

¿Puede una forma de gobierno democrático contener el germen del totalitarismo?

Rafael Ricardo Bohórquez-Aúnta*¹ 

RESUMEN

Parece un lugar común en la filosofía política contemporánea, la afirmación según la cual, la democracia es la mejor forma de gobierno que se justifica como tal, debido a las experiencias políticas del siglo XX, fuertemente marcadas por el totalitarismo. Este texto reflexiona en torno a esta afirmación y discute algunos de sus presupuestos. La pregunta que se aborda es la de si ¿puede una forma de gobierno democrático como la nuestra contener el germen del totalitarismo? El presente escrito busca, precisamente, desentrañar de la formulación de la pregunta un problema "recurrente" de la filosofía política que subyace a la consideración de la relación entre formas, legítimas e ilegítimas de gobierno, y que podría ver en el totalitarismo una nueva forma de gobierno que surge, como lo han hecho las tiranías de las monarquías y las oligarquías de las aristocracias, de una mutación política de la democracia moderna.

Palabras clave: Claude Lefort, Democracia, forma de gobierno, Hannah Arendt, totalitarismo.

* Universidad Santo Tomás.

¹ Colombiano, docente investigador- departamento de Humanidades.

Autor de correspondencia: rafael.bohorquez@usantoto.edu.co

Fecha de recepción: 2021-12-02

Fecha de aprobación: 2021-03-14

Cómo citar:

Bohórquez-Aúnta, R. R (2022). ¿Puede una forma de gobierno democrático contener el germen del totalitarismo? *Revista Cubun*, 2(3), pp. 88-106 doi: 10.24267/cubun.758

¿Can a democratic form of government contain the germ of totalitarianism?

ABSTRACT

It seems to be a commonplace in contemporary political philosophy that democracy is the best form of government, justified as such by the political experiences of the 20th century, strongly marked by totalitarianism. This text reflects on this assertion and discusses some of its presuppositions. The question addressed is whether can a democratic form of government such as ours contain the germ of totalitarianism?" The present writing seeks precisely to disentangle from the formulation of the question a "recurrent" problem of political philosophy that underlies the consideration of the relationship between legitimate and illegitimate forms of government, and that could see in totalitarianism a new form of government that arises, as have the tyrannies of monarchies and the oligarchies of aristocracies, from a political mutation of modern democracy.

Key words: Claude Lefort, democracy, form of government, Hannah Arendt, totalitarianism.

¿Una forme démocratique de gouvernement peut-elle contenir les germes du totalitarisme?

RÉSUMÉ

Il semble être un lieu commun de la philosophie politique contemporaine d'affirmer que la démocratie est la meilleure forme de gouvernement, justifiée comme telle par les expériences politiques du vingtième siècle, fortement marquées par le totalitarisme. Ce texte réfléchit à cette affirmation et discute de certaines de ses hypothèses. La question abordée est de savoir si une forme de gouvernement démocratique comme la nôtre peut contenir les germes du totalitarisme". Le présent écrit cherche précisément à démêler de la formulation de la question un problème "récurrent" de la philosophie politique qui sous-tend l'examen des rapports entre formes légitimes et illégitimes de gouvernement, et qui pourrait voir dans le totalitarisme une nouvelle forme de gouvernement issue, comme les tyrannies l'ont fait à partir des monarchies et les oligarchies à partir des aristocraties, d'une mutation politique de la démocratie moderne.

Mots clés: Claude Lefort, démocratie, forme de gouvernement, Hannah Arendt, totalitarisme.

INTRODUCCIÓN

Quizá no haya experiencia más significativa para un profesor, en una clase de filosofía, que la que sobreviene cuando alguno de sus estudiantes logra sacudir los cimientos de su discurso con una cándida e inocente pregunta. Posiblemente, sin ninguna otra intención más que el ánimo por aprender y atreverse a ser crítico, este género de preguntas al que me refiero puede reflejar más bien la actitud que Karl Jaspers, alguna vez concebía como propia del "niño-filósofo". Y es que, en efecto, no parece haber ninguna otra condición ni requisito diferente al deseo de pensar por sí mismo, para quien quiere imbuirse en el vasto mundo de la filosofía. Prueba de ello han sido las ocasionales veces en que el mismo discurso de los pensadores que se estudian en las clases, una y otra vez, a pesar de su siempre novedosa actualidad y profundidad, se ha quedado un tanto corto para quienes, como algunos de los estudiantes, en verdad descubren, aunque en muchas ocasiones no a sabiendas, que pensar filosóficamente es situarse de modo no ordinario, no común, como lo hace un niño inocente, en su misma realidad para cuestionarla.

Una pregunta del tipo que relata la anterior experiencia de clase, esto es, la pregunta que ha suscitado este escrito, surgió en una sesión de Filosofía Política para arquitectura: un estudiante de copiosa inspiración y de sin igual simplicidad en su lenguaje,

luego de atender a la forma en que Norberto Bobbio hace un estudio introductorio a las «tipologías de las formas de gobierno», pregunta: "¿puede acaso la forma de gobierno democrático como la nuestra contener el germen del totalitarismo?" Sin duda alguna esta pregunta logra causar ruido en aquellos que con fervor y erudición defienden la posibilidad de la libertad individual en el sistema democrático. En contraste y, tal vez acrecentando los ánimos de los detractores de esta forma de gobierno, la cuestión arriba formulada puede aparecer como un signo más de lo que ya, desde hace algunos años, se viene consintiendo con mayor fuerza en el seno de las nuevas generaciones como la "crisis de la democracia". Finalmente, la formulación misma de la pregunta puede ser considerada como irrelevante para quienes reclaman del análisis de la sociedad un estudio neutro y objetivo, en tanto "hecho político", de los modos de relación entre grupos y clases. De pronto, tal vez lo más prudente al respecto es cuestionar la misma cuestión, esto es, preguntar por el sentido de los términos involucrados en su formulación de tal suerte que, en lo sucesivo, de su esclarecimiento se pueda estimar su relevancia o irrelevancia y, de este modo, atisbar una respuesta que al menos permita comprender a mayor profundidad lo que en ella está en juego.

