo anti-neoliberal, muestra, a la vez, el surgimiento de discursos que podrían perfectamente ser catalogados como “neofascistas”. Se trata de discursos caracterizados por una reacción paranoica frente a los procesos de liberación cultural distintivos de las sociedades contemporáneas; por una fuerte defensa de la identidad nacional entendida en el marco de una etnicidad ficticia marcadamente orientada por los imperativos de la blanquitud y de la modernización económico-social (Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 2010); por un rechazo a las legislaciones orientadas al reconocimiento de los derechos de las diferencias, particularmente sexuales, lingüísticas y culturales; y, sobre todo, por la postulación de una reorganización de corte corporativo de los intereses comunitarios de la nación, articulados en torno a un liderazgo fuerte, de carácter cesarista o bonapartista, que además cuenta, potencialmente, con las fuerzas armadas concebidas como institución garante del proceso de refundación nacional. En efecto, estos nuevos liderazgos derechistas, al igual que las anteriores dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano, identifican en las fuerzas armadas a un actor central en la refundación de la comunidad nacional, cuestión que marca una insólita continuidad con el

<sup>2</sup> En el caso brasileño, habría que destacar las contribuciones de Idelber Avelar, quien en su libro *Eles em nós. Retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI* (2021), realiza un sistemático análisis de las continuidades y coincidencias entre los sectores progresistas y la nueva derecha bolsonarista. Avelar muestra cómo el progresismo del PT (con Lula y Dilma Rouseff), sigue preso de los imperativos del neo-extractivismo contemporáneo, imperativos que son intensificados por la administración de Bolsonaro. Por supuesto, su argumento no trata de homologar ambas administraciones, sino problematizar el horizonte gestional de las democracias actuales bajo el orden neoliberal, sumergiéndose en la historia profunda de la mitología política brasileña. El mérito de su análisis, queremos creer, tiene que ver no tanto con la crítica acotada al progresismo de Lula o del PT, sino con la comprensión histórica de los límites estructurales del progresismo contemporáneo, en el marco de la gubernamentalidad neoliberal.

horizonte de lo que, usando una expresión de Carl Schmitt, podemos llamar las *dictaduras soberanas* de fines del siglo 20<sup>3</sup>.

Por lo tanto, la democracia neoliberal y la emergencia de liderazgos conspirativos fuertemente basados en lo que se ha denominado el uso político de la “posverdad”, nos permiten comprender las condiciones generales en las que acaecieron tanto la insurrección *protagonizada* por los seguidores de Donald Trump en Estados Unidos, como aquella, más recientes, *protagonizada* por los seguidores de Jair Bolsonaro en Brasil. Quisiéramos enfatizar, sin embargo, la idea de “protagonismo” precisamente porque lo que mueve a estas masas insurrectas tanto en Estados Unidos como en Brasil es la pretensión de ser parte, de *hacerse parte*, de un proceso político que se vuelve cada vez más abstracto. En efecto, se trata de reacciones desesperadas ante una práctica política juridizada, la que está cada vez más alejada de las preocupaciones y de los sentimientos que definen la vida cotidiana de los ciudadanos. En cierto sentido, es posible afirmar que estas insurrecciones expresan, por un lado, una molestia frente a la creciente abstracción de la política regulada por criterios de experticia y, por otro lado, son manifestaciones sociales motivadas, e incluso manipuladas, por liderazgos carismáticos neofascistas que recurriendo a la hipótesis del complot, insisten en señalar la corrupción interna de las instituciones políticas como impedimento para la realización de la voluntad soberana del pueblo.

No es casual, por lo tanto, que detrás de ambas insurrecciones apreciemos los mismos elementos: un liderazgo carismático aparentemente anti establishment; la predominancia de las llamadas *fake-news* y de teorías conspirativas *ad hoc*; la hipótesis del complot internacional expresada en la idea de que las elecciones que determinaron el triunfo de Biden y de Lula respectivamente, habrían sido manipuladas mediante un sofisticado mecanismo tecnológico; y, sobre todo, la idea de que estos movimientos insurreccionales expresan, más allá de los resultados electorales y de los

3 Recordemos que Schmitt diferencia entre dictaduras comisariales, posibles por un estado de excepción breve y orientadas a restablecer el orden constitucional, y dictaduras soberanas, orientadas a una refundación total del pacto social. En tal caso, las recientes dictaduras latinoamericanas habrían tenido, en general, un carácter soberano en la medida en que su objetivo final no era tanto la derrota del comunismo, como la reformulación del pacto social para la plena implementación de los procesos de globalización neoliberal. Ver, Carl Schmitt, *La dictadura* (2007).

informes de las agencias internacionales de validación, la verdadera voluntad del pueblo. Estamos ante movimientos profundamente motivados por la posibilidad de imponer su propia agenda política como expresión de la verdadera soberanía popular, y este no es un asunto menor, precisamente porque la relación entre soberanía, verdad y pueblo parece organizar la agenda reivindicativa tanto de los movimientos insurreccionales de carácter reaccionario o neofascista, como también de aquellos movimientos anti neoliberales que se han desarrollado en los últimos años.

