

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES**

MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA

Título de la tesis: “La política como una cuestión de fe. Max Weber y Walter Benjamin ante el capitalismo y el derecho moderno”

Tesista: Lic. Lucía Pinto

Director: Dr. Ricardo Laleff Ilieff

Mayo de 2019

“Lo esencial es para mí la necesidad de comprender.
Y a esta comprensión remite también, en mi caso, la escritura.
La escritura es una parte en el proceso de comprensión”

Hannah Arendt*

* En entrevista televisiva realizada por Günter Gaus en 1964 (Arendt, 2010: 44)

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin el acompañamiento de muchas personas, a las cuales quiero hacer expresa mi gratitud. En primer lugar, agradezco a Francisco Naishtat, por abrirme las puertas de la investigación e introducirme en la potencia crítica que habita en el pensamiento de Walter Benjamin. Gracias por enseñarme con cariño, paciencia y erudición. A mi director de tesis, Ricardo Laleff Ilieff, por enseñarme a dar lugar a mis preguntas de investigación, y darme coraje en la tarea de encontrar respuestas, anticipando el carácter trágico de ese camino. Por hacer esto con inteligencia, calidez y humor, le agradezco aún más. A ellos dos les debo en todo sentido que esta tesis sea posible.

Quiero agradecer a las personas que me ayudan en la tarea del pensamiento. A Eugenia Mattei, que además de ser una gran amiga, tiene una generosidad que excede lo intelectual, por haber leído esta tesis y acompañarme varios domingos pasando correcciones. A Facundo Casullo, por ser un gran compañero de cátedra, por transmitirme la hermosa vocación de la docencia y por leerme con una inteligencia incomparable. A Facundo Bey, por ser un compañero en la reflexión y por escucharme. A Lucila Svampa, por interesarse en mis investigaciones y por siempre generar nuevos espacios de producción. A Tomás Ferreyra por compartir la pasión por el legado de Max Weber. A Facundo Vega, por sus generosas conversaciones en los cafés de Buenos Aires.

La tarea de investigación de esta tesis se desarrolló en compañía de los miembros de dos grupos de investigación. Gracias al PRI “Las encrucijadas de la filosofía política. Enfoques contemporáneos” por propiciar amistosos espacios de discusión de los avances de esta tesis. Gracias al PICT “La dialéctica de la modernidad en Walter Benjamin. Entre el mito y la potencia crítica de una nueva Ilustración” por permitirme compartir el tiempo con brillantes investigadores que me ayudaron a leer y comprender a Benjamin. En especial, agradezco a Mariela Vargas por su predisposición e inteligencia, a María Castel por ayudarme en las traducciones y a Carlos Pérez López por su escucha atenta y los intercambios productivos.

Debo asimismo mi reconocimiento a profesores que me han estimulado y ayudado. A Gerardo Aboy Carles y Ernesto Funes, porque gracias a ellos redescubrí

con pasión el pensamiento político de Weber. A Héctor Arrese Igor, Álvaro Morcillo Laiz y Perla Aronson por su amabilidad y disponibilidad para prestarme bibliografía. A Julián Melo por ayudarme a transformar mis preguntas en un proyecto de tesis.

Esta investigación fue realizada gracias a una beca de posgrado de la Universidad de Buenos Aires, escrita en su mayor parte en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno y en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Al personal de estas instituciones debo mi agradecimiento. Agradezco a Gonzalo Ricci Cernadas por compartirme con humor accesos a infinitos repositorios digitales de libros. Asimismo, una mención especial requieren mis alumnos, por aquello que no comprendían y que me hicieron dar cuenta que yo tampoco. Agradezco también a Lidia Diamand, por ayudarme a identificar mi deseo y atravesar el trabajo que implica vivir en relación a ello.

La tesis es una entrega a pasar largas horas buscando respuestas a nuestras preguntas, rastreando conceptos, indagando en nueva bibliografía. Esa entrega ha sido pasión y trabajo, como dice Weber. Uno sin el otro no vale. Los momentos más tediosos de esa entrega fueron soportados gracias a la compañía de mis más preciadas amigas. Ellas son Liv Zaretsky, Andrea Parisi, Dolores Curia, Daniela Duarte, Eugenia Paolone, Palmira Di Tulio, Erica Astegiano, Gabriela Parborell, Mariana Prats, Noelia Mayor y Carolina Cornejo. Una mención especial a Romina Alonso, por comprender el sentido de la amistad en el siempre estar, a Mariana Yamasato, por su alegría y por regalarme una lata de té chai en el momento en que más lo necesitaba, a Camila Arias Martínez, por escucharme con afecto y a Mariana Pereyra, por acompañarme y darme fuerzas.

Gracias a mis padres Alicia y Carlos, por enseñarme a pensar y vivir con honestidad, con esa honestidad que no es solamente la de la verdad sino la querer concretar los deseos de uno mismo y para con el mundo, y por enseñarme que siempre, todo, siempre, es mejor con otros. Gracias a mi abuela Elsa, por creer en mí, por cocinarme platos que alegran y curan angustias y por enseñarme más cosas que las que ella incluso supone. Gracias a mis hermanos, Soledad, Juan Manuel y Mariano, por su incondicionalidad y por darme un amor en el que siempre encuentro refugio. Ellos tres son gran parte de la fortuna de mi vida.

Índice

Introducción	8
Parte I: Capitalismo.....	18
Capítulo 1: Max Weber: magia y religión en el capitalismo moderno	20
I. Hacia un nuevo abordaje del capitalismo.....	22
II. El calvinismo, o la religión sin magia	32
III. El problema de la salida del capitalismo	39
IV. La responsabilidad en un mundo desmagificado	48
Capítulo 2: Walter Benjamin: el capitalismo como religión de la culpa	60
I. La culpa en la esfera del destino	63
II. El judaísmo en la lectura del mito de Walter Benjamin.....	66
III. El capitalismo como religión de la culpa	75
IV. Capitalismo y esperanza.....	78
Recapitulación Parte I	86
Parte II: Derecho	94
Capítulo 3: Max Weber: el derecho en el proceso de racionalización.....	96
I. El derecho como un hecho empírico	97
II. Legitimidad y violencia.....	104
III. El proceso de racionalización del derecho	110
IV. La política entre la racionalidad y la irracionalidad	117
Capítulo 4: Walter Benjamin: el derecho en la esfera de la culpa	124
I. La noción del derecho: culpa y destino.....	126
II. Violencia instauradora y violencia conservadora de derecho.....	130
III. La huelga general proletaria	143
IV. Sobre la justicia divina	152
Recapitulación Parte II.....	160
Conclusiones	166
Bibliografía	172

Abreviaturas

Las siguientes abreviaturas corresponden a obras que son citadas frecuentemente en la tesis. Las referencias bibliográficas de las mismas se encuentran en la sección “Bibliografía”

Obras de Walter Benjamin:

- CR *Capitalismo como religión* (O VI)
- CV *Para una crítica de la violencia* (2017a)
- DC *Destino y carácter* (O II 1)
- DRP *Dialogo sobre la religiosidad del presente* (O II 1)
- GS *Gesammelte Schriften*, t. I-VII
- O *Obras*, libros I-VI

Obras de Max Weber:

- CS *La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia de R. Stammler* (2014a)
- EERU *La ética económica de las religiones universales* (1998a)
- EP *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo* (2015)
- ESR *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I (1998c)
- EyS *Economía y Sociedad* (2012)
- PV *La política como vocación* (2000b)

Introducción

¿Qué es lo que tiene en común Max Weber, uno de los padres fundadores de la ciencia social moderna y de la teoría elitista de la democracia de masas, representante de la República de Weimar en las negociaciones por las reparaciones de la Gran Guerra, con Walter Benjamin, filósofo que desarrolló su obra por fuera del ámbito académico, crítico del estado de derecho y defensor de la violencia revolucionaria? A primera vista, podríamos decir que muy poco, o incluso responder que son dos modos contrapuestos y distintos de pensar la política. Sin embargo, su área de sus investigaciones es una y la misma: la génesis de la sociedad moderna y las transformaciones que ella acarrea en la totalidad de las dimensiones de la vida.

En este sentido, el desafío de emprender una investigación acerca de la relación entre Weber y Benjamin es grande. Sin desconocer el reto, el objetivo general de nuestra investigación estará enmarcado en contribuir a elucidar las afinidades que existen entre ambos. La puesta en común de sus pensamientos no significa ir a la búsqueda de una reconciliación entre ambos, sino que más bien se trata de dar cuenta de un trasfondo común de interrogación.

Cuando comenzamos nuestra investigación, teniendo en cuenta los puntos comunes que existen entre estos autores, resolvimos acotar nuestro emprendimiento al análisis de los abordajes de Weber y Benjamin sobre el capitalismo y el derecho moderno, y descubrimos, asimismo, que ellos constituyen indicadores fundamentales para dar cuenta del escenario convulsionado en el cual la acción política se despliega en la Modernidad.

A medida que realizamos este trabajo, encontramos ejes, conceptos y problemas comunes a ambos autores que fueron llevando a la formulación de las preguntas generales que guiaron nuestra investigación: ¿qué puntos de continuidad existen entre los abordajes de Max Weber y de Walter Benjamin sobre el capitalismo y el derecho?, ¿cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho moderno imponen?

Este problema de investigación se instala en un horizonte de conocimiento que ha sido abonado por relevantes investigadores. En las últimas décadas se destacan una gran cantidad de trabajos que se han concentrado en resaltar las diferencias y

afinidades entre los pensamientos de Weber y Benjamin. El punto de inicio de esta discusión fue la publicación en 1985 del texto *Capitalismo como religión* —hasta entonces ignoto— en el cual Benjamin cita explícitamente a Max Weber. Respecto a estos trabajos, se pueden reconstruir dos grupos: por un lado, aquellos especialistas que señalan las distancias insalvables entre ambos pensadores y por el otro, aquellos que enfatizan las afinidades.

En el primer grupo se destacan los trabajos de Michael Löwy, Werner Hamacher y Fabián Ludueña. Por una parte, Löwy (2009) se ha ocupado de resaltar las divergencias entre Weber y Benjamin con respecto a las posibilidades de superación del capitalismo, resaltando que mientras Weber entiende que el modo de producción capitalista es un destino irremediable, Benjamin considera que este puede ser superado. Benjamin forma parte, según el autor, de la constelación intelectual de “lecturas anticapitalistas de Max Weber”. Por su parte, Hamacher (2013) ha señalado que Benjamin al identificar al capitalismo como un “parásito” del cristianismo, supera la relación causal weberiana entre capitalismo y religión, y propicia una salida del capitalismo. Por último, Ludueña (2011) sostiene que Benjamin desarrolló una de las hipótesis más radicales en el marco de las interpretaciones sobre la secularización y el capitalismo, al indicar el carácter religioso del capitalismo en oposición al proceso de secularización que había descrito Weber.

En el segundo grupo se hallan los trabajos de Daniel Weidner, Eduardo Maura Zorita y Francisco Naishtat. Según Weidner (2010) Weber y Benjamin confluyen en analizar la economía en relación con la moral. Esto no es sino un modo de comprender la Modernidad, que queda reflejado no sólo en sus obras sino también en las de Georg Simmel y Heinrich Rickert, atravesados por el debate intelectual alemán de la época en torno a las llamadas “ciencias de la cultura”. Así, sus tesis en torno al capitalismo no son algo aislado sino que dan cuenta de un horizonte intelectual. Por otro lado, Maura Zorita (2011) ha advertido que existe una afinidad entre el proceso de racionalización formal con el que Weber caracteriza a la Modernidad y el concepto benjaminiano de mito. Esta afinidad, según Maura Zorita, se correspondería a la mediación de la obra de Georg Lukács, quien se vale de la tesis de la racionalidad de Weber para desarrollar su teoría de la cosificación en su *Teoría de la novela* [1916] y luego en *Historia y conciencia de clase* [1923], que ejercieron una

gran influencia en Benjamin a mediados de la década de 1920¹. La imagen del mundo del barroco que Benjamin desarrolla en *El origen del drama barroco alemán* de un cielo vaciado, de una ausencia de trascendencia, resulta un diagnóstico común al de la lucha de dioses desencantados propio de la secularización moderna advertido por Weber, por lo que ambos autores coincidirían al dar cuenta de una devaluación de la experiencia moderna en tanto carente del sentido que antes otorgaba la religión. Por último, Naishtat (2014) ha subrayado el carácter contingente que asume el derecho en el pensamiento weberiano y la crítica de Benjamin al derecho por su estricta dependencia de la violencia, resaltando como rasgo común a ambos la ausencia de una conexión interna entre el derecho y la justicia. Esto ha quedado expresado por los autores en textos como *La 'superación' de la concepción materialista de la historia de R. Stammler* y *Para una crítica de la violencia*.

Nuestra lectura interpretativa se vale de ambas vertientes de interpretación de la relación entre Weber y Benjamin. Por un lado, el primer grupo restituido permite comprender la brecha insalvable que existe entre ambos autores con respecto a la posibilidad de superación del capitalismo y al diagnóstico sobre la secularización de la economía. Por otro, el segundo grupo nos permite visibilizar las conexiones que habitan entre ambos pensamientos en torno a la afinidad entre racionalización y mito, el horizonte intelectual y, por último, el íntimo vínculo entre derecho y violencia.

Asimismo, ambas vertientes evidencian que Weber y Benjamin comparten un mismo problema, a saber, la génesis de la sociedad moderna y las transformaciones que esta acarrea. Teniendo esto en cuenta, esta tesis pretende ser un aporte para este campo de discusión en la medida en que indagará en la dimensión política de los autores, respecto de la cual no existe aún una masa crítica de estudios que den cuenta no sólo de las evidentes distancias sino también de sus posibles puntos de contacto. Para ello, los abordajes sobre el capitalismo y el derecho constituyen nuestro principal insumo analítico.

Nos proponemos entonces indagar las afinidades que existen en la crítica de ambos autores al capitalismo y al derecho, con el ánimo de reflexionar sobre los márgenes en los que cada uno piensa las posibilidades de la política. En este sentido,

¹ Los años en corchetes refieren a la primera publicación de las obras. En caso que la publicación haya sido póstuma, refieren a la fecha aproximada de escritura. En adelante, se adopta este mismo criterio.

nuestro ejercicio de investigación tiene la potencialidad de dar cuenta que la reflexión política en la Modernidad no puede ser posible sin considerar las transformaciones acaecidas en las dimensiones de la vida social, como la economía y el derecho.

Cabe señalar ahora el marco conceptual de esta tesis, conformado por aquellos especialistas que han realizado estudios sumamente valiosos sobre las obras de nuestros pensadores y que constituyen un insumo imprescindible para nuestra investigación. En un primer nivel se encuentran los autores que han analizado las relaciones entre Weber y Benjamin. Aquí se encuentran los ya señalados Michael Löwy, Werner Hamacher, Fabián Ludueña, Daniel Weidner, Eduardo Maura Zorita y Francisco Naishtat.

En un segundo nivel, íntimamente vinculado con el anterior, se hallan los autores que han estudiado en particular las obras de cada pensador. En el caso de Weber, cabe mencionar a Karl Löwith, Friedrich Tenbruck, Wilhelm Hennis, Raymond Aron, Francisco Naishtat y Luciano Nasetto. En el caso de Benjamin, se destacan Winfried Menninghaus, Werner Hamacher, Axel Honneth, Mariela Vargas y Ricardo Forster.

Con respecto a Weber, el estudio de Löwith (2007) ha sido un aporte para reflexionar sobre las afinidades que existen con Marx y sobre las condiciones de posibilidad de la libertad humana en el proceso moderno de racionalización. Por su parte, Tenbruck (2016) ha advertido la importancia del proceso de racionalización presente en la cultura occidental como tema central a considerar de la obra weberiana, en el cual el protestantismo ascético constituye una fuerza impulsora de un proceso que luego continúa por otros vectores como el derecho, las artes y el Estado. Los trabajos de Hennis (1983; 1988) han sugerido que el interés mayúsculo de Weber es dar cuenta de las condiciones de emergencia y la especificidad del hombre moderno, lo cual resulta de insumo analítico para comprender que la política para Weber es siempre una acción históricamente situada. A su vez, los estudios de Aron (1953) advirtieron que el hallazgo de Weber es dar cuenta que la acción política involucra una decisión en una coyuntura política e histórica determinada. Por su parte, Naishtat (2014) ha subrayado las distancias entre la concepción weberiana del derecho con respecto a otras relevantes de la filosofía del siglo XX. Por último,

Nosetto (2015) ha analizado la relación que la política mantiene con la religión en distintos momentos de la obra weberiana, lo cual resulta un gran aporte para comprender la articulación entre la ética de la responsabilidad y ética de la convicción.

Para el caso de Benjamin, Menninghaus (2013), Hamacher (2013) y Vargas (2015) han evidenciado el protagonismo del mito en la obra de Benjamin y la influencia de Hermann Cohen en esta conceptualización. Esto resulta de insumo para saber cuál es la crítica que Benjamin hace al capitalismo y al derecho en tanto ambos son caracterizados con categorías propias del mito. Asimismo, se encuentran los trabajos de Honneth (2009) y Hamacher (2013) quienes han estudiado en profundidad *Para una crítica de la violencia*. Hamacher ha caracterizado a la acción política benjaminiana como “aformativa”. Honneth, por su parte, se ha ocupado de marcar las limitaciones y las lagunas conceptuales presentes en el texto de referencia. Por último, Forster (1999) ha dado cuenta del lugar central que el judaísmo tiene en el desarrollo del pensamiento de Benjamin, lo cual resulta un insumo fundamental para comprender su crítica al capitalismo y la esperanza en la posibilidad de una superación del mismo.

Considerando los mencionados interrogantes que guían esta investigación, el objeto de la tesis consiste en comparar ambos autores con la intención de poner en movimiento sus análisis. Esto significa no solo dar cuenta de las afinidades y distancias en sus pensamientos en determinadas dimensiones, lo cual ha sido realizado por los investigadores antes mencionados, sino fundamentalmente poner en consideración que ambos pensadores contribuyen a pensar que la reflexión sobre la política en la Modernidad debe considerar las transformaciones en las demás dimensiones de la vida social. No se trata entonces de analizar a la política, al derecho y la economía como dimensiones aisladas, sino que lo que Weber y Benjamin nos enseñan es que están íntimamente vinculadas.

En este sentido, no se trata aquí de una investigación sobre la influencia, lo cual significaría otorgarle protagonismo a uno de los dos autores en detrimento de otro, sino que ambos pensamientos son sumamente necesarios para comprender la complejidad de la Modernidad. Cabe mencionar asimismo dos textos que Benjamin conocía de Weber. Por un lado, en *Capitalismo como religión* Benjamin citó los

Ensayos sobre sociología de la religión y refirió a la influencia que el protestantismo ejerció en el surgimiento del capitalismo. Sin embargo, esto no implica que efectivamente lo haya leído. El libro no aparece en el índice de lecturas que Benjamin llevaba, en el cual, según Gershom Scholem, Benjamin incluía las obras que leía completas. Asimismo, Benjamin remite a una dimensión muy básica de la investigación de Weber que era muy conocida en la época, para lo cual no hace falta que haya leído tan largo texto². Por otro lado, en el índice de lectura que Benjamin confeccionaba sí aparece en el puesto N°831 “Max Weber: La ciencia como vocación”, que a juzgar por el orden cronológico del índice Benjamin habría leído luego de 1922³.

En este sentido, Benjamin conoce la tesis de Weber de la influencia del protestantismo en el surgimiento del capitalismo, y la confirma en sus escritos. Sin embargo, no sucede lo mismo en otras dimensiones, como la del derecho, sobre la cual no hay referencias explícitas a Weber, aunque como veremos encontramos afinidades en sus abordajes. Como se visualizará a lo largo de la tesis, la elección de los ejes capitalismo y derecho no es algo aleatorio. Lo cierto es que el capitalismo y el derecho constituyen una grilla de inteligibilidad para observar la política en la Modernidad.

En relación con ello, la hipótesis de trabajo que se fue precisando durante la investigación es la siguiente: Max Weber y Walter Benjamin evidencian que la

² Benjamin vuelve a referir a la tesis weberiana al menos en dos ocasiones más, señalando siempre dimensiones básicas: 1) remite a “la »ascética intramundana« del famoso trabajo de Max Weber” (GS IV 1, 961; énfasis del autor) en una versión de *Alemanes* [1936] para describir la entrega constante a la profesión. La traducción es propia. En el original: “die »innerweltliche Askese« nach Max Weber berühmten Wort”; 2) en un manuscrito de *Sobre algunos motivos en Baudelaire* [1939] señala que “el trabajo estricto y la ética calvinista del trabajo pueden estar estrechamente relacionados con el declive de la vida contemplativa” (GS I 3, 1175) y cita nuevamente los *Ensayos sobre sociología de la religión*. La traducción es propia. En el original: “Die strenge Arbeits- und Werkmoral des Calvinismus dürfte im engsten Zusammenhang mit der Entwertung der vita contemplativa stehen. Sie suchte dem Abströmen der in der Kontemplation gebundenen Zeit in den Müßiggang einen Damm entgegenzusetzen. (vgl. Max Weber: Religionssoziologie)”

³ La fecha de lectura de *La ciencia como vocación* no es precisa. Es posible que haya sido al menos a partir de 1922, ya que en el N°803 aparece “Ernst Bloch: Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución (edición de 1922)” (GS VII 1, 450). El 27 de noviembre de 1921 Benjamin escribió a Gershom Scholem que Bloch le había entregado los manuscritos completos de dicho libro (Benjamin, 1994: 196). Por tanto, la lectura de “La ciencia como vocación” debe ser posterior a esa fecha. Cabe señalar que Weber publica esta conferencia en 1919 junto con “La política como vocación” en *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, pero la lectura de ésta no consta en el índice.

política en la Modernidad se da en un escenario estructurado por el capitalismo y el derecho moderno, que carecen de un sentido último de justicia y salvación. En este contexto, la política permite alojar la pregunta por el sentido a través del elemento de la fe. Esto significa que, más allá de la posibilidad o no de transformación de estas condiciones, la reflexión sobre la política no es la reflexión sobre una esfera sino que involucra el resto de la vida en común.

Con respecto al capitalismo, asistimos en ambos autores a la preocupación común por responder a la pregunta ¿qué es el capitalismo?, que es a su vez un interrogante que comparten con pensadores de su época. Lo que destaca y aún los enfoques de Weber y Benjamin, allende las diferencias que veremos, es la pretensión de comprender al capitalismo en su singularidad y no como una etapa pasajera de la historia. Aquí cobra relevancia la religión como un factor común a ambos abordajes: Weber entiende que si bien en el surgimiento del capitalismo, la conducta racional orientada al lucro constituía un modo de acreditación de la fe y de garantía de salvación, hoy el capitalismo se ha vaciado del sentido religioso. Benjamin se posa sobre la hipótesis de Weber para señalar que hoy el capitalismo funciona como una religión en la cual los hombres depositan sus esperanzas de salvación y develar que no se trata de una religión de salvación, sino de la culpa. Así, Weber y Benjamin nos permiten dar cuenta de los problemas que el capitalismo trae aparejados para la libertad humana: un sistema que los hombres no eligen, pero se ven compelidos a vivir en él y a seguir sus reglas.

Con respecto al derecho, ambos autores coinciden en dar cuenta que la vigencia del derecho moderno se encuentra ligada al monopolio de la violencia. Esto según Weber deviene del carácter contingente propio de derecho, que requiere de la violencia para poder imponerse. En los términos benjaminianos, la violencia evidencia la injusticia del derecho, que tocará su fin con la violencia mesiánica redentora. Como veremos a lo largo de la tesis, ambos autores evidencian la ausencia de un sentido último en el derecho y problematizan los modos en que este restringe los ámbitos de libertad humana.

En este marco, la pregunta por el sentido reaparece en la política a través del elemento de la fe. Por un lado, la convicción política como una cuestión de fe en la formulación weberiana y por el otro, la esperanza benjaminiana propia de la tradición

mesiánica judía. Las diferencias entre estos elementos de fe se manifiestan en sus respectivos posicionamientos políticos frente al capitalismo y al derecho. Weber concibe que el avance del capitalismo y la racionalización formal del derecho son irrefrenables, frente a lo cual exige la doble ética de la convicción y la responsabilidad, que por un lado da lugar a la fe, pero por el otro debe respetar la realidad imperante. Mientras tanto, Benjamin aloja la esperanza en una salvación mesiánica que ponga fin al sufrimiento en el mundo y defiende en este sentido la huelga general proletaria que tiene como fin suprimir las relaciones capitalistas de producción y el Estado de derecho.

Los eruditos análisis de Benjamin y Weber sobre el capitalismo y el derecho moderno trascienden su época histórica y permiten responder a preguntas que hoy nos hacemos sobre las condiciones y posibilidades de la política. En este sentido, emprendemos nuestra tarea de investigación conscientes de las preguntas de nuestro presente y sabiendo que sólo en diálogo con grandes pensadores podremos avanzar en el largo y trágico camino de dar respuestas a ellas.

Para acercarnos a nuestro problema de investigación la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1992) es un aporte fundamental. La tarea de interpretación de los textos está motivada por preguntas que son la vez históricas, de nuestro propio tiempo. La Modernidad no es uniforme, sino que está localizada geográficamente. Desde nuestro lugar geográfico emergen nuestras preguntas y desafíos, y es a ellos a los que nuestra reflexión se debe. Asimismo, resulta fundamental para nuestra investigación atender a los contextos intelectuales en los cuales nuestros autores se inscriben, lo que nos permitirá comprender dimensiones fundamentales de sus obras. Nos referimos a la influencia que Weber y Benjamin reciben de pensadores como Hermann Cohen, Georges Sorel, Karl Marx y Friedrich Nietzsche, entre otros.

Haciendo nuestras las palabras de Karl Löwith en su célebre trabajo “Max Weber y Karl Marx”, no perderemos de vista que “lo que puede y debería poder hacer la comparación es hacer consciente la diferencia en lo común” (2007: 32). Como ya hemos mencionado, nuestra tesis se asienta en la intuición que Benjamin y Weber comprenden que la reflexión sobre la política en la Modernidad debe atender a las condiciones estructurales del desarrollo del capitalismo y el derecho.