El presente escrito busca precisamente desentrañar de la formulación de la pregunta un problema "recurrente"¹ de la filosofía política que subyace a

¹ Norberto Bobbio (2001, pág. 8) asegura que los "temas recurrentes" de la filosofía política son aquellos que han sido propuestos y discutidos por la mayor parte de los escritores políticos (especialmente por quienes han elaborado o delineado teorías generales o parciales de la política) y que forman parte de una teoría general de la política. Para Bobbio, "el conocimiento de estos temas recurrentes tienen una doble importancia: por una parte sirve para ubicar algunas categorías generales (comenzando por la categoría misma de lo 'político') que permiten analizar y determinar los diversos aspectos del fenómeno político, compararlos entre ellos, construir sistemas conceptuales aceptablemente coherentes y comprensivos; por otra parte, permite establecer entre las diversas teorías políticas, que han sido sostenidas en diferentes épocas, afinidades y diferencias".

la consideración de la relación entre formas legítimas e ilegítimas de gobierno y, que podría ver en el totalitarismo una nueva forma de gobierno que surge, como lo han hecho las tiranías de las monarquías y las oligarquías de las aristocracias, de una mutación política de la democracia moderna². Entre tanto y sin el ánimo de dar una solución conclusiva a semejante cuestión, el presente ensayo pretende invitar a quienes se ven enfrentados al gran reto de enseñar filosofía política a estudiantes de otro tipo de saberes, a cavilar en segunda voz sobre lo poco hermético que resulta "el saber" cuando se comparte un mismo "espíritu de la época"³. Para tal propósito resulta preciso reflexionar sobre el punto de vista desde el cual tiene cabida la pregunta en contraposición a la perspectiva que ofrece la ciencia en general y, particularmente, el que ha venido a imponerse en lo que hoy se conoce como ciencia política y sociología política. Asimismo, conviene esclarecer la noción de democracia que se guarda en la pregunta, comprender aquello que constituye su singularidad, es decir, lo esencial que la instituye y mantiene como forma de gobierno. Por último, estudiar el fenómeno político y social del totalitarismo como una nueva forma de gobierno en cuya base se haya un tipo particular de experiencia humana, aquella que servirá de vestigio para rastrear en la democracia, no como un sistema de instituciones, sino como una forma de sociedad e incluso como un estilo de vida, los pródromos de su decadencia en el totalitarismo o, en contraste,

lo que en palabras de Lefort (s.f.) "se presta en ella a ser derribado con el surgimiento de la sociedad totalitaria" (pág. 23).

SOBRE EL PUNTO DE VISTA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En el Libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala la impertinencia de llevar a cabo un estudio sobre la política, a la manera como lo haría una ciencia exacta. Tal impertinencia estriba en que "el fin de la política no es el conocimiento sino la acción"⁴. Esta premisa parece ser un asunto importante a la hora de hablar sobre la política y, reclama aún más atención, si se reconoce que en la modernidad no han sido pocos los esfuerzos por importar de la racionalidad científica métodos de cálculo y de probabilidad, que por su aparente éxito han seducido buena parte de los demás saberes. Lo anterior, no quiere por lo pronto ser el preámbulo de una crítica demoledora contra el tipo de racionalidad científica que ha dominado gran parte de la actividad del hombre moderno. En realidad, solo quiere destacar que, si se trata del estudio sobre las formas de gobierno como tema recurrente de la filosofía política, este podría realizarse según dos perspectivas muy diferentes, no excluyentes, pero igualmente valiosas.

Justamente Norberto Bobbio (2001, pág. 6) asevera que la consideración de cualquier teoría de las formas de gobierno presenta al menos dos aspectos:

² No se hace alusión directa a la tipología de formas de gobierno que es descrita por Aristóteles en la *Política*, especialmente en el Libro III, puesto que para el filósofo griego la Democracia es considerada el par negativo de la República y acá se asume como una forma legítima de gobierno.

³ Dejo al lector este tipo de reflexión que puede suscitar estas líneas y que va más de la mano del ardor docente de cada uno.

⁴ Véase, *Ética a Nicómaco* 1095a 5-10

uno "descriptivo" asociado a la sistematicidad del estudio, y otro "prescriptivo" ligado al uso axiológico que se le da a la misma tipología, cuando es empleada para establecer entre los tipos o clases ordenados sistemáticamente un cierto orden de preferencia. En su función descriptiva, el estudio de las tipologías de gobierno se resuelve en una clasificación de las diversas constituciones políticas que se presentan a la vista del observador, es decir, guardada las proporciones, tal cual lo haría un botánico que después del estudio y la observación detallada de un número particular de plantas procedería a la clasificación taxonómica según su afinidad y familiaridad. En cuanto a su función prescriptiva, el estudio de las formas de gobierno no se limita a describir, es decir, a manifestar "juicios de hecho", sino que asume la función de expresar uno o más "juicios de valor" y, con ello, la de orientar las preferencias por una u otra forma de gobierno, aun cuando estas le puedan ser ajenas al escritor político. Así, pues, una tipología de las formas de gobierno que asume netamente una función descriptiva, como un botánico, sería aquella que se limitaría a observar y describir sin ninguna preferencia y, esto en virtud de cierta objetividad propia de la ciencia positiva. Su problema, por lo tanto, consiste en determinar cómo clasificar y cómo describir. Sin embargo, una tipología de las formas de gobierno que asume una función prescriptiva encuentra un sentido relevante a los juicios de valor que expresa frente a la política. De este modo, se plantea un problema que consiste en indicar cuál de las formas de gobierno es buena, mala, mejor o peor.

Pero, ¿por qué no adoptar un punto de vista ligado, meramente, al carácter descriptivo del estudio de

las tipologías de gobierno, cuando en nuestros días se ha visto el aparente éxito de los métodos de cálculo y probabilidad importados a la ciencia política, y que han venido muy bien a los propósitos económicos y organizacionales de las instituciones sociales? Parte de la respuesta tiene que ver con la sospecha, respecto de eso que asegura el aparente éxito de los métodos de las ciencias exactas aplicados a la ciencia política. Tal éxito consiste en que gracias a ellos se brinda la posibilidad de conocer características de la realidad social, o mejor, de sectores de la realidad social delimitados por la misma ciencia que de otro modo estarían ocultos para el hombre. En verdad, quien opta por una función meramente descriptiva en la ciencia política, expresa su confianza en los resultados de estudios científicos fundamentados metodológicamente en datos obtenidos empíricamente y cuyo tratamiento han reclamado cierta objetividad. El hombre moderno, *verbi gratia*, se deja persuadir fácilmente por los resultados estadísticos sobre algún fenómeno social y presupone la dirección de su acción según el conocimiento aprehendido. Con todo, resulta difícil creer que del conocimiento de los resultados que arroja la ciencia política, que ha adoptado métodos de las ciencias naturales, se desprende un cambio en la sociedad. En parte porque los cambios estructurales en la sociedad son generalmente lentos y conllevan muchos esfuerzos, asunto con el que chocan los resultados del gran número de investigaciones de carácter científico, pues, antes de ser asimilados por las personas y de incidir significativamente en la dirección de su acción, son opacados por muchos otros que, en la lógica del consumismo moderno, aparecen y desaparecen como una moda más.