Por otro lado, una mínima consideración relativa a las limitaciones históricas de la democracia liberal nos muestra que no estamos ante una situación del todo inédita; por el contrario, la idealización de la democracia liberal es el efecto de una interpretación fuertemente marcada por el horizonte hermenéutico de la Guerra Fría, gracias al cual dicha democracia, orgánicamente vinculada con la llamada libertad de mercado, fue percibida como la única alternativa al totalitarismo<sup>4</sup>. El totalitarismo, por su parte, que incluía al nazismo y al fascismo, también se aplicaba a la amenaza comunista, cuestión que reforzaba los intereses del capital internacional, gracias a su pretendida naturaleza democrática. Pero, más allá de la necesaria discusión sobre la cuestión del totalitarismo<sup>5</sup>, lo cierto es que esta lectura concebía a la “democracia realmente existente” como el mejor régimen político posible, ocultando así las aporías internas de la misma democracia; aporías que se expresaban de manera descarnada en las luchas políticas del entonces llamado Tercer Mundo. En otras palabras, nunca hubo una democracia que estuviera exenta de los rigores de la acumulación capitalista y, a pesar del glorioso periodo de bienestar que definió la abundancia euro-americana de mediados del siglo 20, no hay que olvidar que la condición de posibilidad

<sup>4</sup> Sin embargo, ya comienzos de siglo 20 aparecían las primeras críticas al carácter elitista, corporativo y burocrático de la democracia moderna, ya sea en el trabajo de Robert Michels (*Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*), publicado en 1911; en las críticas de Max Weber a la racionalidad calculabilista; o, en la crítica a la institucionalidad burguesa desarrollada en el contexto de los procesos revolucionarios que desembocaron en la Revolución Rusa. En este último caso, cabría mencionar también a Georges Sorel y sus *Reflexiones sobre la violencia*, que apareció en 1908 y que influyó en Rosa Luxemburgo y en Walther Benjamin.

<sup>5</sup> En la que habría que reconsiderar, por ejemplo, el temprano (1951) ensayo de Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*), junto a las críticas elaboradas desde el grupo *Socialisme ou barbarie* (Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, entre otros), sin olvidar los textos de los años 1940s de Herbert Marcuse (*Tecnología, guerra y fascismo*, 2014).

para esa abundancia era la hiper-explotación de los recursos naturales y de las masas trabajadoras en el resto del mundo.

Sin embargo, lo que resulta importante para nuestro cometido no es tanto mostrar la incompatibilidad última entre democracia y capitalismo, sino atender a la singularidad de estas nuevas manifestaciones neofascistas o extremistas, sobre todo si reparamos en el hecho de que estas manifestaciones ocurren en el mismo momento en que se desarrolla una serie de revueltas sociales que, desde la irrupción del movimiento zapatista en México a principios de los años 1990s, pasando por el *Occupy Movement* en Estados Unidos y la llamada *Primavera árabe*, incluyendo las revueltas callejeras en Brasil *ad portas* del mundial de fútbol del 2014 y los movimientos contra la violencia policial que ya desde el 2013 con el *Black Lives Matter* y luego con el asesinato de George Floyd a manos de la policía en Minneapolis, el año 2020, han vuelto a poner en escena los límites de la gubernamentalidad neoliberal. A estas últimas protestas masivas habría que agregar las recientes y sostenidas movilizaciones sociales en Colombia, Ecuador, Haití, Chile y Perú.

En este sentido, una de las preguntas más relevantes de nuestra coyuntura histórica es la siguiente: *¿cómo diferenciar las insurrecciones anti establishment dirigidas por liderazgos carismáticos neofascistas, extremistas o neoconservadores, de aquellas manifestaciones sociales masivas contra el neoliberalismo, esto es, contra los imperativos del capital y la violencia policial?, ¿cómo establecer la diferencia entre la movilización neofascista y las revueltas populares anti-neoliberales, en el entendido de que ambos tipos de manifestaciones sociales expresan una profunda crisis de la democracia contemporánea?* Sobre todo cuando es obvio que ya no basta con oponer a estas diversas manifestaciones sociales de descontento, el llamado Estado de derecho, cuyo agotamiento no puede ser hoy más evidente.

## 2. Devenir fascista de la democracia

Por otro lado, pareciera exagerado utilizar la noción de fascismo para describir los recientes eventos en Estados Unidos y Brasil; sin embargo, una de las ideas centrales de nuestra propuesta consiste en mostrar que,

lejos de la interpretación monumental y excepcionalista del fascismo, sus manifestaciones actuales nos permiten comprenderlo como *una tendencia interna* a las democracias contemporáneas. En efecto, el surgimiento de movimientos extremistas que se auto-identifican con el fascismo no es una cuestión del todo inédita y está relacionada con las cambiantes dinámicas de las sociedades posindustriales o posfordistas. No es extraño entonces que ya a mediados de la década de 1970, Pier Paolo Pasolini, en sus entrevistas y escritos políticos (*Escritti Corsari*, 1975), nos hablara de una “mutación antropológica” que parecía ser irreversible<sup>6</sup>. Dicha mutación llevó al cineasta italiano a elaborar su crítica del *Compromesso storico* en la Italia de post-guerra y a caracterizar el horizonte cultural decadente de su tiempo bajo la figura de un nuevo fascismo, más eficiente que el anterior, el que se materializaba en el predominio de una educación individualista y competitiva, en la expansión de la llamada sociedad de consumo y en el complementario adormecimiento general de los sentidos, sujetos a la masiva configuración de una televisualidad sonámbula<sup>7</sup>.