Para abordar nuestra pregunta de investigación hemos recurrido a una selección

bibliográfica en la cual los autores desarrollan estas concepciones: en el caso de Weber nos remitiremos principalmente a *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* [1904-1905], una selección de *Ensayos sobre sociología de la religión* [1920], *La 'superación' de la concepción materialista de la historia de R. Stammler* [1907], la conferencia *La política como vocación* [1919] y una selección de *Economía y Sociedad* [1922]; en el caso de Benjamin abordaremos principalmente *Capitalismo como religión* [1921] y *Para una crítica de la violencia* [1921]. Respecto a este *corpus* de estudio, cabe señalar en general que el criterio de selección fue analizar aquellos textos en los cuales el tratamiento del capitalismo y derecho adquiere suma relevancia. Cabe aclarar en particular que para el caso de Benjamin hemos resuelto acotar nuestro emprendimiento a los textos escritos hasta mediados de la década de 1920⁴.

No quisiéramos asimismo dejar de precisar la profunda asimetría que caracteriza a la recepción que han tenido estas obras de Weber y Benjamin. Para el análisis del capitalismo, en esta tesis nos hemos adentrado por un lado en *Capitalismo como religión*, un texto completamente desconocido en su época y que recién salió a la luz en 1985, y por otro lado en *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* un estudio que Weber publicó en el *Archivo de ciencia y política social* que dirigía y que alcanzó una popularidad casi inmediata, convirtiéndose luego en el libro más leído de Weber y quizás uno de los libros más leídos del siglo XX. Con respecto al derecho, si bien *Para una crítica de la violencia* fue publicado en el *Archivo de ciencia y política social*, la revista de ciencias sociales más importante de la Alemania del primer cuarto de siglo, la popularidad que ha alcanzado *Economía y Sociedad* y *La política como vocación* ha sido inmensamente mayor. Sin embargo, no consideramos que esta diferencia sea un obstáculo, ya que lo que nos interesa es la profunda relevancia que tienen ambos autores para el problema en el cual esta

⁴ Nuestra selección se debe a que durante este período es posible hallar en Benjamin una comunión en el tratamiento del capitalismo y del derecho a través de la categoría de la culpa. Esto ya ofrece una lectura de la Modernidad sumamente rica en tanto que Benjamin entiende a la culpa en el contexto del destino. Nos interesa iluminar que el problema de la libertad humana es una preocupación del joven Benjamin y que se articula efectivamente con una reflexión sobre la acción política. A partir de la segunda mitad de la década de 1920 esto se verá atravesado por su acercamiento al marxismo, lo cual excede los objetivos de esta tesis y será trabajado más adelante en perspectiva con la presente investigación.

investigación pretende adentrarse.

Hasta aquí hemos presentado las preguntas que suscitan esta investigación, el horizonte de conocimiento en el cual se instala, el marco conceptual de referencia, la hipótesis de lectura que la conduce y el *corpus* teórico indagado. Ahora detallaremos el modo en que está organizada la tesis. A cada dimensión de análisis le corresponderá una parte. La parte I estará dedicada al capitalismo y la parte II al derecho. Asimismo, cada una de ellas contará con un capítulo sobre Weber, otro capítulo sobre Benjamin y una recapitulación en la cual se hará una puesta en común del pensamiento de ambos autores. De este modo, la tesis cuenta con dos partes y cuatro capítulos totales.

El orden los capítulos ha respetado el mismo sentido en que se dio la referencia entre los autores: Benjamin citó a Weber, mientras que Weber no hizo referencias a Benjamin. Al interior de cada parte, el primer capítulo corresponde a Weber y el segundo capítulo a Benjamin.

En virtud de ello, en la parte I en el capítulo 1 nos ocuparemos de abordar el estudio que Weber hizo del capitalismo y en el capítulo 2 en análisis que hizo Benjamin del capitalismo. En la parte II, en el capítulo 3 indagaremos la conceptualización que Weber hizo sobre el derecho y en el capítulo 4 el análisis que hizo Benjamin del derecho. Al interior de cada capítulo, daremos cuenta de cada una de estas dimensiones de la Modernidad —capitalismo y derecho—, lo que nos servirá para comprender la relación de la política con estas. Asimismo, si bien la relación entre los pensamientos de Benjamin y Weber es un hilo que teje toda la tesis, la puesta en relación de ambos se hará explícita en cada una de las recapitulaciones, que servirán de cierre de sendas partes.

Por último, en las conclusiones generales articularemos las dos partes de la tesis y señalaremos en qué medida nuestra investigación ha contribuido a esclarecer nuestra hipótesis inicial de trabajo. Daremos cuenta asimismo de los aportes con respecto al estado actual del debate y de las proyecciones de investigación que esta tesis ha suscitado, bajo la intuición que si se trata del conocimiento y la reflexión sobre el devenir humano, nada puede darse por cerrado.

Parte I: Capitalismo

Capítulo 1

Max Weber: magia y religión en el capitalismo moderno

“La honestidad de un erudito, y especialmente la de un filósofo, se puede medir hoy de acuerdo con la posición que tiene ante Nietzsche y Marx. El que no admite que hay importantes partes de su propia obra que no habría podido elaborar sin el trabajo previo realizado por ambos pensadores, se engaña y engaña a los demás. El mundo en que espiritualmente existimos es un mundo marcado en gran parte por el sello de Marx y Nietzsche”
Max Weber⁵

Max Weber publicó *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* en el *Archivo de ciencia y política social* en 1904 y 1905. En esta obra el interrogante central gira en torno a si existe una correlación entre la confesión protestante y la actividad económica capitalista. El intento de dar respuesta a esta pregunta moviliza su investigación.

En este capítulo, nos proponemos analizar *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*, cuya relevancia a los fines de nuestra investigación se cifra en dos motivos⁶. Por un lado, es el primer texto en el cual Weber analiza el capitalismo moderno⁷. Por el otro, elabora una hipótesis de trabajo, a saber, la contribución de la ética protestante en el surgimiento del espíritu capitalista, que seguirá poniendo a prueba en obras posteriores, y que sostendrá hasta la publicación de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* en 1920⁸.

El estudio de esta obra nos permitirá avanzar en el camino de dar respuesta a

⁵ Confesión que Max Weber le hizo en febrero de 1920 a uno de sus discípulos, según su sobrino y también discípulo Eduard Baumgarten (citado en Kozyr-Kowalski, 1971: 252)

⁶ En adelante, *La ética protestante...*

⁷ Seguimos aquí a Talcott Parsons (1928), quien ha señalado que pueden distinguirse dos acepciones de “capitalismo” en la obra de Weber. La primera refiere al “capitalismo en general”, definido como sistema de intercambio de bienes orientado al beneficio y que reconoce un desarrollo temprano incluso en la antigüedad, mientras que la segunda se define como “capitalismo moderno” determinado por una conducta racional constantemente orientada a incrementar la ganancia. Parsons remite el primero a “Las relaciones agrarias en la Antigüedad” [*Agrarverhältnisse im Altertum*], que Weber publicó en 1909 en el “Breve vocabulario de las Ciencias Políticas” [*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*], mientras que el segundo tipo es desarrollado en *La ética protestante...* y en *Economía y Sociedad*.

⁸ Como hemos mencionado en la Introducción de esta tesis, *La ética protestante...* es una de las obras de Weber que más interés ha cosechado. No es nuestra intención dar cuenta de todas las dimensiones de la obra, sino más bien analizar las implicancias políticas. Asimismo, no pretendemos entenderlo como un texto aislado, sino que será relacionado con el resto de su obra.

nuestras preguntas de investigación, a saber, ¿qué diferencias y puntos de continuidad existen entre los abordajes de Max Weber y de Walter Benjamin sobre el capitalismo y el derecho?, ¿cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho moderno imponen? Para ello, en este capítulo nos acotaremos a la injerencia de la ética protestante en los orígenes del capitalismo moderno desde la perspectiva weberiana. Realizar este trabajo analítico nos permitirá dilucidar que esta obra, lejos de ser meramente una investigación de historia económica, nos permite introducirnos en el problema de la libertad del hombre en la Modernidad.

Asimismo, reconstruir el argumento de *La ética protestante...* nos sirve para dar cuenta que si bien la actividad económica ya no está motivada por una creencia religiosa, esto no significa la pérdida de toda creencia sino que asistimos en la Modernidad a un politeísmo de los valores. Para ser más precisos, a los fines de nuestro trabajo, nos interesa dar cuenta que Weber en su ética política al figurar la convicción como una cuestión de fe, da cuenta que la cuestión del sentido no ha quedado sin embargo clausurada sino que aparece en las convicciones. Asimismo, la ética política involucra también la exigencia de responsabilidad, que obliga al político a considerar las consecuencias de su acción, para lo cual debe aceptar que los medios que tiene a disposición son siempre limitados, en este caso como mostraremos, limitados por la estructura económica.

El capítulo está organizado de la siguiente manera. En un primer apartado, haremos una lectura atenta de *La ética protestante...* con el objetivo de analizar en profundidad el calvinismo en tanto rama del protestantismo ascético que a partir de la doctrina de la predestinación impulsa el modo racional de vida orientado a la profesión, propio del “espíritu capitalista”. Es en la idea de acreditación, propia del calvinismo, en la cual es posible hallar uno de los impulsos para el surgimiento del “espíritu capitalista”. El hallazgo weberiano es dar cuenta que el autocontrol y el cálculo, que se derivan de la tensión entre la búsqueda y la certeza de la salvación, se torna modo de vida de los creyentes.

En el segundo apartado nos dedicaremos a analizar la segunda edición de *La ética protestante...*, que aparece en 1920 incluida en los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Existen dos motivos por los cuales esta segunda edición representa una

innovación con respecto a la original. El primero concierne al concepto de “desmagificación” [*Entzauberung*] que no aparece en la primera edición. Analizaremos, siguiendo a Friedrich Tenbruck (2016), el concepto de “desmagificación” que caracteriza al calvinismo y comprenderemos su relación con el proceso de racionalización moderna. Daremos cuenta que este proceso en Occidente no solo involucra a la economía sino también al derecho, al Estado, a la ciencia y a la música. El segundo motivo refiere al tratamiento de las religiones en una perspectiva comparada, siendo que Weber publica *La ética protestante...* junto con *La ética económica de las religiones universales*. Analizaremos el concepto de “rechazo del mundo” con el cual Weber caracteriza no solo al protestantismo, sino a todas las religiones de salvación, como el judaísmo y el budismo. Esto no estaba presente en la edición de 1904-1905 y representa un insumo para comprender la singularidad de la relación que la religión entabla con el mundo.

En el tercer apartado, nos interesa dar cuenta de la crítica que realiza Weber del capitalismo moderno, haciendo énfasis en sus afinidades y diferencias con el resto de los abordajes de su época, en particular con el materialismo histórico marxista. Esto nos permitirá dar cuenta la afinidad de Weber con Marx con respecto al problema de la libertad y su distancia respecto a la posibilidad de superación del capitalismo.

En el cuarto apartado consideraremos la hipótesis de William Hennis (1983), quien ha señalado que en la pregunta de Weber por el hombre moderno, por su racionalidad singular, resuena el eco de un interés nietzscheano. Sostendremos que el interés de Weber no es meramente por la singularidad del hombre sino por las condiciones en que su acción puede desenvolverse y tener efectos en el mundo. Analizaremos la relación complementaria entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad y veremos que, si bien se trata —como reconoce Weber— de una ética particular del político, esto no hace de la política una actividad aislada de la economía, sino que más bien expresa su relacionamiento.

I. Hacia un nuevo abordaje del capitalismo

En noviembre de 1904 salió a la luz la primera entrega de *La ética protestante...* en

el número XX del *Archivo de ciencia y política social*⁹. En esta obra, Weber parte de una observación: la mayoría del empresariado capitalista y de los obreros calificados alemanes son de confesión protestante. Esta afirmación se basa en la investigación previamente realizada sobre la población de Baden por su discípulo Martin Offenbacher, quien había trabajado con los datos estadísticos sobre confesión, educación y actividad económica de dicha ciudad¹⁰. Weber tiene a su disposición datos empíricos que le permiten dar cuenta de una correlación entre confesión y actividad económica, pero no disponía sin embargo de una explicación.

Weber llama la atención sobre el tipo de enseñanza elegido por los padres de confesión protestante para sus hijos. A partir del estudio de Offenbacher, se observa que existe un mayor porcentaje de alumnos de confesión protestante que católica en las instituciones educativas técnicas y que ese porcentaje está por encima de su porcentaje respecto a la población —a la vez que existe un porcentaje elevado de alumnos católicos en instituciones de formación humanista.

En base a ello, Weber formula una incipiente hipótesis de trabajo: “la razón de este distinto comportamiento (capitalista) ha de buscarse, en lo fundamental, en las características internas de las confesiones religiosas, y *no* en la [no sólo en su respectiva] situación histórico-política exterior de éstas” (EP, 73; cursivas del autor, paréntesis propios)¹¹. Con esto, Weber adopta una decisión que resultará luego una pieza clave para sus estudios sobre la cultura moderna. Asimismo, se encuentra inmediatamente en la necesidad de aclarar que si bien su hipótesis discute con el materialismo histórico que sostiene que las ideas y mentalidades surgen como reflejo

⁹ En adelante, *Archivo*. La segunda y última entrega se publicó al año siguiente en el número XXI de la misma revista. El *Archivo de ciencia y política social* [*Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik*] había pasado recientemente a manos de Max Weber, Werner Sombart y Edgar Jaffé. La aceptación de la dirección de la revista marcó la vuelta de Weber a la actividad académica. Weber había defendido su tesis de doctorado en 1889 y la de habilitación en 1892. En 1898 falleció su padre y sufrió una crisis nerviosa que lo mantuvo sin actividad hasta 1902. La asunción de esta dirección implicó una nueva época en la revista que cambió su nombre antiguo de *Archivo de Legislación Social y Estadística* [*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*]. La numeración no fue alterada: el número XIX fue el primero de la nueva serie. El *Archivo de ciencia y política social* fue la revista de ciencias sociales más importante en Alemania durante las próximas tres décadas, hasta su interrupción en 1933 luego de la llegada del nazismo al poder (Hagemann, 2000: 42).

¹⁰ Offenbacher publicó sus resultados en “Confesión religiosa y estructura social. Un estudio sobre la situación económica de católicos y protestantes en Baden” (1901).

¹¹ Lo que se indica entre corchetes refiere a las correcciones y agregados que Weber introdujo en la edición de 1920. Adoptamos este criterio para el resto de nuestro trabajo.

de la estructura económica –mientras que él sostiene que en muchos casos se puede observar que el espíritu capitalista es previo al desarrollo del capitalismo– no es su intención reemplazar dicha explicación por una nueva, sino indagar en qué medida la religión puede considerarse un factor más, entre otros, del surgimiento del capitalismo moderno. La realidad es un todo demasiado complejo que se resiste a ser explicado sólo por sus determinaciones económicas¹².

Weber realiza entonces una primera tarea que será definir esa mentalidad capitalista, para luego poder rastrear si efectivamente tienen una procedencia religiosa. Para definir el tipo ideal “espíritu capitalista”, se basa en los escritos sobre economía de Benjamin Franklin, en los cuales el dinero aparece como un fin en sí mismo¹³. Lejos de ser figurado como un medio para un fin ulterior –como satisfacer deseos o necesidades al modo hedonista o utilitarista– acrecentar el patrimonio es, para quien fuera uno de padres fundadores de Estados Unidos, el objetivo de la vida del hombre. Es decir, ganar dinero –incluido el trabajo que implica ganarlo– constituye una máxima ética. En palabras de Weber:

[Esto es, sobre todo, en realidad lo que está en el centro de la cuestión: que aquí no se está predicando simplemente una técnica de vida sino una *ética* peculiar, cuya violación no sólo es considerada una torpeza sino una especie de omisión del deber] (EP, 285; énfasis del autor).

El espíritu del capitalismo es así definido por dos dimensiones centrales. La primera es este carácter ético que asume el lucro. Weber encuentra en esto un rasgo eminentemente histórico: mientras el ánimo de lucro existió a lo largo de toda la

¹²Como había escrito Weber en su artículo “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, publicado meses antes de *La ética protestante...*: “no hay nada en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser considerada” (1973a: 67). Es el investigador quien ordena la realidad que en sí no es más que un caos de sucesos, en cuanto a que es él quien selecciona qué *individualidad histórica* reviste interés y es digna de ser conocida. Las *ideas de valor* funcionan como un principio de selección de la realidad, las que permiten definir qué es lo esencial en una individualidad histórica, es decir, qué parte de la realidad infinita merece ser conocida.

¹³ El tipo ideal se construye a partir de la acentuación unilateral de determinados rasgos de la realidad. Si bien en *La ética protestante...*, el “espíritu del capitalismo” puede considerarse individualidad histórica y tipo ideal a la vez, eso no significa que estas nociones tengan el mismo significado conceptual: la individualidad histórica es lo que se pretende investigar y el tipo ideal es la herramienta que permite la imputación causal. Sobre esto, véase Aronson 2016: 45. Asimismo, cabe destacar que la definición de tipo ideal sufrió modificaciones a partir de 1913, cuando Weber empezó a delinear a la sociología como ciencia autónoma, aparece más la formulación de “tipo” o “tipo puro” que no se relacionaba ya con individualidades históricas, sino con el “sentido” de la acción.

historia de la humanidad –sea para satisfacer necesidades o para el disfrute– que ganar dinero se haya convertido *en sí mismo* en el fin de la vida del hombre es un rasgo específicamente moderno. La idea del *deber del trabajo* es uno de los rasgos de la cultura capitalista moderna. En sus palabras: “Utilizamos aquí la expresión ‘espíritu del capitalismo’ para esa mentalidad que aspira *profesional* y sistemáticamente al lucro por el lucro mismo” (EP, 100; énfasis del autor)¹⁴. De esta manera, el trabajo se autonomiza de las necesidades naturales de la persona y ya no es pensado como un medio para la subsistencia sino como un fin en sí mismo.

La segunda dimensión es la racionalidad. Weber coincide con Werner Sombart en que aquello que caracteriza a la economía moderna es el “racionalismo económico”, esto es, la organización de la producción desde un criterio estrictamente científico, que se rige por el cálculo de los medios más adecuados para lograr el éxito económico¹⁵. La economía se organiza en base a un cálculo contable, de manera planificada y orientada al lucro, dejando atrás su orientación en virtud de los límites naturales de la persona humana. Asimismo, Weber indica que lo que caracteriza al espíritu del capitalismo es una forma concreta de mentalidad que involucra no sólo una racionalidad en la producción sino un modo de vida racional: “el hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales” (EP, 88). Incrementar los ingresos es algo digno, el fin al que deben orientarse todas las actividades¹⁶. Bajo estas dos dimensiones, el espíritu capitalista supone una concepción ética del trabajo que involucra una mentalidad y un modo de vida racional¹⁷.

¹⁴ Como veremos a continuación, el término “profesional” remite al vocablo alemán *Beruf*, que involucra una tarea que es asumida como deber.

¹⁵ La racionalidad que Weber atribuye a la economía moderna es tomada de la teoría que Sombart había desarrollado en *El capitalismo moderno*, publicado entre 1902 y 1927. Sin embargo, Weber señala que Sombart no da cuenta de este carácter ético del espíritu capitalista. En *La ética protestante...* también deja asentadas sus diferencias con Lujo Brentano y Georg Simmel en tanto asignan como carácter específico del capitalismo el afán de lucro sin dar cuenta que el capitalismo moderno tiene como característica principal que el lucro se persigue de un modo racional y no de cualquier modo: se planifica, se calcula no se basa en la intuición ni en el impulso.

¹⁶ El ahorro, la inversión y la austeridad en los gastos forman parte esencial de este comportamiento ascético y virtudes como la puntualidad, la memoria, la honradez lo son en tanto permiten el incremento de dinero.

¹⁷ Con respecto al alcance de la racionalización, no se trata de un proceso que compete exclusivamente a la economía, sino que se manifiesta en todas las áreas de la realidad, como el derecho, la política y la

Benjamin Franklin es el ejemplo histórico de que el espíritu capitalista no puede ser visto como un mero efecto de las condiciones materiales. Su pensamiento se forjó en un contexto económico tradicionalista, en donde el trabajo no tenía un carácter ético, sino que era concebido como un medio para la existencia. En palabras de Weber:

¿Cómo se puede explicar históricamente que, en el centro del desarrollo «capitalista» del mundo de entonces, la Florencia de los siglos XIV y XV, mercado financiero de todas las grandes potencias políticas, se considerara con reservas morales lo que en la remota Pensilvania pequeño-burguesa del siglo XVIII (tierra de Franklin) —donde la economía, por pura falta de dinero, amenazaba con caer en el trueque, donde apenas se podían observar huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos estaban en sus comienzos antediluvianos— se consideraba como un modo de vida moralmente digno de ser alabado, más aún, como un modo de vida conveniente? Querer hablar aquí de un «reflejo» de la situación «material» en la «superestructura ideal» sería realmente un puro sinsentido (EP, 110; paréntesis propio).

Como mencionamos, Weber se resiste a considerar a las mentalidades como mero reflejo necesario de la estructura material, sino que se pregunta por otras procedencias posibles:

Nosotros tenemos que investigar precisamente de qué espíritu era hijo esa forma concreta de pensamiento y de vida ‘racionales’, de la que ha surgido esa idea de ‘profesión’ y esa entrega al trabajo ‘profesional’, que es uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista (EP, 113; énfasis del autor).

Weber emprende entonces un recorrido histórico por el protestantismo con el objeto de rastrear el origen de esa entrega al trabajo. Halla la clave en la traducción que Lutero hizo de la Biblia al alemán. Weber observa que Lutero utiliza el vocablo

ciencia, tal como Weber lo desarrolla en *Economía y Sociedad* y en *Ensayos sobre sociología de la religión*. Cabe aquí hacer dos aclaraciones respecto de la racionalización. En primer lugar, no se trata de un proceso evolutivo de tipo progresivo: puede darse que en un mismo país la economía se haya racionalizado, mientras que la racionalización formal del derecho no haya avanzado, como Weber ve en el caso de Inglaterra (EP, 112). En segundo lugar, la vida se puede racionalizar desde orientaciones muy diversas, por lo tanto es un concepto histórico. Se trata de indagar cuáles fueron los impulsos de cada forma concreta de racionalización de la vida (EP, 113).

alemán *Beruf* para traducir dos conceptos distintos. El primero remite al llamamiento a la salvación eterna por parte de Dios, a través del Evangelio anunciado por los Apóstoles¹⁸. El segundo es el que remite al trabajo profano: donde traducciones anteriores habían utilizado el término de trabajo: “permanece en tu trabajo”, Lutero lo reemplaza por profesión: “permanece en tu profesión [*Beruf*]”¹⁹. Sólo allí y no antes el trabajo profano aparece como una tarea asignada por Dios.

A partir de Lutero la vida monacal pierde la supremacía que tenía sobre la vida profana. El trabajador y el monje sirven por igual a Dios en tanto cumplen con la posición que él les ha asignado. La Reforma trae consigo una nueva idea que es la de “valorar el cumplimiento del deber en las profesiones profanas como el contenido *más elevado* que puede tener una actuación realmente moral” (EP, 117; énfasis del autor).

Sin embargo, no es posible inferir a partir del luteranismo la conformación de un modo de vida capitalista. La historia era concebida por Lutero como obra de la voluntad divina, por tanto el individuo debía permanecer en la actividad que había sido llamado. Esta idea no se corresponde con la mentalidad capitalista racional orientada al incremento del lucro como un fin en sí mismo, en la cual el individuo de ningún modo permanece en la situación en la que está sino que, en palabras de Franklin:

Quien pudiendo ganar con su trabajo diez chelines al día se va a pasear medio día, o se queda en su habitación, no debe calcular, si sólo se gastara seis peniques en sus diversiones, que sólo se ha gastado eso, sino

¹⁸ Algunos de los pasajes en los que Weber evidencia este uso son Cor 1: “De Pablo, apóstol de Cristo Jesús por decisión de Dios que lo ha *llamado*” (énfasis propio) y Tes 1, 11: “Estos son nuestros pensamientos en todo momento mientras rogamos por ustedes: que nuestro Dios los haga dignos de su *llamada* y que, por su poder, lleve a efecto sus buenos propósitos, haciendo que su fe sea activa y eficiente” (énfasis propio).

¹⁹ La traducción al castellano de *Beruf* como “profesión” lamentablemente pierde el sentido original que conlleva de un fuerte e irresistible llamado a realizar una actividad, esto es, un deber. Weber considera esto como una originalidad de la lengua alemana, que no se da en el castellano, en cuyas traducciones de la biblia *Beruf* es traducido como “vocación”. El problema es que la palabra vocación puede utilizarse sin aludir al desempeño de la actividad al que el hombre se ve llamado y la palabra profesión no expresa necesariamente un sentido del deber. La expresión en inglés *calling* quizás sea, en este sentido, más fiel al vocablo alemán. Joaquín Abellán ha llamado la atención sobre esta dificultad en la traducción de *La ética protestante...* al castellano: “cuando hablamos de ‘profesión’ o de ‘trabajo como profesión’ nos estamos refiriendo al trabajo concebido como un deber religioso, que es, en definitiva, en lo que consiste la concepción protestante del trabajo o de la profesión” (Abellán, 2015: 38).

que tiene que calcular que se ha gastado otros cinco chelines más, o, mejor aún, que los ha derrochado (EP, 83).

Weber encuentra en las ramas ascéticas del protestantismo la respuesta a su interrogante. Es en la doctrina de la predestinación, propia del calvinismo, en la cual es posible hallar uno de los impulsos del “espíritu capitalista”. Según esta doctrina, antes incluso de haber creado el mundo, Dios ha concedido o privado de la gracia a los hombres. Su designio es inamovible, por tanto los individuos no pueden hacer nada para lograr la vida eterna, pues es una decisión que Dios ha tomado anticipadamente con independencia de cualquier acción que los hombres realicen: “Como los designios de Dios son inalterables, la gracia de Dios no puede ser perdida por aquellos a los que él se las da, de la misma manera que no puede ser alcanzable por aquellos a quienes él se las niega” (EP, 151).

Sin embargo, esto no deriva en una actitud resignada: “*Desde un punto de vista lógico* la consecuencia de la predestinación sería el fatalismo, pero su *efecto psicológico* fue lo contrario, a consecuencia de la introducción de la idea de la «acreditación»” (EP, 171; énfasis del autor). El reformado no sólo debe tener fe que es un elegido, sino que debe acreditar su fe y el modo de hacerlo es mediante el trabajo.