También, porque el punto de vista de la ciencia objetiva que se ha impuesto a la ciencia política y a la sociología política necesita de la referencia a un espacio denominado sociedad, el cual es inventariado y reconstruido planteando términos y forjando sistemas particulares de relaciones. Según Lefort (s.f.), la razón para inventariar este espacio llamado sociedad consiste en que, tanto los sociólogos como los politólogos, deben procurar su objeto de conocimiento a partir de la construcción o delimitación del "hecho político", considerado como hecho particular, distinto de otros hechos particulares: económico, jurídico, estético, etc (pág. 19). No obstante, al delimitar de este modo su objeto de estudio, "no se interroga por la forma social bajo la que se presenta y se ve legitimada la separación entre diversos sectores de la realidad social" (Lefort, s.f., pág. 19). "La constitución del espacio social, la forma de la sociedad, la esencia de lo que antaño se denominaba la ciudad" (Lefort, s.f., pág. 19), son obviados, entonces, al considerar como dado un espacio al que llaman sociedad.

Por otra parte, no es preciso desatender una diferencia sustancial en la forma como el científico social (el escritor político) y el científico de la naturaleza abordan su objeto de investigación. Para Norberto Bobbio (2001, pág. 10), el criterio con el cual el científico social y el científico de la naturaleza se comportan está influido por el hecho de que el primero considera que puede intervenir, directamente,

en el cambio de la sociedad en la medida en que sus juicios de valor presuponen que las cosas que evalúan pueden ser diferentes de "como son"; mientras que el segundo, no estima poder intervenir en el cambio de la naturaleza⁵. Claude Lefort identifica la forma de proceder por parte del científico social que se comporta como un científico de la naturaleza, como la consecuencia de una "voluntad de objetivación" propia de la ciencia en general y, en particular, de las ciencias políticas y de la sociología política. Esta voluntad de objetivación tiene como corolario

"la posición de un sujeto capaz de efectuar operaciones de conocimiento que no deban nada a su implicación en la vida social; sujeto neutro, ocupado en detectar relaciones de causalidad entre fenómenos, o las leyes de organización y funcionamiento de los sistemas y subsistemas sociales" (Lefort, s.f., pág. 20).

La neutralidad que la ciencia objetiva reclama del sujeto está fundamentada en una concepción dividida del yo que mantiene, por una lado, una parte activa, racional, sobre la cual reposa la capacidad del sujeto para conocer; y, por otro, una parte pasiva, emocional y contingente, que tendería a distorsionar el juicio objetivo del agente a causa de fuerzas motivacionales que harían de su juicio algo parcial e interesado, en todo caso, lejos de ser un juicio de hecho y, por consiguiente, la causa

⁵ Para Bobbio, el uso axiológico que un científico social puede hacer de cualquier concepto está estrechamente vinculado a la idea de que un cambio en la estructura de la realidad a la que tal concepto se refiere no solamente es deseable sino también posible. Cf. (Bobbio, 2001, pág. 10)

⁶ Josep Corbí muestra que esta concepción divina del yo es producto de la influencia de las ciencias naturales que conciben al mundo en sí mismo como desposeído de cualquier propiedad valorativa, y por consiguiente no hay lugar para el bien o el mal, la crueldad o la generosidad, el valor o la cobardía o para el daño moral. Cf. (Corbí, 2012, págs. 3-41)

del ofuscamiento que imposibilita el conocer⁶. Si se tiene en cuenta que es precisamente esta parte pasiva del sujeto la que cimienta en mucho las relaciones sociales entre los seres humanos, se podría afirmar que el politólogo o el sociólogo al que se le es asignada esta posición neutra bien podría estar privado "de pensar una experiencia que se engendra y se ordena en razón de un concepto implícito de las relaciones de los hombres entre sí y de una concepción de sus relaciones con el mundo" (Lefort, s.f., pág. 20), esto es, aquello que en toda comunidad comporta su estatuto de "sociedad humana": en palabras de Lefort (s.f.),

"la castración del pensamiento político» cuya consecuencia es la desatención a "la diferencia entre la legitimidad e ilegitimidad, verdad y mentira, la autenticidad y la impostura, la búsqueda del poder o el interés privado y la búsqueda del bienestar común" (págs. 20-21).

El punto de vista de la filosofía política vería tanto en la forma de proceder de las ciencias políticas y la sociología política, como en el sujeto neutro que reclaman, pocas posibilidades de formular aquella pregunta que según Lefort (s.f.) desde antaño ha guiado su camino: "¿qué significa la diferencia de formas de sociedad?" (pág. 20). Sin olvidar el vínculo que pervive entre "forma de sociedad" y "forma de gobierno"⁷, la pregunta que ha suscitado el presente texto, a saber, ¿puede la forma de gobierno democrático contener el germen del totalitarismo? Tampoco tendría relevancia para quien

se formule únicamente dentro de la perspectiva de la ciencia política y la sociología política. Pero de su irrelevancia puede desprenderse el peligro de la disolución de la consideración de la experiencia social que convoca la reflexión sobre el estatuto humano de la sociedad. Por consiguiente, afirmando la posición de Lefort, repensar lo político reclamaría, entonces, una ruptura con el punto de vista de la ciencia en general para quien la pregunta por el significado del cambio de las formas de sociedad y de las formas de gobierno puede resultar irrelevante. Ruptura más no exclusión, ya que lo que causa dificultad a la filosofía política es la delimitación de lo político a una esfera particular de la sociedad, por parte de un sujeto neutro que bien podría obviar la pregunta por el sentido del cambio de las formas sociales. Si la ciencia política y la sociología no perdieran de vista la forma general que legitima la sectorización de la sociedad en esferas particulares, podría asumirse el resultado de sus estudios no como una parcela de conocimiento aislado de otras esferas, sino como algo que atiende a las experiencias humanas que subyacen a la constitución de la forma como efectivamente están organizadas las sociedades y, en cuanto tal, a la diferencia entre lo legítimo e ilegítimo en una forma de gobierno y, a su vez, lo que en esencia comportaría su singularidad.

LA SINGULARIDAD DE LA DEMOCRACIA

Amparados en el punto de vista de la filosofía política, la pregunta central de este texto adquiere una

⁷ Cuando Aristóteles se pregunta en el libro III de la Política por aquello que constituye una ciudad y la distingue, dice lo siguiente: "si esto es así, es evidente que se debe decir de una ciudad que es la misma atendiendo principalmente a su régimen, y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo ya sean los que la habitan los mismos hombres ya sean otros completamente distintos" Política 1276b 9-10.

singular importancia. En ella está en juego el examen de la democracia y su reivindicación como forma social y régimen político. Y dado que no existe una misma idea de democracia-esta ha tenido históricamente varias acepciones que la han ubicado, ora como una forma legítima de régimen político, ora como una forma que va en detrimento del bien común-conviene traer a colación aquella noción que puede comprenderse mejor en contraposición al fenómeno del totalitarismo.