La mutación precipitada por esa sociedad de consumo, en otras palabras, mostraba como el fascismo monumental de Mussolini había dado paso a un nuevo tipo de fascismo, más flexible y penetrante que el anterior, cuestión que llevó, por los mismo años, a Gilles Deleuze y a Félix Guattari a hablar de micro-fascismos (*El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 1985). Para los franceses, esta nueva forma de fascismo no estaba organizada por el principio de mando propio de su primera instanciación histórica, sino por una serie de prácticas que ya no se preocupaban por disciplinar y reprimir las conductas sociales, sino que ahora se abocaban a controlarlas de manera más intensa e íntima. En otras palabras, en este nuevo contexto, y siguiendo de alguna manera la interpretación de Wilhelm Reich, Deleuze y Guattari entendían el fascismo como una forma de control que ya no operaba sólo en

<sup>6</sup> Esta *mutación* ya había sido advertida por Günther Anders a mediados de los años 1950s, quien la describía como una progresiva obsolescencia del hombre (2011), gracias al desarrollo de nuevas tecnologías militares y de comunicación. Anders fue capaz incluso de problematizar, en el contexto de la segunda revolución industrial, la creación de la bomba atómica como sinédoque de las tendencias destructivas inherentes a esta mutación generalizada de la humanidad.

<sup>7</sup> “Io credo, lo credo profondamente, che il vero fascismo sia quello che i sociologi hanno troppo bonariamente chiamato «la società dei consumi». Una definizione che sembra innocua, puramente indicativa. Ed invece no. Se uno osserva bene la realtà, e soprattutto se uno sa leggere intorno negli oggetti, nel paesaggio, nell'urbanistica e, soprattutto, negli uomini, vede che i risultati di questa spensierata società dei consumi sono i risultati di una dittatura, di un vero e proprio fascismo”. (*Scritti Corsari* 243).

el espacio molar o macro-político del Estado y los liderazgos tradicionales, orientado por una lógica jerárquica y teniendo al orden y su reproducción como fin último. Ahora, en cambio, el micro-fascismo se presentaba como una posibilidad real desencadenada por los efectos descentralizadores del capitalismo posfordista (o axiomático), los que complicaban la imagen monumental pero organizada de las sociedades modernas, imposibilitando la identificación del fascismo con una ideología política específica.

Gracias a esta mutación, el fascismo ya no puede ser concebido como una ideología tradicional; no sólo porque la noción misma de ideología parece operar al nivel molar o macro-físico de las representaciones sociales, sino también porque, en su sentido clásico, la ideología implicaba una imagen coherente, aunque invertida o “imaginaria” del mundo, mientras que la transformación interna del fascismo le otorga una flexibilidad que le permite articularse con cualquier práctica social y con cualquier representación del mundo. Básicamente, esto significa que la ficción ontológica del fascismo clásico ha dado lugar a una infinidad de ontologías ficcionales en el presente. De alguna manera, el mejor truco del fascismo fue su capacidad para penetrar la lógica misma de subjetivación en nuestras sociedades, lo que no sólo complica la noción homogénea y “excepcional” de fascismo, sino que cuestiona la pertinencia de identificarlo con una posición expresamente anti-democrática. En otras palabras, gracias a esta mutación antropológica, es posible advertir ahora un devenir fascista de las democracias contemporáneas.

Recientemente, Marcia Sá Cavalcante Schuback ha caracterizado este fenómeno como fascismo de la ambigüedad (2022). Para ella, lo que caracteriza a este nuevo fascismo es su “promesa” de participación y pertenencia, sobre todo en un mundo complejo y globalizado en el que la lógica identificatoria de los discursos políticos clásicos ya no resulta efectiva. El fascismo, en otras palabras, prolifera como prótesis de sentido en el contexto de una creciente abstracción de lo real, ya sea que hablemos de la complicación de los procesos de acumulación capitalista o, alternativamente, de la abstracción de las relaciones de poder y de la disolución de los vínculos sociales. Como prótesis de sentido, este fascismo de la ambigüedad es un llamado a la simplicidad de la existencia, un llamado a la movilización que ya no exige la recuperación de un supuesto pasado monumental, sino la identificación irreflexiva con cualquier teoría conspirativa que circule en las redes sociales. De hecho, una de las ideas más elocuentes que adelanta Cavalcante Schuback es que con esta ambigüedad, el fascismo se alimenta de la ficción de la participación política, muy relacionada con la

infinita propagación de encuestas online, pools, reality shows, programas interactivos, etc., lo que a su vez agota el sentido de cualquier participación política real, neutralizándola.

