

UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO- CONCEPTUAL A LA SUBSUNCIÓN DE LA PLURALIDAD DE CAMPOS EXISTENCIALES POR UN MONISMO PARTICULAR: POLÍTICA Y ECONOMÍA COMO FENÓMENOS TOTALITARIOS¹

A HISTORICAL-CONCEPTUAL APPROACH TO THE SUBSUMPTION OF THE PLURALITY OF EXISTENTIAL FIELDS BY A PARTICULAR MONISM: POLITICS AND ECONOMY AS TOTALITARIAN PHENOMENA

Israel Arcos Fuentes

Universidad del País Vasco, Bilbao, España.

israel.arcos@ehu.eus

Recibido: septiembre de 2024

Aceptado: octubre de 2024

Palabras clave: totalitarismo, esferas socioculturales, Modernidad, política, neoliberalismo.

Keywords: totalitarianism, sociocultural spheres, Modernity, politics, neoliberalism.

Resumen: Más allá de la acepción politológica, el totalitarismo se daría cuando una esfera humana particular subsume la totalidad de la existencia bajo sus propios criterios, acabando con la autonomía del resto de esferas. De este modo, no sólo lo político se puede tornar totalitario, colonizando otros campos, sino que, como muestra el neoliberalismo, la economía también. Abordaremos estos dos fenómenos de totalización exponiendo cómo la autoafirmación humana se desplegó durante la Modernidad configurando diferentes esferas socioculturales autónomas, las cuales han padecido intentos de determinación heterónoma. No obstante, señalaremos la excepcionalidad de lo político, pues este campo, pese a poderse volver totalitario como cualquier otro, es el encargado de velar por la salud del resto de dominios.

¹ El autor ha podido realizar el siguiente artículo gracias a las “Ayudas para la Recualificación del Sistema Universitario Español para 2021-2023 UPV/EHU” (Margarita Salas, cód. MARSA 21/04), financiado por la Unión Europea-Next Generation EU y el Ministerio de Universidades.

Abstract: Beyond the politological meaning, totalitarianism occurs when a particular human sphere subsumes the entirety of existence under its own criteria, thereby eliminating the autonomy of other spheres. In this way, not only can the political sphere become totalitarian by colonizing other fields, but as neoliberalism shows, the economy can as well. We will address these two phenomena of totalization by explaining how human self-affirmation unfolded during Modernity, shaping different autonomous sociocultural spheres that have experienced attempts at heteronomous determination. However, we will highlight the exceptional nature of the political sphere, as this domain, despite its potential to become totalitarian like any other, is responsible for safeguarding the health of the other domains.

1. Introducción

Normalmente se suele asociar el totalitarismo exclusivamente con el campo político (Arendt, 1951; Linz, 2010). La conciencia occidental ha sido tan fuertemente desgarrada por las experiencias políticas del pasado siglo, concretamente por el nacionalsocialismo y el estalinismo, que sólo es capaz de concebir el totalitarismo bajo los modos con los que se expresa en la esfera de lo político. Y, sin embargo, desde las últimas décadas, hemos visto como una racionalidad económica pretende absorber la totalidad de la vida social bajo su normatividad, en lo que se ha venido denominando en las ciencias sociales neoliberalismo (Ahedo y Tellería, 2020; Foucault, 2009; Dardot y Laval, 2013; Slobodian, 2021). Ello lo que nos muestra es que el totalitarismo no sólo es de carácter político, sino que también puede ser de índole económico. Y es que a nuestro juicio, bajo una mirada sociológica, el totalitarismo supone que una esfera de acción subsuma al resto de esferas bajo sus propios criterios, secuestrando sus respectivas autonomías y criterios de normatividad. El totalitarismo se produciría cuando un campo particular de la

existencia humana pretende determinar al resto, subsumirlos bajo su influencia, tornarse absoluto.

Según el relato weberiano, el despliegue de la Modernidad supuso la configuración, diferenciación y autodeterminación de diferentes esferas socioculturales con sus propios criterios de normatividad, actualizada hoy esta perspectiva por Habermas (2010). Con ellas podríamos decir que el sujeto se realizaba a través del ejercicio de su libertad en el espacio privado, entendida esta libertad al modo de los *modernos* como diría Constant (2020). Aunque problemática, esta tesitura ha sido la condición existencial del individuo moderno, por lo menos, la del burgués, la cual trató de ser superada por alguno de los distintos campos de la acción humana. El primer intento por superar esta cosmovisión existencial provino de la política al calor de la irrupción de las masas²

2 A partir de ahora trataré de utilizar el término masa lo menos posible por sus connotaciones despectivas y elitistas en su uso a lo largo del tiempo por diferentes autores. Para ello nos serviremos de otros términos, como el de multitud o mayoría social. No querría caer en la discursividad que se dio en las primeras décadas del siglo XX por la cual se generó un debate sobre los problemas que produjo la irrupción de la mayoría

demandantes de justicia en la primera mitad del siglo XX y de la inestabilidad social derivada, ya que el ejercicio por parte del burgués de esta libertad en la esfera privada, relacionada con el desarrollo capitalista, supuso, además de desigualdades sociales, un fuerte apoliticismo que trató de ser contestado con una vuelta al modelo político de *los antiguos*. Esto es, un retorno de lo político como sustrato esencial de la vida social, determinando así la política al resto de esferas socioculturales bajo su despliegue totalitario. Después, tras el fracaso de la política totalitaria y el posterior derrumbe del pacto fordista de posguerra con la crisis del petróleo de 1973, esta autonomía de las diferentes esferas de acción intentó ser superada mediante una economía que, simulando retornar a esa cultura burguesa escindida en diferentes campos autónomos, acabó subsumiendo al resto de esferas socioculturales bajo sus designios, volviéndose totalitaria.

De todos modos, se hace necesario hacer una aclaración sobre la excepcionalidad de lo político frente a otros campos de acción. Si bien es cierto que cualquier dominio social o cultural que acabe subsumiendo al resto nos muestra su acción totalitaria, la política tiene un cariz especial. Ella es el fundamento sobre el que descansa la sociedad, la que garantiza el orden necesario para el desarrollo armónico de los diferentes campos de la existencia humana. Sin ese orden que impregna la política no habría vida social, sino caos social. Además, como diría Carl

Schmitt (1991a), concretar el campo de la política se vuelve difícil, ya que cualquier ámbito de la vida humana puede tornarse conflictivo y, por tanto, politizarse. Junto a esta indeterminación y carácter flexible de lo político se suma su singularidad. Y es que la política es la encargada de velar por la buena salud del resto de campos, pudiéndose solucionar algunas patologías sociales mediante políticas públicas. No obstante, con su potencial, en su intensidad máxima, de igual modo puede volverse nociva, hacerse totalitaria. Todo ello sería la excepcionalidad de lo político a diferencia de otros campos de acción.

En cualquier caso, primero nos centraremos en la esencia del totalitarismo, definido aquí como la subsunción de la vida a manos de una esfera sociocultural particular. Para tal fin realizaremos un acercamiento conceptual, mediante una perspectiva histórica, al fenómeno de subsunción o totalización de la existencia por un ámbito concreto³. Es a través de las diferentes totalizaciones que se han dado a lo largo del desarrollo histórico por alguno de los diferentes dominios, político, religioso, económico, etcétera, como se puede aprehender este fenómeno. Se intentará ver la evolución de los distintos rostros de la determinación de la existencia por un campo particular a través del despliegue en la Modernidad de la autoafirmación humana que intenta liberarse de ellos. De la mano de esta afirmación del individuo moderno, se irán simultáneamente desplegando y produciendo las diferentes esferas culturales y sociales

social, de los hasta aquel momento invisibilizados en el espacio público, y que desestabilizó las democracias burguesas. El término masa se puede ver en la retórica de publicaciones de la época, como las de Ortega y Gasset (1993), Gustave Le Bon (2000) o Freud (1969).

3 Otto Hintze (1968: 264 y ss.), por ejemplo, igualmente consideraba necesaria esa articulación entre el acercamiento conceptual mediante la abstracción teórica de los diferentes sistemas culturales y el enfoque histórico, buscando sus relaciones.

con sus propios criterios de normatividad. Evidentemente, no se podrá profundizar en este largo viaje. Sólo será descrito para poder ver la lógica de la totalización, haciendo hincapié en el totalitarismo político del siglo XX y en el económico, surgido este último en la década de los ochenta del pasado siglo y que llega hasta nuestros días bajo la denominación de neoliberalismo. Si bien cualquier esfera puede tornarse totalitaria, son la economía y la política, por su condición estructural, las que más facilidades tienen para ser partícipes del ejercicio de totalización o subsunción de la vida con su despliegue. Por eso Marx pensó la economía como el dominio determinante de toda formación social (Marx, 1976), o Schmitt reflexionó lo político como la esfera sustancial de las sociedades (Schmitt, 1991a). Es en este último dominio de lo humano, lo político, sobre el que haremos una mención especial por su singularidad al final del presente escrito.