Se entiende, comúnmente, por democracia a aquella forma de gobierno y de sociedad que ubica la residencia del poder en todos sus ciudadanos y que hace de ellos sujetos iguales ante la ley (Isonomía). Con todo, esta definición sigue siendo muy vaga y hasta imprecisa; deja escapar lo que la constituye esencialmente y la mantiene. Debe existir algún rasgo distintivo que la haya hecho instituirse como tal, en contraposición a otras formas de gobierno. Lefort advierte que, para que la singularidad de la democracia resulte completamente sensible es necesario recordar lo que otrora fue el sistema monárquico del Antiguo Régimen. En efecto, en la monarquía el poder estaba incorporado en la persona del príncipe: "sometido a la ley y por encima de las leyes, condensaba en su cuerpo, a la vez mortal e inmortal, el principio de la generación y orden en el reino" (p. 18). La palabra del príncipe era incuestionable, pero a su vez se veía sometido a las leyes cuyo fundamento natural o divino estaba más allá de su persona: "Incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad" (Lefort, pág. 27). Para Lefort, es en la perspectiva de este modelo monárquico en donde se evidencia con mayor fuerza el carácter revolucionario de la democracia. Justamente, al no

haber príncipe, el sitio del poder se convierte en un "lugar vacío", es indeterminado. El rasgo distintivo de la democracia, en este sentido, consiste, en que impide a los gobernantes el apropiarse, el incorporarse al poder. No obstante, sería impreciso asegurar que el poder se aloja en la sociedad aludiendo al mecanismo de participación ciudadana del voto o sufragio. Este es una instancia puramente simbólica que permite comprender unitariamente a la sociedad en un espacio y tiempo concretos. Así, la democracia inaugura la historia en la que los hombres realizan la prueba de la indeterminación última en cuanto al fundamento del poder, el cual deja de ser consustancial a algún grupo o persona y no adopta figura alguna (Lefort, s.f., pág. 27).

Este fenómeno de la "desincorporación", según Lefort, está acompañado de una desimbricación entre las esferas del poder, de la ley y del conocimiento. Lo anterior, se debe a que cuando el poder cesa de manifestarse como el principio de generación y organización de un cuerpo social y, asimismo, cuando se detiene en su pretensión de condensar dentro de sí una razón y una justicia trascendental, el derecho y el conocimiento se afirman y se visibilizan apareciendo como esferas irreductibles e independientes al poder. El derecho despliega un futuro en el cual se vuelve dependiente de un debate constante sobre su fundamento y la legitimidad de lo que ha establecido. Algo parecido sucede con el conocimiento, el cual, en virtud de su nueva autonomía, se dirige hacia un manejo continuo del proceso del saber que interroga continuamente los fundamentos de la verdad (Lefort, s.f., pág. 27). En suma, en palabras de Lefort (s.f.), la implicación de esta desim-

bricación de las esferas del poder, del derecho y del conocimiento hace ver que lo esencial en la democracia es una suerte de "indeterminación" en la cual se instituye y se mantiene gracias a la "disolución de los puntos de referencia de la certeza":

La sociedad democrática se instituye como una sociedad sin cuerpo, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica. No entendamos, sin embargo, que la unidad le es ajena, que carece de identidad definida; por el contrario, la desaparición de la determinación natural, antaño unida a la persona del príncipe y a la existencia de una nobleza, presenta a la sociedad como exclusivamente social, en forma tal que el pueblo, la nación y el Estado se erigen como entidades universales, y todo individuo, todo grupo, se relacionan. Pero ni el Estado, ni el pueblo, ni la nación figuran como realidades sustanciales. Su representación se halla en la dependencia de un discurso político y una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate ideológico. (Lefort, s.f., pág. 27)

Esta es la noción de democracia moderna que Lefort propone en contraposición al totalitarismo. En cuanto tal, ayuda a entender mejor lo que significó el cambio de la forma de sociedad que degeneró en este, por algunos considerado así, género de "despotismo moderno" (Lefort, s.f., pág. 28), tanto en su vertiente nazista como

estalinista. El auge del totalitarismo representó un fenómeno cuyas consecuencias son de tal magnitud que sin este como punto de partida, no puede interrogarse a la democracia en nuestros días. De ahí la importancia de su análisis.

Para Lefort, el totalitarismo no es consecuencia de la transformación de un modo de producción⁸; surge a partir de una "mutación política, de una mutación de orden simbólico, de lo cual el mejor testimonio es el cambio de estatuto del poder"⁹. Esta mutación consiste en una suerte de condensación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento. Y si en la democracia la desimbricación de estas tres esferas es condición *sine qua non* de su permanencia en la indeterminación de puntos de certeza, en el totalitarismo de su condensación depende la imposibilidad de cualquier fisura del poder incorporado en un grupo y, en el grado más alto, en un hombre que designa lo que es real y lo que no: "El conocimiento de los fines últimos de la sociedad, de las normas que rigen las prácticas sociales, se convierte en propiedad del poder mientras que éste se revela como órgano de un discurso que enuncia lo real como tal" (Lefort, s.f., pág. 20).

Con todo, en este sentido cabe derogar la hipótesis de que el poder en un gobierno totalitario es asumido abusivamente e impositivamente, para someter a la sociedad en beneficio del interés

⁸ Esta postura se pondrá posteriormente en duda al ver que el totalitarismo puede considerarse mejor como una nueva forma de gobierno sin precedente alguno.

⁹ Son varios los análisis que muestran que al menos en sus dos vertientes más conocidas en el siglo XX, este fenómeno se gestó tanto en la sociedad capitalista como en la sociedad socialista. Cf. (Lefort, s.f., pág. 21)

egoísta de uno o unos pocos. Lo que en verdad sucede con el totalitarismo puede explicarse si se tiene en cuenta que antagónicamente a la tiranía, la distancia entre el partido que ostenta el poder y el pueblo desaparece. En efecto, una lógica de la identificación inherente a la ideología hace que emerja, aparentemente, la representación de una sociedad homogénea y transparente para sí misma, sociedad en la cual, la división social es negada en todas sus formas. Aparece, entonces, la idea del "pueblo-uno", una imagen orgánica de la sociedad que asume su poder en la medida en que todos hagan parte de un mismo cuerpo. Allí no hay lugar para la diferencia, esta es negada en todas sus formas y rechazada en aquellas expresiones que pueden ser incluso connaturales a los hombres.