Votar por todo, todo el tiempo, vacía el sentido del voto cuando la ciudadanía se mezcla con la actividad de consumo. La ciudadanía se ejerce en la medida en que se consume y el derecho a la ciudadanía ya no se disocia del derecho a consumir. Así, el voto hiperbólico anula y vacía el sentido político del voto. Por eso, el fascismo de hoy está frenéticamente necesitado de votos. A través del voto excesivo, el poder de decisión descansa en los dígitos del sistema algorítmico y automático. Si el fascismo histórico se jactaba de haber logrado lo que ninguna democracia representativa era capaz de “ser”, esto es, de ser el pueblo directamente y no simplemente representarlo, a través de una identificación del pueblo con su líder o “*Duce*”, hoy, las redes sociales parecen poder realizar finalmente este “deseo”, a través del contacto mediático “directo” entre *clichés* de todo tipo y “cada individuo”. En lugar de la movilización histórica de las masas, las “redes sociales” atraen individuos atomizados, consumidores aislados y empobrecidos, hacia conexiones sin conexión, relaciones sin relación, sentidos sin sentido, valores sin valor [...] Hoy, el pueblo es una muestra estadística, la suma de átomos aislados y aislamientos atomizados, reunidos en redes y grupos mediados por lo “virtual” y virtualizados por el “medio”. (39-40).

Si Walter Benjamin consideraba a mediados de los años 1930s la movilización total y la guerra como elementos constitutivos del fascismo histórico (*Das Kunstwerk* 2012); hoy, esta movilización permanente o total, como la llamó Ernst Jünger, sigue siendo un elemento distintivo del neofascismo. Sin embargo, la diferencia radica en que la movilización ya no se organiza en torno a la ficción de un pasado glorioso, ni está motivada por la llamada *Kriegsideologie* de principios del siglo 20, sino en torno a un sistema de estímulos somáticos permanentes, desencadenados por la hiperconectividad del orden tele-tecno-mediático y sus efectos de atomización. La proliferación del fascismo es, de hecho, la proliferación de onto-mitologías virtuales y flexibles que son posibles por la ambigüedad del significado social

y el efecto resultante de saturación que, a su vez, promete el éxito individual pero produce indiferenciación. Una indiferenciación, valga recordarlo, que Marx concibió como subsunción total de la vida al capital.

Recordemos que en el epílogo a su famoso ensayo sobre *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Benjamin mostraba al fascismo como un llamado a la movilización, entendida esta como una forma de dar expresión (esto es, como un simulacro de participación efectiva) a las recientemente nacidas masas proletarias:

La creciente proletarización de los hombres hoy en día y la creciente formación de las masas son dos caras de un mismo acontecimiento. El fascismo busca organizar a las masas proletarizadas recién formadas, sin tocar las relaciones de propiedad que estas masas se esfuerzan por abolir. Ve su salvación en permitir que las masas se expresen (de ningún modo en sus derechos). Las masas tienen derecho a un cambio en las relaciones de propiedad; el fascismo busca darles expresión, pero preservando dichas relaciones. En consecuencia, el fascismo equivale a una estetización de la vida política<sup>8</sup>.

Esta estetización de la vida política no remite solo a la monumentalidad escenográfica del fascismo o del nazismo, a la puesta en escena espectacular de sus emblemas y rituales, sino que expresa un régimen general de domesticación de los sentidos, un programa y una programación de la vida, que se ha hecho cada vez más inescapable. A la vez, los llamados actuales a la movilización y a la expresión ya no requieren de un programa ideológico coherente, porque los imperativos de esta movilización estetizante no son sino los imperativos naturalizados de la democracia neoliberal. En efecto, cuando Pasolini apuntaba a la transformación de la educación, al desarrollo de nuevas tecnologías y a la expansión del consumo, como condiciones de posibilidad para un nuevo fascismo, ya entendía que la mutación antropológica precipitada por este nuevo fascismo implicaba

<sup>8</sup> Usamos la reciente edición crítica alemana pues se trata de un ensayo que no solo tiene varias redacciones entre 1935 y el 1940, sino además porque es un texto que ha sido intervenido (por Horkheimer), para adecuarlo a los criterios de la revista del Instituto de Frankfurt. Ver, *Das Kunstwerk*, 138-139.

una domesticación de los sentidos, organizados ahora en función de una representación productivista y competitiva del hombre. De la misma forma, cuando Cavalcante Schuback enfatiza que el fascismo de la ambigüedad no es sino la promesa de una participación sin participación, de una pertenencia sin pertenencia, y de una realización sin sentido, no hace sino constatar como el fascismo, lejos de ser una doctrina política más o menos coherente, se ha convertido en el sustrato cultural o ético de la democracia neoliberal.