Esta es una interpretación propia del puritanismo, que es la forma que adquirió la doctrina de Calvino en Inglaterra y Holanda, países en los que alcanzó su mayor desarrollo en el siglo XVII. Calvino rechazaba toda posibilidad de conocer la decisión de Dios, sino que el único camino para la salvación era la confianza firme en Cristo, producida por la verdadera fe. El giro hacia la idea de acreditación de la fe se produce en la práctica pastoral. Sus fuentes a considerar son las obras de predicadores como Richard Baxter y John Bunyan²⁰.

Este es el modo de lograr la certeza de salvación y consecuentemente, de distinguir externamente a los elegidos respecto de los réprobos, posibilidad que Calvino negaba: sólo el trabajo profesional infatigable “disipa cualquier duda

²⁰ Weber no está interesado en el aspecto dogmático de las religiones sino en sus efectos sobre los modos de vida, por lo cual deja en claro que la fuente primordial de su investigación no serán las opiniones personales de Calvino sino la doctrina del calvinismo tal como se desarrolló en los países en los que tuvo mayor influencia como Holanda e Inglaterra. Aquí fue reconocido como “puritanismo”, por lo cual cuando dice calvinismo se refiere al puritanismo.

religiosa y da la seguridad del estado de gracia” (EP, 164). Es en la transmisión que hace Richard Baxter, en la que aparece con potencia la defensa del trabajo continuado, la ausencia de límites al afán de lucro y la condena del ocio, en la cual esto puede ser observado²¹. De manera que ya no están salvados los que sólo tienen fe, sino que en la medida que la fe debe ser acreditada, están salvados, y pueden tener una certeza de su estado de gracia, sólo aquellos que trabajan infatigablemente²².

En la idea de acreditación Weber encuentra la clave de la racionalización de la vida a la que conduce el calvinismo. Siguiendo a Calvino y su doctrina de la predestinación, el estado de gracia es dado de un modo absoluto —esto es, o se tiene la gracia o no se la tiene— y su posesión no puede garantizarse por ningún medio mágico o sacramento. Pero como innovación con respecto a él, para el calvinismo la fe debe acreditarse en la conducta, lo cual conduce a un modo de vida ascético en tanto el hombre debe tener autocontrol de modo permanente, para obtener el máximo bien que es la “certeza de salvación”. Esto es lo que conduce a una organización racional de la vida entera, orientada a la certificación del estado de gracia. La vida del reformado en este mundo es una vida estrictamente planificada, lo cual lo diferencia tanto del catolicismo como del luteranismo²³.

²¹ Richard Baxter (1615-1691), pastor de Inglaterra y autor de *The Saints' everlasting Rest* y de *Christian Directory*, según Weber la obra más amplia de la teología moral puritana.

²² Además del calvinismo que se desarrolla en Holanda e Inglaterra, existen otras ramas del protestantismo ascético, como son los pietistas alemanes, los metodistas anglosajones y las sectas baptistas. Aquello que todas tienen en común es que el estado de gracia corresponde sólo a algunos hombres que han sido elegidos. Dicho estado no es algo que pueda garantizarse por ningún medio mágico, sino que debe acreditarse en una conducta concreta —según el calvinismo se acredita en el trabajo. Esta limitación de los medios mágicos de salvación, como el arrepentimiento, la confesión, conduce al ascetismo, es decir, al autocontrol absoluto sobre los propios impulsos. Así, la vida entera se racionaliza, orientada a la acreditación del estado de gracia. Si bien en todas las ramas los medios mágicos de salvación están limitados, en el calvinismo son inexistentes, por lo cual en él la racionalización de la vida alcanza su máxima expresión.

²³ La doctrina de la predestinación del calvinismo da origen a un modo de vida completamente distinto tanto del catolicismo como del luteranismo. Con respecto al catolicismo, los sacramentos, que constituyen un medio para la salvación en tanto sirven para enmendar malas acciones, para el puritano no son más que formas de incrementar la gloria de Dios y por ello deben respetarse, pero no son medios para la salvación. Weber observa que en John Bunyan, predicador puritano, “no hay una especie de cuenta corriente con ajustes de saldo, como en el catolicismo, sino que rige para *toda la vida* la cruda alternativa: estado de gracia o condenación” (EP, 173). Por su parte, Baxter llama a desconfiar incluso del amigo más próximo y tener sólo confianza en Dios. La vida es referida exclusivamente a Dios y todo vínculo sentimental entre los hombres “resulta sospechoso de ser una divinización de las criaturas” (EP, 159). Con respecto al luteranismo, el calvinismo toma la idea que para servir a Dios en este mundo, no hace falta tener la vida aislada extra mundana del monje, pero con la doctrina de la predestinación le da un giro racionalizador sobre la vida cotidiana: “La religiosidad luterana dejó intacta, según eso, la vitalidad natural de las acciones instintivas y de los

Seguir la llamada de Dios involucra el cambio de profesión. Si al individuo se le presenta una oportunidad de ganar más dinero, no debe eludirla porque estaría desoyendo la llamada divina. En este sentido, la riqueza es síntoma de fe porque su adquisición es resultado del trabajo sin descanso en que Dios ha puesto al hombre. El afán de lucro no es penado como lo era en la ética tradicionalista, sino que es querido por Dios. Sí es penado el disfrute personal. La concepción del hombre es la de ser un instrumento de Dios para su auto glorificación en la cual el dinero ganado no pertenece al hombre sino a Dios, constituyéndose el hombre como mero administrador de la riqueza divina. Esto queda evidenciado en la determinación de Baxter respecto del disfrute y el ocio, lo cual sólo está permitido si el mismo si no involucra gastar dinero. El trabajo profesional es considerado el fin de la vida y toda otra actividad es permitida en tanto sirve a ese fin²⁴. La vida entera se racionaliza:

El Dios del calvinismo, por el contrario (a diferencia del catolicismo), exige de los suyos y produce en ellos no «buenas acciones», sino una «vida santa». A la práctica moral del hombre ordinario se le despoja de su falta de sistema y planificación y se la configura como un *método* consecuente del modo de vida entero (EP, 172; paréntesis propio, énfasis del autor).

Así, Weber logra identificar en el calvinismo aquellos aspectos esenciales del espíritu capitalista: el deber de trabajo y el modo de vida racional, que había definido a partir de los escritos de Franklin. La importancia de esta contribución no residía para Weber en la acumulación de capital necesario para el despegue del capitalismo, lo cual el calvinismo en efecto produjo —a raíz de la combinación del deber de trabajo ilimitado y la limitación de consumo— sino en el impulso de un modo de vida racional²⁵. El protestantismo había dado origen a un “racionalismo ascético”,

sentimientos puros; le faltaba ese impulso para un autocontrol constante y, en definitiva, para una reglamentación planificada de la propia vida, que sí posee la inquietante doctrina del calvinismo” (EP, 184)

²⁴ Esta determinación aplica al arte, el sexo, la vestimenta, el deporte, etc. Respecto del deporte, Weber escribe: “el deporte tenía que servir al objetivo *racional* de ser un descanso necesario para el rendimiento físico (...) El enemigo del ascetismo era el disfrute de la vida *instintiva* como tal, que aleja tanto del trabajo profesional como de la piedad, se presentara como deporte «señorial» o como afición a las tabernas y al baile del hombre corriente” (EP, 254; énfasis del autor).

²⁵ En palabras de Weber: “La cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de dinero utilizables de forma capitalista,

definido como una planificación absoluta de la vida, bajo la cual nada puede hacerse por fuera del plan.

Se trata de una ética en la que el hombre no es concebido como fin en sí mismo sino siempre como un medio para la auto glorificación de Dios. El individuo queda aislado, trabajando en este mundo y ansiando una salvación en otro:

El ascetismo hizo su aparición en el mercado de la vida, cerrando tras de sí las puertas de los conventos, y emprendió la tarea de empaquetar con su método la vida *cotidiana* en el mundo, de transformarla en una vida racional *en* el mundo, pero no en una vida *para* este mundo *ni de* este mundo (EP, 231; énfasis del autor).

Su abordaje del capitalismo es sumamente original en su época, marcando un antes y un después en los estudios. Como observa Joaquín Abellán, Weber discute la tesis ilustrada sobre la relación entre religión y racionalidad:

Al imputar causalmente el «espíritu capitalista» a la religiosidad protestante de carácter ascético, Weber altera radicalmente la interpretación usual en su época y en épocas anteriores sobre la relación entre la religión y el racionalismo moderno. Si el pensamiento ilustrado había pensado que el racionalismo moderno no sólo no tenía nada que ver con la religión sino que la religión era más bien un obstáculo para la razón, Weber afirma, por el contrario, que algunos componentes racionales del mundo moderno tienen un origen no racional, y concretamente una determinada doctrina religiosa: el modo de vida burgués tiene un motivo básico ascético de origen religioso (Abellán, 2015: 57; énfasis del autor).

Weber nos muestra que las ideas cuando son sostenidas por grupos que ocupan posiciones de poder, como lo tenía la Iglesia Reformada en su momento, alcanzan un efecto concreto y duradero en la vida de las personas, incluso más allá que lo que estos grupos se propongan:

Los efectos culturales de la Reforma fueron, en una buena parte e incluso

sino una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde este sopla y se deja sentir, él se *crea* sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés” (EP, 104; énfasis del autor).

en su mayor parte para nuestro punto de vista concreto, consecuencias no previstas y no queridas del trabajo de los reformadores, a veces muy alejadas o incluso opuestas a todo lo que ellos se imaginaban (EP, 135).

Sin embargo, se ocupa de aclarar que no se trata de entender a la Reforma como el único factor que ha moldeado la cultura moderna, sino de dar cuenta de la contribución que hicieron los factores religiosos al desarrollo de nuestra cultura material moderna, la cual es producto de múltiples factores históricos y no de solo uno. En las últimas líneas de *La ética protestante...*, señala que su obra no pretende reemplazar la interpretación materialista de la historia por una de tipo “espiritualista”: “Ambas interpretaciones son *igualmente posibles*, pero con ambas se sirve igualmente poco a la verdad histórica, si pretenden ser la *conclusión* a la que llegue la investigación y no un *trabajo previo* para la misma” (EP, 276; énfasis del autor).

En lo que sigue, analizaremos la edición de *La ética protestante...* que Weber publicó en 1920 como parte de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, con el objeto de dar cuenta los avances realizados en su análisis del capitalismo respecto de su trabajo de 1904.

II. El calvinismo, o la religión sin magia

La ética protestante... se vuelve a publicar quince años más tarde en un volumen integrado titulado *Ensayos sobre sociología de la religión*²⁶. Si en *La ética protestante...* Weber había analizado la racionalidad en el capitalismo, en la “Introducción” a los *Ensayos sobre sociología de la religión* la racionalidad aparece expandida a todas las áreas de la vida moderna occidental. En efecto, quince años después Weber se siente en condiciones de dar cuenta del carácter racional que ha asumido la ciencia en Occidente, la música, el funcionariado especializado que

²⁶ *Ensayos sobre sociología de la religión* consta de tres volúmenes. El primer volumen se publicó en 1920, días antes del fallecimiento de Weber. El segundo y el tercero se publicaron al año siguiente, al cuidado de su viuda Marianne Weber. El primer volumen consta de las “Observaciones preliminares”, *La ética protestante...*, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, la “Introducción”, la primera parte de *La ética económica de las religiones universales* —que contiene “Confucianismo y taoísmo”— y un “Excurso”. El segundo volumen consta de la segunda parte de *La ética económica de las religiones universales* sobre “Hinduismo y budismo”. El tercer volumen incluye la tercera parte de *La ética económica de las religiones universales* titulada “El judaísmo antiguo”.

distingue al Estado Moderno y el derecho. Así, el capitalismo queda inserto en un proceso de racionalización más amplio. La pregunta con la que Weber da inicio a los *Ensayos sobre sociología de la religión* es:

¿Por qué en estos lugares (China e India) no encaminaron ni la evolución científica ni el desarrollo de la ciencia, ni el del arte, ni el del estado ni el de la economía por esas sendas de la *racionalización* que son características de Occidente? (ESR, 20; énfasis del autor, paréntesis propios).

Friedrich Tenbruck (2016) ha advertido que Weber dio cuenta del proceso de racionalización después de haber descubierto el proceso de desmagificación. Si bien muchas veces se los emplea como sinónimos, desmagificación y racionalización no son exactamente lo mismo:

Aquí se plantea, en particular, la cuestión de si los conceptos de proceso de racionalización y proceso de desencantamiento son intercambiables. Hasta la fecha, los intérpretes han hecho esta suposición tácita; en todo caso, nunca se ha discutido lo contrario. Sin embargo, lo cierto es que Weber diferenció el desencantamiento histórico-religioso de la racionalización occidental, pese al hecho de que el desencantamiento siempre desemboca en una racionalización y de que ésta, en un sentido amplio, puede ser denominada también como desencantamiento (Tenbruck, 2016: 56).

Tenbruck basa su afirmación en un hallazgo no menor que consiste en un fragmento de *La ética protestante...* que Weber agrega en la edición de 1920 y que no estaba en la primera edición, fragmento en el cual Weber ubica al protestantismo ascético como la etapa final de un *proceso* histórico de desmagificación y no como un hecho aislado. Reproducimos a continuación la cita:

[Esto fue absolutamente decisivo respecto al catolicismo: el abandono absoluto de la salvación *sacramental*-eclesiástica (no llevada en el luteranismo, en absoluto, hasta sus últimas consecuencias). Aquí llegó a su final ese gran proceso en la historia de la religión, de la *desmagificación* del mundo, que comenzó con las profecías del judaísmo antiguo y, en unión del pensamiento científico heleno, fue rechazando como superstición y ultraje todos los medios *mágicos* en la búsqueda de la salvación. El puritano auténtico sepultó incluso todo rastro de ceremonia religiosa y enterró las que tenía más cerca sin alharacas para

no dejar que surgiera ningún tipo de «superstición», ninguna confianza en los efectos salvíficos de tipo mágico-sacramental. No sólo no existía ningún medio mágico, sino ningún medio de ningún tipo para dirigir la gracias de Dios hacia aquello a lo que Dios hubiera decidido negársela] (EP, 312; énfasis del autor)²⁷.

El calvinismo consuma, entonces, un proceso de desmagificación iniciado ya por el judaísmo antiguo y la cultura griega, algo que Weber no estaba en condiciones de afirmar en 1904 porque eran fenómenos que todavía no había analizado. En la edición de 1904-1905 no hay ninguna mención de “desmagificación”. Este sólo aparece en la edición de 1920 (EP, 312, 324, 335). En las tres menciones Weber lo figura como un proceso y destaca su “significación absolutamente central”. Por tanto, según Tenbruck esto representa un hallazgo posterior de Weber, es decir, tiene que ver con un progreso de su pensamiento²⁸.

De este modo, Tenbruck sostiene que *La ética económica de las religiones universales* es la continuación de *La ética protestante...*, en la cual Weber desarrolla la tarea de hallar los fundamentos de la racionalidad occidental que se propone en las últimas líneas de *La ética protestante...* (EP, 275)²⁹. Asimismo, según Tenbruck esto explica además el motivo por el cual Weber decide publicar conjuntamente *La ética*

²⁷El vocablo *Entzauberung* ha sido traducido al castellano como “desmagificación” o como “desencantamiento”. Respecto de las traducciones de *La ética protestante...*, Almaraz y Carabaña (Weber, 1998b) y Gil Villegas (Weber, 2014b) —ambos toman como base la traducción de Luis Legaz Lacambra sobre la cual realizan algunas modificaciones— prefieren traducirlo como “desencantamiento”, Abellán (Weber, 2015) como “desmagificación”. Nosotros optamos por este segundo término porque expresa con más claridad la ausencia o crisis de la magia.

²⁸ Esto es lo que lleva a Tenbruck en 1975 a sugerir que el proceso de racionalización constituye el tema central de la obra de Weber, y que la metodología y los conceptos analíticos constituyeron meros medios para sus investigaciones histórico-sociológicas. La dimensión gigantesca y el carácter inacabado de la obra de Weber demoraron la pregunta por el tema central de la obra, limitando las interpretaciones a entender aisladamente determinados textos o problemas. Tenbruck sitúa el libro de Reinhard Bendix *Max Weber. An Intellectual Portrait* de 1960 como el primer antecedente, ya que Bendix señala que el tema central del trabajo de Weber es el proceso de racionalización occidental. Sin embargo, a juicio de Tenbruck, Bendix no reflexiona sobre la relación entre *Economía y Sociedad* y *La ética económica de las religiones universales* sino que toma de cada obra elementos relativos a la racionalización (Tenbruck, 2016: 59-60). La tesis de Tenbruck ha tenido una fuerte influencia en el campo de los estudios weberianos, ya sea por aquellos que la han discutido como por aquellos que fundan sus estudios en ella, como Eduardo Weisz, 2011 y Yolanda Ruano de la Fuente, 1996; 2001.

²⁹ *Economía y sociedad*, considerada por la misma viuda de Weber como su obra principal, no es tal para Tenbruck puesto que en esa obra Weber no responde al por qué el proceso de racionalización se dio en Occidente y no en Oriente, eso es, no se ocupa de los fundamentos de la racionalidad sino de los “focos de racionalidad”: “Precisamente porque en EyS había descubierto el gran número de estos focos de racionalidad, la obra llevaba a la cuestión ulterior que en aquella no podía resolverse. EyS responde en tan poca medida a la pregunta sobre el fundamento de la peculiaridad del desarrollo occidental, que esta pregunta resulta más bien de los hallazgos de EyS” (Tenbruck, 2016: 68).

protestante... y *La ética de las religiones universales* en los *Ensayos sobre sociología de la religión*³⁰.

En la “Introducción” a *La ética económica de las religiones universales*, Weber escribe:

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas» han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses (EERU, 247; énfasis del autor).

Tenbruck llama a esto “astucia de las ideas”, y observa que las ideas son concepciones que lograron una vigencia supra personal, son “imágenes del mundo” creadas por los mismos hombres, sean profetas e intelectuales, es decir las ideas son hechos históricos sociales. Asimismo, el efecto de las ideas no tiene que ver con su origen sino que éstas tienen consecuencias más allá de él, lo cual hemos resaltado en el apartado anterior al subrayar que Weber da cuenta que los protestantes incluso ni desearon ni previeron el desarrollo de la actividad capitalista.

Seguimos aquí la interpretación de Tenbruck: “Por todas partes, tanto en los estudios como en las implicaciones, los *Ensayos sobre sociología de la religión* tienen que ver con que el ser humano, dicho en forma moderna, produce su realidad cultural” (2016: 83). El proceso de racionalización constituye un proceso histórico y de ningún modo natural, que involucra a la desmagificación propiciada por la ética protestante. Asimismo, “Esto no significaba ningún giro hacia la tradicional «historia de las ideas», porque aquí el poder de las ideas estaba condicionado y explicado sociológicamente, pero sí el descubrimiento de la importancia de las ideas para las trayectorias histórico-universales” (Tenbruck, 2016: 85; énfasis del autor)³¹.

³⁰ Weber había publicado los artículos que componen *La ética de las religiones universales* durante los años 1915 a 1919 en el *Archivo*.

³¹ Raymond Aron había ya resaltado la importancia relativa que las ideas tienen para Weber en el acontecer de la historia, en conjunto con otros factores económicos y sociales. “Weber no creía que ‘las ideas gobiernen el mundo’” (Aron, 1953: 109; énfasis del autor), pero sí que eran un factor entre otros. Respecto de la relación entre fe e ideas señalaba: “Los individuos han obedecido, en ese caso, no a un simple interés, sino a la dialéctica interna de un sistema de ideas. De la adhesión a la fe calvinista, del interés que los hombres tenían (o creían tener) en ser adeptos a esta fe, las ideas lograban la fuerza necesaria para imponerse”(Aron, 1953: 110; paréntesis del autor).

El hallazgo de Tenbruck, según el cual los procesos de desencantamiento y de racionalización no deben ser tomados meramente como sinónimos, es sumamente relevante. Nos permite dar cuenta que si por un lado el proceso de desmagificación histórico-religioso —como reconoce Weber en la edición de *La ética protestante...* de 1920— alcanza su punto máximo y final con el protestantismo ascético, el proceso de racionalización es propiciado además por otros agentes no religiosos, como la ciencia, la política, la economía.

Asimismo, existe otra noción que aparece en los *Ensayos sobre sociología de la religión*, que es la de “rechazo del mundo” y que, al igual que la noción de “desmagificación” no estaba presente en la edición de 1904-1905. La desmagificación es un proceso asociado con el rechazo del mundo, pero sin embargo éstos no son sinónimos. Ante esto, nos surgen preguntas como ¿qué entiende Weber por mundo?, ¿cuál es la relación entre religión y mundo? Veamos entonces si podemos hallar respuestas a nuestros interrogantes, los cuales serán claves para comprender la política en el pensamiento de Weber.

En *La ética protestante...* Weber revelaba que el protestantismo ascético había transformado la vida en el mundo. Se trataba de “una vida racional *en* el mundo, pero no en una vida *para* este mundo *ni de* este mundo” (EP, 231; énfasis del autor) porque la actividad en el mundo estaba orientada al fin trascendente de la salvación. En la “Introducción” a *La ética económica de las religiones universales* esto ya aparece como un “rechazo del mundo” por el carácter no espiritual del mundo y por ser sede del pecado, es decir, la acción en el mundo está motivada por un rechazo de ese mismo mundo y orientada hacia la salvación.

El mundo que se rechaza es el mundo de lo cotidiano, el mundo que es instituido por la religión como un lugar de sufrimiento, la cual es una categoría central³². Este rechazo del mundo como algo sin sentido es común a todas las religiones de salvación:

Pero tras cualquiera de ellas se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente «sin

³² El sufrimiento puede ser externo o interno, puede ser real o puede ser en forma de amenaza permanente (EERU, 533).

sentido», así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un «cosmos» dotado de sentido, o al menos, podía y debía serlo. Y precisamente esta exigencia, que es el producto básico del *racionalismo* propiamente *religioso*, fue lo que representaron las capas intelectuales. Los caminos y los resultados de esta necesidad metafísica, y también el grado de su eficacia, fueron muy diferentes (EERU, 247; énfasis del autor).

Como sugiere la cita, es el “mundo real” lo que se rechaza, lo que se concibe como algo sin sentido, frente a lo cual se opone un relato que dé sentido a ese sufrimiento a través de la salvación. Asimismo, en el “Excurso” de *La ética económica de las religiones universales* Weber apunta que la necesidad de salvación es el resultado de considerar al mundo como imperfecto, como sede del sufrimiento. Da cuenta de un círculo vicioso entre el rechazo del mundo y la caducidad del mismo:

En cualquier caso, para el postulado ético no había duda de la *absoluta imperfección de este mundo*. Pues sólo a través de esta imperfección parecía justificarse también su caducidad; pero esta justificación podría aparecer apropiada para despreciar aún más al mundo (EERU, 556; énfasis propio).

Resulta sumamente interesante que luego de poner en perspectiva comparada a las religiones, Weber postule que no solo el protestantismo ascético rechaza el mundo, sino también otras religiones como el judaísmo y el budismo. Ahora bien, no todas ofrecen los mismos bienes de salvación, he aquí una de las diferencias principales. Weber establece dos tipos de bienes de salvación: una es la búsqueda “mística-contemplativa” de la salvación, la otra es la búsqueda “ascético-activa”. En el primer caso, la certeza del estado de gracia se obtiene en la huida del mundo, como es el caso de la filosofía taoísta Lao-Tzu. En el segundo caso, el rechazo del mundo no lleva a la huida sino a la actividad en el mundo, el estado de gracia se confirma en el mundo, en la actividad cotidiana, como el caso del protestantismo ascético. Hay una ausencia total de medios mágicos, esto es, extra cotidianos, de salvación. Esta ausencia, como hemos recorrido, lleva a una racionalización práctica, a una metodización de la vida entera en la cual todo movimiento debe ser calculado porque no hay posibilidad de enmendar malas acciones mediante la magia

sacramental. El protestantismo ascético sin magia lleva al máximo el proceso de desmagificación del mundo, ya iniciado por el judaísmo antiguo, racionalizando la vida cotidiana en un proceso más amplio que también reconoce otros agentes como la ciencia, la política y la economía.

Asimismo, Weber observa que las religiones ya no tienen tanta influencia sobre la conducta humana. En los orígenes del capitalismo la religión tenía una injerencia mayúscula sobre la vida social, que hoy ha perdido:

Pues en una época en la que el más allá lo era todo, en la que la posición social del cristiano dependía de su admisión a la eucaristía, en la que la actuación de los eclesiásticos en el pulpito, en la disciplina eclesiástica y en la actividad pastoral tenía una influencia que nosotros, hombres modernos, no podemos *sencillamente ni imaginar* —como muestra una ojeada a las colecciones de *consilia*, de *casus conscentiae*, etc.—; en una época así son los poderes religiosos que se hacen valer en la práctica los verdaderos escultores del “carácter del pueblo” (EP, 231; énfasis del autor).

La ética religiosa no es ya necesaria para que el capitalismo siga funcionando, sino que está específicamente ligada a sus orígenes. Hoy el capitalismo se ha despojado de su sentido religioso: el trabajo no está orientado por una fe religiosa en la salvación, sino por la necesidad. El sistema económico determina el estilo de vida de los individuos, que se ven llevados a desarrollar su actividad económica bajo sus reglas. Weber entiende que el capitalismo funciona como un “caparazón prácticamente irreformable, dentro del que (el individuo) tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que este está integrado en el conjunto del “mercado”, las normas de su actividad económica” (EP, 89; comillas del autor, paréntesis propio).

En este sentido, nos es imposible luego de leer a Weber concebir al capitalismo moderno en ruptura con la religión. Su tesis reviste una importancia mayúscula toda vez que se intenta postular a los cambios que trae la Modernidad como una novedad *tout court* con un tiempo previo marcado por el dominio de la religión. El pensamiento de Weber nos enseña que esto debe ser al menos matizado: el capitalismo, en una de sus dimensiones —la mentalidad y modo de vida racional— es deudor de la religión —calvinismo—, y a la vez en su desarrollo luego se

seculariza. En otras palabras, el capitalismo surge de la religión y a la vez, en ruptura con ella.