Al punto, dentro del marco de una tipología de formas de gobierno, se podría adelantar una respuesta a la pregunta sobre la relación entre la democracia y el totalitarismo. En efecto, si se pudiera encontrar algún aspecto de la democracia que sirviera como germen de movimientos totalitarios, este tendría que buscarse en aquello que desestabilizaría internamente la indeterminación en cuanto al poder. De facto, no son pocas las circunstancias sociales que en las democracias modernas pueden llevar a pensar en la probabilidad del fantasma del "pueblo-uno". Lefort parece ser consciente de ello, porque para él la posibilidad de un desarreglo en la lógica democrática queda abierta cuando, tras las crisis económicas producto de las guerras y los conflictos armados, la exasperación ante el conflicto entre grupos y clases sociales que no encuentran resolución simbólica en la esfera política, el uso particular del poder que pareciera recaer hacia el plano de lo real y encon-

trarse al servicio de los intereses y los apetitos de los vulgares ambiciosos; la inseguridad de los individuos puede ser un terreno fértil, para que aparezca como necesaria la búsqueda de una identidad substancial, de un cuerpo social unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división que les muestre lo que se "debe" hacer, lo que "debe" ser (Lefort, s.f., pág. 21).

Queda por indagar, sin embargo, si hay algo en la esencia misma de la democracia que permitiera este desarreglo en su lógica, es decir, si las circunstancias sociales anteriormente mencionadas que se conocen en las democracias, son producto de la misma indeterminación de los puntos de certeza en cuanto a la esfera del poder, de la ley y del conocimiento. Aunque es muy posible que la democracia permita ya la aparición de modos de organización y representación totalitarios, para Lefort faltaría aún un "cambio en la economía del poder para que surgiese la forma de sociedad totalitaria" (pág. 29). Con todo, no se puede relegar al olvido un hecho insoslayable: cualquier forma de sociedad que de facto ha sido posible en la historia descansa en experiencias básicas de la vida común de los hombres, experiencias que los han llevado a la configuración de los distintos tipos de gobierno que se han conocido y que emergen para responder a las necesidades de sus mismos creadores. La pregunta que surge es, si la experiencia básica de la vida común de los hombres que ha llevado a la constitución de la sociedad totalitaria yace también en la sociedad democrática y aguarda allí hasta que esta, en su decadencia, hace posible su desarrollo; o, mejor aún, si es precisamente la lógica democrática, esto es, una

lógica de la indeterminación en cuanto a los puntos de certeza, la que ha permitido que esta experiencia que ha acompañado a los hombres desde hace mucho tiempo por fin haya encontrado un medio para alcanzar su realización en el Estado totalitario. En lo sucesivo, el presente texto explorará a la luz del pensamiento arendtiano esa experiencia básica de organización humana que se presta a ser observada como uno de los constituyentes del totalitarismo y su vínculo con el tipo de sociedad democrática. Se mantiene la sospecha de que muy, probablemente, de la generalización de tal experiencia en la sociedad pueda darse un cambio en el estatuto del poder, esto es, la condición de la fundación de un nuevo cuerpo político, de un gobierno totalitario.

LA NATURALEZA DEL GOBIERNO TOTALITARIO

Si no es una tarea fácil identificar aquello que constituye la singularidad de la democracia a pesar de que como forma social tiene una larga historia, aún resulta mucho más complicado descubrir lo que hace del totalitarismo una nueva forma de gobierno. Hannah Arendt (2004), en el último capítulo de su libro *Los orígenes del Totalitarismo*, intenta descubrir precisamente aquello que en esta forma de gobierno podría ser su propia singularidad, algo así como la naturaleza del gobierno totalitario que le permitiría ser comparado con otras formas de gobierno y definido como ellas. Para Arendt (2004), son dos características que descansan en una experiencia particular de la vida común de los hombres las que pueden dar razón de lo que instituye al totalitarismo como una nueva forma de gobierno.

La primera de ellas designa la esencia del gobierno totalitario: el "terror". Este puede comprenderse como un sentimiento de miedo exacerbado que en el ámbito político va en desmedro de la unión y la acción de las personas. Si se tiene en cuenta que el poder se logra mediante la acción conjunta de los individuos, el terror sería la causa de la impotencia de los hombres. En cuanto tal, constituye un mecanismo de aislamiento entre las personas con el objetivo de romper todas las fronteras y canales de comunicación que son comúnmente garantizadas por las leyes positivas en un gobierno constitucional. Con todo, lo que distanciaría al totalitarismo de una tiranía, que también emplea el terror como mecanismo de poder, es que, en lugar de dejar tras de sí una arbitraria ilegalidad, reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un "anillo de hierro" que los mantiene estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un mismo cuerpo (Lefort, s.f., pág. 29). En todo caso, la finalidad del terror en un totalitarismo consiste en destruir el único prerequisite esencial de todas las libertades, el cual consiste en la capacidad de movimiento que es anulada cuando los hombres son compelidos a estar juntos, y que no puede existir sin el espacio garantizado por las fronteras que erigen entre los hombres las leyes positivas.

Para Arendt (2004), el rol del terror como esencia del totalitarismo puede comprenderse mejor si se explora su singularidad como forma de gobierno, en la alternativa misma sobre la que se han basado en filosofía política las definiciones de la esencia de los gobiernos, es decir, la distancia entre el gobierno legal y el gobierno ilegal, entre el poder arbitrario y el legítimo. Como Arendt lo señala, hasta este momento

“nunca se ha puesto en tela de juicio que el gobierno legal y el poder legítimo, por una parte, y la ilegalidad y el poder arbitrario, por otra, se correspondían y eran inseparables. Sin embargo, la dominación totalitaria nos enfrenta con un tipo de gobierno completamente diferente” (Arendt, 2004, pág. 565).