En tal caso, hay una vertiente propiamente neoliberal del fascismo contemporáneo que está vinculada con la disposición sacrificial de la existencia, orientada a la intensificación de la culpa/deuda y organizada como sistema secular de religiosidad contemporánea. Si seguimos en el análisis de José Luis Villacañas (*Neoliberalismo como teología política*, 2020), resulta evidente que la teología neoliberal se caracteriza por transformar la vieja promesa teológica de salvación en una cuestión individual, esto es, el neoliberalismo como teología política diluye el vínculo social sin diluir la promesa de salvación, la que ahora, sin embargo, ya no se presenta como una salvación comunitaria, sino como una salvación personal, fuertemente dependiente de la meritocracia y del auto-sacrificio. En otras palabras, la mutación antropológica advertida por Pasolini, consistente con la emergencia del *homo económico* distintivo del neoliberalismo, desemboca ahora en la producción de una existencia tramada por el sacrificio individual, un sacrificio que exacerba el rigor del ascetismo protestante clásico, pero ahora sin el potencial secularizador que se le adjudicó en primera instancia. Gracias a esto, el neoliberalismo aparece también como una exacerbación de la antropología utilitarista clásica, cuestión que implica no solo la predominancia de los imperativos económicos de la acumulación y la desregulación, sino también la preponderancia de la dimensión simbólica de la libertad, pero de una libertad privada de sus contenidos substantivos, reducida a la libre iniciativa mercantil y a la capacidad de auto-sometimiento personal a los rigores del mercado. En este sentido, el neoliberalismo no debe ser comprendido como una simple doctrina económica o una teoría relativa a la administración de los mercados y los recursos capitales, sino que implica desde siempre un determinado gobierno de los cuerpos y de las almas, una cierta forma de gubernamentalidad que se pliega, coincide, pero no se reduce a la figura del moderno Estado nacional y su entramado político conceptual.

### 3. Culpa y profanación

Mucho antes de que de José Luis Villacañas elaborara su convincente lectura sobre la dimensión teológico-política del neoliberalismo, ya Benjamin había planteado, como programa de una investigación nunca del todo desarrollada, la pregunta acerca las relaciones intrínsecas entre capitalismo y culpa/deuda. Me refiero al famoso fragmento “Capitalismo como religión” (2017), inédito durante la vida de su autor e incorporado en la primera edición de ensayos editada por Adorno en 1955. Se trata, en efecto, de un texto de tres páginas que parece ser tanto un programa de trabajo como un conjunto de notas y referencias, cuya redacción ocurre en 1921.

Dicho texto comienza así: “En el capitalismo cabe ver una religión, ya que éste sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos e inquietudes a los que antaño intentaban dar respuesta todas las llamadas religiones” (127). Nótese que no se trata, como en los análisis de Max Weber, de mostrar los aspectos religiosos que habrían permitido el desarrollo capitalista, cuestión que después Bolívar Echeverría identificará bajo la figura del *ethos* racionalista occidental (*La modernidad de lo barroco* 1998). Se trata, por el contrario, de pensar el mismo capitalismo como una religión que está caracterizada por tres elementos centrales: 1) la producción de un culto, 2) la condición interminable y única de dicho culto, “sin tregua y sin misericordia”, y 3) el “costo” anexo a dicho culto, infinito y renovable: “El capitalismo es quizás el primer caso de un culto no absolutorio, sino, al contrario, culpabilizador” (128). Esta descripción no es arbitraria, porque desde ella Benjamin puede afirmar que es la cuestión misma de la culpa, esto es, de la culpa como deuda tanto como de la deuda como culpa (*Schuld*), la que define el vínculo social y constituye la creencia que mueve al mundo moderno, al mundo del capital. Esto significa que el capitalismo es la primera religión que, basada en la culpa, está orientada no a la salvación o a la redención de las almas, sino a su inexorable condena: “Lo inaudito del capitalismo —para la historia de lo religioso— es que la religión ya no es reforma del ser, sino que es su destrucción. La expansión de la desesperación ahí se convierte en el completo estado religioso del mundo, de la cual solamente es ya posible esperar por fin la salvación” (129).

Haber sindicado la forma en que la culpa-deuda estructura al mundo capitalista, constituye una de las observaciones más radicales de Benjamin. No olvidemos que estas reflexiones corresponden al periodo inmediatamente

posterior a la Primera Guerra Mundial, periodo marcado por la devastación de Europa, la guerra en la Unión Soviética y la reconfiguración del viejo orden europeo frente a la emergencia del imperialismo contemporáneo. Si atendemos a esto hoy, todavía podemos apreciar su profunda comprensión del proceso capitalista, y su apuesta por una crítica no secular, sino *profana*, surgida de un nihilismo irreconciliable con la fe, universalizada ya, del capital. Para él, no se trataba solo de mostrar las tensiones, advertidas ya por Weber, entre modernidad y modernización, sino de mostrar cómo la lógica de la acumulación capitalista solo puede sostenerse sobre la fe en el progreso y su gratificación en el consumo, esto es, el capitalismo solo puede sostenerse gracias a la promesa de una sutura re-unificante de aquello que la misma experiencia moderna ha separado, a saber, las formas vinculantes de la experiencia que subordinaban a los hombres a los designios del cielo, designios traducidos por sacerdotes y reyes.