2. Pasajes históricos sobre la diferenciación y autonomía de las esferas socioculturales

2.1. Del mundo premoderno a la consolidación moderna

El despliegue de la acción humana ha supuesto la configuración de una gran variedad de campos donde se desarrolla. Sobre todo tras la caída del sustento teológico y el inicio de la Modernidad, que hizo que el ser humano tendría que valer-se por sí mismo y legitimar solo su propia existencia (Blumenberg, 2008). El sujeto tendrá que autodeterminarse, logrando su autonomía según la narrativa burgue-

sa, pues no tendrá otro remedio ante la caída de los fundamentos trascendentes sobre lo humano. La existencia humana y sus diferentes esferas de acción tendrán que buscar su propia normatividad. Pero antes de ello nos dirigiremos a los tiempos premodernos, donde todavía no se había dado esta situación de diferenciación de esferas autodeterminadas.

En las sociedades tradicionales la autonomía del individuo no existía. Por lo menos, tal y como la conocemos desde esos inicios de la Modernidad que fueron los del Renacimiento, donde, según Jacob Burckhardt (1946: 119), irrumpe lo “subjetivo” por primera vez: “el hombre se convierte en individuo espiritual”. Incluso en una de las cúspides de la historia de la humanidad como fue el mundo griego, la libertad individual y la autonomía no existían. Así lo recordaba Hegel, quien, pese a ello, siempre admiró al mundo griego y a la *polis*, como el resto de sus compañeros de estudio de Tubinga, Hölderlin y Schelling. Para Hegel se dio la más bella unidad sustancial en el mundo griego, pero para la autonomía, para la autoafirmación de la subjetividad, habría que esperar a la Reforma, a la Modernidad (Hegel, 1971: 437 y ss.). Lo que sucedía con los griegos y romanos, inventores ambos de la política (Finley, 2016: 76) y, concretamente los griegos, de su disciplina teórica (Wood, 2011: 14; Strauss, 2006: 27), es que poseían una política fundada en el bien común y las virtudes públicas, pero el ciudadano aún no miraba por sus intereses particulares, privados. O por lo menos, como en el caso griego, bien común e interés individual, como perfeccionamiento personal, estaban fusionados: la misión del Estado griego era la de perfeccionar al ser humano y la de éste la de servir a unos intereses que trascendían su mera exis-

tencia individual, los de la *polis* (Knauss, 1979), relacionados con la justicia y el bien común. La *polis*, como dominio que politiza a sus miembros, establece un *nomos* destinado al perfeccionamiento de sus ciudadanos, a la ascensión del hombre hacia la *areté* (Conde, 2011: 48-50). En tanto que, utilizando la expresión de Aristóteles (1985:32-33), *zōon politikón*, el hombre encuentra su sentido de la existencia únicamente en la *polis*. Es más, allí es donde se efectúa su realización más completa, la de ciudadano, y con ella, la única posibilidad de encontrar su misma condición humana (Marín, 2015: 76-77).

Se podría decir que la política de los *antiguos*, concretamente la de los griegos —y más intensamente la de los espartanos (Jenofonte, 1989)—, giraba en torno a los intereses de la comunidad política y no versaba sobre los intereses particulares de sus miembros⁴. Es importante esta mención a la política de los *antiguos*, concretamente de griegos y romanos, ya que, como veremos, los totalitarismos del siglo XX se pueden interpretar como una respuesta ante la fragmentación social y privatismo de la política moderna liberal-burguesa mediante el regreso y apro-

piación de algunos aspectos del modelo político antiguo, como en el caso de los nazis (Chapoutot, 2013). No obstante, el mundo grecorromano, como cuna de Occidente, es un modelo de inspiración para todas las ideologías políticas de la Modernidad (Canfora, 1980), llegándose a convertir modelos como el espartano en mitos que recorren la historia occidental (Fornis, 2019). En este sentido, por ejemplo, recordemos cómo a lo largo de la historia se generó el mito de la Atenas comercial frente a la autoritaria Esparta, siendo la primera el modelo de muchos liberales. Pero lo que aquí nos interesa es señalar cómo la política clásica supone la subsunción de la totalidad de la existencia en aras del bien común, independientemente de las diferentes formas de gobierno que teorizaron los filósofos grecorromanos. En todas sus formas ideales y no corrompidas, sea la democracia griega o la constitución mixta romana, el interés supremo es la república o *polis*.

En cualquier caso, más allá de griegos y romanos, y de su genialidad en diferentes campos —filosofía, derecho, ciencia...—, el mundo premoderno era un tiempo donde el ser humano estaba inmerso en el cosmos como un mero componente más. El hombre de las antiguas civilizaciones vivía en el animismo, sacralizaba su entorno, a una naturaleza viva con la que se comunicaba y, en otras ocasiones, a la que temía. De todos modos, parecía vivir en armonía con el cosmos. De hecho, según Leo Strauss (1959: 96), los griegos pudieron aspirar a un dominio de la naturaleza, domesticarla como los modernos, y, sin embargo, rechazaron esa posibilidad. Habrá que esperar al cristianismo para que se dé una desacralización de la naturaleza —lo que, mucho más adelante, Max Weber denominará “el desencan-

4 Pese a que, como hemos señalado con Hegel, en el mundo grecorromano la individualidad, en el sentido que toma con la subjetividad moderna, no existía, entre algunos estudiosos helenistas se considera que, como ocurre con el pensamiento de Aristóteles, no se puede concluir “sacrificio alguno del individuo en relación con el Estado” (Guthrie, 1993: 45). Esto es cierto si entendemos que, bajo la perspectiva antigua, el sujeto sólo adquiere su forma más acabada y virtuosa mediante su pertenencia al Estado. Por tanto, no habría contradicción entre desarrollo de la persona y Estado, pues van de la mano. En cualquier caso, en el mundo griego y romano la individualidad se ponía al servicio del bien común de la ciudad o república, esto quiero resaltarlo.

tamiento del mundo”—, generándose esa racionalidad instrumental tan característica de Occidente por la cual se produce una cosificación de la naturaleza en la relación sujeto-objeto, y en la que el propio individuo termina volviéndose un objeto (Horkheimer, 2013; Barcellona, 1996), una mercancía (Marx, 1976).

En el mundo antiguo o premoderno los diferentes dominios de lo humano no estaban altamente desarrollados ni diferenciados, ni mucho menos tenían su propia legitimidad. Lo particular estaba integrado en el cosmos de una totalidad inmanente determinativa de la existencia: religioso-mágica-política, presentada de diferentes formas en función de las distintas culturas y civilizaciones. Dicha situación empezará a modificarse con la llegada del cristianismo, aunque quizás ya antes de la mano del judaísmo (Habermas, 2023: 271 y ss.). La irrupción de un Dios trascendente sobre la mundanidad, revelado como fundamento último de la existencia, viene acompañada de la centralidad de la esfera teológica, cierto es; sin embargo, también marca el inicio del desarrollo de la diferenciación y autonomía de los diversos dominios humanos. La teología cristiana, que, a su vez, supone un salto de gigante en el desarrollo de la noción de persona y de la conciencia humana (Gauchet, 2005), no permitía la autodeterminación de los campos, pues estaban determinados por ella. Pero sí que facilitó la diferenciación y paulatina autonomía que llevará a alcanzarla más adelante. El cristianismo guardaba en su ser la semilla de su propio fin, alentando lo que se ha venido denominando el “proceso de secularización” con su potencial desmitificador como

señala Gauchet (2005)⁵. Este proceso de secularización hará que durante los siglos XVI y XVII, si no antes, se den una serie de pasajes —muy amplios y complejos para poder ser definidos aquí (Dilthey 1944a; Hardt y Negri, 2005: 90 y ss.)— que pondrán los primeros peldaños para dar fin a esa totalización de la existencia por parte de la teología y del Dios trascendente y personal, entre otros: el maquiavelismo con su separación entre moral y política, el luteranismo y el cartesianismo para el despliegue de la subjetividad y el yo modernos —con antecedentes en san Agustín (Bürger y Bürger, 2001: 29-32; Taylor, 2006: 189)—, los descubrimientos astronómicos y científicos (Cassirer, 1953: 289 y ss.; Koyré, 1979), el Estado moderno hobbesiano, etcétera. El Renacimiento, situando al hombre en el centro del cosmos creado por Dios —tal y como lo expresó Pico della Mirandola (2007: 133) en su *De hominis dignitate oratio*— y dejando a la naturaleza y al resto de seres a merced de la transformación humana —puestos ahí por Dios para el disfrute humano—, supuso un avance en la confianza del ser humano en sí mismo. Sin embargo, la llegada del Barroco, con su sensación de vacío ontológico y de inestabilidad social a causa de las guerras religiosas, preparó el terreno para la retirada paulatina de la confianza en el mundo creado por Dios, teniendo que sostenerse el ser humano en su mera razón, lo que supondrá un peldaño más en la ascensión hacia su autodeterminación.