En efecto, la ilegitimidad del gobierno totalitario no estriba en que opera sin la guía de la ley como lo haría una tiranía. Todo lo contrario, el gobierno totalitario pretende fundarse en una ley que es llevada a la plenitud de su ejecución por encima de las leyes positivas:

Esta es la monstruosa y sin embargo aparentemente incontestable reivindicación de la dominación totalitaria, que, lejos de ser «ilegal», se remonta a las fuentes de la autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación última, que, lejos de ser arbitraria, es más obediente a esas fuerzas suprahumanas de lo que cualquier gobierno lo fue antes y que, lejos de manejar su poder en interés de un solo hombre, está completamente dispuesta a sacrificar los vitales intereses inmediatos de cualquiera a la ejecución de lo que considera ser la ley de la Historia o la ley de la Naturaleza. Su desafío a las leyes positivas afirma ser una forma más elevada de legitimidad, dado que, inspirada por las mismas fuentes, puede dejar a un lado esa insignificante legalidad. (Arendt, 2004, p. 560)

En un gobierno legal se necesitan leyes positivas para traducir y realizar el *ius naturale* o la ley divina en normas de lo justo o lo injusto. La distancia entre las leyes eternas y permanentes inherentes al fundamento iusnaturalista del derecho, y las acciones

humanas, siempre contingentes y en constante cambio, es socavada gracias a las leyes positivas que, aun cuando son cambiantes y cambiabiles según las circunstancias, poseen una relativa permanencia en comparación con las acciones humanas, permanencia que deriva de la eterna presencia de su fuente de autoridad. Así, “las leyes positivas son primariamente concebidas para funcionar como factores estabilizadores de los cambiantes movimientos de los hombres” (Arendt, 2004, pág. 561). Si el gobierno totalitario no se establece como un gobierno ilegal es debido a que el término mismo de «ley» cambia de significado. Ya la ley no expresa el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos, sino que se convierte en expresión del movimiento, y esto porque el fundamento de la ley corresponde a la ley de la Naturaleza o a la ley de la Historia que en el fondo expresan evolución, movimiento lineal siempre progresivo:

“En la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento. Cuando los nazis hablaban sobre la ley de la Naturaleza o cuando los bolcheviques hablan de la ley de la Historia, ni la Naturaleza ni la Historia son ya fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas” (Arendt, 2004, pág. 562).

Arendt recalca que para el gobierno totalitario es en función de la ejecución de esta ley de la Naturaleza o de la Historia que debe superarse cualquier instancia estabilizadora que aletargue su movimiento. Así, las leyes positivas son superadas u obviadas, en cuyo reemplazo el mejor artilugio

que garantiza el movimiento de la ley de la Naturaleza o de la Historia y su traducción a la realidad es el "terror total" en la medida en que, gracias a él, la voluntad y la acción de los hombres se ven reducidas para dar lugar a las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia, fuerzas que a su paso singularizan a los enemigos de la "Humanidad" (como producto de la ley) contra los cuales se permite desencadenar el terror. De este modo, Arendt (2004) dirá con magistral audacia que "si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria" (pág. 562).

Igualmente, interesante resulta en los análisis de la autora de *Los orígenes del totalitarismo* otra característica inherente a esta nueva forma de gobierno: la "ideología". Cuando se define la esencia de un gobierno por su legalidad y cuando se entiende que las leyes son las fuerzas estabilizadoras en los asuntos públicos de los hombres, se comprende entonces por legalidad a la imposición de limitaciones a las acciones de los ciudadanos. Lo anterior está circunscrito en un problema no menor de la filosofía política, que alude a la relación entre el cuerpo político de un gobierno y las acciones de los seres humanos. En verdad, "la legalidad impone limitaciones a las acciones, pero no las inspira; la grandeza, pero también la perplejidad de las leyes en las sociedades libres estriba en que dicen lo que uno no debe hacer, pero no lo que debe hacer" (Arendt, 2004, pág. 564). Dado que la esencia de un gobierno es un cuerpo jurídico y legal formulado negativamente, cada cuerpo político debe contener algún "principio de acción" en función de su permanencia. En otras palabras, debe haber otro criterio más allá de la legalidad

que permita en un gobierno juzgar una acción en los asuntos públicos, criterio que debe tomarse en referencia a un algo que motive e inspire, tanto al gobierno como a los ciudadanos en su actividad pública. Según Montesquieu, dice Arendt (2004), este principio de acción puede identificarse en la monarquía como el honor, en la república como la virtud y en la tiranía como el temor (pág. 566).

Arendt (2004) declara que en un gobierno totalitario no habría en sentido estricto ningún principio de acción, si se entiende este como la capacidad para actuar según la convicción hacia algún programa. La convicción hace parte del terreno subjetivo se necesita de la libertad para que el ciudadano decida cierto asentimiento racional por alguna cosa y de la voluntad para que dirija su acción en dirección a ella- mientras que los criterios empleados en la ejecución del gobierno totalitario suelen ser meramente objetivos. En efecto, de lo que se trata es de permitir el movimiento de la ley Natural o de la Historia, una ley que determina fatalistamente según el proceso evolutivo el destino de los ciudadanos. En ese sentido, únicamente, tiene cabida una suerte de conformismo debido a que los individuos se ven irremediamente cogidos en un proceso de la Naturaleza y de la Historia con objeto de acelerar su movimiento, proceso en el cual solo pueden ser ejecutores o víctimas. En suma, lo que la dominación totalitaria necesita es una preparación que les haga igualmente aptos para el papel de ejecutores o de víctimas. Esta doble preparación, sustitutivo de un principio de acción, es la lógica inherente a la ideología (Arendt, 2004, pág. 568).

La lógica del pensamiento ideológico, es decir, la forma en que funciona la ideología para la preparación de ejecutores y víctimas, presenta tres elementos: en primer lugar, está “la tendencia a explicar no lo que es, sino lo que ha llegado a ser, lo que ha nacido y ha pasado” (Arendt, 2004, pág. 570). Se explica no una historia muerta, sino al movimiento que es descrito por la ley de la Historia, cuya importancia para la ideología estriba en que, de la explicación de su acontecer depende en gran medida la comprensión total del devenir del tiempo: se explica el pasado para conocer el presente y predecir el futuro¹⁰. En segundo lugar, se encuentra una pretensión de emancipación del pensamiento respecto de la realidad y de toda experiencia de la que no se puede aprender nada nuevo. La ideología insiste en una realidad más verdadera que se encuentra oculta tras las cosas perceptibles a los sentidos. Esta pseudorealidad en el fondo no es más que la modificación de la misma experiencia de la realidad conforme a las afirmaciones ideológicas, en donde pervive un esfuerzo inmenso por suministrar un significado secreto a cada acontecimiento público y tangible, y la sospecha de la existencia de alguna intención secreta tras cada acto político público¹¹. Por último, el tercer elemento que comporta todo pensamiento ideológico está asociado con la demostración lógica o dialéctica que conduce a la autoacción del pensamiento. En efecto, este

recurso viene a cuento porque, al no poder transformar la realidad, la ideología intenta conducir al pensamiento desde premisas axiomáticamente aceptadas para que, ante lo evidente, ante la consistencia que no existe en parte alguna en la realidad, el pensamiento se libere tanto de la realidad como de su experiencia (Arendt, 2004, pág. 571).