Entonces, si el capitalismo está basado en la intensificación de la culpa y en la sustitución de la expiación de las almas por su destrucción, tal vez sería relevante vincular este análisis programático con su caracterización de la crisis de la soberanía clásica en su estudio del *Trauerspiel*, precisamente porque en él, y a partir de una interrogación de varias obras agrupadas bajo este nombre, Benjamin es capaz de entender no solo la singularidad de este género literario, si no la compleja economía alegórica que en él se establece con respecto a las mutaciones modernas de la soberanía. En efecto, Benjamin entiende en este estudio que la soberanía clásica, encarnada en el cuerpo dual del rey y en la teología-política del Estado absolutista, ha sido brutalmente desplazada por la inscripción de la finitud y de la mortalidad del cuerpo del soberano. Esa mortalidad hace de la experiencia moderna una experiencia efímera de la carne y no del alma, gracias a lo cual se profana, sin lógica, el sentido del mundo, su organización teológica. Sin embargo, también entiende que frente a esta profanación del cuerpo inmortal de la soberanía y del Dios, el capitalismo vuelve a inscribir el mundo en su lógica, mediante la promesa, teológico-política, de una nueva sutura y de una reunificación total, abastecida en la oferta y en los mecanismos de la deuda. En este sentido, el nuevo dios capitalista no está muerto, sino convertido en una deidad secular y cotidiana: el dinero:

El cristianismo de la época de la Reforma en realidad no favoreció la propagación del capitalismo; él se transformó en capitalismo. Se haría preciso investigar con cuidado qué vínculos estableció el dinero con el mito a lo largo del curso de la historia, hasta que consigue ya extraer desde y a partir del cristianismo los suficientes elementos míticos para constituir el propio mito.

(133)

Aquí yace entonces la singularidad de su concepción de la profanación, no en la elaboración de una crítica monumental e igualmente teológica del capital, sino en la nihilización del culto capitalista a partir de la afirmación de la experiencia mundana y de la suspensión de toda sutura, de toda transferencia, de toda deuda o culpa. Si la deuda-culpa constituye la estructura arqueo-teológica del tiempo histórico como tiempo caído a la lógica sacrificial de la religión y de la producción, la profanación funciona como interrupción de esa estructura arqueo-teológica que es, también, la estructura circular de la demanda y de la culpa-deuda (cuestión que no deja de aparecer en sus lecturas de Karl Kraus y Franz Kafka). En otras palabras, es esta comprensión profana de la historia la que le permite pensar la heterogeneidad de la experiencia moderna sin someterla al principio sacrificial de la teología, la que hoy en día coincide plenamente con la gubernamentalidad neoliberal.

En el *Fragmento teológico-político* (2017), un breve texto redactado en ese mismo contexto (1921), Benjamin parece oponer a la teología política y su estructura escatológica, la posibilidad de una política profana que no está organizada por la promesa de una redención compensatoria, sino por la búsqueda mundana de la felicidad<sup>9</sup>.

9 En su correspondencia con Gershon Scholem, Benjamin da cuenta de su distancia con *El espíritu de la utopía* (1918) de Ernst Bloch, y advierte de su intención de escribir un volumen dedicado a este libro y al libro de Sorel sobre la violencia: “Probablemente expresaré mi opinión sobre esto en la primera parte de mi *Politik*, que es la crítica filosófica de *Lesabéndio*. Tan pronto como tenga un libro que necesito de Francia, procederé con la segunda parte de *Politik*, cuyo título es *Die wahre Politik* [La verdadera política] y que consta de dos capítulos, “deconstrucción de la violencia” y “Teleología sin objetivo final” (*Gesammelte Briefe* I, 246). Esta *verdadera política*, lejos de una política de la verdad revelada, sería posible por la suspensión de la concepción utópica y mesiánica de la redención, cuestión que exige una crítica del aparato mitológico-jurídico occidental, para hacer posible una nueva forma de existencia, desujeta de la promesa teológico-política, pero también desujeta de la filosofía del progreso. De ese perdido proyecto, además de un par de comentarios breves sobre la novela *Lesabéndio*, ha sobrevivido el texto *Crítica de la violencia* (1921).

El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de los elementos esenciales de la filosofía de la historia. Con ello, da lugar a una concepción mística de la historia, cuyo problema es susceptible de exponer a través de una imagen. Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dynamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mecánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de la dicha dirección mesiánica. (207)

En efecto, en este breve texto, Benjamin anticipa incluso la posibilidad de una nueva política mundial, una política que no estará estructurada por las determinantes filosóficas del progresismo de su tiempo y del nuestro; una política más allá de la competencia electoral y de la demanda de politización, pero también, y sobre todo, una política profana enemistada con los presupuestos historicistas que siguen limitando la imaginación de la izquierda, haciéndola pensar que todavía “nada a favor de la corriente”. Si el concepto de profanación implica una relación con la historia más allá de su estructuración sacrificial y, por tanto, abierta a su condición efímera e irredenta, entonces, enfatiza Benjamin: “Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de ‘nihilismo’” (207).