5 No nos meteremos aquí en los debates sobre la secularización y los fundamentos de la Modernidad. Pero para un resumen de las posiciones de Schmitt, Heidegger, Leo Strauss, Blumenberg o Löwith, véanse las páginas que Habermas (2023: 35-63) dedica al tema.

En este sentido pensemos cómo el Estado hobbesiano, que trata de estabilizar el mundo social, o el *cogito* cartesiano, que da seguridad al yo, intentan calmar el miedo y el sentimiento de inestabilidad del siglo XVII con la razón. En el paso del Renacimiento al Barroco observamos el auge del optimismo humanista, relacionado con el nacimiento de la burguesía y de un primer capitalismo (Braudel, 2019), y su caída con las guerras religiosas. Éstas poseían un fuerte componente de clase (Bloch, 2002; Negri, 2021:234), que llevó a un retraimiento de la burguesía en el Estado absolutista (Koselleck, 2021). El fracaso del proyecto inicial del humanismo renacentista conduce al repliegue de la burguesía en la esfera privada, sacrificando su proyecto político para garantizar sus intereses y la paz social con el Estado absolutista⁶. Y es que, como hemos comentado al principio, la política se vuelve el fundamento necesario para el desarrollo de otras esferas: sólo mediante la paz social, garantizada por el orden que impone lo político por la fuerza y la represión, la clase burguesa pudo dedicarse a sus prácticas mercantiles y ociosas, configurándose algunas esferas culturales. Con todo esto vemos el desarrollo de dos facetas que son la estructura básica de la modernización social (Habermas, 2010): el Estado, en su vertiente moderna y soberana, y el capitalismo, desarrollado primero en las ciudades del norte de Italia, para luego desplegarse por otros lugares de Europa como Ámsterdam (Arrighi: 1999). Además, el Estado soberano y el capitalismo, como vectores de la modernización social, permitieron el despliegue

6 El proyecto político burgués inicial, antes de la formación del Estado absolutista, lo encontramos en las ciudades italianas del Renacimiento con su republicanismo (Skinner, 2009; 2013).

de la modernización cultural: las esferas de la ciencia, el derecho y el arte.

Siguiendo con el viaje que efectúa el espíritu burgués que desea autodeterminarse mediante la razón, tras la afirmación humana en el Renacimiento y el desasosiego de parte del siglo XVII, al que Paul Hazard denominará la crisis de la “conciencia europea” (Hazard, 1935), la razón será honrada por los ilustrados al entenderla en el XVIII como el suelo firme que volverá a dar confianza a la humanidad, cuestión que tendrá como secuela la fe absoluta en el progreso histórico, pero también la deificación de la razón. Recordemos cómo posteriormente en la Revolución francesa, la cual era deudora del movimiento ilustrado en alguno de sus aspectos, se sustituyó la liturgia cristiana por una dedicada a la “diosa razón” (Dawson, 2015). Y es que, aunque durante el siglo XVIII muchos campos ya se habían desconectado de la teología, la legitimidad de la mayoría de las esferas socioculturales seguía procediendo de alguna instancia universalista de corte metafísico, como la naturaleza o la razón entendida en términos abstractos. Los diferentes campos de la acción humana no tenían su propia normatividad, eran campos heterodeterminados. No habían conseguido su autodeterminación. Para la consecución de tal fin, según el relato de la ciencia social burguesa, tendremos que esperar hasta finales del siglo XIX y principios del XX, hasta una modernidad más madura, cuando la cultura burguesa esté en su apogeo, y a su vez en su crisis, y se desprenda del resto de sus vestigios no sólo teológicos sino metafísicos. La afirmación de lo humano no podrá quedarse sólo en una razón abstracta, igualmente metafísica como la noción de Dios o naturaleza, sino que deberá parcializar a la razón bajo

la lógica de diferentes dominios. Así, por ejemplo, lo político no se regiría por una razón histórica o por la moral, sino por una racionalidad concreta; la ética no se fundamentaría en la ley natural, sino por el positivismo de su propia razón normativa; o el mismo arte no debería fundarse en el naturalismo que trata de reproducir la realidad, por el contrario, tendría que asentarse en sus propios criterios estéticos autónomos. Es sólo de esta manera como el relato burgués presenta y concibe la autodeterminación de los diferentes dominios sociales y culturales.

2.2. Madurez y crisis de la Modernidad burguesa asentada en la diferenciación y autonomía de distintos dominios humanos

Como hemos dicho, la Ilustración desde el siglo XVIII suturó la rasgadura barroca con la fe en el progreso asentado en la razón. Incluso Kant pensará la religión dentro de los límites de la razón (Kant, 1969). La razón, como vehículo para la autodeterminación humana, se hizo tan potente que, paulatinamente, sustituyó a Dios. Era una razón que dotó de un optimismo a los ilustrados por los nuevos descubrimientos científicos que se trasladó también a la esfera moral. Se creía que el progreso científico iba acompañado de un progreso moral. En este sentido, por ejemplo, pensemos en la concepción del desarrollo histórico en tres estadios de Comte o en la teoría del propio Marx (Voegelin, 2014: 130); por lo menos, en la interpretación vulgar que se hace del marxismo como método para la explicación de la historia mediante estadios sucesivos: feudalismo,

capitalismo y comunismo⁷. Pero hasta incluso la narrativa que, más adelante, teorizará Weber sobre el desarrollo de la religiosidad en tres fases —mágica, la de las grandes religiones de salvación y la secular— (Milbank, 2004: 138) puede interpretarse, pese a no pretender ser una filosofía de la historia hegeliana y quedarse en un normativismo neokantiano, como una concepción progresiva del desarrollo histórico de la civilización.

En *La era de las neutralizaciones y despolitizaciones*, Schmitt señaló cómo durante el despliegue de la Modernidad existió toda una serie de desplazamientos sucesivos sobre el centro de gravedad desde el que orbita el mundo occidental (Schmitt, 1991b). Nos expone cómo desde unos centros de gravedad teológico y metafísico, situados en los siglos XVI y XVII, pasaríamos en el XVIII a una concepción del progreso moral e histórico, asociado al cosmopolitismo, que, junto al economicismo capitalista del XIX, desembocaría en el orden social burgués claramente apolítico, tecnocrático, moralista, dominado por la privacidad y la supuesta neutralidad estatal burguesa. Bajo nuestra óptica podríamos interpretar estos centros de gravedad como sucesivas totalizaciones o determinaciones de la existencia hu-

7 Si bien para Marx el motor de la historia es la lucha de clases, los diferentes estadios de la historia —que muestran una estructura histórica determinativa de carácter teleológico— pueden interpretarse como peldaños progresivos de las formaciones sociales hasta la llegada del comunismo como culmen civilizatorio. En cualquier caso, sobre esta cuestión de la teleología en Marx, siguen siendo de gran importancia los estudios althusserianos que discuten esta cuestión teleológica para buscar un Marx científico, el cual, depurado de la metafísica hegeliana, se alejaría de todo determinismo del progreso histórico como sostiene el marxismo más ortodoxo.

mana por un dominio concreto, como la teología, la metafísica... hasta llegar a ese orden “neutral” de diferentes esferas autodeterminadas. De este modo, se posibilitaba la autorrealización del individuo en diferentes campos de la existencia humana, desde el apoliticismo, economicismo y cientificismo de finales del XIX y principios del XX. Es sólo ya en ese periodo cuando los distintos dominios socioculturales parecen autodeterminarse a través de una racionalización de la vida imparable. Sin embargo, ello tendrá como secuela la llegada del nihilismo. Nada parecía dar sentido a la existencia del sujeto, salvo el que uno se atreviera a darse a sí mismo, como pensaban Nietzsche o Weber bajo diferentes estrategias. Por ello la respuesta de subsunción de la existencia por parte de la esfera política al mundo apolítico burgués en la primera mitad del siglo XX, como pretendió Schmitt (1991a), vino mediante toda una serie de mitologías, como la del “hombre nuevo”, el “mito de la sangre” o de la “raza”, “la revolución proletaria mundial”, etcétera. Todas estas mitologías políticas, que acompañaban a las ideologías, dotaban de sentido y esperanza a la vida de un sujeto del periodo que estaba tentado por el nihilismo con la neutralización política y el fin de toda metafísica que había generado el orden social burgués.