En el apartado siguiente veremos por un lado que las investigaciones de Marx sobre el capitalismo son una referencia ineludible para Weber, y que este entiende su trabajo de investigación como la posibilidad de observar la realidad cultural desde otro punto de vista, pero nunca deslegitimándolo. Por el otro, veremos la diferencia entre ambos en relación a los modos de la crítica del capitalismo.

III. El problema de la salida del capitalismo

Como todo gran pensador, Weber recibe influencia de una amplia variedad de autores y corrientes. Cabe destacar dos influencias principales. La primera es el dominio de la historiografía sobre las ciencias sociales y económicas, lo que fomenta en Alemania el desarrollo de una ciencia económica que se aboca al estudio de las singularidades de los procesos de desarrollo económico en detrimento de considerar cada unidad como parte del desenvolvimiento de leyes generales³³. La segunda influencia es la interpretación económica de la historia de Marx y las discusiones que se dan en el socialismo alemán luego de su muerte en 1883. A los fines de nuestra investigación, nos interesa dar cuenta que si bien Weber se inserta en un terreno intelectual ya iniciado por Marx, con su abordaje del capitalismo muestra algo que va más allá de Marx.

Las interpretaciones de la historia que suceden a la muerte de Marx constituyen en gran parte esfuerzos intelectuales por dar respuesta a los problemas que plantea el materialismo histórico, esto es, de su utilidad o pertinencia heurística para analizar la sociedad y sus cambios. En este sentido, Talcott Parsons subraya que Weber y sus contemporáneos desarrollan sus investigaciones en relación con las tesis de Marx³⁴. En sus palabras:

³³ Para la comprensión de este debate conocido como la “disputa por el método”, véase el estudio de Gordon Marshall (1986)

³⁴ Parsons cursó sus estudios en la Universidad de Heidelberg, en la cual el influjo de Max Weber, que había fallecido recientemente, era muy importante. Esto determinó en gran parte su tesis doctoral titulada “El concepto del capitalismo en la reciente literatura alemana” defendida en 1927, en la cual compara las concepciones de capitalismo de Karl Marx, Werner Sombart y Max Weber. En 1930 tradujo al inglés *La ética protestante...*

Sombart y Weber desarrollan visiones de la historia que deben entenderse principalmente como respuestas a las preguntas planteadas por la interpretación económica, y en cada una de ellas hay un mayor desarrollo de la idea del capitalismo como una época de la historia, teñida con los puntos de vista de Marx, pero al mismo tiempo, mostrando importantes divergencias entre él y entre ellos mismos (Parsons, 1928: 642)³⁵.

Parsons entiende que existe una línea de continuidad de Weber con respecto a Marx que consiste en que, a pesar de rastrear los orígenes del capitalismo en las ideas religiosas y no en las fuerzas materiales, Weber entiende al capitalismo del mismo modo que lo hiciera Marx, como un “sistema como un todo” [*system as a whole*] (Parsons, 1929: 44), esto es, como una totalidad: el capitalismo es un sistema que involucra la totalidad de la vida social³⁶. Parsons establece que en la teoría weberiana este sistema se define por cuatro elementos: 1) tiene una entidad “objetiva”, lo que significa que existe más allá de la voluntad de los individuos, que se encuentran compelidos a acatar las reglas del sistema; 2) es “racional”, lo cual se expresa en que la vida entera del individuo en el capitalismo está dominada por la disciplina y el autocontrol propios del espíritu capitalista; 3) es “ascético”, lo cual reduce al individuo a ser considerado siempre medio y nunca fin en sí mismo. Si en un principio el hombre es considerado medio para la auto glorificación de Dios, luego se vuelve un medio para la producción de bienes económicos; 4) es un sistema “mecánico”, en el cual las relaciones sociales se tornan cada vez más impersonales, prevaleciendo los elementos de la sociedad [*Gesellschaft*] por sobre los de la comunidad [*Gemeinschaft*]³⁷.

³⁵ La traducción es propia. En el original: “In both Sombart and Weber there are views of history which are largely to be understood as answers to the questions raised by the economic interpretation, and in each there is a further development of the idea of capitalism as an epoch of history, tinged with the views of Marx, but at the same time showing important divergences from him and from each other”.

³⁶ Parsons observa que esta característica es común también a la teoría del capitalismo de Sombart.

³⁷ Parsons refiere a los términos de sociedad [*Gesellschaft*] y comunidad [*Gemeinschaft*] en el sentido en que Ferdinand Tönnies los define en *Comunidad y Sociedad* (1947) y Weber en *Economía y Sociedad* (EyS, 33-35). La reflexión sobre la diada comunidad-sociedad es un problema sumamente relevante, en el cual no podemos ahondar en esta investigación. Con respecto a Tönnies, Daniel Alvaro (2010) ha señalado que si bien a fines del S. XIX los términos de comunidad y sociedad eran de uso corriente en el discurso filosófico-social alemán, con la publicación de *Comunidad y Sociedad* en 1887, Tönnies fue el primero en abordar su distinción desde una perspectiva que se concebía científica. Alvaro advierte también sobre las modificaciones que ha realizado sobre esta distinción

Parsons cumple en dar cuenta que el capitalismo representa para Weber un sistema total, en el cual la racionalidad afecta todos los ámbitos de la vida cotidiana a través del fenómeno de la burocratización que éste observará con suma lucidez a lo largo de su obra. La cultura moderna se caracteriza por un fenómeno de burocratización creciente que se expande hacia la ciencia y la política. Asimismo, la condición de “objetividad”, de un sistema que posee sus propias reglas independientemente de la voluntad de los hombres, acerca su concepción con la de Marx.

Coincidimos con Parsons en que según la perspectiva weberiana el individuo moderno se encuentra sin posibilidades de evadir ni de detener el proceso de racionalización, ya sea de la planificación en la empresa capitalista, del método y la especialización en la ciencia, o del poder que la burocracia alcanza en la gestión de la vida cotidiana. Las palabras finales de *La ética protestante...* apuntan a este carácter opresor del sistema sobre el individuo:

Pues el ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, *que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina* —y no sólo de los que participan directamente en la actividad económica— y que, quizás, lo determinará hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil (EP, 273; énfasis propio).

Con respecto al problema de la causalidad histórica, Parsons indica que el protestantismo ascético ha cumplido un rol fundamental en el ascenso del capitalismo, ha moldeado la cultura moderna, lo cual no lo convierte en la única causa de su desarrollo, pero sí en una muy importante. En esto ve una clara diferencia con respecto a Marx: “no hay duda de que Weber consideró el espíritu del

luego de la primera publicación de su obra. Con respecto a Weber, cabe aclarar que *Economía y Sociedad* no es la única ocasión en la cual el autor remite a la comunidad, sino que este concepto aparece también en textos como el “Excurso” a *La ética económica de las religiones universales* y en sus escritos políticos. Sobre los distintos modos en que el concepto de comunidad aparece en la obra weberiana, se recomienda el minucioso trabajo de Pablo de Marinis (2010). Por último, sobre las afinidades y diferencias del concepto de Weber de comunidad con respecto al de Marx y Tönnies, véase el trabajo de Daniel Alvaro (2014).

capitalismo como decisivo, como la expresión de la esencia del sistema, el núcleo alrededor del cual todo lo demás es construido, y como la fuerza creativa del capitalismo” (Parsons, 1929:44)³⁸.

Desde un enfoque marxista, Stanislaw Kozyr-Kowalski (1971) ha criticado esta interpretación, entendiendo que el protestantismo es una de las muchas causas del capitalismo, pero que de ningún modo asume para Weber el carácter principal que Parsons le atribuye. Según Kozyr-Kowalski, Parsons lleva a considerar al protestantismo como un factor, si no suficiente, al menos sí necesario para el surgimiento del capitalismo. El autor advierte que no es posible hallar en los textos de Weber una sentencia de estas características, a saber, que sin el protestantismo el capitalismo no se hubiera desarrollado. Sin negar la influencia de la religión en el surgimiento del capitalismo, es más conveniente decir que “el protestantismo es una de las muchas causas del nacimiento del espíritu del capitalismo y, sin duda, una de las muchas causas del ascenso del capitalismo” (Kozyr-Kowalski, 1971: 255).

Coincidimos aquí con esta interpretación, en la misma línea en la cual se había expresado Raymond Aron en su célebre estudio sobre Weber: “el protestantismo no es *la* causa, sino *una* de las causas del capitalismo o, más bien, es *una* de las causas de *ciertos aspectos* del capitalismo” (Aron, 1953: 110; énfasis del autor)³⁹.

Como hemos mencionado, corresponde decir que Weber no descarta al materialismo histórico como una herramienta heurística más, pero refuta la tesis de Marx por ser un abordaje mono causal del capitalismo como fenómeno histórico⁴⁰. Sobre esto Kozyr-Kowalski ha llamado la atención. El autor afirma que incluso entendiendo que no haya sido intención de Weber superar al marxismo sino aportar un método alternativo de interpretación de la historia, esto habría sido fruto de una lectura errónea del marxismo: “A la luz de lo que llevamos dicho no resulta posible

³⁸ La traducción es propia. En el original: “there is no doubt that Weber considered the spirit of capitalism as decisive, as expressing the essence of the system, the core around which everything else is built, and as the creative force of capitalism”.

³⁹ El terreno de confusión al cual ha llevado la tesis weberiana de la causalidad ha sido asimismo profundamente analizado por Perla Aronson (2016: 29-60) y puesto también en claras palabras en una de las últimas entrevistas que ha brindado Guillermo O’Donnell (2015: 318-319).

⁴⁰ Kozyr-Kowalsky sugiere que hay muchos escritos en donde Weber se manifiesta a favor de una interpretación económica de la historia, como “Las relaciones agrarias en la Antigüedad”, “La *superación* de la concepción materialista de la historia de R. Stammler”, “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” e incluso el final de *La ética protestante...*

absolver a Weber de la culpa de haber interpretado la teoría marxista de los procesos históricos de manera simplificada” (Kozyr-Kowalski, 1971: 259). El autor atribuye esto a la lectura que gran parte de la socialdemocracia alemana hizo de Marx, y señala que el materialismo histórico no afirma semejante dependencia univoca de la ideología con respecto a la base material⁴¹. Esto ha sido una interpretación errada del “marxismo no dialectico” (Kozyr-Kowalski, 1971: 261).

Esta advertencia resulta sumamente pertinente. Nos alerta sobre la complejidad propia del marxismo y sobre la diversidad de lecturas que el pensamiento de Marx ha habitado. Habría pues que considerar que Weber esté discutiendo con una interpretación posible del marxismo, que no sea la única y que no le haga justicia a Marx y Engels.

Sin embargo, este hecho no invalida en ningún punto las conclusiones a las cuales arriba Weber respecto del proceso de racionalización, a la cual Kozyr-Kowalsky no dedica atención alguna. En otras palabras, consideramos que no existirían impedimentos para denunciar que Weber dirige su crítica a un marxismo vulgar que no se correspondería con la teoría de Marx en su entera complejidad y a la vez reconocer la tesis weberiana sobre el proceso de racionalización. En efecto, Kozyr-Kowalsky sólo reconoce en la teoría weberiana el haber hallado una causa más, entre muchas otras, del surgimiento del capitalismo, pero neutraliza el aporte que Weber hiciera respecto del proceso de racionalización.

Como señalamos, la investigación que Weber realiza sobre la influencia del protestantismo ascético en el surgimiento del capitalismo moderno le permite comenzar a indagar sobre la racionalización de la vida como algo característico de la cultura moderna. Como ha sido resaltado, Marx constituye un punto de referencia ineludible para Weber, quien no descarta la interpretación económica de la historia, pero sí considera necesario introducir otro tipo de interpretaciones que involucren factores extraeconómicos como fuerzas motoras de la historia. Es esta innovación respecto de Marx, la que le permite a Weber arribar luego al fenómeno de la racionalización.

Este diagnóstico de la vida moderna dominada por la disciplina, el cálculo y el

⁴¹ El autor cita como evidencia la carta de Engels a Konrad Schmidt de 1890, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y algunas secciones de *El Capital*.

autocontrol, plantea un nuevo problema fundamental que tiene que ver con la libertad humana. Karl Löwith en su excelente estudio “Max Weber y Karl Marx” (2007) ha revelado incluso que esta preocupación por la libertad humana es una de las afinidades entre Weber y Marx. Löwith sostiene que ambos coinciden en la materia de sus investigaciones, a saber, la economía capitalista y la sociedad moderna, ante las cuales hay una clara diferencia: mientras Weber analiza al capitalismo bajo el signo de una racionalización inevitable, Marx lo hace desde el punto de vista de la autoalienación universal, pero que puede ser superada. Sin embargo, coinciden en aquello que constituye el móvil de su investigación, a saber, el hombre y sus posibilidades de acción.

Löwith pone énfasis en el proceso de racionalización que, como desarrollamos antes, Weber da cuenta sobre el final de su obra, y que involucra no sólo a la economía sino también a la ciencia, a la música, al derecho y al Estado. La racionalización no es sólo una dimensión de la vida social, sino que es entendida por Weber como el “*ethos* occidental” (Löwith, 2007: 56): la racionalidad domina la economía, el arte, la ciencia y el derecho modernos.

El autor indaga en la concepción weberiana de libertad humana y da cuenta que la libertad también requiere de racionalidad, en tanto cálculo de los medios adecuados para logra el fin deseado. Löwith se basa en las referencias de Weber a la dignidad de la persona. A saber, en 1904 en “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, escribía:

Sin duda, la dignidad de la ‘personalidad’ reside en que para ella existen valores a los cuales refiere su propia vida, y si estos, en el caso particular, residiesen exclusivamente *dentro* de la esfera de la propia individualidad, el ‘exteriorizarse’ en *aquellos* de sus intereses para los cuales exige la *validez en cuanto valores* constituye para ella, precisamente, la idea a la cual se refiere (Weber, 1973a: 44; énfasis del autor).

Como nos muestra Löwith, la libertad involucra la libre evaluación de los medios para poder perseguir el fin que cada hombre se propone, el cual a su vez depende en última instancia de sus valores últimos. En sus palabras:

La racionalidad se une entonces con la libertad del actuar, a través de que

es una libertad en tanto racionalidad *teleológica*: esto es, persigue un *fin* privilegiado a partir de *valores últimos* o «significados» de vida, en libre evaluación de los medios *adecuados* para ello. En ese hacer racional con arreglo a fines se impregna concretamente la «personalidad», como una relación constante del hombre respecto a los valores últimos (Löwith, 2007: 60).

Con respecto al capitalismo, podemos ver que aquello que inicialmente había sido concebido como un medio para los fines del hombre en tanto bien de salvación, hoy se ha autonomizado de su voluntad y se impone como un “caparazón duro como el acero” (EP, 273). El proceso de racionalización ha conducido a una opacidad de la libertad del hombre, que no es libre de elegir los mejores medios para realizar sus valores últimos, sino que debe adaptarse a un sistema que no controla. En sus claras palabras:

la concepción económica del estrato burgués de la sociedad, en sus orígenes aún religiosa, esto es, motivada por necesidades determinadas del hombre, se vuelve «irracional» no a través de que se transforme en una economía profana por medio del vaciamiento de sus contenidos religiosos, de modo que lo que primero era un medio indirecto para fines religiosos ahora sirve a otros fines, profanos; sino sólo a partir de que la forma de la economía se *autonomiza* tanto que ésta —a pesar de toda racionalidad externa— no tiene ya ninguna relación clara con las necesidades de los hombres, como tales (Löwith, 2007: 64; énfasis del autor).

En este sentido, Löwith nos muestra con una claridad brillante al proceso de racionalización como un fenómeno completamente irracional, desligado de las necesidades de los hombres. En este sentido, la libertad requiere de racionalidad para que el hombre concrete sus fines, pero el proceso de racionalización desplegado en la economía y el derecho han vuelto al hombre medio de fenómenos que escapan en mayor parte a su control.

Asimismo, como observa Löwith, en una clara diferencia con Marx, Weber pone en duda justamente que la emancipación de la humanidad advenga junto con la desaparición de las clases sociales, advirtiendo que incluso en un régimen socialista la libertad persistiría como problema debido a la burocratización del Estado.

Weber desarrolla esta perspectiva sobre el socialismo en una conferencia que

dio en junio de 1918 ante un grupo de oficiales del ejército austriaco, en la cual analiza las posibilidades que tiene el socialismo de poner fin a la esclavitud que se da en el sistema capitalista. Menciona que los socialistas sostienen que esta esclavitud tiene su origen en la separación del trabajador de los medios de producción. Ante esto Weber da dos respuestas: por un lado, señala que esta separación no es específica de la economía privada, sino que también afecta al Estado en tanto por ejemplo, los miembros del ejército no son dueños de las armas que emplean, y a la ciencia, siendo que el científico no es dueño de los elementos de investigación, sino que éstos le pertenecen a los institutos o universidades. En este sentido, confinar el problema sólo a la economía privada es no dar cuenta que el proceso de burocratización afecta a la sociedad toda.

Por otro lado, Weber resalta que el socialismo moderno nace en la disciplina de la fábrica y que este pretende sustituirla por medio de la devolución al trabajador de sus medios de producción. Ante esto, advierte enfáticamente que por la naturaleza de la técnica actual, que exige la presencia de una gran cantidad de obreros en una misma fábrica trabajando y bajo disciplina, esto es imposible. Polémicamente, Weber dice que lo que el socialismo propone es remontarnos a la Edad Media, cuando el artesano era dueño de sus herramientas. Pero no se puede volver atrás, la organización de la producción ha cambiado. En este sentido, descartada esta posibilidad, lo que puede llegar a ocurrir si triunfa el socialismo es que el Estado asuma el rol del empresario, no provisoriamente sino de manera permanente y total.

En este sentido, de realizarse, el socialismo significaría la monopolización, además de los medios políticos, de los medios económicos por parte del Estado, lo que lleva a un acrecentamiento del aparato burocrático estatal. Al aumentar las materias que el Estado tiene bajo su control, aumentaría el poder de su burocracia. La relevancia de la burocracia es fundamental en la teoría weberiana. Como señalan Gerth y Wright Mills:

Weber opone el concepto de burocracia racional al concepto marxista de lucha de clases. Con la “lucha de clases” ocurre lo mismo que con el “materialismo económico”: Weber no niega la lucha de clases y su intervención en la historia, pero no la considera la dinámica central (Gerth y Wright Mills, 1972: 65; énfasis de los autores).

La eventual supresión de las clases sociales mediante la expropiación de los medios de producción no solucionará el problema de la burocratización de la sociedad.

La crítica de Weber al socialismo no se dirige a los principios que guían la práctica política de los socialistas, a saber, el fin de la esclavitud, sino a la posibilidad de su realización. Incluso expresa polémicamente: “si el experimento saliera bien y viéramos que es posible la civilización sobre este suelo, entonces nos habríamos convertido” (Weber, 2008b: 327). Como ha escrito brillantemente Raymond Aron:

No cree Weber que bastaría con un movimiento político o social para hacer que nuestra esclavitud se transformase en libertad. Una burocracia socialista no se mostraría menos gravosa ni entrañaría menos peligro. Es preciso salvar al hombre. En el campo de la política, el “demagogo carismático” parecíale constituir el hombre auténtico. En el de la ciencia y la moral, la determinación irracional de los valores, utilizados como sistema de referencia en un caso y afirmados en otro, parecíale constituir la garantía de la autonomía personal (Aron, 1953: 121; énfasis del autor).

Asimismo, en nuestra lectura podemos ver que Weber traza una analogía entre la esperanza de los socialistas y la fe religiosa. A ellos, la llegada de un futuro feliz “les había sido anunciado por un evangelio que les decía, igual que a los primeros cristianos: la salvación puede llegar todavía esta noche” (Weber, 2008b: 319). En este sentido, y tratándose de un asunto de fe, Weber dice que aunque se intente convencerlos de que van por el camino errado, nunca se logra. Lo único que resta es obligarlos a explicar las condiciones en que eso puede ser posible y cuáles serían las consecuencias.

Su crítica a la huelga general es contundente. Weber subraya que debido a la complejidad de la técnica, los obreros no podrán llevar a cabo la producción solos sino que se necesitará de personal calificado no obrero. Lo interesante es que su crítica no se dirige a los obreros, sino a los intelectuales que defienden la huelga, como unos “románticos incapaces psíquicamente de adaptarse a las exigencias de la vida cotidiana o que sienten aversión hacia ella y por eso suspiran por la gran maravilla revolucionaria y verse a sí mismos en el poder, si se presentara la ocasión” (Weber, 2008b: 325). Se trata de los mismos intelectuales que paradójicamente

sostienen que la huelga la deben dirigir los obreros, ante lo cual Weber provocativamente dice: “pero la pregunta es si los obreros estarían dispuestos a someterse a su dictadura” (2008b: 325).

En lo que sigue, veremos que Weber no abandona la pregunta por la libertad, sino que la enmarca en un mundo que no debe rechazarse y que no puede ser salvado.

IV. La responsabilidad en un mundo desmagificado

Sobre el final de *La ética protestante...* Weber indica la diferencia entre el hombre de la Edad Media y el hombre moderno en relación al influjo de la ética religiosa sobre la vida cotidiana, de carácter intenso en el primero e “imposible de imaginar” para el segundo.

Wilhelm Hennis (1983) sostiene que el interrogante que guía la investigación de *La ética protestante...* es el desarrollo del hombre. Este se evidencia no sólo en el cuerpo del texto sino en las anticríticas —*Antikritiken*— que Weber publicó en el *Archivo*, en las cuales, ante la necesidad de defenderse de las críticas recibidas, expuso sus argumentos de manera más clara, y entre las cuales afirmó que el problema central de su investigación era “el desarrollo del hombre producido por el encuentro de elementos condicionados religiosa y económicamente” (en Hennis, 1983:66) y no la expansión del capitalismo⁴². Es la racionalidad del hombre lo que a Weber le interesa:

De esto y nada más que de esto trata “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”; nada, ni una frase subordinada, permite en esta obra la suposición de que la investigación estuviera pensada como una de las aportaciones de Weber a la explicación del «proceso histórico-universal del desarrollo del racionalismo occidental» (Hennis, 1983: 71; énfasis del autor).

Lo que a Weber le interesaba era entonces, según Hennis, el ascenso del hombre moderno (1983: 75), su especificidad, y en *La ética protestante...* se trata de

⁴² Las críticas que Weber recibe respecto de la publicación de *La ética protestante...* en 1904 y 1905, así como las respuestas a estas críticas han sido compiladas por Johannes Winckelmann (1978). Estas anticríticas fueron traducidas por primera vez al castellano por Francisco Gil Villegas (Weber, 2014b: 406-501).

indagar uno de sus factores: el factor religioso. Su preocupación no era el proceso de racionalización general sino específicamente el proceso de racionalización de la conducta práctica (Hennis, 1983: 77), es decir, su interés era de tipo antropológico⁴³. En este sentido, Hennis sostiene que Weber está en deuda con Friedrich Nietzsche, en tanto ha heredado de él más que un concepto o teoría sino un modo de interrogación que es la especificidad por el tipo humano [*Typus Mensch*] moderno, por sus condiciones de emergencia y desarrollo, esto es, un modo histórico de concebir a hombre y no en los términos abstractos o idealistas que acarrea el concepto de humanidad⁴⁴.

Hay otra estela de influencia de Nietzsche sobre Weber y es el diagnóstico del presente: Dios ha muerto. El orden objetivo de valores del cristianismo se ha derribado y el hombre moderno ha caído en el nihilismo. Hennis observa que Weber ha seguido este diagnóstico a rajatabla: “Vivimos en un mundo desmagificado en el cual, si queremos, podemos calcularlo todo; pero en el cual no podemos obtener ninguna orientación confiable del mundo. Ahora todo depende de nosotros” (Hennis, 1988: 158)⁴⁵. Asimismo, la idea de la vida como lucha deriva de la concepción nietzscheana de la vida como voluntad de poder. Estas dos dimensiones se hallan íntimamente ligadas desde el inicio de la obra de Weber, en el cual se asumía la imposibilidad de una justificación científica de los valores, motivo por el cual estos valores sólo se pueden confirmar en la lucha misma. En “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” escribió:

El destino de una época de la cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que esta sea, sino siendo capaces de crearlo; que las ‘cosmovisiones’ jamás pueden ser producto de un avance en el saber

⁴³ Hennis, al igual que Tenbruck, sostiene la necesidad de encontrar el interrogante guía de Weber que subyace a su obra como un todo. Considera meritorio el esfuerzo de Tenbruck en esta búsqueda pero no acuerda que sea el proceso de racionalización como tal, sino la racionalización de la conducta.

⁴⁴ Julio Pinto (1998) también ha resaltado la influencia del pensamiento de Nietzsche en Weber y asimismo que vía Weber y Simmel, el legado de Nietzsche se transmite a toda la ciencia social alemana.

⁴⁵ La traducción es propia. En el original: “We live in a disenchanted world in which we can, if we so wish, calculate everything; but in which thereby gain not one bit of a dependable orientation to the world. Everything has now to come from ourselves”.

empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros (Weber, 1973a: 46; énfasis del autor)⁴⁶.

La lectura de Hennis nos permite dar cuenta que la influencia nietzscheana en el pensamiento de Weber va más allá de las citas explícitas que aparezcan en su obra⁴⁷. A los fines de nuestra tesis, nos interesa dar cuenta de la importancia de esta pregunta en la medida en que ella está íntimamente relacionada con el modo en que Weber piensa la política, en lo cual como veremos Weber se distanciará de Nietzsche.

En otras palabras, consideramos que la respuesta a la pregunta ¿bajo qué condiciones ha sido posible este hombre moderno tal y como lo conocemos? sirve a Weber para luego poder responder otra pregunta, a saber, ¿cuáles son las posibilidades y limitaciones que este hombre tiene en la práctica política?, ante lo cual el proceso de racionalización, como mencionamos, no puede ser de ningún modo ignorado. Esta es una de las riquezas de su pensamiento: Weber no deja de afirmar la posibilidad que tienen los hombres de incidir en el desarrollo de la historia, por ello su preocupación se orienta a pensar en qué márgenes y bajo qué condiciones eso puede tener lugar. Como mencionamos, sobre el final de *La ética protestante...* Weber nos dice que el capitalismo moderno ya no necesita su impulso religioso sino que funciona mecánicamente, incluso determinando la vida de los hombres.