Benjamin lo había comprendido, la lógica del capitalismo, de la mercancía y del dinero, es la lógica de la permanente secularización, pero esa secularización es el rostro de un culto masificado en el capitalismo como religión. No se trata entonces de una batalla de gigantes, una batalla monumental entre teología y razón, pues la razón del capitalismo, culto sin dogma, opera perfectamente bien bajo las banderas del progreso y de la secularización. Se trata, por el contrario, de las pequeñas profanaciones, aquellas que, sin intención, ponen en cuestión el edificio de la fe que sostiene al in-mundo del capital. En este sentido, la pregunta que Benjamin nos hereda es la siguiente: *¿cómo pensar hoy, en un mundo regido por la fe neoliberal, la posibilidad y el carácter de dicha profanación?*

Se trata de pensar la profanación como revuelta, y quizás acá podamos retomar el criterio con el que Benjamin distingue la política profana de la movilización total. *Si la movilización total del fascismo es una estetización*

*de la vida política, caracterizada por la voluntad de dar expresión, pero solo expresión, a las masas; la revuelta como profanación, por el contrario, se distingue de las insurrecciones neofascistas contemporáneas, porque afirma la posibilidad de una existencia desvinculada de la estructuración sacrificial impuesta sobre el viviente por las democracias neoliberales.*

Esto exige distinguir revuelta y revolución, de modo análogo a como Benjamin sugiere distinguir secularización y profanación. En este contexto resulta pertinente una breve referencia a Furio Jesi, teórico italiano que ha desarrollado sistemáticamente un análisis de las complejas tramas establecidas entre nazismo, fascismo mitología, propaganda y filosofía de la historia. En su estudio sobre las insurrección espartaquista (*Spartakus* 2015), Jesi contrapone al modelo monumental de la revolución, la condición insólita de la revuelta, precisamente porque mientras la revolución parece confirmar el movimiento histórico, la revuelta pareciera suspender dicho tiempo.

Usamos la palabra revuelta para designar un movimiento insurreccional diferente de la revolución. La diferencia entre revuelta y revolución no debe buscarse en los fines de una y otra; una y otra pueden tener el mismo objetivo: tomar el poder. Lo que mayormente distingue a la revuelta de la revolución es en cambio una diferente experiencia del tiempo. Si, de acuerdo con el significado habitual de ambas palabras, la revuelta es un repentino foco de insurrección que puede insertarse dentro de un diseño estratégico pero que de por sí no implica una estrategia a largo plazo, y la revolución por el contrario es un complejo estratégico de movimientos insurreccionales coordinados y orientados relativamente a largo plazo hacia los objetivos finales, entonces podría decirse que la revuelta suspende el tiempo histórico e instaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de perennidad en el que consiste la historia. La revolución estaría, al contrario, entera y deliberadamente inmersa en el tiempo histórico. (63)

La revolución ha sido ejemplarmente pensada como un signo monumental que confirma, rememora y pronostica el progreso histórico<sup>10</sup>; la revuelta en cambio, es sucia y pequeña, porque desacelera o suspende el plan secreto de esta historia, y en ese mismo sentido, puede ser concebida como reaccionaria, siempre que, en cuanto suspensión del tiempo de la historia (del tiempo ya estructurado arqueo-teleológicamente), desbarata no solo su movimiento inexorable, sino también nuestra fe en el progreso. En este sentido, siguiendo las sugerencias de Benjamin relativas a la diferencia entre secularización y profanación, y siguiendo las sugerencias de Jesi relativas a la diferencia entre revolución y revuelta, proponemos pensar las revueltas contemporáneas como prácticas que profanan la organización teológica del neoliberalismo, el que se afina en una facticidad neofascista cuya característica central radica tanto en la simplificación de lo humano a partir de una mutación antropológica, como en la programación general de los sentidos, a partir de imponerles los imperativos productivistas del credo neoliberal.

Podemos ahora percibir la diferencia sustantiva entre los intentos de golpe de Estado en Washington DC y Brasilia, junto a la retórica rupturista de los movimientos anti-establishment, nacionalistas, chovinistas y neofascistas en general, por un lado, y la creciente proliferación de revueltas y manifestaciones sociales cuyo común denominador es la de afirmar la posibilidad de una vida más allá de los imperativos del capital, por otro lado. En esta diferencia entre movilización hiperbólica neofascista y revueltas sociales se expresa también la diferencia establecida por Benjamin entre la violencia mítica, esto es, la violencia derivada de la máquina mitológica del derecho occidental, y la violencia divina, precisamente porque si la primera tiene como objetivo la fundación y/o la conservación del orden, la segunda aparece como su interrupción. En efecto, lo que distingue a la violencia mítica de la violencia divina o revolucionaria en el texto de Benjamín no es la legitimidad o ilegitimidad de sus fundamentos o de sus medios, sino el hecho de que la violencia mítica se ejerce sobre el viviente en función de la reproducción del mismo derecho, es decir, de su orden mítico-jurídico, mientras que la violencia divina es una violencia que, aunque inevitable, no se ejerce en función de la reproducción del derecho, sino como afirmación

<sup>10</sup> Esta sería la lectura kantiana de la Revolución francesa, como signo de la disposición moral y del progreso del género humano, un *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*. (Kant 2006)

del viviente.