Los grandes científicos sociales alemanes fueron los que pensaron ese orden burgués de racionalización encarnado en distintas esferas autodeterminadas al que ellos mismos pertenecían. Como representantes de la ciencia social, sobre todo en el caso de Weber (Löwith, 2013: 159 y ss.), no buscaban una verdad que diera un sentido último a la totalidad de la existencia, sino que trataban de comprender la realidad en base a los límites de su esfe-

ra de conocimiento, sin sobrepasarlos. No sin dificultades, pues aún existía la tentación de tratar de aprehender la realidad social desde una fundamentación última, sea localizada ésta en la economía para los marxistas, sea incluso encontrada en el derecho, caso de la perspectiva de Stammler que criticó Weber (Stammler, 1919; Weber, 2014). George Simmel y, sobre todo, Max Weber, así como filósofos como Dilthey (1944b) o, después, psicólogos como Spranger —quien, en similitud con los tipos ideales de Weber, estableció un modelo ideal de personalidad para cada esfera (Spranger, 1972)— y juristas como Kelsen (1960)⁸, abordaron la realidad social desde ese orden plural de dominios⁹. Captaron el nuevo cosmos burgués que se forja entre finales del siglo XIX y los primeros decenios del siglo XX. Los campos se diferenciaban y tornaban autónomos, se autodeterminaban con sus propios criterios de normatividad. Ya no eran heterodeterminados por el dominio teológico ni por ningún otro monismo que hiciera de fundamento; o, por lo menos,

8 Si Weber señalaba que la ciencia no debía dar respuesta a las preguntas últimas sobre el sentido, que nos olvidáramos de una vez por todas de una verdad metafísica al estilo platónico (Weber, 2012), Kelsen, basándose en la realidad del politeísmo existente que observaba Weber, señalaba cómo la “actitud democrática”, frente a la “actitud autocrática” asentada en una “concepción metafísica-absolutista”, se fundaba en una concepción relativista sobre el mundo social (Kelsen, 2002: 131). Como vemos, Kelsen, en la línea de Weber, mantiene una visión relativista que, abandonando toda metafísica, es acorde con el contexto social de diferenciación de esferas autodeterminadas.

9 Para un análisis pormenorizado de la obra de Weber, pero que capta también el espíritu de la época y de su ciencia social, véase la reciente obra de José Luis Villacañas (2024), *Max Weber en contexto*.

así lo percibía la burguesía, clase dominante y, a su vez, elite cultural del periodo. Cuestión diferente es que esa sería su autopercepción, ciertamente ilusa, puesto que la estructura capitalista, como anunció antes Marx (1976), y el dinero, como después vio Simmel (2013), cohesionarán lo social mistificadoramente, haciendo aparentemente funcional a una sociedad, en realidad, escindida. La racionalización del mundo, que, además de su “desencantamiento”, supone el encierro del individuo en una “jaula de hierro” (Weber, 1958: 181), no es más que un cosmos gobernado por la técnica y la burocracia en aras del desarrollo capitalista.

En un mundo así, como diría Nietzsche, “Dios ha muerto”. Ahora bien, esa muerte de Dios es, en realidad —además del espíritu nihilista—, el anuncio de la sentencia a muerte del mundo burgués, el cual se negó a ver las secuelas nocivas que generaba el capitalismo en lo social. La irrupción del movimiento obrero en el espacio público, debido a sus reivindicaciones contra la precariedad existencial que padecía, junto con los movimientos conservadores que buscaban dotar de un sentido a la vida, como, entre otros, fueron en Alemania el movimiento *Junged* y el círculo de Stefan George (von Krockow, 2001: 49 y ss.), condujo a la inestabilidad social de ese mundo apolítico donde gobernaba la *libertad de los modernos*. Encarnada en el individualismo y el apoliticismo, esta libertad, junto a la fragmentación social, produjo las ansias de comunidad, de necesidad grupal. La Primera Guerra Mundial despertará de su sueño a la burguesía, la cual verá como su civilización cosmopolita se venía abajo en las trincheras de la gran guerra, tal y como señaló uno de los mejores observadores de la época, Sigmund Freud (2015: 160 y

ss.). Pero, sin duda alguna, los años veinte y treinta del siglo pasado serán el punto final para ese mundo con el ascenso de los movimientos políticos totalitarios, de los cuales ya advirtió Helmut Plessner, en plena República de Weimar, al señalar cómo la peligrosa retórica comunitaria, surgida como mecanismo de compensación ante las frías abstracciones mecánicas del mundo racionalizado, podía conducir al fanatismo y al autoritarismo (Plessner, 2012).

3. El totalitarismo político del siglo XX: el retorno a la política de los *antiguos*

Cierto es que antes del siglo XX existieron proyectos totalitarios de carácter político en la tradición occidental: desde la legendaria Esparta, pasando por reformadores político-religiosos como Savonarola, hasta el terror de Robespierre en la Revolución Francesa. No obstante, quizás sea en el siglo pasado cuando éste se mostró más claro con el advenimiento de las multitudes en el espacio público. Sea a la izquierda o a la derecha políticas, el plano moral aquí no será comentado¹⁰, los proyectos totalitarios fueron los mayoritarios. La alternativa al orden burgués privatista, asentado en un Estado neutral según los juristas burgueses —en realidad, un *Es-*

¹⁰ Evidentemente no son iguales los ideales que movían al socialismo real y al nazismo, como tampoco el grado de barbarie que cometieron ambos. Esto quiero dejarlo bien claro. La singularidad del holocausto judío no tiene comparación. Al respecto véanse las valoraciones que hace Habermas sobre la singularidad nazi, como horror incomparable, frente a su cierta banalización, en lo que se llamó “la disputa de los historiadores” en Alemania (Habermas, Nolte y Mann, 2014).

tado monoclasa (Giannini, 1965), esto es, un Estado al servicio de la clase burguesa—, vino de la mano de una politización absoluta de la sociedad, en donde la persecución del supuesto bien común, entendido por cada *weltanschauung* a su manera, se convertía en lo sustancial. En este sentido, las premoniciones y exigencias de Hegel se hacían reales, aunque traicionadas. Recordemos cómo ya Hegel denunciaba al mundo burgués de su tiempo por su apoliticismo y pretendía politizarlo a través de la forma Estado (Hegel, 2017), haciendo del *bourgeois* un *citoyen*, pero sin que ello supusiera la pérdida de la autonomía individual. En este sentido, los totalitarismos ciertamente politizaron a la sociedad, la transformaron en una comunidad. Aunque atacando la dignidad humana, destruyendo la autonomía individual, que para Hegel era un hecho insoslayable de la Modernidad.

Los totalitarismos del siglo XX trataron de volver a la Antigüedad, intentaron conseguir la denominada “unidad sustancial” —por utilizar un término hegeliano— del cuerpo político, pero acabando con la autonomía del individuo, sustituido ahora éste por la centralidad de las masas. Unas masas que debían ser objeto de modelaje por parte del mando político. Salvando las distancias, pensemos cómo la política en las ciudades griegas, entre otros aspectos, tenía la función de construir al ciudadano bajo los ideales que movían a la *polis*. Esa tarea de modelaje del miembro de la comunidad política, que, bajo los términos platónicos, en el mundo griego era la ascensión desde la materia más baja hasta el *nôus* (Conde, 2011: 48), la construcción de un ciudadano virtuoso mediante la *paideia* (Jaeger, 2007), se trasladó a los totalitarismos del pasado siglo bajo sus ideales particulares, nocivos

y desvirtuadores del mundo griego. De todos modos, esta cuestión del modelaje de las multitudes se podría interpretar como el intento por parte del poder autoritario de dar forma a una materia informe, como son las masas según los regímenes totalitarios, en base al ideal que persiguen. En este sentido, para algunos autores, el nazismo fue el fenómeno que pretendió producir y dar forma al pueblo alemán como si de una “obra de arte” se tratase (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2011: 37). Pero lo mismo podríamos decir que sucedió con el estalinismo, el cual intentó edificar una nueva identidad en Rusia mediante todos los dispositivos de propaganda (Groys, 2008).