En la Modernidad las religiones ya no determinan los modos de vida y no existe tal fundamentación absoluta de los valores. La ciencia tampoco puede ocupar el lugar que ha dejado vacío la religión. En 1904 en “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” Weber sostenía que la filosofía puede brindar conocimiento sobre el significado de los valores, la conexión entre ellos, pero incluso así, podrá en última instancia ayudarnos a comprender el sentido de los valores, pero no nos puede decir si un valor es bueno o malo. El destino de la Modernidad radica en que “no hay procedimiento científico (racional o empírico) de ninguna clase que

⁴⁶ Como muestra Bruun (2016), esta es la primera ocasión en la que Weber señala el conflicto irreductible de los valores, punto que mantiene inalterado durante el resto de su obra.

⁴⁷ Weber menciona a Nietzsche en la “Introducción” a *La ética de las religiones universales* (EERU, 237) y en la edición de 1920 de *La ética protestante...* (EP, 322).

pueda brindarnos aquí una decisión” (Weber, 1973b: 239; paréntesis del autor)⁴⁸.

Sin embargo, no existe un abismo absoluto entre la ciencia y los juicios de valor. Por un lado, la ciencia puede establecer cuáles son los medios adecuados para lograr el fin deseado por el hombre de acción, pero es el hombre quien, de acuerdo a su cosmovisión, decide su sentido. La ciencia no puede responder a la pregunta ¿qué debo hacer?: “Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere*” (Weber, 1973a: 44; énfasis del autor). Por el otro, la filosofía –como filosofía social, tal como Weber la entiende– puede ofrecer conocimiento sobre el significado de los distintos ideales que han orientado y orientan la acción de los hombres, pero no puede otorgar un conocimiento sobre su validez.

Son los juicios de valor supremos los que orientan nuestra acción, y la *dignidad* de la persona reside justamente en realizar esos valores (Weber, 1973a: 44). La ciencia puede sí poner en duda los ideales, esta es una de sus funciones, producir verdades incómodas, pero nunca puede determinar su validez. La afirmación weberiana del carácter irresoluble del conflicto entre los valores es contundente, ya que no existe un principio sobre la base del cual se pueda resolver qué valor es válido y cuál no lo es. En este artículo, Weber ya figuraba los valores como sagrados, aún reconociendo que los mismos ya no se fundamentan en las religiones. Los ideales “son tan *sagrados* para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, 1973a: 46; énfasis propio).

Con el avance de sus investigaciones, los valores aparecen como dioses y la convicción como fe. La religión no ejerce la influencia sobre la vida que otrora, pero los hombres siguen creyendo en dioses, ahora desmitificados y despersonalizados. Es así que la muerte de Dios sentenciada por Nietzsche se traduce en el pensamiento weberiano en un ring en el cual múltiples dioses pelean a muerte. Del monoteísmo

⁴⁸ La asunción weberiana del carácter irreductible del conflicto entre los valores ha recibido críticas desde la filosofía. Quizás la crítica de Leo Strauss (2013) ha sido una de las más severas. Concibiendo que la filosofía política es el intento de adquirir un conocimiento verdadero sobre el orden político justo, Strauss no puede más que repudiar a Weber por el lugar al que este reduce a la filosofía. Para Strauss, la posición de Weber conduce necesariamente al nihilismo, en tanto no hay distinción entre una causa noble y una vil, sino que de lo único que se trata es de asumirla con compromiso: “Excelencia significa ahora devoción a una causa, sea buena o mala, y vileza significa indiferencia ante todas las causas” (Strauss, 2013: 102).

de un Dios se pasa al politeísmo de los valores. En la conferencia dictada en 1917 “La ciencia como vocación” afirmaba:

La vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa *eterna lucha entre dioses*. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro (Weber, 2000a: 225; énfasis propio).

Dos años después, en la conferencia *La política como vocación*, Weber enunciaba las siguientes palabras:

Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida. (...) La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una *causa* y no hace de la *responsabilidad* para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita *medida*, capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la *distancia* con los hombres y las cosas (PV, 154; énfasis del autor).

La pasión es necesaria para la praxis política pero la responsabilidad es la cualidad distintiva del político, ya que la pasión sin responsabilidad no convierte a un hombre en político. No debe entenderse por esto que una es más necesaria que la otra, pero sí que la responsabilidad es la que distingue al líder político de otra persona. La pasión es una cualidad común a muchas actividades humanas, de hecho el científico también necesita de pasión para que su tarea sea exitosa⁴⁹.

Weber sugiere que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas, esto es, la acción puede orientarse según la “ética de la convicción” o según la “ética de la responsabilidad”, lo cual no significa que la acción responsable sea una acción sin convicción ni viceversa, sino que hay una de ellas que guía la acción en tanto que máxima. Quien actúa según una ética de la convicción rige su

⁴⁹ En *La ciencia como vocación*, Weber dice “Nada tiene valor para el hombre en cuanto hombre si no puede hacerlo con *pasión*” (2000a, 193; énfasis del autor). Sobre el lugar de la pasión en la tarea del científico véase Vernik (1996), quien analiza el proceso de racionalización de la ciencia y traza correspondencias con la situación académica argentina.

acción por determinados principios independientemente de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. El caso paradigmático de la ética de la convicción es para Weber el “Sermón de la montaña” (Mt. 5, 6,7) en el cual se indica al cristiano obrar indefectiblemente de acuerdo a los principios divinos sin importar las consecuencias. En este sentido, la ética de la convicción refiere a perseguir una causa que en última instancia se basa según Weber en una “cuestión de fe” (PV, 157). Como desarrollamos, no hay posibilidad de fundamentación científica de los valores que rigen nuestras acciones.

A diferencia de ello, quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad toma en cuenta las consecuencias de su acción: el carácter ético de su acción depende de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. Así, Weber observa que la política nada tiene que ver con la “salvación del alma”, en tanto no puede obrar siempre conforme a lo que considera correcto sino que, teniendo que anticipar las consecuencias de su acción, muchas veces se ve llevado a obrar a pesar de sus convicciones más íntimas⁵⁰.

La ética de la responsabilidad le exige al político contemplar al momento de su accionar las posibilidades efectivas que sus valores tienen de realizarse. De este modo, podemos decir que el político no puede en este sentido rechazar el mundo, tal como lo hacen las religiones de salvación, sino que debe aceptarlo tal como es, aceptar la arena de imperfección en la que se juega su acción. El político “pone la mano en la rueda de la historia” (PV, 154) y debe prever las consecuencias de su acción.

La causa es fundamental en la acción política. La ética de la responsabilidad no va en desmedro de la convicción, sino que obliga a pensar las consecuencias de la acción, es decir su viabilidad en el mundo tal y como se presenta, en sus aspectos económicos, religiosos, científicos, políticos y del derecho. Como señalamos en el análisis de la conferencia sobre el socialismo, esta es la objeción de Weber a los socialistas.

⁵⁰ A diferencia del político, el científico sí puede salvar su alma individual entregándose a la ciencia y obrando según la verdad como principio fundamental, produciendo incluso “verdades incómodas”. Ambos lidian con una realidad que es concebida como irracional e infinita, pero su aproximación a ella es de distinto cuño: el científico pretende conocerla mediante su ordenación conceptual, mientras que el político es aquel con su acción la direcciona.

Weber se ocupa así de delimitar la relación entre ética y política, lo cual describe como singular, distinta a la ética en otras esferas. La ética política se constituye entonces por el complemento entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Como ha señalado Wolfgang Schluchter, esto aleja a Weber de las perspectivas realistas de la política, que se caracteriza por el arte de lo posible: “aunque el político responsable, al igual que el realista, tiene en cuenta el valor del éxito, tiene que ponerlo en relación con un valor fruto de la convicción, cosa que no hace el político realista” (Schluchter, 2017:217).

Si en la concepción de la vida como lucha, y en particular de la concepción de Weber de la política como lucha por imponer los valores, por dirigir la historia, es posible hallar un eco de la voluntad de poder nietzscheana en el sentido que lo afirma Hennis, ya vemos que la acción política para Weber no sólo necesita de convicción sino también de responsabilidad.

La responsabilidad es tematizada por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, libro que Weber leyó como lo demuestra su mención del resentimiento en la “Introducción” a *La ética de las religiones universales* (EERU, 237). Nietzsche caracteriza aquí al hombre como un animal que tiene la capacidad de hacer promesas. Para prometer, el hombre tiene que suspender la capacidad de olvido, que es una fuerza vital en tanto es asociada a la digestión, a la posibilidad de digerir para poder seguir incorporando. El hombre responsable es el que puede prometer, el hombre –señala Nietzsche– se ha vuelto calculable, predecible: promete y cumple. En sus palabras: “cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche, 2013: 85; énfasis del autor). Es así como se ha creado el “individuo soberano”: autónomo, independiente, al cual le “es lícito hacer promesas”, que dispone de sí como futuro.

Nietzsche ya había entonces dado cuenta de la relación entre la responsabilidad y el cálculo. Weber reconoce esto, pero al clamar por una ética de la responsabilidad también se distancia. A diferencia de Nietzsche, la responsabilidad no es para Weber solamente un atributo del hombre sino una exigencia del político, en tanto es tenida por necesaria para que pueda intervenir en la realidad. El político debe ser

responsable.

Lo que Weber nos muestra es que para poder obrar responsablemente, el político debe estar muy atento al funcionamiento de las otras esferas de la vida en común, como en la conferencia sobre el socialismo es el desarrollo y la complejidad de la economía, y en *La política como vocación* son las condiciones generales en las que se encuentra Alemania para poder hacer frente a su recuperación posterior a su derrota en la Gran Guerra⁵¹. Debe obrar siempre persiguiendo una causa, pero a la vez calculando las consecuencias de su acción. En este sentido, si bien Weber señala que, como consecuencia de la irracionalidad ética del mundo, a la política le corresponde una ética particular, que es la que se rige por la responsabilidad, hemos alumbrado que no debe entenderse por esto que la política se desarrolle como una actividad aislada, sino que es esa misma ética la que la pone en relación con todas las otras esferas.

En este sentido, seguimos a Raymond Aron cuando señala la grandeza de la obra política de Weber no es la de haber fundado una teoría o sistema específico sino en haber dado cuenta que “no hay política sino en el mundo ni acción sino en el instante” (1953: 99):

Obrar, significa, colocado en una coyuntura única que no se ha deseado, tomar una decisión, responder a las circunstancias y perseguir una meta. La filosofía de la política, por lo tanto, no puede ser más que un profundizar en el tiempo la idea misma de acción, un adquirir conciencia de las condiciones en las que debemos querer, un análisis de las elecciones de índole política en su doble relación con lo real y con nuestro ideal (Aron, 1953: 100)

Como hemos mostrado con Löwith, actuar libremente es según Weber actuar de acuerdo a fines, esto es, compensando los medios para el logro del fin propuesto, el cual ha sido determinado por valores últimos. Llegados a este punto, hemos visto que la ética de la responsabilidad le exige al político hacerse cargo de las posibles

⁵¹ Sobre el contexto histórico alemán en el cual Weber dicta su conferencia *La política como vocación*, se recomienda la lectura del excelente escrito de Schluchter (2017). El autor resalta la oposición de Weber a la posibilidad que las negociaciones de paz de la guerra se cargaran sobre la culpa de la guerra, algo que finalmente terminó sucediendo en el Tratado de Versalles, que impuso duras sanciones para Alemania.

consecuencias de su acción, por lo cual debe analizar cuidadosamente los medios de los que dispone y de los que no dispone en la persecución de sus convicciones. El político debe elegir los mejores medios para realizar sus valores, pero a la vez debe limitarse a los medios posibles, pues debe hacerse cargo de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. Como expuso Weber en su conferencia sobre el socialismo, quien hace política debe adaptarse a un sistema que no controla. Cabe preguntarse, ¿cuál es el margen de la libertad de acción del político en este mundo?, o en otras palabras, ¿cuáles son las posibilidades de la política?

La política se ilumina como aquella acción que está entre lo posible y lo imposible. En palabras de Weber: “La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y medida. Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez” (PV, 179).

En este sentido, Löwith ha señalado esta tensión en la que se da la libertad de acción. El mundo donde la acción se despliega es el de las instituciones, reglas y fábricas y el político debe alcanzar sus fines, pero en función de este mundo. El político es aquel que puede incidir en la dirección del mundo, pero a la vez la ética de la responsabilidad le exige aceptar ese mundo: “En tanto él (el individuo) se subordina a ese destino se posiciona contra él, pero esa *oposición* tiene como precondition constante la anterior *subordinación*” (Löwith, 75; énfasis del autor, paréntesis propios).

Asimismo, Luciano Noretto ha señalado que la acción política carga con una estructura culpable, originada en la doble ética que Weber exige. La política no sólo debe guiarse por la convicción, que aparece como “fe religiosa sublimada” (Noretto, 2015: 194), sino que aloja la dimensión de la culpa en la ética de la responsabilidad: “cuando su acción responde no más que a sus convicciones, incurre en la irracionalidad de los efectos; cuando responde no más que a sus responsabilidades, su accionar se vuelve inane y carente de todo valor. En suma, la política implica asumir determinaciones trágicas, esto es, decisiones que siempre cargan con alguna

culpa” (Nosetto, 2015: 193)⁵².

Nosetto destaca con agudeza la tensión entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, que es un problema que Weber elude diciendo sin más que son “elementos complementarios” (PV, 177). Lo cierto es que si atendemos a que aquellos que actúan guiados sólo por una ética de la convicción son considerados meros románticos y que Weber señala que la responsabilidad debe ser “la estrella que oriente la acción” (PV, 154), pero que la causa es fundamental, estamos ante una acción tensionada. En este sentido, la libertad del político siempre se encuentra delimitada por una realidad que no controla totalmente, pero eso no hace, como hemos visto, que Weber renuncie a la pregunta por las posibilidades de extender los márgenes de la acción. Más bien esto constituye su máxima preocupación.

Gracias a la lectura que hicimos de Hennis, pudimos visibilizar la influencia de Nietzsche en Weber en torno a la pregunta sobre el hombre, pero llegados a este punto hemos descubierto que se trata más bien de un movimiento pendular en el cual nuestro autor se acerca y se distancia de Nietzsche. Su lectura le permite pensar la singularidad del hombre moderno, pero también necesita distanciarse para poder pensar la política como la acción de ese hombre en la historia. Para ser más precisos, en la ética de la responsabilidad es donde podemos hallar ese distanciamiento fundamental de Weber con respecto a Nietzsche.

En este sentido, podemos afirmar que la preocupación de Weber no es enteramente antropológica, sino política. Por eso se interesa por el proceso de racionalización tal como se da en todas las áreas de la vida moderna. No se trata solo del hombre, sino de lo que el hombre puede hacer en la historia. La política es comprendida de este modo como una acción no sólo en este mundo tal y como es, sino para este mundo: una acción por darle al mundo un sentido del cual carece y ese sentido se lo dan los hombres.

⁵² A partir del señalamiento de Strauss (2013) sobre la culpa en el pensamiento de Weber, Nosetto realiza un minucioso estudio de tipo evolutivo sobre la obra weberiana, señalando que ésta recién se hace evidente sobre el final de su vida. En el “Excurso” de *La ética económica de las religiones universales*, Nosetto encuentra que la política entra en abierta competencia con la religión y no hay lugar para la culpa. Las religiones procuran la salvación más allá de este mundo concebido como mero lugar de sufrimiento, mientras que la política, en particular en la guerra, pareciera poder ofrecer un sentido a ese sufrimiento, “sentido que entra en competencia con las religiones de salvación, que inoculan de culpa toda esfera cultural y llaman a la negación de todo lo mundano” (Nosetto, 2015: 191).

A lo largo de este capítulo hemos abordado el diagnóstico weberiano del capitalismo y su relación con el protestantismo ascético. Partimos para ello de *La ética protestante...*, en la cual Weber postula que la mentalidad capitalista reconoce en el calvinismo una de sus raíces. La religión tuvo incidencia en la emergencia del capitalismo a través de la orientación de la conducta de aquellos que se reconocían como fieles. En la doctrina de la predestinación tal como fue promulgada por el calvinismo halla el factor: no alcanzaba con tener fe, sino que había que acreditarla. Así, el trabajo se torna deber y la vida entera se racionaliza. Asimismo, dimos cuenta que el proceso de desencantamiento del mundo es parte de un proceso de racionalización occidental más amplio y analizamos el concepto de “rechazo del mundo” que caracteriza a las religiones de salvación.

Luego, dimos cuenta que la economía ya no detenta tal carácter religioso. Weber indica que el capitalismo se ha desarrollado como un mecanismo en el cual los hombres ya no creen ni tampoco controlan, pero no pueden evitar seguir las reglas que dicta. Ante la pregunta por la posible superación del capitalismo, hemos visto por un lado como los valores son concebidos como dioses, sobre los cuales no se tiene certeza de su existencia ni verdad, pero orientan la acción política que requiere de la convicción. Por otro lado, que Weber comprende que el proceso de burocratización es irrefrenable, por tanto si bien los ideales socialistas pueden ser nobles, hay que adoptar una ética de la responsabilidad, que no rechace el mundo, sino que lo acepte tal cual es, sin salvación.

Veremos en el capítulo siguiente como la crítica de Benjamin al capitalismo guarda coincidencias con la lectura de Weber en cuanto a los límites a la libertad que implica. Sin embargo, aquello que los distancia es la creencia religiosa de Benjamin en una salvación que ponga fin al sufrimiento en el mundo.

Capítulo 2

Walter Benjamin: el capitalismo como religión de la culpa

“La intencionalidad práctica o política de Benjamin se esconde en esa distinción entre desencantamiento y redención. No le interesa sólo liberar al mundo de los mitos, sino al hombre de las injusticias, por eso contempla todas las cosas desde el punto de vista de la redención”
Manuel Reyes Mate⁵³

En 1921 Walter Benjamin escribió un texto titulado *Capitalismo como religión*⁵⁴. En el primer párrafo presenta la relación entre capitalismo y religión aludiendo a Max Weber y denotando en el mismo movimiento una diferencia: si Weber había sabido demostrar que el capitalismo es una “formación religiosamente condicionada” (CR, 127), él propone entender al capitalismo como una religión.

Habiendo desarrollado ya la conceptualización weberiana del capitalismo en el marco del proceso de racionalización, interesa ahora sumergirnos en la lectura que hace Benjamin sobre el capitalismo, con el ánimo de seguir avanzando en comprensión de la relación entre capitalismo y religión. *Capitalismo como religión* se trata de un escrito breve que se publica póstumamente, en el cual Benjamin expone su concepción, pero también se propone tareas de investigación, indica problemas y cita bibliografía de interés. Respecto a ello, si por un lado es cierto que

⁵³ Reyes Mate, 2009: 24

⁵⁴ Conviene aclarar que la datación del texto es una conjetura sobre la que existe un amplio consenso. El texto no fue escrito antes de 1921, aunque algunos señalan que fue escrito a mediados y otros a finales de ese año. Los editores de la obra completa R. Tiedemann y H. Schweppenhauser sostienen que Benjamin lo escribió a mediados de 1921 (GS VI, 690). Indican que no podría haber sido escrito antes de 1921 porque de los libros que Benjamin cita, el último publicado es *Politik und Metaphysik* de Erich Unger de 1921. Asimismo, en ese año Benjamin estaba leyendo los libros de George Sorel, Adam Müller y Gustav Landauer que cita, lo cual sabemos por el índice de lectura que Benjamin confeccionaba (GS VII 1, 447-448). Michael Löwy (2009: 61) mantiene cierta distancia con los editores al sugerir que el título del fragmento se debe al libro de Ernst Bloch *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*, en el cual Bloch define al capitalismo como una “«religión» nueva” (1968: 151, énfasis del autor). El 27 de noviembre de 1921 Benjamin escribió a Gershom Scholem que Bloch le había entregado los manuscritos completos de dicho libro (Benjamin, 1994: 196). En base a esto, Löwy señala que *Capitalismo como religión* no podría ser anterior a esa fecha, y lo ubica a fines de 1921. Werner Hamacher (2013: 148) acuerda con Löwy en la importancia del libro de Bloch por el mismo motivo, pero sostiene que dada la amistad que mantenían ambos no es imposible pensar que este tópico surgiera en las conversaciones que mantenían, por lo cual no podemos conocer a ciencia cierta la dirección de la influencia, ya que puede ser también que la expresión fuera de Benjamin y que luego Bloch la incluya en su libro. Para Hamacher entonces la fecha de lectura del manuscrito de Bloch no es determinante para la datación del texto. El escrito permaneció inédito hasta 1985, año en que se publicó el volumen VI de los *Gesammelte Schriften*.

esta condición de inacabado puede morigerar el éxito de la empresa de interpretación del texto, también es cierto que esta condición es común a muchos otros escritos de Benjamin que han sido sumamente recibidos por la crítica, como el caso de las tesis *Sobre el concepto de historia* y la misma obra de los *Pasajes*⁵⁵.

Podemos decir que el contenido de *Capitalismo como religión* se divide en tres grupos: 1) los enunciados principales (los cuatro rasgos que definen a la religión capitalista); 2) la lista de bibliografía: Georges Sorel, Erich Unger, Bruno Archibald Fuchs, Ernst Troeltsch, Gustav Landauer, Adam Müller, y nada menos que Max Weber⁵⁶; 3) cuestiones a investigar a futuro (las conexiones entre el mito y el dinero, entre otras). A los fines de nuestra investigación, nos interesa la caracterización que Benjamin hace del capitalismo, por lo cual analizaremos el primer grupo que denominamos como “enunciados principales”.

Benjamin sugiere que el capitalismo es una religión de culto definida esencialmente por un tipo de culpa sin posibilidad de expiación. A partir de esto, surge la pregunta que guía este capítulo: ¿cuál es la relación que establece Benjamin entre el capitalismo y la religión? Esto nos permitirá avanzar en la respuesta a

⁵⁵ Es importante mencionar que a continuación de *Capitalismo como religión*, en la misma libreta, Benjamin escribió un pequeño texto que tituló *Dinero y clima (Para una crítica de “Lesabéndio”)*. Los editores de la obra completa han decidido no publicar este texto junto con *Capitalismo como religión*, ni tampoco como un texto autónomo, sino que lo han ubicado en los “Comentarios editoriales” del apartado “Asesoría fiscal” de *Calle de dirección única*, que Benjamin publicó en 1928 (GS IV, 941). Esta separación del manuscrito en dos corresponde que sea advertida. Si bien esto es indicado en los “Comentarios editoriales” de *Capitalismo como religión*, trasladar este texto a un comentario de un libro que Benjamin publica siete años más tarde, es una de las arbitrariedades que han cometido los editores. En *Calle de dirección única* Benjamin escribe “El dinero se encuentra ligado con la lluvia” (O IV 1, 79), y en las notas, los editores han publicado *Dinero y clima (Para una crítica de “Lesabéndio”)* como un material complementario. En este texto el dinero es presentado como la “desgracia terrenal”: “La lluvia es el símbolo de la desgracia de este mundo (...) El dinero se corresponde con la lluvia, no con el sol” (GS IV, 941). La traducción es propia. En el original: “Regen ist das Symbol des diesseitigen Mißgeschicks (...) Geld gehört mit Regen, nicht etwa mit Sonne zusammen”.

⁵⁶ Los libros que Benjamin incluye son: *Reflexiones sobre la violencia* (Sorel), *Politik und Metaphysik* (Unger), *Der Geist der Bürgerlich-Kapitalistischen Gesellschaft* (Fuchs), *Ensayos sobre sociología de la religión*, 2 tomos (Weber), *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos* (Troeltsch), *Llamado al socialismo* (Landauer) y *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* (Müller). Con respecto al de Fuchs, es el único que Benjamin no indica con certeza, sino que escribe “Fuchs: estructura de la sociedad capitalista, o algo similar”. Michael Löwy (2009) ha indicado la referencia concreta. En base al índice de lectura que Benjamin confeccionaba, sólo tenemos certeza que leyó completos los libros de Sorel, Unger, Landauer y Müller. De acuerdo con Scholem, “En este directorio, que W.B llevaba con sumo cuidado, solo aparecían aquellos escritos que él había leído por completo” (GS VII, 724). La traducción es propia. En el original: “In dieses Verzeichnis, das W.B mit großer Sorgfalt führte, kamen nur Schriften, die er bis zum Ende gelesen hatte”.

nuestra pregunta inicial por los puntos de continuidad entre los abordajes de Weber y de Benjamin sobre el capitalismo y el derecho y sobre cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho moderno imponen. Comprender el concepto de culpa se vuelve fundamental para poder dar cuenta de la crítica política de Benjamin al capitalismo como un sistema en el cual la libertad humana no puede realizarse.

Para dar respuesta, en una primera parte, y debido a que en el texto en cuestión el concepto de culpa no es explicado por el autor, es necesario el rastreo del mismo en los escritos anteriores a *Capitalismo como religión*, a saber, *Destino y carácter* [1921] y *Para una crítica de la violencia* [1921]. Sólo un ejercicio de este tipo nos permitirá comprender el concepto de culpa inexpiable, lo cual es necesario para comprender la relación entre capitalismo y religión. Para adelantar el argumento que explicitaremos luego, el concepto de culpa de Benjamin remite a su lectura del mito y presupone la idea de destino. La culpabilidad de los hombres está marcada por el destino.

Luego, en una segunda parte daremos cuenta que este concepto de culpa y su lectura del mito son tributarios de la influencia de Hermann Cohen a partir del judaísmo de los profetas. La investigación desarrollada nos ha permitido identificar el carácter singular de la crítica de Benjamin al mito: sólo bajo la lectura que hace Cohen del judaísmo, puede afirmarse que el concepto de culpa se encuentra en el mito. Como veremos más adelante, esto será clave también para entender la crítica de Benjamin al cristianismo.

En el tercer apartado, reuniendo todos estos elementos, la relación hallada entre culpa y destino nos permitirá comprender la caracterización de Benjamin del capitalismo como una religión de la culpa. Si queremos comprender por qué Benjamin define al capitalismo como una religión de la culpa inexpiable no debemos preguntarnos ¿de qué son culpables los hombres? sino más bien ¿en qué orden es posible la culpa? Luego de dar cuenta de que la inculpación tiene lugar en el contexto del destino, es posible comprender la denuncia del capitalismo como un estado sin salida.

Por último, analizaremos el vínculo que existe para Benjamin entre el cristianismo y el capitalismo: la llamada religión capitalista proviene de otra religión,

que es el cristianismo. Por un lado, veremos que Benjamin juega con un doble concepto de religión, a saber, una religión de la culpa (entre las que incluye al capitalismo y al cristianismo) frente a una religión de la salvación (judaísmo). Asimismo, resaltaremos el componente de la esperanza que proporciona el mesianismo, no sólo a Benjamin sino a toda una generación alemana de jóvenes judíos críticos del capitalismo, y su articulación con la acción política.