En tal caso, las revueltas, entendidas como ex-carnación del principio soberano de encarnación (Lefort 1990) no son sino *conatus* existenciales que afirman la posibilidad de una vida más allá del sacrificio y, en la medida en que son afirmativas, tampoco pueden ser devueltas al entramado conceptual articulado por las nociones de verdad, soberanía y voluntad, puesto que en cuanto *conatus* existenciales, estas abren la posibilidad de una concepción totalmente inédita de la política, ya no abastecida por los presupuestos onto-mitológicos que proliferan en el menú de sentido hiperbólico del neoliberalismo y su fascismo de la ambigüedad. Por el contrario, una política de la profanación y de la revuelta no puede reinstalar una relación dependiente con los presupuestos de la filosofía de la historia o de la filosofía política. Exige, en su propia *imminencia*, la suspensión de la relación entre teoría y práctica y la apertura hacia una dimensión anárquica y proliferante en la que la desobediencia no constituye un evento mediático en el plexo de la historia y su comunicabilidad, sino la posibilidad de una nueva relación con la historia. Entonces, el pensamiento benjaminiano relativo a la crítica del derecho, del historicismo y del fascismo, sigue siendo pertinente para pensar una alternativa al devenir fascista de la democracia, una alternativa que no re-insemine los presupuestos míticos y progresistas que quiere en principio diseminar, esto es, los presupuestos que siguen limitando al progresismo contemporáneo, el que no ha sido capaz de llevar hasta el fin, la crítica del capitalismo y sus derivas teológicas y fascista.

De ahí entonces que pensar la revuelta como momento fundacional, como origen o como ruptura, no es sino reinscribirla en la economía conceptual y nómica del pensamiento político convencional. Por el contrario, la revuelta como profanación de este pensamiento implica una suspensión de la economía principal que estructura el horizonte político y hegemónico oficial, esto es, el pensamiento político que trama el escenario en el que se dan cita, de manera espectacular, las fuerzas y los bandos de la historia. Contra esa política espectacular, Benjamin propone una política profana orientada a la felicidad mundana, cuyo método no es sino el nihilismo universal, esto es, *la nihilización de la fe neoliberal*.

## REFERENCIAS

ANDERS, Günther. **La obsolescencia del hombre**. Pre-textos: 2011.

AVELAR, Idelber. **Eles em nós**. Retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI. Editora Record: 2021.

BENJAMIN, Walter. **Briefe I**. Suhrkamp: 1978.

\_\_\_\_\_. **El origen del ‘Trauerspiel’ alemán**. Abada Editores: 2006.

\_\_\_\_\_. “El fragmento teológico-político”. En: **Obras**, Libro II, Vol. 1. Abada Editores: 2007. Pp. 206-207. \_\_\_\_\_. „Hacia la crítica de la violencia”. En: **Obras**, Libro II, Vol. 1. Abada Editores: 2007. Pp. 183-206

\_\_\_\_\_. **Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit**. Suhrkamp: 2012.

\_\_\_\_\_. “Capitalismo como religión”. En: **Obras**, Libro VI. Abada Editores: 2017. Pp. 127-134.

CAVALCANTE SCHUBACK, Marcia Sá. **The Fascism of Ambiguity**, A Conceptual Essay. Bloomsbury: 2022. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **The Anti-Oedipus**. Capitalism and Schizophrenia. University of Minnesota Press, 1983.

DE SPINOZA, Baruch. **Ética demostrada según el orden geométrico**. FCE: 1985.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. Era: 1998.

\_\_\_\_\_. **Modernidad y blanquitud**. Era: 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**. Cátedra: 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Acerca de Ernst Jünger**. El hilo de Adriana: 2013.

JESI, Furio. **Spartakus**. Simbología de la revuelta. Adriana Hidalgo: 2014.

KANT, Immanuel. Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor. En: **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia**. Tecnos: 2006. 79-105.

LEFORT, Claude. **La invención democrática**. Nueva visión: 1990.

MARCUSE, Herbert. **Technology**, War and Fascism. Routledge, 1998.

MICHELS, Robert. **Los partidos políticos**. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna. Amorrortu Editores: 2001.

PASOLINI, Pier Paolo. **Scritti Corsari**. Garzanti: 1975.

SCHMITT, Carl. **La dictadura**. *Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de la clase proletaria*. Alianza: 2007.

SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza: 2016.

VILLACAÑAS, José Luis. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ned Ediciones: 2020.

ENVIADO EM: 29/01/2023  
APROVADO EM: 03/02/2023