Como vemos, la emulación del pasado clásico, o su apropiación, no era una cuestión vacía ni de simple esteticismo, como ironizaba Marx sobre la vestimenta romana de los revolucionarios franceses (Marx, 2018), sino algo sustancial. Era el intento por poner a la política en la centralidad de la vida social, por hacer del Estado y de los ideales que persigue el bien supremo de la comunidad. Ello implicaba sacrificios. Sacrificios que exigían dar la vida por una causa política que trascendía la mera existencia privada del individuo, y que en los regímenes totalitarios se pagó muy caro. El *Leviathan*, que permitía la placida vida al burgués en la esfera privada, se convertía bajo los regímenes totalitarios en el *Moloch* de los cananeos que exigía sacrificios humanos. El caso paradigmático será el nacionalsocialismo; también el más terrible de todos. El nazismo intentó conseguir con el mito de la raza una comunidad de sangre homogénea —como estableció Alfred Rosenberg en su libro *El mito del siglo XX*—, quedando vinculada la forma Estado con el espíritu del pueblo, como incluso planteaba

Heidegger por aquellos años (Heidegger, 2018; Quesada, 2011). Un líder, un pueblo, una raza: éste sería el lema del totalitarismo nacionalsocialista. Pero algo similar ocurría en la Unión Soviética, sobre todo en época de Stalin; sólo que se sustituyó a la raza y al espíritu del pueblo por la clase trabajadora. En ambos casos, pese a la diferencia sustancial entre los principios universalistas y de emancipación social de uno y los racistas y excluyentes del otro, se intenta retornar a la política de los *antiguos* —particularmente, aquella mirada política que subordina al sujeto en el Estado—, ahogando así la autonomía individual de los modernos.

Lo político aquí se torna totalitario. Desde sus diferentes manifestaciones, sea soviética o nazi, trata de determinar todas las esferas de la existencia humana. De este modo nos encontramos ante un arte proletario (Groys, 2008), una ciencia soviética —la *Diamat* frente a la ciencia burguesa, recordemos, por ejemplo, el caso Lysenko—, un derecho proletario —para Andréi Vyshinski existía un derecho proletario, mientras que, según Kelsen (1956: 146-148), para el también jurista soviético Pashukanis todo el derecho era en verdad derecho privado, así como mera ideología burguesa—, una supuesta moral pulcra de los trabajadores, asociada al estajanovismo... Pero, en el otro lado, opera la misma estructura totalizadora sobre lo social por parte de lo político: denuncia de ciertas vanguardias como arte “degenerado” —los nazis se posicionaron en contra de ciertas vanguardias artísticas—, una “ciencia alemana” frente a una “ciencia judía”, una moral aristocrática frente a una moral de esclavos, según una mala lectura nietzscheana, etc. La supuesta diferenciación y autonomía de las distintas esferas socioculturales

fue difuminada, incluso anulada, por los diferentes intereses de las cosmovisiones políticas. Éstas determinaron la totalidad de las esferas de la existencia. El mundo burgués que, por ejemplo, soñó con una ciencia libre, asentada en la objetividad e imparcialidad, así como con un arte autónomo con su propia validez, caso de ciertas vanguardias como expresión de la ociosidad burguesa, fue desplazado por la determinación de todos los campos bajo el criterio de lo político en su expresión totalitaria. Ciertamente es que esos campos no eran antes neutrales. Más bien esto era un mito, ya que eran propiedad de la clase burguesa, que proyectaba en ellos su cosmovisión del mundo. Sin embargo, la burguesía no necesitó impregnarlos o determinarlos por una esfera de acción particular, pues ella misma diseminaba en cada uno de ellos su espíritu. Los había constituido. Al fin y a la postre, todos esos dominios eran producto de su autoafirmación como clase conductora de la Modernidad. La misma diferenciación de esferas pertenece al pensar burgués, asociado a la libertad moderna.

Como sabemos, toda esta determinación de lo político sobre otras esferas terminó en tragedia. La totalización de la vida por parte de lo político no sólo acabó en la falta de libertad del sujeto, en la merma de su esfera privada, sino en la masacre de la Segunda Guerra Mundial. La respuesta política al mundo burgués, a su individualismo desbocado —surgido ya en la génesis de la Modernidad (Barcellona, 1996; Macpherson, 2005)—, fue la de retornar a una comunidad política sustancial, que pusiera fin a una libertad desmedida y apolítica que puso en peligro la misma integración social. Digamos que, por utilizar la dualidad de Tönnies (2011), los totalitarismos trataron de transformar la *sociedad*

fragmentada en *comunidad* orgánica mediante la potencia política del Estado. Lo político, revestido de sus mitologías, tuvo que primar lo colectivo mediante distintas religiones políticas —las ideologías— ante la escisión comunitaria que provocaba el dominio capitalista. Sin embargo, ese primado de lo político, desde un potencial desmedido, no sólo no corrigió las patologías burguesas ni del capitalismo en lo social, sino que sacrificó la dignidad de lo humano.

4. El totalitarismo económico

4.1. Del armisticio entre política y economía al neoliberalismo

Tras la segunda guerra mundial y la catástrofe de la modernidad política, entendida ésta como proyecto totalitario mediante una razón desbocada (Adorno y Horkheimer, 2007), pero tratando de salvar de ésta su proyecto ilustrado (Habermas, 2015), la conciencia occidental, dirigida por los socialdemócratas y democristianos, puso fin a la política en su máxima intensidad. El *Estado total*, por decirlo a la manera schmittiana, encarnado en el corporativismo italiano, el Estado nazi o el soviético, dejó paso en Occidente a un *Estado pluriclase*, según los juristas italianos (Maestro, 2001), que buscaba integrar a todas las clases sociales y ser el punto de encuentro entre ellas. Pero ello no significaba que se volviera al Estado totalitario, sino que consistía en aunar la generación de los derechos liberales con los derechos sociales, la *libertad de los antiguos* con la de *los modernos*; en definitiva, el constitucionalismo social era la apuesta por democratizar el Estado liberal, integrando las reivindicaciones sociales sin que ello

supusiera caer en los excesos del totalitarismo. Se consideraba que la política, encarnada en las instituciones del Estado social, debía controlar los excesos de la economía —aunque también incentivarla mediante políticas de corte keynesiano— y regular los conflictos entre clases para garantizar la paz social. Pero sin que ello supondría ahogar la autonomía individual, la *libertad de los modernos*. En términos sociológicos, el sistema económico y el sistema político debían darse la mano para una mejor integración social. Y eso fue lo que pasó durante los denominados *treinta gloriosos años* del capitalismo europeo de posguerra.

Ahora bien, en ciertas élites culturales europeas y norteamericanas de talante liberal, la política era temida por que se tornara en un poder voraz sobre lo social y no se la reconocía como aquello que es lo que nos permite vivir juntos a los diferentes —lo que, incluso, permite la misma vida social—, pues era presentada como nociva. Según su criterio, habría que mantener controlada su intensidad a toda costa, tenerla bajo el umbral de la nulidad. Podrían haber optado por concebir una política virtuosa, basada en lo que los clásicos llamaban *prudencia*: una racionalidad sobre lo político que busca el equilibrio y el *buen juicio* en la praxis¹¹. Y, sin embargo, una política racional también

¹¹ La política de los *antiguos* es ambivalente. Por una parte, como bien hemos señalado, se caracteriza, sobre todo en las ciudades griegas, por esa política que trata de impregnar toda la existencia del sujeto. Sin embargo, también posee esas cualidades de buen juicio y prudencia, en lo que algún pensador ha denominado el “liberalismo antiguo”, caso de Leo Strauss (2007). Igualmente, el concepto de prudencia fue recuperado por algunos conservadores en el siglo XX, caso de Russell Kirk (2009: 73).

producía sospechas; más si cabe, cuando se acusaba a la razón de haber sido el vehículo imprescindible con el que se pudieron llevar a buen puerto los objetivos de las políticas más tenebrosas del siglo pasado. Una fría razón habría sido la encargada de dar forma y operatividad a los fenómenos totalitarios de masas surgidos de los instintos irracionales más primarios de la condición humana, como la *pulsión de muerte* de la que habla Freud. De esta manera, obviando la posibilidad de concebir una política racional, entendida como planificación, se optó por una estrategia de despolitización social. Esto es, la política debía quedar contenida dentro de su esfera de acción, muy disminuida tras la crisis del petróleo de 1973 y el cese de las políticas keynesianas con la llegada de los gobiernos neoconservadores en los años ochenta, que supusieron el advenimiento de las políticas desreguladoras neoliberales (Harvey, 2007), así como el punto de partida para la financiarización económica (Lapavistas, 2016). Nada de intervenciones salvíficas por medio del Estado —el mesianismo político redentor secularizado había causado mucho daño—, ningún tipo de pretensión política para corregir las patologías sociales, todo esto es lo que parecía pensarse desde nuestro espíritu de época más reciente, desde las posiciones de ciertas élites liberales. En definitiva, ninguna planificación racional del mundo social dirigida por lo político resultaba tolerable. Desde esta perspectiva, el libre mercado y la iniciativa privada debían regir el mundo.