I. La culpa en la esfera del destino

A finales de 1919, en *Destino y carácter*, Benjamin observa que el destino es aquello que escapa a la voluntad humana, que es irremediable e inmodificable y lo distingue de la esfera del carácter, es decir, de la esfera de la personalidad⁵⁷. El concepto de destino lo encuentra en la tragedia griega: “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable” (DC, 179).

En el mito Benjamin encuentra la misma conexión entre culpa y destino que había encontrado en la tragedia: el destino conduce a la culpa. Winfried Menninghaus, quien ha realizado uno de los estudios más sistemáticos sobre el mito en la obra de Benjamin, define a esto como un “entrecruzamiento” de las teorías del mito y la tragedia, que no puede hacerse sino a costa de limitar el concepto de mito:

La teoría del mito de Benjamin, desde *Destino y carácter* hasta *El origen del drama barroco alemán*, trata en primera línea sobre el mito tal como se encuentra presente en la tragedia antigua. En este entrecruzamiento de teoría del mito y teoría de la tragedia se revela, junto con las características preponderantes del mito en la mencionada “fase”—su estrecha conexión con una teoría del destino, la culpa, la expiación y el sacrificio—, también su limitación: en primer lugar, el concepto de mito es “elegido” en la tragedia de acuerdo con las exigencias *particulares* de la forma. El fenómeno *total* del mito como forma de vida y pensamiento

⁵⁷ *Destino y carácter* fue publicado en 1921 por Benjamin en una revista llamada “Los argonautas”. Tiedemann y Schweppenhauser señalan que el texto fue escrito entre septiembre y noviembre de 1919 durante unas vacaciones de verano en Lugano, siendo que el 23 de noviembre de ese año Benjamin escribió a su amigo Scholem: “Todo fue fantástico en Lugano. Escribí un ensayo allá, *Destino y carácter*, al que di forma final aquí. (...) Lo publicaré tan pronto se me presente la oportunidad.” (Benjamin, 1994: 152) La traducción es propia. En el original: “everything was also wonderful for us in Lugano. I wrote an essay there, “Fate and Character” [“Schicksal und Charakter”], which I put in the final form here. (...) I will publish it immediately if the opportunity presents itself”.

es difícilmente reducible a la dramaturgia del embrollo trágico (Menninghaus, 2013: 88; énfasis del autor)⁵⁸.

Benjamin observa que incluso en la dicha, el individuo deviene culpable. Allí la culpa es la de no comprender la distancia entre los hombres y los dioses.

En la configuración clásica griega de lo que es la idea de destino, la dicha que se concede a una persona nunca se entiende como confirmación de la inocencia de su vida, sino en calidad de tentación para la mayor culpa, que es la *hybris*. Así pues, el destino no se relaciona con la inocencia. Y (esta pregunta ahonda más aún) ¿se relaciona el destino con la dicha? (DC, 178; paréntesis del autor).

En la tragedia, nos dice Benjamin, el destino no está relacionado con la inocencia de los hombres, sino que tiende siempre a la inculpación de los hombres. La clave en esta cita es el concepto de *hybris*. La *hybris* es un vocablo griego que remite al exceso, a la desmesura que “tiende a hacer olvidar al hombre su condición de mortal” (Grimal, 1989: 170). El hombre deviene así culpable por no comprender su finitud, es decir, por no aceptar su distancia respecto de los dioses.

Asimismo, la culpa está preestablecida, más allá de que los hombres obren bien. En las claras palabras de Menninghaus:

Sin que los actos del héroe constituyan una falta contra la moral, estos lo conducen a una culpa atroz y preestablecida. Esa es precisamente la función del destino mítico: “condena” no sólo a la expiación, sino, en primer lugar, también a la “culpa”, y precisamente al inocente en sentido moral (Menninghaus, 2013: 89; énfasis del autor).

Benjamin da un paso más, como trabajaremos en profundidad en el capítulo 4, y reconoce que la idea de destino se manifiesta en el derecho: “el derecho no condena por tanto al castigo, sino a la culpa. (...) Puede el juez ver destino

⁵⁸ El autor desarrolla una hipótesis según la cual en la obra de Benjamin es posible encontrar distintas “fases” de la teoría del mito. La fase temprana que aquí analizamos se diferencia de una fase tardía, que tiene lugar a partir de la obra de los *Pasajes*, en donde la ambigüedad del mito aparece como un rasgo positivo a ser alumbrado por la imagen dialéctica. Luis García (2012) ha publicado un interesante artículo basándose en la hipótesis de Menninghaus. Sobre el mito y el eterno retorno en la concepción benjaminiana de la historia, resulta de gran aporte la sección “Walter Benjamin: experiencia y rememoración” del libro de Lucila Svampa (2016: 81-90).

donde quiera; al castigar, lo dicta ciegamente” (DC, 179). A igualar derecho y destino, Benjamin expone una concepción absolutamente negativa del derecho, considerando que el derecho —como el destino— crea culpables.

Benjamin observa que al desafiar a los dioses, los hombres quedan mudos, sin palabras. En *Para una crítica de la violencia*, que fue escrito un año después de *Destino y carácter*, Benjamin apunta el mito de Niobe⁵⁹. Señala que una vez que la diosa Leto mandó a matar a sus hijos, Niobe quedó “como depositaria eterna y muda de esa culpa, así como hito de la frontera entre humanos y dioses” (CV, 35). Según Benjamin, en *Edipo Rey* también aparecen estos rasgos que le atribuye al destino, a saber, la culpa y la infelicidad⁶⁰. Benjamin sugiere que Edipo es mudo porque no hay lugar a la reflexión y al pensamiento, sino que cuando se da cuenta de lo que es culpable, se quita los ojos:

El Edipo de Sófocles es mudo, o es casi mudo. (...) Es un perro de presa que persigue su rastro, alguien que se queja del maltrato que sus manos le infligen: el pensamiento y la reflexión no pueden tener sitio en sus discursos (O II 1, 411).

La ausencia de reflexión y de pensamiento es aquello que identifica, según Benjamin a los héroes de la tragedia, “esta mudez no caracteriza sólo a Edipo sino al héroe de la tragedia en tanto que tal” (O II 1, 411)⁶¹. La inculpación queda relacionada a la ausencia de reflexión y pensamiento.

⁵⁹ El mito narra que Níobe se casó con Anfión y tuvo, según la mayoría de los mitógrafos, catorce hijos, siete mujeres y siete varones. El número varía según los autores. En la tradición homérica se dice que eran doce, seis mujeres y seis varones. Niobe un día declaró que era superior a Leto, que sólo tenía un hijo y una hija. La diosa la oyó y, ofendida, pidió a sus hijos que la vengasen. Apolo y Artemis mataron a todos los hijos de Níobe. Apolo a los hombres y Artemis a las mujeres (Grimal, 1989: 381).

⁶⁰ En la tragedia de Sófocles, Edipo huyó de Corinto luego de acudir al oráculo de Delfos y que Apolo le dicte su destino: “que estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería asesino del padre que me había engendrado” (*Edipo Rey*, vv. 791-794). Una vez en Tebas, llega un mensajero para anunciarle la muerte del padre a causa de una enfermedad, ante lo cual Edipo dice “Polibo yace en Hades, y se ha llevado consigo los oráculos presentes, que no tienen ya ningún valor” (*Edipo Rey*, vv. 971-973). La tragedia termina, como ya sabemos, cuando Edipo se da cuenta que ha matado a Layo, que era su verdadero padre, y que estaba casado con su propia madre que era Yocasta, destino que pretendió evadir, pero no logró.

⁶¹ Benjamin señala que este motivo del enmudecimiento puede hallarse en tres autores: Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* (1997), Friedrich Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (1973) y él mismo en su texto *Destino y carácter*.

En este sentido, y por lo dicho hasta ahora, al ubicar la culpa inexpiable en la esfera del destino en *Destino y carácter* y en *Para una crítica de la violencia* –dos textos anteriores a *Capitalismo como religión*– lo que hace Benjamin es delinear un concepto de culpa que se inserta en un contexto en el cual no hay escapatoria ni posibilidad de reflexión. En la medida en que la culpa solo tiene lugar en el ámbito del destino impuesto por los dioses, la culpa es siempre inculpación. La pregunta que emerge ahora es ¿de dónde sale esta singular relación entre culpa y destino que Benjamin nos presenta?

II. El judaísmo en la lectura del mito de Walter Benjamin

En *Destino y carácter* Benjamin señala que el concepto de destino no corresponde a la esfera de la religión:

Así, la dicha y la bienaventuranza sacan de la esfera del *destino*, igual que la inocencia. Un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa y dentro del cual no hay camino pensable de liberación (pues algo que es destino es al mismo tiempo también desdicha y culpa) *no puede ser religioso*, por más que el malentendido concepto de culpa lo haga parecer (DC, 178; paréntesis del autor; énfasis propio).

Al interesarse especialmente en la crítica al destino, Benjamin no aclara lo suficiente a qué religión refiere. Como veremos, se trata del judaísmo de los profetas. Lo que sí deja en claro es que la culpa y la redención se tratan de dos tiempos opuestos:

Porque el plexo de la culpa es *impropiamente temporal*, completamente diferente por su tipo, del mismo modo que por su medida, del *tiempo de la redención*, o de la verdad o de la música. (...) Pues se trata de un tiempo dependiente, parasitario del tiempo propio de una vida superior y menos natural (DC 179; énfasis propio).

Esta oposición entre destino y religión ya era presentada unos años antes por Benjamin cuando escribía *Trauerspiel y tragedia*, en donde distinguió como opuestos

al tiempo trágico y al tiempo mesiánico⁶². El tiempo propiamente histórico “es infinito en cada dirección y está sin consumir en cada instante” (O II 1,138). Esta forma del tiempo histórico que Benjamin propone no puede rastrearse, nos dice, en ningún acontecimiento empírico, sino en una idea: la consumación del tiempo histórico es “aquello que en la Biblia, en cuanto idea históricamente dominante en ella, es el tiempo mesiánico” (O II 1,138). El tiempo mesiánico es para Benjamin la consumación del tiempo histórico.

También en *Para una crítica de la violencia* vuelve a aparecer esta distinción: mientras la violencia mítica inculpa, la violencia divina, indica Benjamin, redime. La oposición entre mito y religión es total: “Tal como en todos los ámbitos al mito se opone Dios, así a la violencia mítica, la divina” (CV, 37). ¿Desde qué religión Benjamin hace su crítica? Rastrear esto puede ser una de las maneras de avanzar en la comprensión del concepto de culpa, que para Benjamin aparece opuesto al tiempo mesiánico.

Benjamin nació en el seno de una familia de judíos asimilados donde dominaba un espíritu comercial liberal, en la cual recibió poca o nula formación religiosa. El contacto de Benjamin con el judaísmo se dio recién a sus veinte años durante su período de estudiante (1912-1919) en el marco del movimiento juvenil⁶³. En mayo de 1916, cuando tenía 24 años, le escribió a Martin Buber: “El problema del espíritu judío es uno de los objetos más importantes y persistentes de mi pensamiento” (Benjamin, 1994: 79)⁶⁴.

Durante este período conoció a Gershom Scholem, con quien mantuvo una amistad que los unió toda la vida, y que quedó registrada en la intensa correspondencia que mantuvieron luego de que el segundo se radicara en Palestina. Ricardo Forster (1999) ha resaltado que la apropiación de Benjamin de lo judío

⁶² *Trauerspiel y tragedia* fue escrito en 1916 y publicado póstumamente.

⁶³ Seguimos en esto a Erdmut Wizisla (2008). Durante su época de estudiante, Benjamin era activista de la *Jugendbewegung*, dirigida por Gustav Wyneken. La revista *El comienzo [Der Anfang]* estaba vinculada a la agrupación. En el marco de este movimiento, Benjamin escribió varios artículos como *Enseñanza y valoración* [1913], *La enseñanza de la moral* [1913] y *La posición religiosa de la nueva juventud* [1914]. Benjamin se alejó de Wyneken luego que este se manifestara a favor de la Gran Guerra y alentara a los jóvenes a enrolarse en el ejército. En 1915 le escribió una carta en la cual rompió con él (Benjamin, 1994: 75).

⁶⁴ La traducción es propia. En el original: “The problem of the Jewish spirit is one of the most important and persistent objects of my thinking”. Sobre la importante influencia que Martin Buber tuvo sobre el joven Benjamin, véase Forster (1999).

estuvo desde el comienzo influenciado por Scholem y particularmente por su estudio de la Cábala. Ambos se inscriben en la tradición mesiánica judía, en el cual la redención no es entendida como un tiempo poshistórico sino como la consumación misma de la historia, lo cual explica la relación que teje Benjamin entre tiempo histórico y tiempo mesiánico. En palabras de Scholem: “En el seno de la historia el judío espera la llegada del Mesías, no como una expectativa de clausura o de abandono del territorio histórico sino como tiempo de su plena y absoluta realización” (citado en Forster, 1999: 104).

Ahora bien, ¿cómo se entiende el problema de la culpa? De los autores de la tradición judía a los que Benjamin tenía acceso, es en el pensamiento de Hermann Cohen donde es posible rastrear una de las influencias más ascendentes en la lectura que Benjamin hace del mito. Cohen era uno de los máximos exponentes de lo que se llamó la “escuela de Marburgo” del neokantismo⁶⁵.

Gracias a su correspondencia sabemos que Benjamin fue un gran lector de Cohen. Según el índice que Benjamin confeccionaba, alrededor de 1916 leyó *Lo trágico en Mozart*. A fines de 1920 leyó *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* y le dijo a Scholem que era un libro “extremadamente notable” (Benjamin, 1994: 167). En enero de 1921, también en carta a su amigo, le cuenta que leyó la *Ética de la voluntad pura*, con ocasión de la escritura del texto sobre la violencia. En esta carta escribió: “Tuve que lidiar con *Ética de la voluntad pura* para poder escribir el ensayo. Pero lo que leí realmente me afligió” (Benjamin, 1994: 172)⁶⁶.

Asimismo, Benjamin había asistido a los cursos que, una vez jubilado, Cohen dictó entre 1913 y 1918 en la Academia de Ciencias Judías [*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*] de Berlín. Sus ideas eran muy conocidas en el ambiente de la época. Como ha aclarado Gary Smith: “las ideas básicas de Cohen, sin embargo, habían sido un conocimiento filosófico común durante varias décadas” (1989: xv)⁶⁷. De hecho, en *Destino y carácter*, escrito en 1919, Benjamin cita a

⁶⁵ La denominación se debe a que sus principales referentes se desempeñaban en la Universidad de Marburgo. Cohen era, junto con Paul Natorp, de los profesores más destacados. Cabe mencionar que en su etapa de estudiante, Benjamin también se relacionó con el neokantismo de Baden: durante su estancia en la Universidad de Friburgo en 1912 asistió a los seminarios de Heinrich Rickert.

⁶⁶ La traducción es propia. En el original: “I had to deal with to "Ethik des reinen willens" to be able to write the essay. But what I read there really depressed me”.

⁶⁷ La traducción es propia. En el original: “Cohen’s basic views, however, had been common

Cohen —sin referir la obra— para criticar a la tragedia por su concepción individualista de la culpa:

[el rasgo del carácter] es el sol del individuo en el cielo incoloro (anónimo) del hombre, que arroja la sombra propia de la acción cómica, haciéndola visible de este modo. (Ello sitúa en su auténtico contexto la honda frase de Cohen de que toda acción trágica, por elevada que vaya, calzando sus coturnos, arroja una sombra cómica tras de sí) (DC, 182; paréntesis del autor, corchetes propios).

Asimismo, en *Trauerspiel y tragedia*, redactado en 1916 Benjamin también había referido a esta dimensión “individual”:

la culpa trágica se basa en ese tiempo propio del héroe trágico, que queda consumado de manera estricta y puramente individual. (...) todo ello se debe a esa influencia peculiar que ejerce el tiempo del héroe sobre el entero acontecer, dado que en el tiempo consumado todo cuanto acontece es función suya (O II 1, 139).

Adentrémonos en los rasgos centrales de la crítica que Cohen realiza de la culpa. En primer lugar, la culpa mítica aparece como algo que es impuesto, independientemente del accionar del hombre. Su crítica puede entenderse en su creencia en el judaísmo de los profetas. En *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, publicada póstumamente en 1919 (Strauss, 1983: 233), Cohen desarrolla ampliamente su interpretación del pecado original. Señala que ha sido una interpretación errónea la que se ha hecho del Génesis al interpretar que haya una disposición innata del hombre al mal: “La tierra, y el hombre mismo que vive sobre ella, no debe ser castigada a causa del solo hombre” (Cohen, 2004: 140).

Cohen se basa en la profecía de Ezequiel, quien advierte que la culpa de los padres no debe ser la desgracia de los hijos. Es decir, el mal es un producto humano, pero eso no quiere decir que se deba admitir como algo innato a la humanidad. El cristianismo falla al ver en el pecado de Adán, un pecado que pueda ser transmitido a todo el género humano. Esto es para Cohen un rasgo típicamente mítico:

philosophical knowledge for several decades”. Si bien Benjamin leyó las mencionadas obras de Cohen, la influencia de su pensamiento no debe limitarse a ello sino a su asistencia en los cursos y el concimiento de las tesis de Cohen en el ambiente intelectual de la época.

Así es como la religión se separa de la mitología, como de aquel marco en el cual el ser humano aún no es autor de sus pecados, sino más bien sólo el heredero de sus ancestros y sus respectivas culpas (Cohen, 2004: 15; énfasis del autor).

Cohen así da cuenta que el pecado no puede ser concebido como una herencia del hombre, sino que el pecado es de carácter individual. Según él “este progreso lo lleva a cabo Ezequiel con la frase: *el alma peca*. El alma es la expresión de la persona y del individuo” (Cohen, 2004: 147; énfasis del autor)⁶⁸. La diferencia así no reside en que el hombre no pueda obrar mal, sino en concebir al hombre como autor de ese pecado o como heredero de un pecado. En el orden de la inculpación, el hombre no es autor. Esta es la clave de la interpretación coheniana de la culpa y su crítica al mito: “en la culpa mitológica, el ser humano no es un individuo, sino solamente un vástago de sus ancestros” (Cohen, 2004: 130).

Por supuesto que al tratarse de una concepción religiosa, no basta con que el hombre se reconozca como autor en sus pecados, sino que la reconciliación del hombre consigo mismo depende de la reconciliación con Dios:

Él mismo tendrá necesidad del tribunal ante Dios sólo para el cabal cumplimiento de esta su tarea propia, autónoma. La reconciliación que el hombre aún tiene que llevar a cabo consigo mismo encuentra su conclusión, su solución, en la redención consumada con Dios. Esta es la meta. Esta es la tarea de la moralidad del Yo, a diferencia de toda moralidad social, de toda moralidad de la Totalidad (Cohen, 2004: 146).

Cohen señala que, a diferencia del mito, en el judaísmo de los profetas no hay enemistad entre los hombres y los dioses, sino que hay reconciliación⁶⁹. Asimismo, una vez que reconocemos al hombre como autor, lo deslindamos de la idea de destino que pesa sobre él en el mito: “Sólo ahora el hombre se convierte en dueño de

⁶⁸ Esto no exime al pecado social: “el pecado social puede convertirse también en pecado contra Dios sólo si el pecador se ha convertido primero en individuo, y su autor y titular ya no es la pura y simplemente pluralidad social abstracta” (Cohen, 2004: 139).

⁶⁹ Esta cuestión de la “reconciliación con el Dios puro” es referida por Benjamin en *Destino y carácter* en contraposición a la tragedia (DC, 178). Asimismo, la relación entre los hombres y los dioses es una de las diferencias que Benjamin señala entre el *Trauerspiel* y la tragedia griega en *El origen del drama barroco alemán*: si en la tragedia los dioses marcaban el destino y hombres acudían a los dioses, en el drama barroco lo que se da es un “cielo vacío” (O I 1, 269).

sí mismo y deja de ser esclavo de su destino. Era una fatalidad que no se pudiera abandonar el camino del pecado” (Cohen, 2004: 150). Por eso, la culpa es el destino, una idea que Cohen ya había sugerido en su *Ética de la voluntad pura*: “Hemos de comprender el concepto fundamental que constituye el verdadero núcleo del destino en el concepto de culpa (...) El mal es la culpa. *Y la culpa es el destino*” (citado en Hamacher, 2013: 139; énfasis propio)⁷⁰.

Astrid Deuber-Mankowsky nos muestra que en este movimiento Cohen se distancia por un lado de Kant, al concebir a la libertad no como la ligazón necesaria entre la ley y la voluntad, sino en relación a la contingencia y la falibilidad. La libertad queda ligada a la debilidad humana, que lleva a pecar, y el reconocimiento de ese pecado permite la constitución del “yo”: la autonomía como la capacidad de auto transformación. En sus palabras: “En la experiencia que Cohen describe, un “yo” emerge portando una libertad que, a diferencia de la libertad kantiana, presupone el cambio, la variabilidad y, por lo tanto, la temporalidad” (Deuber-Mankowsky, 2008: 64; énfasis de la autora)⁷¹. Por otro lado, el judaísmo de los profetas, en particular de Ezequiel, le permite distanciarse de un dios castigador y severo y poner en su lugar a un dios amoroso que permite a los hombres la reconciliación luego de sus pecados.

En segundo lugar, la culpa mítica lleva a una concepción individualista del sufrimiento, en la cual el héroe es la razón del sufrimiento social. En *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* subraya que la tragedia no sirve para entender el sufrimiento porque éste aparece como individual: el sufrimiento es del héroe. Esto había sido mencionado ya en la *Ética de la voluntad pura*:

La tragedia genera al individuo en el héroe, en el semi-dios; y genera y transfigura su culpa a través de su sufrimiento heroico. La religión, por otro lado, genera al individuo en el alma humana y en sus pecados. Pero trae la redención en el reconocimiento de la debilidad humana; la debilidad se convierte en el atributo de la moralidad humana (citado en

⁷⁰ *Ética de la voluntad pura* [*Ethik des reinen Willens*], cuya primera edición fue en 1902 y en 1907 se publicó nuevamente corregida y aumentada, no ha sido traducida aún al castellano ni al inglés. Existe una traducción al italiano.

⁷¹ La traducción es propia. En el original: “In the experience Cohen describes an “I” emerges possessing a freedom that, unlike Kantian freedom, presupposes changeability, variability, and thus temporality”.

Deuber-Mankowsky, 2008: 57)⁷².

En la tragedia no hay lugar para el prójimo: “Debo convertir al congénere en prójimo. Pero para esto no nos sirve de ninguna ayuda pensar que el sufrimiento de la mayoría es un atributo de la mayoría a causa de su culpa” (Cohen, 2004: 105). Por el contrario, Cohen señala que además del sufrimiento individual, como el sufrimiento físico, hay un sufrimiento que es social, y que se manifiesta en la pobreza.

La pobreza no es un sufrimiento del individuo sino un “sufrimiento social” porque “ella es la crisis de la cultura y pone en tela de juicio la moralidad auténtica” (Cohen, 2004: 104). Reviste sumo interés esta concepción de la pobreza, que no tiene que ver con aquellos que se ven afectados, sea uno o una mayoría, sino con que la pobreza “pone cualitativamente en evidencia el ínfimo nivel cultural” (Cohen, 2004: 104). Es un sufrimiento social en cuanto haya una persona afectada y exige el sentimiento de compasión, en el cual se reconoce al otro como prójimo. Como observa Emmanuel Taub “es desde la pobreza que el sentimiento de compasión sale al encuentro del pobre, del prójimo. Para Cohen, a través de la pobreza se reconoce al prójimo” (2011: 88)⁷³.

Luego de la sucinta exposición que realizamos de la crítica de Cohen a la culpa mítica, no resulta una tarea difícil asumir la influencia que este filósofo neokantiano tuvo en nuestro pensador. Destacados intérpretes de la obra benjaminiana, como Werner Hamacher (2013), Winfried Menninghaus (2013) y Mariela Vargas (2015) han indicado esto⁷⁴.

⁷² La traducción es propia. En el original: "Tragedy, generates the individual in the hero, in the demi-god; and it generates and transfigures his guilt through his heroic suffering. Religion, on the other hand, generates the individual in the human soul and in its sins. But it brings redemption in the recognition of human weakness; weakness becomes the attribute of human morality".

⁷³ Nosotros hemos intentado focalizarnos en la recepción benjaminiana de Cohen en lo que respecta al mito, pero lo cierto es que el pensamiento de un autor tan completo como es Cohen no puede reducirse a estas líneas. Se recomienda para ello la lectura de Héctor Arrese Igor (2010a; 2010b) y de Emmanuel Taub (2011, 2012), quienes han trabajado rigurosamente su obra.

⁷⁴ Asimismo, Florencia Abadi (2014) ha señalado que Cohen constituye un eslabón imprescindible en el modo en que Benjamin lee a Kant. La filosofía de Cohen se funge en una recepción de la filosofía kantiana desde las fuentes del judaísmo: “Ambas tradiciones piensan (...) la libertad como milagro, es decir, la libertad como aquel ámbito que no está regido por la causalidad de las leyes mecánicas que operan en el ámbito de la naturaleza” (Abadi, 2014: 81). Asimismo, Astrid Deuber-Mankowsky (2008) sostiene que la influencia de Cohen en el pensamiento de Benjamin se evidencia también en la obra de

Hemos dado cuenta que la crítica de Cohen a la culpa mítica y a la doctrina del pecado original se hace desde una fe religiosa y señalado dos dimensiones relevantes: por un lado, su imposición al hombre —en la idea mítica del destino y en la doctrina del pecado original— y por el otro, el carácter individual del sufrimiento que de ella se desprende —culpa del héroe de la tragedia. Por esto, Benjamin puede decir: “un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa (...) no puede ser religioso, por más que el *malentendido* concepto de culpa lo haga parecer” (DC, 178; énfasis propio).