Sin duda, la combinación de estos dos elementos, del terror como esencia del Gobierno y de la lógica ideológica como principio de acción, nunca se había visto antes en ningún otro tipo de régimen. Sin embargo, tales elementos no pueden aunarse si no descansan en una experiencia básica de los hombres que se aprestan a la vida en comunidad y que ha de existir junto a ellos desde hace mucho tiempo. ¿Cuál es ese tipo de experiencia humana que penetra la forma de gobierno totalitario y que, por la razón que fuere, nunca había servido anteriormente para fundación de un cuerpo político? Esta experiencia humana es “la 'soledad', el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas” (Arendt, 2004, pág. 576). La soledad considerada en sí misma no se puede confundir con el aislamiento si bien este puede ser causa, aunque no forzosamente de aquella. El terreno propio del aislamiento es la vida política mientras que el de la soledad es la esfera de las relaciones sociales. Un hombre puede estar

¹⁰ La consideración a la historia como un asunto importante de la ideología puede encontrarse, por ejemplo, en el libro autobiográfico de Hitler: “La enseñanza de la Historia Universal en las llamadas escuelas secundarias deja aún mucho que desear. Pocos profesores comprenden que la finalidad del estudio de la Historia no debe consistir en aprender de memoria las fechas y los acontecimientos, o a obligar al alumno a saber cuándo ésta o aquella batalla se realizó, cuándo nació un general o un monarca (casi siempre sin importancia real), o cuándo un rey puso sobre su cabeza la corona de sus antecesores. No, esto no es lo que se debe tratar. Aprender Historia quiere decir buscar y encontrar las fuerzas que conducen a las causas de las acciones que escrutamos como acontecimientos históricos”. (Hitler, 2003, págs. 12-13)

¹¹ En nuestros días este elemento puede asociarse muy bien a la manipulación mediática de los medios masivos de comunicación.

aislado, esto es, hallarse en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe con él, sin necesidad de estar solo. Asimismo, un hombre puede estar acompañado de varias personas, vivir con ellas, compartir momentos y lugares, y, con todo, experimentar aún con mayor agudeza un estado de soledad. El aislamiento tiene que ver sobre todo con la esfera política de la vida, mientras que la soledad corresponde a la vida humana en su conjunto. Así, lo que hace novedosa a la dominación totalitaria y lo que la distancia de otras formas de dominación precedentes es que no se contenta con aislar a los hombres, tal como lo haría una tiranía al trasgredir el terreno público de la vida de los individuos, sino que destruye también la vida privada junto con la capacidad para la experiencia, la fabricación y el pensamiento.

Cabe otra distinción: no es lo mismo hablar de la soledad que de la vida solitaria, aun cuando ambas tengan que ver con la esfera de la vida privada del individuo. Una persona puede vivir solitariamente sin necesidad de sentirse solo y una persona puede vivir en comunidad y experimentar soledad. En la vida solitaria, como la del eremita o la del ermitaño, el hombre puede gozar de un diálogo consigo mismo. Es la condición oportuna que le permite a una persona estar en meditación, en una suerte de diálogo que establece consigo mismo, con un *alter ego* con el que configura una unidad y que le permite encontrarse a sí mismo.

No son pocos ni escasos los testimonios que se tienen de esta experiencia propia del hombre contemplativo. Es más, se dan en diversos ámbitos, no necesariamente en la vida espiritual, como en la filosofía, la poesía, la literatura, el arte y la ciencia. Con todo, este diálogo del sujeto consigo mismo no parece perder la referencia con el mundo de sus semejantes. Este último, por una parte, se ve representado muchas veces en ese *alter ego* con el que establece su diálogo, y, por otra, cuando el individuo necesita de él para consumir la configuración de su propia identidad que solo puede percibirse en contraposición a los otros que no son él¹². Aún en la experiencia más acérrima de vida solitaria, de pronto, el eremita que abandona por completo a los otros y el lugar físico que habita para apartarse al desierto o a la montaña, no se ve a sí mismo, sino como la representación de un elemento más dentro de una Iglesia (*ἐκκλησία*).

En la soledad no existe como tal ese diálogo consigo mismo, no son dos "yo" en uno, ya que en sentido estricto el "yo" es realmente uno. Es una suerte de abandono del propio "yo" que al no encontrar resolución en el mundo y los demás, se pierde con el mundo. Ante tal situación, no hay confirmación de ninguna identidad por parte del encuentro con la fiable compañía de sus semejantes, porque aún con ellos, aquello que los demás verían en él, no podría aceptarlo porque simplemente no está seguro de ello. En palabras de Arendt, en la situación de soledad

¹² Un pequeño fragmento de una historia para ilustrar el tema: "¿Quién eres tú? Le preguntaba fuertemente el padre a su hijo mientras éste, mirándolo fríamente a los ojos, atendía sigilosamente a sus palabras de exhortación. Pasaron algunos segundos que parecieron en aquel momento simplemente interminables, hasta que, por fin, sollozando unos fonemas torpemente articulados, el niño le respondió: - ¡no tengo idea de quién soy yo, pero al menos sé que no soy tú! En ese y sólo en ese instante, el padre comprendió por primera vez que el proyecto que había trazado para su hijo no era más que la frustración ante lo que no se atrevió cuando tuvo lugar su juventud".

"el hombre pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El "yo" y el "mundo", la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo" (Arendt, 2004, pág. 578).

Arendt explica que hay dos condiciones estrechamente ligadas a la soledad. Por un lado, el "desarraigamiento" que significa "no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás". Por otro lado, la "superfluidad" que quiere decir "no pertenecer en absoluto al mundo". Esta "no pertenencia" al mundo o a "ningún mundo" bien puede ser el terreno fértil en donde tiene cabida la dominación totalitaria a través de la ideología y el terror. En efecto, en una situación de soledad en la cual todo cae bajo la duda, la desconfianza ante los demás, ante el mundo y ante sí mismo; se abre la brecha para que el sujeto, como mecanismo de defensa ante tan insoportable experiencia, confíe plenamente en la única capacidad de la mente humana que no precisa ni del yo, ni del otro, ni del mundo, para funcionar con seguridad. Es la capacidad del razonamiento lógico cuya premisa es lo evidente por sí mismo. Quizá, como el elemento más sobresaliente de la ideología, el razonamiento lógico se presta para cautivar al pensamiento ante la consistencia de la argumentación. De este modo, desde una premisa aceptada axiológicamente, la dominación totalitaria puede llevar al hombre a actuar en formas, en las cuales puede llegar a considerar de su nefasta acción la consecuencia lógica un proceso consistente: la preparación adecuada para desempeñar ya su papel de víctima o verdugo de la ley de la Naturaleza o de la Historia:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia liminal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas en nuestro siglo. El proceso implacable por el que el totalitarismo impulsa y organiza a las masas parece como un escape suicida a esta realidad. El «frío razonamiento» y el «poderoso tentáculo» de la dialéctica que se apoderan de uno como una garra parecen como el último asidero en un mundo donde nadie es fiable y en donde no puede confiarse en nada. Es esta íntima coacción, cuyo contenido estriba en la estricta evitación de contradicciones, la que parece confirmar la identidad de un hombre al margen de todas las relaciones con los demás. Le encaja en el anillo de hierro del terror incluso cuando ya no está solo, y la dominación totalitaria nunca trata de dejarle solo excepto en la extremada situación de un confinamiento solitario (Arendt, 2004, p. 579).