Ya desde la década de los años cuarenta del siglo pasado, cierta intelectualidad, supuestamente encarnando las ideas liberales como en el caso de Hayek (2010) o von Mises (2023), se posicionaba, como acabamos de señalar, en contra de cual-

quier pretensión política de regular lo social, enfrentándose posteriormente a las posturas hegemónicas de posguerra de socialdemócratas y democristianos que abogaban por que la política intervendría en la vida económica para controlar sus excesos. No obstante, el espíritu del “68” supuso una politización de algunas esferas de la vida social y cultural —sin contar con el Estado y contra él— que hasta aquel entonces habían quedado bajo el dominio privado del orden social burgués, lo que significó la democratización de ellas. Sin embargo, las críticas del “68” hacia la política moderna decimonónica, entendida como jerarquía, burocratización, estatalidad, etc., pero también al fordismo y a los modos alienantes fabriles (Hardt y Negri, 2005: 295 y ss.), sembraron el campo para la llegada, en lo que fue la derrota de los movimientos contraculturales politizados, de la reacción neoconservadora de Reagan y Thatcher y de la posterior cultura *yuppy* del liberalismo progresista que, en los noventa y tras la desintegración de la URSS, finalizó en la posmodernidad, el posfordismo (Letamendia, 2009: 133-153), como nuevo modo de producción, y el *nuevo espíritu del capitalismo* con sus flexibles modos de gestión empresarial (Boltanski y Chiapello, 2002), los cuales fueron el terreno fértil donde ha brotado el neoliberalismo. Paradójicamente, el “68”, que subvirtió el orden moral burgués y el burocratismo socialista, democratizando muchos ámbitos de la vida social, allanó el camino para la llegada del neoliberalismo. De hecho, el nuevo espíritu del capitalismo se nutrió de algunos valores surgidos de la contracultura.

4.2. La economía como totalitarismo: el neoliberalismo

Es durante estos años ochenta y noventa, tras la derrota del pacto fordista-keynesiano de posguerra, cuando se pretendió lograr una política neutral, acompañada por el supuesto “fin de la historia” y por la resaca del supuesto “fin de las ideologías” anterior (Bell, 2015; Fernández de la Mora, 1986; Fukuyama, 1992). Neutralidad que es sinónimo de neutralización de la potencia política. Esto es, merma de su campo de actuación y cuasi desaparición de la política. Ahora bien, este fin de la política, esta “retirada de lo político”, escondía, en términos de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (2012: 41), un “totalitarismo inédito”, diferente del clásico¹². El fin de las ideologías, en base a una política supuestamente neutral—lo que en la práctica es la neutralización de la política—, no suponía en realidad el remedio a la posible irrupción del totalitarismo político. Ni mucho menos acababa significando una sociedad emancipada, como mera administración de las cosas y posibilidad de la autorrealización personal al acabarse las tensiones políticas, tal y como pensó de alguna manera Marx el comunismo. Por el contrario, la “retirada

de lo político”, la merma de su intensidad y de su campo de actuación, desembocó, según lo que alertaban Lacoue-Labarthe y Nancy (2012: 40-41), en la victoria del *animal laborans*, del hombre productor, entre otras cuestiones, como la inexistencia de un fin público que no sea el de la mera subsistencia. Pero, sobre todo, esta “retirada de lo político” desembocó en el asentamiento de una nueva racionalidad totalizadora de la existencia, disfrazada de imparcialidad, identificada con lo que se denomina neoliberalismo. Foucault (2009), adelantándose al pensar de su tiempo, pudo percibir, a principios de los ochenta del siglo pasado, los rasgos que definirían a este tipo de racionalidad económica, al igual que, por esas mismas fechas, Nancy y Labarthe se percataron del “totalitarismo inédito” que suponía esta “retirada de lo político”.

El vacío que dejó la “retirada de lo político” no significó la vuelta a esa mistificadora era de la burguesía donde se daban una autonomía y autodeterminación de los campos de la acción humana. Al contrario, implicó la sustitución del totalitarismo político por el económico, el neoliberalismo: más sutil que la subsunción de la totalidad existencial por la política. Los estudios sobre el concepto de neoliberalismo han constituido una amplia bibliografía. Desde el pionero estudio de Foucault mencionado, se han ido publicando una gran cantidad de estudios. Por solo mencionar algunos de los más recientes de una interminable lista, recordemos los trabajos de Pierre Dardot y Christian Laval (2013), Wendy Brown (2015) o José Luis Villacañas (2020). En ellos nos encontramos acercamientos y genealogías del concepto, así como desarrollos sobre sus secuelas en la esfera social y, sobre todo, en la constitución del sujeto. El término,

12 La “retirada de lo político” que nos proponen Nancy y Lacoue-Labarthe difiere un poco de la que aquí presentamos, pues la suya va más allá: entendiendo ellos la “retirada de lo político”, además de lo que señalamos, como el vaciamiento del fundamento metafísico de lo político, como el fin del elemento trascendente que posee la política moderna. Y cuya secuela principal sería la irrupción de un totalitarismo nuevo, donde el sujeto sólo se define por su condición productiva, siendo la asociación política producto de la mera subsistencia, desfundamentada la política de principios trascendentes.

además de asociarse con esta mirada que otorga una importancia destacada a los procesos que generan la subjetividad neoliberal, es objeto de otras perspectivas, como la histórica (Harvey, 2007; Slobodian, 2021) o la política, ya se centre en el estudio del neoliberalismo como una concepción ideológica particular (Ahedo y Telleria, 2020), o ponga el acento en los procesos de burocratización que produce esta racionalidad neoliberal, relacionados con la *gobernanza* (Hibou, 2020). Y es que el neoliberalismo es una *Weltanschauung* que afecta a la vida en su conjunto y, por lo tanto, resulta irremediable que sea estudiado desde diferentes ángulos. Desde éstos es como se puede trazar una cartografía de los diferentes lineamientos que componen el orden neoliberal. Por ser breves: en el aspecto social, atomización de la sociedad a través del fomento del individualismo; en su dimensión política, tecnocratismo presentado falazmente como apolítico, políticas de austeridad, privatizaciones y desmantelamiento de lo público, y desregulación de los mercados; en la esfera jurídica, asociada a la forma Estado, podríamos identificar al neoliberalismo también con las fórmulas derivadas de los planteamientos minarquistas de Robert Nozick (1988), los cuales fueron la respuesta a los planteamientos de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1979); en la economía, esta racionalidad se asocia a la financiarización, que supone el proceso de preeminencia de los mercados y la finanza sobre la economía industrial; por último, en el ámbito del sujeto, el neoliberalismo supone el surgimiento de nuevos rasgos en la subjetividad y la proliferación de ciertas patologías, tanto psíquicas como físicas (Duerto, 2021; da Silva, Dunker y Safatle, 2021). Como se puede apreciar, el neoliberalismo es una

cosmovisión, una *razón del mundo*, como dirían, basándose en Weber, Dardot y Laval (2013: 14), la cual trata de determinar todos los dominios de la existencia bajo criterios economicistas.

Esta constelación de fragmentos de la existencia humana que conforman el orden neoliberal no es regida de una manera armónica. Si así fuera, las diferentes esferas existenciales sobre las que se despliega la acción humana no estarían tuteladas por los criterios economicistas, sino por la normatividad de cada una de ellas. De ahí el signo totalitario del neoliberalismo. Las esferas socioculturales no son autónomas. Por el contrario, están impregnadas por el economicismo que irradia el propio paradigma neoliberal que las configura. Es esta condición colonizadora del neoliberalismo sobre otras esferas la que nos muestra el rasgo fundamental de su naturaleza definitoria. Tomemos el texto canónico de los estudios sobre el neoliberalismo, el *Nacimiento de la biopolítica*. Allí Foucault señala que lo que se estaba forjando por aquel entonces era la extensión de los criterios de mercado a otras esferas de la vida que eran ajenas a la economía. En definitiva, por utilizar los términos de Habermas (2010), se produce la *colonización del mundo de la vida* por parte del *sistema* económico o, en términos más marxianos, se realiza la *subsunción de la vida en el capital* (Arcos, 2016; Hardt y Negri, 2003: 23-24). Efectivamente, el neoliberalismo supone la colonización de las diferentes esferas sociales y culturales por parte de los criterios mercantiles. Así lo ven de igual modo otros autores cuando destacan cómo el neoliberalismo supone la expansión del modelo de mercado y sus relaciones a diferentes actividades y campos sociales (Brown, 2015: 31; Dardot y Laval, 2013:

14-15), haciendo que los individuos se rijan por el principio de la competencia y se comporten como si fueran una empresa (Arango Tobón, Bedoya Hernández y Muñoz-Duque, 2021). La lógica neoliberal, al igual que en su momento el nazismo y el estalinismo, construye sujetos a su medida. Es por esta naturaleza colonizadora de la esfera económica, por esta pretensión totalizadora sobre todos los dominios de la existencia humana que estamos comentando, que se puede definir a la racionalidad neoliberal como un totalitarismo. Con ello no pretendemos homologar los crímenes que han realizado unos totalitarismos y otros, tampoco su grado de crueldad, sino exponer la estructura conceptual de cuando un dominio particular subsume la totalidad de la existencia.