En este sentido, cabe mencionar que Benjamin está criticando un tipo de culpa, en la cual el hombre no es autor de sus acciones, que es una culpa inexpiable y que conlleva una dimensión individualista del sufrimiento. Esa culpa, como reza la cita, no es religiosa. Pero esto no significa que la culpa quede por fuera del ámbito religioso, como también se lee en la cita en la alusión al “malentendido”. El judaísmo tampoco está exento del pecado y de la culpa que ello implica, pero, como hemos visto con Cohen a través de Ezequiel, no se trata de una culpa heredada. He aquí la diferencia⁷⁵. De esta manera es reconocida la culpa por Benjamin en un fragmento escrito en 1918, como culpa del hombre, a diferencia de una vida culpable:

Tantas religiones paganas, tantos conceptos de culpa natural. Culpable es siempre de algún modo la vida, tal como la muerte es su castigo. Una forma de culpa natural es la culpa de la sexualidad, del placer y reproducción de nuestra vida. Otra, la del dinero, por la mera posibilidad de existir. ¿Otros tipos de culpa natural? Para el judío, no la vida sino solamente el hombre activo puede sin duda devenir culpable. (Culpa moral. — ¿Es legítima? — estará permitida— esta expresión?) (O VI, 72; paréntesis del autor).

Volver a Cohen no ha servido sólo para corroborar que este constituye una de

los *Pasajes* en la problematización de la pobreza y en las tesis *Sobre el concepto de historia* en la alusión a la débil fuerza mesiánica.

⁷⁵ En “Moisés y la religión monoteísta”, Sigmund Freud se ocupa de la figura de Moisés y postula la hipótesis que su origen es egipcio y no hebreo. Indaga entonces en las afinidades entre el monoteísmo judío y un tipo particular de religión egipcia monoteísta que es la de Atón. Freud indaga con maestría la diferencia entre la culpa cristiana y la culpa judía y llega a una conclusión opuesta a la de Benjamin. Son justamente los cristianos quienes se han liberado de la culpa del pecado original: “un hijo de Dios se había hecho matar siendo inocente, y así tomaba sobre sí la culpa de todos” (2012: 83). El judaísmo, mientras tanto, no abandona su condición de elegido pero permanece con culpa.

las fuentes más importantes de la crítica de Benjamin a la culpa y su entendimiento en el contexto de la tragedia⁷⁶. Lo más relevante es que luego del recurso a Cohen —en el cual hemos rastreado el fundamento de las dimensiones que se manifiestan en el uso que Benjamin hace del concepto de culpa— hemos podido comprender su crítica de la culpa, que como habíamos señalado en un principio, no es explicada por el mismo Benjamin.

Por un lado, hemos podido dar cuenta que en el orden de la culpa no hay lugar para el hombre como autor de su acción, en tanto la inculpación que recae sobre él es independiente de sus actos. Esto explica la ubicación de la culpa en el contexto del destino, y asimismo la oposición entre culpa y redención establecida por Benjamin. Es cierto que el héroe toma decisiones para evadir el destino, pero sin embargo las leyes del destino pesan más que las propias. Escoja el camino que escoja, es culpable. Como revela Hamacher, tanto Cohen como Benjamin conciben que en el mito no hay lugar a la libertad:

El concepto de ambos, de Cohen como de Benjamin, tanto de la ética como de la religión está definido en contra de la mecánica de la culpa del sistema del destino antiguo, especialmente griego y sus variantes post antiguas y modernas. (...) Solo mediante la abrupta interrupción del trueque entre la culpabilidad y el resarcimiento el hombre ingresa en el ámbito de la libertad. Pues actuar en el contexto de la culpa es sólo el seguimiento de una obligación del actuar que es dictado por otros y, por lo tanto, es sólo una forma de *no actuar* (Hamacher, 2013: 140; énfasis del autor).

Por el otro, hemos podido dar cuenta que el carácter individual de la culpa no da cuenta que existe un sufrimiento social que es sumamente importante y que involucra al otro en tanto que prójimo. Asimismo, en virtud de lo ya mencionado, paradójicamente ese hombre al cual se le atribuye la culpa del sufrimiento social no es incluso autor de actos. Como veremos a continuación, este hallazgo que hemos

⁷⁶ Benjamin se distancia de otras lecturas centrales de la tragedia, como la de Nietzsche, quien en *El nacimiento de la tragedia* (2007) había realizado una defensa de la tragedia griega en tanto síntesis perfecta de los impulsos apolíneos y dionisiacos. La crítica de Benjamin a Nietzsche aparece explícitamente en *El origen del drama barroco alemán*. Sobre la interpretación nietzscheana de la tragedia véase Vattimo (1996). Sobre las diferencias entre las interpretaciones de Benjamin y de Nietzsche, véase Ibarlucía (2005).

hecho es una pieza clave para poder entender la crítica de Benjamin al capitalismo como orden de la culpa que permanece en la Modernidad.

III. El capitalismo como religión de la culpa

Capitalismo como religión comienza con una cifra polémica: “En el capitalismo cabe ver una religión, ya que éste sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos e inquietudes a los que antaño intentaban dar respuesta todas las llamadas religiones” (CR, 127). La religión capitalista tiene cuatro rasgos principales.

El primero es que se trata de una religión de culto, alejada del dogma y de la teología. Se trata entonces de una religión de ritos y ceremonias. El segundo rasgo nos revela algo sobre estos ritos que es su duración permanente: “El capitalismo es ciertamente celebración de un culto producido *sans rêve et sans merci*⁷⁷. No hay en él ningún ‘día ordinario’, ni uno sólo que no sea festivo” (CR, 128, énfasis del autor). Benjamin no explicita cuáles son esos ritos, pero sí nos dice que el rito no tiene pausa⁷⁸. El tercer rasgo de la religión capitalista es que el culto es culpabilizante, esto es, que genera la culpa: “El capitalismo es quizás el primer caso de un culto no absolutorio, sino, al contrario, culpabilizador [*verschuldenden*]” (CR, 128). El capitalismo genera una culpa que es imposible de absolver, lo cual conduce a una conciencia universal de culpa, incluso del mismo Dios, que debe permanecer oculto; “solo en el zénit de su culpabilización puede en efecto ser apostrofado” (CR, 129) — lo cual constituye el cuarto y último rasgo de la religión capitalista. Esta imposibilidad de expiación lleva, finalmente, a un “estado de desesperación”.

En el deslizamiento que hemos realizado hacia los textos anteriores a *Capitalismo como religión*, hemos podido ver que esta culpa, tal como es concebida por el joven Benjamin, sólo tiene lugar en el ámbito del destino. En la configuración

⁷⁷ En francés en el original, “sin tregua ni piedad”.

⁷⁸ La dimensión de lo ritual en las religiones es un tema sumamente relevante que no podremos abordar en este trabajo. Sin embargo, cabe observar al menos dos cuestiones. Por un lado, ya Emile Durkheim había dado cuenta de la relevancia de los ritos en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2003) publicado en 1912. Por el otro, en lo que respecta específicamente a las lecturas de *Capitalismo como religión*, Fabián Ludueña (2011) ha escrito un interesante trabajo en el cual, apoyándose en las referencias que Benjamin hace al dinero y a los billetes, sostiene como hipótesis que el objeto de adoración del culto en la religión capitalista no sería otro que el mismo dinero.

benjaminiana, la culpa entonces aparece como síntoma de un orden del cual no hay libertad, en tanto el hombre no es autor de sus acciones y no hay posibilidad de expiar la culpa. La culpa, en este sentido, remite a un orden en el cual no hay salida.

Como observamos anteriormente, esta crítica de Benjamin se sostiene en la tradición judía de los profetas. En base a ello, entendemos que la imposibilidad de una salida [*Ausweglosigkeit*] en el capitalismo, es lo que hace que el capitalismo sea considerado una religión de la culpa. Si queremos comprender por qué Benjamin define al capitalismo como religión de la culpa no debemos preguntarnos ¿de qué son culpables los hombres? sino más bien ¿en qué orden es posible la culpa? La respuesta reza, en un orden que no puede alterarse. En sus palabras:

Una situación tan *sin salida* [*Ausweglosigkeit*] es por completo *culpabilizadora*. Las “preocupaciones” son indicio de esta forma concreta de *conciencia de culpa* a raíz de una *ausencia de salidas*. Las “preocupaciones” nacen del temor a una ausencia comunitaria de salidas, no individuales-materiales (CR, 133; comillas del autor, cursivas propias).

Entre la lista de bibliografía que Benjamin cita en *Capitalismo como religión* encontramos algunos de los autores que inspiraban a Benjamin. Nos referimos a *Llamado al socialismo* de Gustav Landauer y a *Politik und Metaphysik* de Erich Unger. Estas referencias permiten dar cuenta de los intereses políticos e intelectuales de Benjamin al momento de la escritura del texto. Sin embargo, a pesar de haber leído a estos autores, Benjamin sigue sosteniendo que en el capitalismo no hay salida⁷⁹. Es decir, ninguna de estas opciones le convence. Incluso el propio Marx es tenido como capitalista⁸⁰.

⁷⁹ Löwy (2009) analiza la remisión que Benjamin hace a Landauer y a Unger, señalando que, si bien pueden haber sido consideradas por Benjamin, el fragmento no nos da ninguna pista certera sobre una orientación real de Benjamin hacia estas opciones, sino que estamos en el terreno de las suposiciones. Vargas (2015) también analiza las mismas referencias y observa que, por distintos motivos, es casi improbable que Benjamin considerase esas opciones como posibles salidas al capitalismo. Cabe señalar que Georges Sorel también aparece en la lista de bibliografía y ejerce una influencia notoria sobre Benjamin, que se evidencia en *Para una crítica de la violencia*, lo cual abordaremos en el capítulo 4.

⁸⁰ Löwy (2009) señala que el giro de Benjamin hacia el marxismo se da luego de leer el libro de György Lukács *Historia y conciencia de clase* en 1924 y de conocer a la actriz rusa Asja Lacis. Es en los *Pasajes* donde Benjamin vuelca una crítica al capitalismo de cuño más marxista. En el convoluto K remite al fetichismo de la mercancía, y dice que el capitalismo es “una reactivación de las energías

Al definir al capitalismo como religión de la culpa, éste hace su entrada triunfal en el mundo de lo mítico, en el cual Benjamin lo considerará a lo largo de toda su obra, incluso durante su período más adulto. Aquí podemos decir, el capitalismo es mítico, porque como en el mito, no hay salida. En este sentido, nuestra lectura se siente afín a la hipótesis de lectura de Hamacher, quien subraya que la imposibilidad de una salida que Benjamin declara en *Capitalismo como religión* se haría eco del tiempo de la culpa antes descrito⁸¹.

Y es por ello que la desesperación es el ánimo que caracteriza a la religión capitalista. Un sistema sin salida es un sistema que lleva a un “estado de desesperación” y la cita sigue “en el cual, justamente, aún se *espera* [*gehofft*]” (CR, 129; énfasis del autor). La desesperación no es para Benjamin algo negativo sino justamente es factor de esperanza: “La expansión de la *desesperación* ahí se convierte en el completo estado religioso del mundo, de la cual solamente es ya posible esperar por fin la *salvación*” (CR, 129; énfasis propio).

No es la primera vez que Benjamin concibe al hombre encadenado en un mecanismo social que no controla y a la desesperación como un carácter positivo. En 1913 en *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, alude a la desesperación: “creo en nuestro propio escepticismo, en nuestra propia desesperación” (DRP, 25) y más luego “de esta necesidad (del individuo forzado y oscurecido en su vida interior) creará una religión, que será necesaria porque nunca antes la personalidad había estado enredada en una forma tan desesperada en el mecanismo social” (DRP: 26;

míticas” (Benjamin, 2016: 396).

⁸¹ El vocablo alemán *schuld* tiene una doble acepción: significa culpa y, a la vez, deuda. En el texto, Benjamin remite a esta ambigüedad sólo en una ocasión como una “demoniaca ambigüedad”. En relación a ello, por un lado, no podemos decir que la relación entre culpa y deuda no había sido observada antes en la filosofía alemana, ya que Nietzsche (2013) dedica un apartado entero de su *Genealogía de la moral* a la ambigüedad del término *schuld*. Por el otro, cabe mencionar que algunos intérpretes han entendido que la ambigüedad entre culpa y deuda constituye una pieza central del texto y que en base a ella debe entenderse la lectura que hace Benjamin del capitalismo. Manuel Reyes Mate ha sugerido que la clave de la “demoniaca ambigüedad” del concepto de culpa/deuda está en el concepto de interés que Benjamin menciona. En un préstamo, no sólo la persona que recibe el dinero se coloca en una situación de culpa por poseer un dinero que no es suyo, sino también el capitalista que invierte lo ganado, pero no lo puede disfrutar: “el capitalismo lejos de satisfacer las necesidades del hombre o de contribuir a expiar sus culpas, mediante una repartición equitativa de las riquezas que genera, universaliza indefinidamente las necesidades y la culpa” (2009: 100). Si bien es interesante su lectura, siguiendo el rastreo que hasta aquí hemos hecho del concepto de culpa, nosotros consideramos central su entendimiento en el contexto del mito.

paréntesis propios)⁸². Esta relación entre desesperación y esperanza es propia del judaísmo mesiánico, que puede ver en las situaciones más catastróficas, la esperanza de la llegada del Mesías.

En este sentido, *Capitalismo como religión* se trata de un texto en el cual la crítica del capitalismo se dirige al centro mismo de la existencia humana. Esta crítica se enlaza con las preocupaciones y los interrogantes que guiaron el diagnóstico del capitalismo que hiciera Weber. El proceso de racionalización alumbrado por Weber y el concepto de culpa de Benjamin dan cuenta del mismo problema: el estrechamiento de los márgenes de libertad de los hombres en el capitalismo moderno.

IV. Capitalismo y esperanza

En las primeras líneas de *Capitalismo como religión* se presenta una relación de equivalencia entre el capitalismo y la religión: ambos proveen respuesta a las preocupaciones e inquietudes de los hombres. Benjamin alude a la “estructura religiosa del capitalismo”, nos dice que es un “fenómeno religioso”, y refiere incluso a una “religión capitalista”.

Recordemos lo que Benjamin había escrito en *Destino y carácter*: “un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa y dentro del cual no hay camino pensable de liberación (pues algo que es destino es al tiempo también desdicha y culpa) *no puede ser religioso*” (DC, 178; paréntesis del autor, cursivas propias). Sin embargo, dos años después, Benjamin señala al capitalismo como una religión.

Esto nos conduce a pensar que coexisten dos acepciones posibles de religión que deben ser diferenciadas para poder esclarecer la apuesta benjaminiana. Por un lado, el capitalismo, como religión de la culpa inextinguible, que comparte con las

⁸² En este escrito Benjamin recrea un diálogo en el cual él defiende una religión en términos dualistas mientras que el amigo es un representante del panteísmo. Los editores de la obra completa R. Tiedemann y H. Schweppenhauser datan este texto entre finales de 1912 y principios de 1913, fecha que corroboran a través una carta que Benjamin dirige a Carla Seligson el 30 de abril de 1913 en la cual escribe: “En algunas semanas espero enviarte algo que escribí. Este invierno terminé de escribir un *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, que está siendo ahora pasado a máquina. Te contaré más cuando sea la ocasión” (Benjamin, 1994: 21). La traducción es propia. En el original: “In a few weeks I hope to be able to send you something I wrote. The winter I finished writing a *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*, which is now being typed. More about this when the occasion arises”.

demás religiones la función de dar respuesta a los tormentos y preocupaciones humanas, y por otro lado, el concepto de religión en sentido estricto proveniente del judaísmo y que se apoya en la posibilidad de la redención. Como observa Hamacher:

su propio concepto de religión estricto y que, por cierto, remite a Cohen y a la tradición del judaísmo, no es el que supone el discurso del capitalismo como “de un fenómeno esencialmente religioso”. (...) “La religión capitalista” no es, por lo tanto, religión, sino “religión de culto”, una estructura de creencia, comportamiento, derecho y economía que como cualquier otro culto en el contexto de un mito persigue el único sentido de organizar el “contexto de la culpa de lo viviente” (Hamacher, 2013: 143; énfasis del autor).

Asimismo, resulta interesante que la religión capitalista, además de ser inculpatória como el mito, proviene de otra religión, que es el cristianismo:

El capitalismo ha crecido en Occidente como *parásito* del cristianismo —cosa que se debe demostrar no sólo a partir del *calvinismo*, sino de las demás orientaciones ortodoxas cristianas—, y esto de tal modo que, al final y de forma esencial, la historia de éste es realmente la de su parásito, es decir, del capitalismo (CR, 131; énfasis propio).

Así es que el capitalismo y el cristianismo tienen una historia en común. Si el capitalismo es el parásito del cristianismo quiere decir entonces que se alimenta de él. El parásito es un organismo que vive a costas de otro organismo sin llegar a matarlo. Se distingue del animal de rapiña, que mata a su presa y también del carroñero, que consume animales ya muertos. En una relación parasitaria, ambos organismos permanecen con vida.

Esto significaría que hay ciertas dimensiones del cristianismo que siguen vivas, de las cuales el capitalismo —como parásito— se “alimenta”. Consideramos que esto puede comprenderse en dos sentidos. Por un lado, Benjamin reconoce el aporte de Weber cuando al inicio de su escrito señala que el capitalismo está condicionado religiosamente, y luego reconoce que el vínculo parasitario entre capitalismo y cristianismo ha sido demostrado en el calvinismo, con lo cual remite obviamente a la investigación weberiana que había dado cuenta de la procedencia religiosa del espíritu capitalista.

Por otro lado, en varias ocasiones, Benjamin observa que el cristianismo aloja una culpa de carácter mítico. En *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, escrito en 1916, Benjamin señalaba al pecado original como “el despertar de uno mismo como culpa única, a saber, la más profunda culpa” (O II 1, 158)⁸³. Luego, en *El origen del drama barroco alemán*, podemos leer:

El núcleo de la idea de destino es más bien la convicción de que la *culpa*, que, en este contexto, es siempre culpa de las criaturas —o que, dicho en términos cristianos, consiste en el *pecado original*—, no es ética infracción de quien actúa, por más que a través de una manifestación de carácter fugaz desencadene la causalidad como instrumento de fatalidades que se desenvuelven imparables. El destino es la entelequia del acontecer en el campo de la culpa (O I 1, 341; énfasis propio).

En efecto, en el pecado original se reedita la relación entre culpa y destino propia del mito: la culpa tiene lugar cuando primero se ha dictado el destino. El hombre permanece preso de una culpa de la que no puede salir⁸⁴. Como hemos visto, había sido Cohen quien, basándose en las profecías de Ezequiel, había criticado la doctrina del pecado original y advertido que la culpa no se trasfiere de padres a hijos. El cristianismo entiende el pecado de Adán como el pecado no de un solo hombre sino de la humanidad. Los pecados de los hombres pueden ser perdonados, pero la culpa permanece como rasgo natural del hombre, por ello la institución del bautismo. La interpretación que hace Benjamin de la culpa se basa en el judaísmo de los profetas. El hombre puede hacer el mal, pero no está destinado a ello⁸⁵.

Asimismo, la relación entre capitalismo y protestantismo es presentada como una transformación: “El cristianismo de la época de la Reforma en realidad no

⁸³ Los editores de la obra completa han establecido la datación de este texto a partir de una carta que Benjamin escribió a Gershom Scholem en noviembre de 1916 en la cual le contó acerca del texto. La publicación es póstuma (GS II, 931-935).

⁸⁴ Hamacher también ve en la culpa la conexión entre capitalismo y cristianismo. En base a ello, interpreta que cuando Benjamin dice “paganismo” en *Destino y carácter*, incluye también al cristianismo: “Lo que se comprende bajo el título *paganismo* es, tanto en el sentido de Benjamin como en el de Cohen, no solamente el politeísmo griego sino, y no en menor medida, el cristianismo que elevó a dogma la doctrina del pecado original y que llevó su lógica hasta las últimas ramificaciones en sus sistemas de creencia, pensamiento y comportamiento” (Hamacher, 2013: 141; énfasis del autor).

⁸⁵ En este sentido, si bien hay un intento de Benjamin por vincular el capitalismo al cristianismo en un sentido amplio, las dos veces en las cuales establece la relación entre ambos en *Capitalismo como religión*, lo hace en relación al calvinismo.

favoreció la propagación del capitalismo; él se *transformó* en capitalismo” (CR, 133; énfasis propio). El capitalismo no es entonces sólo parásito del cristianismo sino que el cristianismo se ha transformado en capitalismo. El capitalismo es la nueva religión, pero sin trascendencia: “La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero él no ha muerto, está integrado en el destino humano” (CR, 129).

La caída de la trascendencia es un motivo que podemos rastrear en su obra tanto hacia atrás como hacia adelante. En 1913, en *Diálogo sobre la religiosidad del presente* escribió:

Para nosotros, en los últimos siglos *han estallado las viejas religiones*. Pero creo que este hecho tiene unas consecuencias que impiden que celebremos sin más la Ilustración (...) Las religiones del pasado ocultaban en sí la necesidad y la miseria. Ahora estas han quedado libres, y ante ellas ya no tenemos la seguridad que nuestros antepasados extraían de la fe en la compensación de la justicia (DRP, 19; énfasis propio).

En este diálogo, en el cual Benjamin lamenta la pérdida del espíritu religioso, el “nosotros” debe entenderse más como un diagnóstico de la Modernidad que como una confesión de fe personal. Esta pérdida de la trascendencia religiosa ha generado que cualquier valor pueda erigirse como divino, lo cual es severamente criticado por Benjamin, que escribe “vivimos en una miseria por cuanto respecta a los valores” (DRP, 18) y escribe:

Se supone que la tolerancia ha liberado a la actividad social de toda exclusividad de orden religioso, y los mismos que proclaman la actividad social de los ilustrados *convierten en religión* la tolerancia, la Ilustración, la indiferencia e incluso la frivolidad (...) hasta el propio socialismo (DRP, 20; énfasis propio).

Luego, en *El origen del drama barroco alemán* revela que lo propio de la modernidad barroca es el vaciamiento del cielo, en el sentido de ausencia de un sentido de la salvación. A ello corresponde un vaciamiento de la tierra, hábitat del melancólico⁸⁶.

⁸⁶ Como señala Crescensiano Grave: “En la apariencia contundente que la figuración barroca le da a las cosas, se consuma el desalojamiento del mundo, sin que esto signifique haber traído su contenido a

Hamacher (2013) ha observado que esta relación parasitaria entre cristianismo y capitalismo se distingue de la relación de causalidad que había establecido Weber, quien había reconocido en el ascetismo intramundano calvinista uno de los orígenes de la racionalidad capitalista. Sin embargo, nosotros consideramos que Benjamin cita a Weber en un movimiento en el cual lo reconoce y toma distancia a la vez: la religión no sólo está en los orígenes del capitalismo, sino que el capitalismo es una religión.

Forster (1999) ha hecho hincapié en el componente generacional que tiene la crítica de Benjamin al capitalismo, al señalar que forma parte de una generación de judíos alemanes que se criaron en el seno de familias asimiladas a la comodidad de la vida burguesa. La paradoja es que muchos de estos jóvenes asimilados luego van a encontrar en el judaísmo la vía para criticar la sociedad que le legaron sus padres. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem y Benjamin son parte de esta generación que desde la tradición judía hace una crítica radical del capitalismo y de la guerra.

En este sentido, su concepción del capitalismo como religión es sumamente sugerente al criticar las interpretaciones según las cuales el capitalismo es aquello que permite resolver los problemas y tormentos humanos. Benjamin con mucha astucia en pocas líneas se ocupa de alertar sobre esto: el capitalismo de ninguna manera provee salvación al sufrimiento humano. Más bien, es un sistema en el cual la acción humana como tal está en crisis.

A principios de 1921, este es el modo en el cual Benjamin realiza su crítica al

la tierra sino que, al desalojar el cielo, el mundo también queda vacío, signado por la catástrofe que se descubre en la mirada, fiel a las cosas, del melancólico” (2007: 124). En este sentido, la escatología, asociada a la salvación trascendente en el más allá, ha caído, y asimismo persistiría una forma barroca de la escatología en la inmanentización de la catástrofe. Sobre la escatología en el barroco, se recomienda la lectura del artículo de Francisco Naishtat (2015) sobre la tesis de Giorgio Agamben. Asimismo, en *El origen del drama barroco alemán* esta melancolía es puesta en relación con el protestantismo, en particular con el luteranismo. Allí Benjamin señala justamente el vínculo que el luterano busca establecer, en virtud de su ética profesional, entre la inmanencia de la vida cotidiana y la trascendencia de la vida de la fe. “La rigurosa moralidad de la conducta burguesa que predicaba contrasta con su rechazo de las 'buenas obras'. Al negarles a éstas su efecto milagroso particular, remitir el alma a la gracia de la fe y hacer del ámbito estatal-mundano el terreno de pruebas de una vida religiosamente tan sólo mediata, determinada a la mostración de todo el conjunto de virtudes burguesas, el luteranismo lograría inculcar la estricta observancia del deber en el pueblo, y en cambio en los grandes la melancolía” (O I 1, 351; énfasis del autor). Sobre la melancolía en *El origen del drama barroco alemán*, Daniela Losiggio (2016) ha observado la relevancia no sólo del cristianismo sino también de la doctrina astrológica en el culto a Saturno.

capitalismo. Quizás este fue uno de los motivos que lo conducirá luego al marxismo. Pero fallaríamos si leemos este escrito a la luz del Benjamin marxista. Más bien el Benjamin marxista debe leerse a la luz del Benjamin judío. En este sentido, coincidimos con la lectura de Forster que sostiene que el judaísmo es el núcleo de su pensamiento. Es una perspectiva que atraviesa todas las posteriores lecturas de Benjamin, y que permanece vigente hasta las *Tesis*⁸⁷.

Frente al mundo mítico, el monoteísmo judío mantiene la esperanza de la salvación. Sin embargo, esa esperanza no es de tipo pasiva. La relación entre la justicia divina y la acción política aparece, si bien en un modo dificultoso, en el *Fragmento Teológico Político*, redactado en el mismo período que *Capitalismo como religión*⁸⁸. Allí Benjamin escribe que “nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dinamis* histórica; no puede ser puesto como meta” (Benjamin, 2009: 141), aunque a continuación dice:

Pero al igual que una fuerza puede, en su camino, favorecer a otra [que está] en el camino contrario, así el orden de lo profano [puede favorecer] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación (Benjamin, 2009: 141).