CONCLUSIÓN: EXPERIENCIA DE SOLEDAD Y DEMOCRACIA

Aun después de un tiempo me sigue inquietando la pregunta de aquel estudiante brillante de arquitectura. Tal asombro no solo tiene que ver con la apremiante respuesta que se reclama en un mundo como el nuestro que pretende, a veces con grandes obstáculos, construirse democráticamente. En verdad, hay algo de inspirador en la forma de preguntar, de quien bajo la inocencia de un niño logra abrir el portal del pensamiento hacia los senderos de la incertidumbre, invitación a pensar. Y, aunque después de las anteriores

consideraciones no creo ofrecer una respuesta concluyente, se considera que un estudiante y a todos quienes les sea familiar esta pregunta, se les adelanta una respuesta:

Tal como Arendt (2004) lo señala, parece que la soledad es una experiencia humana que, aunque ha existido desde la antigüedad, se ha generalizado en el tiempo. No se puede desconocer que tanto el desarraigamiento como la superfluidad han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la Revolución Industrial, flagelo que se ha agudizado con el auge del imperialismo en el siglo XIX y con la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo (Arendt, 2004, pág. 576). La sospecha que mantengo puede verse a la luz del siguiente interrogante: ¿qué tanta participación tiene la forma en que la sociedad democrática está configurada con los elementos que han hecho de la soledad un fenómeno generalizado en nuestros días?

En efecto, si bien la soledad dentro del totalitarismo puede ser consecuencia del aislamiento a causa del terror y el miedo que todo movimiento pre-totalitario debe adoptar en sus fases iniciales, no por ello, se puede desconocer el hecho de que las condiciones socioeconómicas que permiten y generalizan la experiencia humana de la soledad en las sociedades no totalitarias podrían hacerle más fácil el camino a un movimiento totalitario. Lefort (pág. 26) argumenta que la monarquía, por su acción niveladora y unificadora del campo social y, simultáneamente, por su inscripción en ese campo, hacía posible el desarrollo de las relaciones mercantiles y un modo de racionalización de las actividades que condicionaban el auge del ca-

pitalismo. La democracia, al no contener ningún poder incorporado, parece permitir que el capitalismo adquiera aquella libertad para desplegarse que otrora le fue condicionada.

Al respecto, no son pocos los análisis que han hecho ver la influencia del desarrollo del capitalismo en el cambio de la forma de la sociedad. Zygmunt Bauman (2002), por su parte, ha incorporado el concepto de "liquidez" para describir cómo hoy por hoy se puede interpretar el movimiento que ha llevado a la sociedad moderna a comportarse como tal. La sociedad moderna se caracteriza porque carece de forma estable y esto, en gran medida, debido a que aquella vieja pretensión que se constituyó como su estandarte por bastante tiempo: "derretir los sólidos", ha desencadenado una lógica imparable que ha llevado a la economía a apropiarse casi totalmente de todos los ámbitos de la vida del ser humano. En efecto, "derretir los sólidos" significaba desprenderse de las obligaciones irrelevantes que se interponían en el camino de un cálculo racional de los efectos; tal como lo expresa Weber, liberar la iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la densa trama de los deberes éticos (Bauman, 2002, pág. 10). Lo que se quiere decir al respecto es que, debido a la vacuidad del poder, la disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales.

Ahora bien, no resulta difícil ya para la sociedad contemporánea reconocer la supremacía que tiene la economía capitalista sobre el orden moral y político. La condición de su permanencia tiene que ver con el hecho de que hace irrelevante e

inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuya a su incesante y continua reproducción. Consecuencia de tal despliegue no solo es el auge del capitalismo como sistema económico que se mantiene en muchas de las sociedades contemporáneas, sino además, en gran parte, el resquebrajamiento de los vínculos humanos¹³. Si los vínculos humanos son un importante elemento en la condición humana en la medida en que le permiten al hombre su realización, tanto en la esfera pública como privada, entonces, a causa de su fragilidad puede acontecer el surgimiento del espectral fenómeno de la soledad, generalizada como experiencia humana que subyace esencialmente a la forma de sociedad totalitaria. Y si el totalitarismo, al menos en las dos formas de gobierno totalitario que ha conocido con mayor fuerza el mundo contemporáneo, pudo subsistir independientemente de alguna modificación en los medios de producción, cabe decir que la lógica del capitalismo puede permitir perfectamente, es más, haría el terreno más fértil en la sociedad para la aparición de un gobierno totalitario. Por último, si el sistema democrático ha permitido que la lógica del capitalismo se imponga sobre todos los aspectos de la vida humana, y si la imposición de este nuevo orden económico ha ido en detrimento de la capacidad de los poderes políticos o morales, para trastocar o reformar su proceder, a la base de la experiencia de la soledad, fruto del resquebrajamiento de las relaciones humanas, podría sospecharse que la democracia puede contener ya el germen del totalitarismo y que es muy posible que un desarreglo en su lógica, esto es, en cuanto a la permanencia en

la disolución de puntos de certeza, podría permitir una mutación política, un cambio en la economía del poder y, en última instancia, una nueva forma de sociedad con tintes totalitarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2004). Ideología y Terror: de una nueva forma de Gobierno. En H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (1988) *Política*. Madrid: Gredos
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: FCE.
- Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.
- Corbí, J. (2012). *Morality, Self-Knowledge and Human suffering*. New York: Routledge.
- Hitler, A. (2003). *Mi lucha*. Obtenido de ([http://nsl-server.com/Buecher/Fremde-Sprachen/Hitler,%20Adolf%20Mein%20Kampf%20%20Mi%20Lucha%20\(ES,%20415%20S,%20Text](http://nsl-server.com/Buecher/Fremde-Sprachen/Hitler,%20Adolf%20Mein%20Kampf%20%20Mi%20Lucha%20(ES,%20415%20S,%20Text))
- Lefort, C. (s.f.). Ensayos sobre lo político. En *La cuestión de la democracia*.

¹³ Esta parece ser una tesis que mantiene Bauman en su libro *Amor Líquido*.