5. La política, un campo singular frente al resto de dominios

Podría parecer según lo desarrollado que todas las esferas son iguales. Que cuando un campo de acción se extralimita de su función para la integración social, cuando supera su radio de acción, resulta nocivo para la vida social. Sin embargo, como comentamos, la política es singular. Bien es cierto que, como se ha expuesto, en sus excesos puede resultar igual de totalitaria que la economía; de hecho, probablemente sea más. Aun así, es necesario resaltar esta excepcionalidad del campo político sobre los otros dominios. Esta singularidad de la política radicaría en su indeterminación y objeto. En cuanto a la indeterminación, la política puede irrumpir en cualquier esfera sociocultural. No puede determinarse totalmente de antemano. Allá donde exista un conflicto,

éste es susceptible de tornarse político. Por lo tanto, la política sería un campo que, más allá de la arena política en la que juegan los partidos políticos, los movimientos sociales o los Estados, puede aparecer como fenómeno en cualquier espacio de la existencia. En cierta medida esto es así por poseer también la política un nivel *microfísico*, que, según Foucault, hace que el poder se extienda por toda la existencia, esté disperso por todo el campo social. O, si preferimos la terminología de Deleuze y Guattari (2012: 214 y ss.), podemos decir que existe una dimensión “molecular” de la política que va más allá de su nivel “molar”, el cual se identifica con las clases, las identidades colectivas o las grandes instituciones y formas políticas, como el Estado o los partidos. Esta dimensión micropolítica sería sutil, contingente y atravesaría esas identidades sólidas y grandes estructuras del nivel político molar, pudiéndolas transformar. Pero, además, se extendería subterráneamente por todos los dominios de la vida. Lo político, desde un nivel microfísico o molecular, estaría latente en todas las esferas existenciales, pudiendo brotar en cualquier momento ante circunstancias polémicas. En este sentido la política no sería un dominio concreto al uso, como el resto de las esferas socioculturales. Más bien, como señalaría Schmitt (1991a), pero también en cierta medida Raymond Aron (Molina, 2013: 21), lo político sería una cuestión de intensidad. Algunos elementos de la existencia, si se acentúa su intensidad polémica, podrán siempre politizarse. La política, entonces, encuentra su posibilidad de irrupción en todas las esferas socioculturales. Por ello, en cierto modo, la indeterminación de lo político y de su campo.

Junto a esta indeterminación de lo político en sus fronteras, debemos añadir otro rasgo de su singularidad: su naturaleza farmacológica. Uno de los objetos de lo político sería el de tratar de paliar muchas de las patologías sociales que se dan en diferentes campos. De este modo, la política puede y debe intervenir en otros sistemas o dominios sociales, determinarlos para erradicar ciertas anomalías que padezcan. Esto le diferencia de otros campos, los cuales si invadieran a otros se volverían indiscutiblemente totalitarios. A diferencia de la política, carecen de la legitimidad para poder penetrar en ellos. Un mundo regido exclusivamente por la ciencia sería una tecnocracia asfixiante. Lo mismo se puede señalar sobre la economía, la cual ha sido expuesta en su fórmula totalizadora de la existencia con el neoliberalismo. Y, sin embargo, la política, pese a su posibilidad totalitaria, puede arbitrar las tensiones en otros campos o tratar de paliar sus males. Con respecto a esta cuestión pensemos, ¿acaso no fue el espíritu del 68, y los movimientos sociales que lo materializaron, una intervención de la política en otros campos para democratizarlos? O más recientemente, pensemos en el tan en boga feminismo. El movimiento político feminista, interviniendo de manera concreta en algunas esferas que están más allá de la política formal, muestra ese cariz paliativo de lo político sobre algunas patologías sociales¹³. De

13 El famoso lema del feminismo “lo personal es político”, el cual entre otras autoras fue reflexionado por Kate Millett (1970), nos muestra cómo la política puede adentrarse en otros campos, rebasar su esfera para hacer visibles ciertos agravios. Esta consigna nos muestra como la politización de otros campos se vuelve necesaria para combatir ciertas estructuras y lógicas de dominación. En consonancia con la microfísica del poder foucaultiana, o con la dimensión mo-

este modo, se podría decir que la política es medicinal. Aspecto que no es nada nuevo, pues lo encontramos en Platón, cuando en el libro sexto de *La República* hace analogía entre el médico y el gobernante, en el concepto romano de dictadura, como orden excepcional para sanar al cuerpo político, o en los pensadores del Barroco español, como bien muestra sobre estos últimos Fernández-Santamaría (1986: 130 y ss.). Como observamos, la perspectiva medicinal de la política se da bajo diferentes ópticas políticas y en distintos tiempos históricos. Pero ante todo la política se identificaría con la dupla fármaco/veneno. Por una parte, puede resultar el instrumento sanador de los males sociales, caso del feminismo, de las reivindicaciones sindicales o de la democratización de diversas áreas de la vida gracias al espíritu del mayo francés. Pero, por otro lado, en sus excesos, como un fármaco en dosis elevadas, el antídoto político puede mutar en veneno y matar al cuerpo social, caso de los totalitarismos políticos del pasado siglo XX que hemos repasado. En este sentido, lo político mostraría su singularidad en que, como se ha dicho, puede brotar como conflicto en cualquier dominio de lo social y en que, además, por su condición farmacológica tiende a invadir otras esferas para corregir algunos de sus desequilibrios. Ello no implica que no pueda caer en el totalitarismo. Cuando la política bajo una perspectiva particular determina totalmente la vida, se vuelve totalitaria. La cuestión política se jugaría

lecular de Deleuze, esta perspectiva observa la lógica del poder no sólo en el dominio político decimonónico, sino en los diversos ámbitos que componen la existencia humana; no sólo en las grandes estructuras molares, típicas de la política formal y sus instituciones, sino en el nivel micro, molecular, de la vida cotidiana.

entonces en este equilibrio difícil de su intensidad, en la búsqueda de sus dosis adecuadas, en el punto de equilibrio por el cual se sana al cuerpo social pero no se le da muerte asfixiando la autonomía de los diversos dominios.

6. Reflexiones finales

Mediante la exposición del proceso de autoafirmación humana y del despliegue de los distintos campos de acción hemos observado cómo se producían diferentes intentos de totalización, concretamente los de la política y la economía han sido los analizados. Los diferentes monismos existenciales cercenaban las potencialidades de un espíritu humano que trataba de autodeterminarse. Así, bajo esta perspectiva, la historia moderna se nos presentaba como la lucha por la autonomía de lo humano y de sus diferentes esferas. No obstante, esta descriptiva, claramente burguesa, puede ponerse en duda. De hecho, toda la caja de herramientas posestructuralista, además de la marxiana, va en esa dirección. El marxismo ha denunciado desde Marx no sólo las relaciones asimétricas que se dan en el modo de producción capitalista, sino la ficción que supone la percepción burguesa de la autonomía del sujeto, tal y como nosotros también hemos señalado en cierta medida. Foucault, uno de los representantes por antonomasia del pensar posestructuralista, de igual modo señaló cómo la afirmación del sujeto burgués es una ficción, concretamente nos expuso como “el hombre” es una “invención” (Foucault, 1978: 35). Para el pensador francés el individuo es producido en las diferentes posiciones discursivas que ocupa en la estructura social, disciplinado por los dispositivos

de poder de esas esferas socioculturales aquí mencionadas. Ahora bien, situados en la atmósfera posmoderna, donde las teorías sociales se presentan como discursos que operan más en términos de operatividad explicativa que en términos de una verdad sustantiva, esta narrativa del despliegue y autodeterminación de las diversas esferas resulta fecunda para comprender conceptualmente el fenómeno totalitario. Además, no es que aquí se haya realizado un elogio del espíritu burgués al glosar la afirmación del individuo y el supuesto desarrollo de los campos socioculturales. Más bien, al exponer la concepción burguesa, se ha denunciado asimismo su mistificación, su proyecto de clase, las resistencias que se le opusieron, etcétera. De hecho, hemos acusado a la cosmovisión burguesa de ser, con su libertad desbocada, la causante principal de la respuesta política totalitaria.

Como decimos, esta narrativa explicativa no tiene como objeto legitimar el proyecto burgués, también denunciado en sus males. Pero sí que persigue dotarnos de un marco comprehensivo para fenómenos tan diferentes como el nazismo y el neoliberalismo. Nos brinda una estructura conceptual que permite establecer paralelismos entre lo que, tal vez, podríamos denominar totalitarismos modernos —nazismo y estalinismo— y posmodernos —neoliberalismo—. Y es que bajo está luz, asentada en el fundamento normativo de que cualquier esfera que trate de subsumir la vida en su conjunto se torna totalitaria, se logra darle una forma conceptual a lo que, en la realidad empírica, podrían no ser sino fenómenos en principio diferentes, además de enseñarnos también lo que debería ser un orden social óptimo. En una dimensión ideal las diferentes esferas autónomas deberían te-

ner sus propios criterios de normatividad, manteniendo entre ellas unas relaciones armónicas, siendo la política ese dominio que, en su singularidad, se encarga de dicha armonía y, a su vez, de velar por las condiciones óptimas de cada dominio. La diferenciación de campos con su autonomía y su normatividad, respaldada por el ejercicio centinela de lo político, se vuelve un horizonte ideal del orden social al que nuestras sociedades deberían aspirar. De este modo, podemos decir que la narrativa aquí presentada cumple dos funciones: la de efectuar una aprehensión conceptual del fenómeno totalitario mediante la tensión entre autonomía de esferas y su determinación por alguna de ellas; y como derivada de esto, la comprensión también de la lógica de la diferenciación y autonomía de los dominios socioculturales como horizonte regulativo ideal para la vida social.

7. Bibliografía

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Ahedo, I. y Tellería, I. (2020). «Neoliberalismo», en J. Antón y X. Torrens (Eds.). *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos.
- Arango Tobón, M. A., Bedoya Hernández, M. H. y Muñoz-Duque, L. A. (2021). “La vida como trabajo. La emergencia de la subjetividad trabajadora en el neoliberalismo”, *Athenea Digital. Revista De Pensamiento E investigación Social*, vol. 21, núm. 3. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2653>
- Arcos, I. (2016) “En torno a la subsunción de la vida en el capital: dominación, producción y perspectivas críticas sobre el capitalismo presente”, *Oximora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 9, pp. 126-145.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace & Co.
- Aristóteles (1985) *Política* (I). Barcelona: Ediciones Orbis.
- Arrighi, G. (1999). *El largo siglo XX*. Madrid: Akal.
- Barcellona, P. (1996). *El individualismo propietario*. Madrid: Trotta.
- Bell, D. (2015). *El fin de la ideología*. Madrid: Alianza.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Machado Libros.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pretextos.
- Boltansky, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Braudel, F. (2019). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Nueva York: Zone.
- Burckhardt, J. (1946). *La cultura del Renacimiento*. Barcelona: Iberia-Joaquín Gil Editores.
- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal.
- Canfora, L. (1980). *Ideologie del classicismo*. Turín: Einaudi.

- Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chapoutot, J. (2013). *El Nacionalsocialismo y la Antigüedad*. Madrid: Abada.
- Conde, F. J. (2011). *El hombre, animal político*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Constant, B. (2020). *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos*. Madrid: Página Indómita.
- da Silva, N., Dunker, C. y Safatle, V. (2021). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Janerio: Autêntica.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Dawson, C. (2015). *Los dioses de la revolución*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Dilthey, W. (1944a). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: FCE.
- Dilthey, W. (1944b). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE.
- Duerto, P. (2021). "Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 24, núm. 3, pp. 505-517. <https://doi.org/10.5209/rpub.79248>
- Fernández de la Mora, G. (1986). *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Fernández-Santamaría, J. A. (1986). *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Finley, M. (2016). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Fornis, C. (2019). *El mito de Esparta*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Freud, S. (1969). *Psicología de las masas/ Más allá del principio del placer/El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2015). *El malestar de la cultura*. Madrid Alianza.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Gauchet, M. (2005) *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Giannini, M. S. (1965). *Corso di diritto amministrativo, Dispense, Anno accademico 1964-65*. Milano: Giuffrè.
- Groys, B. (2008). *Obra de arte total Stalin*. Valencia: Pre-Textos.
- Guthrie, W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega*. Tomo IV. Madrid: Gredos.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2015) "La modernidad un proyecto incompleto", en H. Foster, (ed.). *La posmodernidad* (8a ed.). Barcelona: Kairós, pp. 19-36.
- Habermas, J. (2023). *Una historia de la filosofía. La constelación occidental de fe y saber*. Madrid: Trotta.

- Habermas, J. Nolte, E. y Mann, T. (2014). *Hermano Hitler: El debate de los historiadores*. Madrid: Herder.
- Hardt, M. y Negri, A. (2003). *El trabajo de Dionisos*, Madrid: Akal.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neo-liberalismo*. Madrid: Akal.
- Hayek, F. A. (2010). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Hazard, P. (1935). *La crise de la conscience europeenne (1680-1715)*. Paris: Editions Contemporaines Boivin.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Filosofía de la Historia* (2.^a ed.). Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2018). *Naturaleza, Historia, Estado*. Madrid: Trotta.
- Hibou, B. (2020). *La burocratización del mundo en la era neoliberal*. Madrid: Ediciones dado.
- Hintze, O. (1968). *Historia de las formas políticas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Horkheimer, M. (2013). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Jaeger, W. (2007). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte (1989). *La república de los Lacemonios/la república de los atenienses*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Kant, E. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kelsen, H. (1956). *La teoría comunista del diritto*, Milán: Comunità.
- Kelsen, H. (1960). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kelsen, H. (2002). *Esencia y valor de la democracia*. Granada: Editorial Comares.
- Kirk, R. (2009). *Qué significa ser conservador*. Madrid: Ciudadela.
- Knauss, B. (1979). *La polis. Individuo y estado en la Grecia antigua*. Madrid: Aguilar.
- Koselleck, R. (2021). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koyré, A. (1979). *Del mudo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. L. (2011). *El mito nazi*. Barcelona: Anthropos.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. L. (2012). "La retirada de lo político", *Nombres. Revista de Filosofía*, núm. 15, pp. 33-46.
- Lapavistas, C. (2016). *Beneficios sin producción. Cómo nos explotan las finanzas*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Le bon, G. (2000). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata.
- Letamendia, F. (2009). *Estructura del mundo del trabajo: fordismo y posfordismo*. Madrid: Tecnos.
- Linz, J. (2020). *Sistemas totalitarios y regímenes autoritarios*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Löwith, K. (2013). *Karl löwith. Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- MacPherson, C. B. (2005). *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.

- Maestro, G. (2001). "Globalización y constitución", *UNED. Teoría y Realidad Constitucional*, núm.7, 1ª semestre, pp. 137-172.
- Marín, H. (2015). *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro.
- Marx, K. (1976). *El capital* (Libro I-Tomo II). Madrid: Akal.
- Marx, K. (2018). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza.
- Milbank, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder.
- Millett, K. (1970). *Sexual Politics*. New York: Garden City.
- Molina, J. (2013). *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*. Madrid: Sequitur.
- Negri, A. (2021). "Problemas de historia en el Estado moderno en Francia (160-1650)", en A. Negri, *Spinoza ayer y hoy. Ensayos*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 221-270.
- Nozik, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1993). *La rebelión de las masas*. Madrid: Austral.
- Pico della Mirandola, G. (2007). "Discurso sobre la dignidad del hombre", P. R. Santidrián (ed.). *Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Alianza, pp. 131-167.
- Plessner, H. (2012). *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Madrid: Siruela.
- Quesada, J. (2011) "De la teoría política como destrucción a la selección racial como metafísicamente necesaria", M. Cereceda y G. Velasco (eds.). *El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*. Madrid: Arena Libros, pp. 217-254.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C (1991b). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, pp. 115-122.
- Schmitt, C. (1991a). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Simmel, G. (2013). *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing.
- Skinner, Q. (2009). *El artista y la filosofía política. El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti*. Madrid: Trotta.
- Skinner, Q. (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. Madrid: Trotta.
- Slobodian, Q. (2021). *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Madrid: Capitán Swing.
- Spranger, E. (1972). *Formas de vida*. Madrid: Revista de Occidente.
- Stammler, R. (1929). *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*. Madrid: Reus.
- Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe: The Free Press.
- Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.
- Strauss, L. (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz.
- Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

- Tönnies, F. (2011). *Comunidad y asociación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañás, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. España: NED Ediciones.
- Villacañás, J. L. (2024). *Max Weber en contexto. Filosofía y ciencia social tras las sendas de Kant*. Barcelona: Herder.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- von Krockow, C. G. (2001). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- von Mises, L. (2023). *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial.
- Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York: Scribner.
- Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2014). *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*. Barcelona: Gedisa.
- Wood, E. M. (2011). *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*. Madrid: Paidós.