El hombre no puede realizar la justicia divina, pero puede promover su venida. ¿Cómo entender esta relación? Gisela Catanzaro ha indicado que esta heterogeneidad de los dos órdenes es fundamental para batallar contra un presente visto como un tránsito asegurado hacia un futuro redentor:

Benjamin exige la separación contra la idea teológica de un orden realizándose en el otro, dirigiéndose al otro, pero también contra la idea desencantada de un único orden que no cesa de perfeccionar su dominio sobre el mundo, hecha posible por una razón que ha eliminado la

⁸⁷ “Su judaísmo, muy próximo al de Scholem, puede ser entendido como un dispositivo hermenéutico, a partir del cual era posible desplegar una crítica radical de la Modernidad sin eludir su propia instalación en una época definida irreversiblemente por la secularización” (Forster 1999: 77).

⁸⁸ El *Fragmento Teológico Político* ha sido titulado así no por Benjamin sino por Theodor Adorno. Los editores de la obra completa señalan que fue escrito entre 1920 y 1921, contra la opinión de Adorno que sostiene que Benjamin lo escribió en 1938.

trascendencia (Catanzaro, 2009: 85).

En este sentido, compartimos con la autora que Benjamin se debate aquí por un lado contra un racionalismo que evade y niega cualquier fe en la trascendencia divina en la historia, y por el otro contra una teología que postula una aproximación progresiva a la salvación⁸⁹. Como veremos en el capítulo 4, Benjamin halla en la huelga general revolucionaria de Georges Sorel una acción política en tal dirección.

A lo largo de este capítulo, hemos abordado el diagnóstico benjaminiano del capitalismo como una religión de una culpa inexpiable. Para comprenderlo, nos hemos dirigido en dos sentidos. Primero, hemos rastreado el concepto de culpa en los textos de Benjamin del mismo período y encontrado que el concepto de culpa del capitalismo se encuentra en el mito, al cual la religión se opone. Segundo, nos hemos dirigido a una de las mayores influencias de Benjamin en lo que a la lectura del mito respecta, a saber, Hermann Cohen. Esto nos ha permitido comprender que este concepto de culpa remite a un contexto en el cual el hombre no es autor de sus acciones, que no puede librarse de la culpa al cual ha sido destinado y asimismo a una concepción individualista del sufrimiento.

Estos dos movimientos nos han permitido evidenciar la potencia crítica del diagnóstico benjaminiano al dar cuenta del capitalismo como un sistema en el cual el hombre se ve atrapado y que se presenta como un destino del cual no puede salir. Esto aparece peligrosamente como una religión, pero no lo es. Aquí la astucia benjaminiana. A partir del judaísmo, Benjamin mantiene la esperanza en la salvación de este mundo injusto, y en virtud de ello le da sentido a la acción política.

⁸⁹ Sobre la idea profana de felicidad presente en este texto véase el artículo de Micaela Cuesta (2013).

Recapitulación Parte I

A lo largo de los primeros dos capítulos de esta tesis hemos abordado los análisis que Max Weber y Walter Benjamin realizaron del capitalismo. A esta altura de nuestro trabajo, podemos notar la relevancia de sendos pensamientos para comprender nuestra Modernidad. Ambos autores han dado cuenta del vínculo que el capitalismo moderno mantiene con la religión, ya sea a través de la influencia del calvinismo en el surgimiento del capitalismo en el caso de Weber, o denunciando un capitalismo que todavía es percibido como religión en el caso de Benjamin. Asimismo, ambos autores reflexionan sobre los límites a la libertad humana que el desarrollo del capitalismo trae aparejados, lo cual es considerado en sus reflexiones sobre la política.

El diálogo que se puede establecer entre ambas lecturas fue planteado por primera vez por el mismo Benjamin. En las primeras líneas de *Capitalismo como religión* advierte que la relación entre capitalismo y religión no se limita solamente como había indicado Weber a que el capitalismo es una “formación religiosamente condicionada” (CR, 127), sino que el capitalismo es en sí mismo una religión.

Benjamin cita como bibliografía los *Ensayos sobre sociología de la religión*, en los cuales Weber había vuelto a publicar en 1920 *La ética protestante....* Como hemos señalado, si bien Benjamin cita a Weber, no es necesario asumir que conocía en profundidad su obra. Por un lado, esta obra no aparece en el índice de lectura que Benjamin llevaba, en el cual incluía solo lo que leía completo. Por el otro, como ha señalado Daniel Weidner (2010), la tesis weberiana sobre el capitalismo y el protestantismo era una tesis ampliamente difundida en la época, a la que podría aludir sin conocer en profundidad.

Las interpretaciones sobre la relación entre los abordajes que Weber y Benjamin realizaron del capitalismo han sido varias. Michael Löwy (2009) considera que el texto de Benjamin está directamente inspirado por *La ética protestante....* Señala que, si bien existen ciertas dimensiones del análisis de Weber que son continuadas por Benjamin, Benjamin va siempre más allá de Weber, realizando una lectura anticapitalista de Weber. Benjamin, junto con Ernst Bloch formarían parte de una constelación intelectual de “lecturas anticapitalistas de Max Weber” (2009: 71).

Mientras Weber asume una posición “resignada” ante el capitalismo, Benjamin utilizaría su obra como una “munición” contra el capitalismo. Por su parte, Werner Hamacher (2013) ha señalado que a través de la figura del “parásito” que Benjamin emplea para definir la relación entre capitalismo y religión, Benjamin supera la relación de causalidad weberiana.

Estas interpretaciones, tanto la de Löwy como Hamacher, han cumplido en dar cuenta de la innegable distancia que existe entre Benjamin y Weber con respecto al capitalismo, sobre el cual el primero dirige una crítica mordaz y el segundo lo entiende como un destino irremediable. Sin embargo, corren el riesgo de llevar a una interpretación maniqueísta en la cual Benjamin es el crítico y Weber el resignado, la cual no permite iluminar las tensiones que sus pensamientos exponen.

En otra dirección se ha pronunciado Daniel Weidner (2010) que ha subrayado el ejercicio común que ambos autores realizan al entender al capitalismo en relación con la religión. Esta lectura nos permite, sin obviar las diferencias existentes entre los autores, comprender la tesis benjaminiana no como un hecho aislado y extraordinario sino como expresión de un debate en el que no sólo estaría Weber sino también Ernst Cassirer, Aby Warburg y Georg Simmel: “En lo que respecta a la religión, (...) hay un discurso elaborado, complejo y altamente metafórico sobre la religión en la primera mitad del siglo XX, y su importancia para Benjamin apenas se ha tenido en cuenta” (2010: 147)⁹⁰.

Asimismo, una reciente investigación de Eduardo Maura Zorita (2011) persigue una clave de lectura similar al observar —valiéndose de una expresión de Goethe que tanto Benjamin como Weber conocían— una “afinidad no electiva” entre la racionalización formal que caracteriza a la Modernidad secularizada y el concepto de mito benjaminiano. Esta afinidad tendría su origen en la relación que ambos entablaron con Georg Lukács, quien se vale de la tesis de la racionalidad de Weber para desarrollar su teoría de la cosificación que desarrolla incipientemente en su *Teoría de la novela* y luego en *Historia y conciencia de clase*, que ejercieron una gran influencia en Benjamin, fundamentalmente en su lectura del barroco en *El*

⁹⁰ La traducción es propia. En el original: “As far as religion is concerned, (...) there is an elaborated, complex, and highly metaphorical discourse on religion in the first half of the twentieth century, and its importance for Benjamin has hardly been taken into account”.

origen del drama barroco alemán.

Como hemos señalado en la introducción de nuestra tesis, existe una gran diferencia entre la recepción que han tenido los trabajos de Weber y Benjamin. Mientras que *Capitalismo como religión* fue un texto completamente desconocido en su época y recién fue publicado en 1985, *La ética protestante...* fue muy reconocido en su tiempo y se trata de uno de los libros de ciencias sociales más leídos del siglo XX. Sin embargo, en lo desarrollado hasta aquí hemos intentado demostrar la profunda relevancia que tienen ambas tesis para el problema en el cual esta investigación pretende adentrarse.

Nosotros hemos analizado los estudios que Weber y Benjamin realizaron del capitalismo con el ánimo de comprender las afinidades entre estos y las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo impone. El capitalismo ha sido un insumo en tanto el pensamiento político de ambos está impregnado por su lectura del mismo. En esta dirección, y en virtud del recorrido realizado, quisiéramos apuntar tres ejes del diálogo entre estos dos brillantes pensadores.

En primer lugar, ambos autores reconocen en la religión uno de los factores que ha permitido el ascenso del capitalismo. Weber ha establecido que el capitalismo moderno se caracteriza por su racionalidad, esto es, la organización de la producción desde un criterio estrictamente científico, que se rige por el cálculo de los medios más adecuados para lograr el mayor rédito. La economía se organiza en base a un cálculo contable, de manera planificada y orientada al lucro, dejando atrás su orientación en virtud de los límites naturales de la persona humana, es decir, el dinero se autonomiza de las necesidades naturales de la persona y ya no es pensado como un medio para la subsistencia sino como un fin en sí mismo. Como hemos visto, Weber ha demostrado que la ética protestante, particularmente el calvinismo con su doctrina de la predestinación, genera en el hombre el deber del trabajo y una racionalización de la vida orientado a ello, que constituye un elemento característico del espíritu capitalista. El capitalismo es un fenómeno muy complejo para ser sólo analizado por sus factores materiales, sino que hay un espíritu o mentalidad capitalista que reconoce en la fe religiosa una de sus fuerzas propulsoras. Weber traza ese sendero hacia la religión antes inexplorado. Asimismo, el desencantamiento

propio del protestantismo ascético contribuye a un proceso de racionalización que también continúa por otros vectores, como la ciencia, el derecho, el arte y el Estado.

Benjamin reconoce esta hipótesis weberiana que señala que una de las procedencias del capitalismo reside en la religión. Esto lo deja en claro al inicio de *Capitalismo como religión*, cuando escribe que no se trata solo de lo descubierto por Weber sino de algo más. Asimismo, Benjamin vuelve a referir a la tesis weberiana en al menos dos ocasiones más: 1) remite a “la »ascética intramundana« del famoso trabajo de Max Weber” (GS IV 1, 961; énfasis del autor)⁹¹ en una versión de *Alemanes* [1936] para describir la entrega constante a la profesión; 2) en un manuscrito de *Sobre algunos motivos en Baudelaire* [1939] escribe que “el trabajo estricto y la ética calvinista del trabajo pueden estar estrechamente relacionados con el declive de la vida contemplativa” y cita nuevamente los *Ensayos sobre sociología de la religión* (GS I 3, 1175)⁹².

La diferencia reside en que para Weber el capitalismo se ha secularizado, mientras que para Benjamin no. Weber señala que la conducta económica racional ya no está orientada por una fe religiosa, sino que está signado por la necesidad. La conducta se ha vaciado de su sentido religioso. Mientras tanto, Benjamin entiende que el capitalismo en sí mismo es una religión, que es la supervivencia del mito y del cristianismo en un nuevo ropaje. El capitalismo, como el mito, genera culpa, que siguiendo la lectura que Benjamin hace del mito –en particular de la interpretación de Cohen– se ubica en el contexto del destino. Esta religión no ha cesado, e incluso se practica todos los días sin descanso. La potencia crítica de Benjamin radica en desenmascarar al capitalismo: se cree en él como en una religión, como si proporcionara salvación. Pero lo cierto es que no la hay. Sólo hay desesperación, ante lo cual, desde su judaísmo, se abre la esperanza de la redención.

En segundo lugar, a partir de nuestro análisis hemos mostrado que para ambos autores el desarrollo del capitalismo restringe los márgenes de libertad humana. Más

⁹¹ La traducción es propia. En el original: “die »innerweltliche Askese« nach Max Weber berühmten Wort”.

⁹² La traducción es propia. En el original: “Die strenge Arbeits- und Werkmoral des Calvinismus dürfte im engsten Zusammenhang mit der Entwertung der vita contemplativa stehen. Sie suchte dem Abströmen der in der Kontemplation gebundenen Zeit in den Müßiggang einen Damm entgegenzusetzen. (vgl. Max Weber: Religionssoziologie)”.

aún, esta característica del capitalismo está directamente vinculada con su dimensión religiosa. Como hemos visto, Weber sostiene que la racionalidad, que tiene uno de sus orígenes en el protestantismo ascético, genera organizaciones e instituciones cuya lógica luego se autonomiza de los fines para los cuales los hombres las crearon. Se vuelven así opresores para los hombres. Esto es consecuencia de lo que Weber denomina como proceso de racionalización, que no reconoce en el protestantismo ascético su única causa, pero sí una relevante.

Por su parte, Benjamin define a la culpa en el contexto del destino, y gracias al retorno que hemos hecho a Cohen, hemos comprendido que ese concepto de culpa está asociado a una ausencia de la libertad del hombre, cuya acción es impuesta por el destino. El hombre no es autor de sus acciones, sino que están dictadas por un mecanismo que le es ajeno. Asimismo, hemos visto que la culpa conlleva una concepción del sufrimiento individual, en la que el que sufre es el héroe y no hay lugar a la compasión.

En este sentido, hemos podido hallar que tanto el proceso de racionalización como la inculpación son modos de la crítica de Weber y Benjamin a un capitalismo que se nutre de la religión y del mito. La crítica al capitalismo da cuenta que la influencia del mito y la religión lejos de haber sido interrumpida con la Modernidad, es constitutiva de ella.

En tercer lugar, ambos autores nos permiten ver que la política conlleva un componente de fe, del cual no puede prescindir. Según Weber, vivimos en una época en la cual los poderes religiosos ya no moldean el carácter de los hombres, pero sin embargo los valores operan como dioses: los veneramos pero no podemos asegurar su verdad ni su existencia. En otras palabras, la conducción de la vida se ha autonomizado de los imperativos religiosos que antes unificaban los modos de vida, pero en su lugar ha surgido un politeísmo de carácter inmanente.

La política en este marco según Weber conlleva una doble exigencia ética: una ética de la convicción que involucra una fe ligada a una causa en la cual el político cree y sustentada a la vez en sus valores, y una ética de la responsabilidad que lo obliga a calcular las consecuencias de su acción. Ahora bien, los márgenes de esa libertad quedan, por la exigencia de la responsabilidad, definidos por los medios que el político tenga a disposición, es decir, por el escenario en el que su acción tenga

lugar. Esto, como vimos, por un lado habilita a postular que la acción del político no está exenta de la culpa provocada por la doble ética que Weber le exige. Por el otro, Weber no abandona la pregunta por la libertad, entendiendo como tal la preocupación por ampliar los márgenes de acción del hombre en el mundo tal cual es.

Benjamin, por su parte, nos muestra que aún en un estado de desesperación como el que arroja el capitalismo, la esperanza en la salvación no debe perderse. La llegada del mesías no se identifica con una persona sino con la realización misma de la historia, y eso puede darse en cualquier momento. Asimismo, la acción política puede promover una “silentísima aproximación” a la llegada del reino mesiánico, por tanto no se trata de ningún modo de una creencia en una salvación garantizada.

Hemos dado cuenta que ni Weber ni Benjamin consideran que la acción política sea posible sin fe, pero no se trata de una creencia pasiva, sino de una creencia que induce a la acción. Para Weber los hombres necesitan identificar cuáles son sus dioses, pero con esto no alcanza: para poder poner la mano en la rueda de la historia hay que actuar también con una ética de la responsabilidad. Esto deviene de un pensamiento que acepta el carácter trágico del mundo y su imposibilidad de salvación total. Para Benjamin cabe tener una esperanza de redención, pero que sin embargo no exime de la acción política.

Esto incide en la manera en que ambos conciben la salida del capitalismo, en lo cual presentan posiciones opuestas. Mientras que para Benjamin cabe concebir la esperanza de una salida del capitalismo, para Weber esto es imposible. Como hemos visto, Weber nos ha enseñado que la pregunta por las posibilidades de la política como acción humana no puede responderse sin antes responder por la singularidad del tiempo que el hombre habita. El hombre no es un universal, sino que está históricamente situado. En la Modernidad, habita una sociedad en la cual todos los ámbitos de la vida han atravesado por un proceso de racionalización y burocratización, del cual no hay vuelta atrás.

En lo que sigue, desarrollaremos la segunda parte de esta tesis en la cual trataremos el problema del derecho bajo las perspectivas de Weber y Benjamin, con el objeto de seguir respondiendo a nuestras preguntas de investigación, a saber, ¿qué diferencias y puntos de continuidad existen entre los abordajes de Max Weber y

Walter Benjamin sobre el capitalismo y el derecho?, ¿cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho moderno imponen?

Como veremos, en la reflexión política de Weber y de Benjamin, así como se considera el vacío de sentido que opera en la economía y las limitaciones a la libertad humana que el capitalismo impone, tiene lugar también una reflexión sobre el derecho que da cuenta de su ausencia de sentido último, que Weber expone al dar cuenta su carácter contingente y Benjamin al dar cuenta de su injusticia. Veremos que la política, en la medida en que aloja la pregunta por el sentido, entra en tensión con el derecho.

Parte II: Derecho

Capítulo 3

Max Weber: el derecho en el proceso de racionalización

“Abrimos y expandimos las materias; de un objeto hacemos mil y recaemos, multiplicando y dividiendo en la infinidad de los átomos de Epicuro. Nunca dos hombres juzgarán análogamente la misma cosa y es imposible ver dos opiniones exactamente semejantes, no sólo en hombres diversos, sino en el mismo a diversas horas”
Michel de Montaigne⁹³

Antes de su sorpresiva muerte en 1920, Weber dejó escrito el material de *Economía y Sociedad*, que luego su viuda Marianne Weber publicará póstumamente. En el apartado “Sociología del derecho”, uno de los pocos para el cual había dejado el contenido resuelto, Weber se ocupa de la racionalización formal del derecho moderno occidental y de la legitimidad racional como forma predominante de la dominación moderna. Nuestro pensador con suma astucia da cuenta que si bien esto obliga a los gobernantes a respetar ciertos derechos subjetivos adquiridos, tiene como efecto negativo que estrecha los márgenes de su libertad de acción.

En este tercer capítulo nos interesa analizar el abordaje que Weber hace del derecho para comprender estas tensiones que existen entre el derecho moderno y la política. Esto nos permitirá lograr densidad teórica en la respuesta a nuestra pregunta inicial sobre las afinidades que existen entre los abordajes de Weber y Benjamin sobre el capitalismo y el derecho y sobre cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho moderno imponen. Comprender el carácter racional del derecho moderno conlleva un potencial heurístico en dos sentidos. Por un lado, nos permite visibilizar las tensiones que la acción política —en la medida en que involucra no solo el cálculo racional acerca de los efectos de la acción, sino también la convicción como conducta guiada por la causa y orientada por valores— mantiene con el derecho. Por el otro, nos ayuda a entender la función de la religión dentro del proceso de racionalización que atraviesa el derecho moderno.

Para desarrollar nuestro argumento, en un primer lugar, analizaremos la noción

⁹³ Montaigne, 2007: 48.

weberiana de derecho tal como aparece en un texto temprano como *La 'superación' de la concepción materialista de la historia de R. Stammler*, que Weber publicó en 1907 en el *Archivo*. En una discusión que tiene su inicio en el debate sobre la historia, Weber despliega su concepción empírica del derecho en oposición a todo abordaje idealista del mismo, desligando así al derecho respecto de la justicia.

En el segundo apartado abordaremos el problema de la legitimidad y daremos cuenta de la originalidad y productividad de la pregunta weberiana ¿por qué obedecen los que obedecen? Esta pregunta se alumbrará en la sociología comprensiva, que Weber desarrolla en *Economía y Sociedad*, en la cual se intenta comprender el sentido de la acción. Asimismo, veremos que toda dominación, incluso la que se sostiene en las reglas impersonales del derecho moderno, necesita de la violencia. Daremos cuenta que si bien la violencia no es una originalidad moderna, la singularidad reside en el modo en que ella es legitimada, lo cual tiene implicancias para la política.

En el tercer apartado, nos proponemos indagar los motivos que han conducido a la racionalización formal del derecho. Veremos que la sistematización formal del derecho y el dominio impersonal de la regla jurídica se ha dado como consecuencia de una serie de procesos históricos, entre los que se conjugan motivos políticos, económicos y religiosos. Mostraremos que el derecho moderno se inscribe en el proceso de racionalización occidental moderno que Weber describe.

Por último, daremos cuenta que la racionalización del derecho pone en juego la libertad humana, y eso es un problema político. La acción política implica un grado de irracionalidad en los valores que motorizan la acción política, lo cual se conjuga con la racionalidad en el cálculo de las consecuencias. Sin embargo, existe una tensión difícil de resolver en tanto Weber reconoce que el dominio de las leyes impersonales, frente a las cuales ningún hombre está por encima, conduce a la disminución de los márgenes de arbitrariedad de los hombres al momento de gobernar.

I. El derecho como un hecho empírico

En 1907 Weber publicó *La 'superación' de la concepción materialista de la historia*

de R. Stammler en el vol. XXIX del *Archivo*⁹⁴. Se trata de una crítica directa al libro de Stammler *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia: una investigación filosófico social*, cuya segunda edición había salido el año anterior. En su artículo, Weber procede citando párrafos de la obra de Stammler y criticándolos a renglón seguido, lo cual resulta en una difícil lectura, en la que por momentos se confunden los argumentos de Stammler con los que Weber opone.

En esta crítica mordaz, escrita en un tono polémico y por momentos burlón, Weber intenta dar cuenta de las contradicciones internas que el mismo Stammler tiene en su argumentación. A los fines de nuestra investigación, cabe resaltar que en este ejercicio, en el que acusa a Stammler de ambiguo, de no haber entendido bien a Kant, y de confundir principios formales con materiales, Weber acaba delineando rasgos fundamentales del derecho⁹⁵.

Una de las críticas principales que Weber dirige a Stammler es su concepción de la vida social: “La característica decisiva de la «vida social», su propiedad «formal» es, según Stammler, que es vida en común «reglada», compuesta de relaciones recíprocas «bajo reglas externas»” (CS, 65; énfasis del autor). Weber postula que Stammler entiende de un modo trascendental a la dogmática jurídica como si esta fuera, en términos kantianos, condición de posibilidad de lo social. En este sentido, la conducta es social en tanto presupone una regulación con contenido normativo o bien es una conducta instrumental⁹⁶. Esta concepción de lo social implica, en última instancia, que el deber ser es un principio constitutivo de lo que

⁹⁴ Se trata de un texto que fue tardíamente traducido al inglés y al castellano. La primera traducción al inglés estuvo a cargo de Guy Oakes y fue publicada como *Critique of Stammler* (Weber, 1977). De las traducciones al castellano, se destaca la traducción hecha por Cecilia Abdo Ferez publicada en 2014 por Gedisa.

⁹⁵ Haciendo uso de su conocimiento de Kant, que en gran parte Weber había logrado vía Heinrich Rickert, le replica a Stammler que “no ha entendido bien a Kant”, en lo que parece por momentos convertirse en una batalla entre neokantianos por quién entendió mejor a Kant.

⁹⁶ Como señala Naishtat: “Stammler piensa, en efecto, que o bien la conducta humana es meramente instrumental y carente de sentido social, o bien es social, y entonces presupone una regulación con contenido normativo, en cuyo trasfondo subyace la dimensión de un «valer ideal de la norma», del mismo modo en que las leyes físicas de la naturaleza presuponen las formas puras de la matemática y de la lógica. Y ésta es precisamente la manzana de la discordia, ya que para Weber la dogmática, como mera perspectiva especulativa acerca del *Sollen* [deber ser], tiene su lugar en la filosofía del derecho o incluso en la teología, pero está radicalmente separada de la facticidad social, que es contingente, y debe ser aprehendida desde el punto de vista de la comprensión de la interacción mediante la metodología de los tipos ideales, según una sociología empírica” (2014: 161; énfasis del autor, corchetes propios).

es, a lo cual Weber se va a oponer tajantemente: “quien quiera explicar la «vida social» como un existente empírico no debe realizar un desvío en el campo del dogmático deber-ser” (CS, 83; énfasis del autor)⁹⁷.

Weber señala que lo que a él le interesa es “la relación de la regla del derecho y del devenir empírico de la ‘vida cultural’” (CS, 92; énfasis del autor), o en otras palabras, poner a la formación normada por el derecho como objeto de una observación “teórica de la cultura”. ¿Cuál es su definición de cultura? Weber se remite explícitamente a la definición de su maestro Heinrich Rickert: “por *cultura* entendemos las realidades que tienen un significado inteligible para nosotros por su relación de valor” (Rickert, 1986: 147; énfasis del autor)⁹⁸. De este filósofo neokantiano no sólo toma la definición de cultura, sino que Weber aprende de él la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura que Rickert había heredado en gran parte de Wilhelm Windelband⁹⁹.

Weber ya había sentado las bases de la ciencia social como ciencia de la cultura en “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (1973a), artículo publicado tres años antes como inaugural del *Archivo*. Esta se asume como una perspectiva empírica y objetiva que se distancia de los juicios de valor. Luego de establecer que la validez de los juicios de valor queda completamente fuera del alcance del conocimiento racional sino que pertenece al ámbito de la decisión personal, señalaba que la metodología cumple la función de garantizar la objetividad de la investigación¹⁰⁰.

En su crítica a Stammler, Weber reafirma que él hace “ciencia social’ empírica” (CS, 114; énfasis del autor) y que, en este sentido, el problema de Stammler no es que se ocupe del “deber ser” —que hubiera sido interesante aunque

⁹⁷ Weber cita su crítica a Stammler como antecedente de su noción de “comprender” [*Verstehen*] al inicio de *Economía y Sociedad*. Refiere a “la equivocada obra de R. Stammler” y a su crítica publicada en el *Archivo*, “que ofrece en gran medida los fundamentos de lo que va a ser expuesto” (EyS, 5).

⁹⁸ La traducción es propia. En el original: “By *culture* everyone understands those realities that have an intelligible meaning for us because of their value relevance”.

⁹⁹ En base a ello, Weber cuestiona que la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales no es en absoluto clara en Stammler: “La oposición lógica de un conocimiento «científico-natural», como lo general (nomotético), contra lo individual (histórico), permanece por completo fuera del círculo de mirada de Stammler” (CS, 144, énfasis y paréntesis del autor).

¹⁰⁰ También en su crítica a Stammler: “Dejamos sin consideración aquí esa manera de discusión valorativa de la regla, (...) la pregunta por el ‘valor’ es completamente autónoma.” (CS, 96, énfasis del autor).

no para la ciencia social weberiana— sino que postule que el deber es la esencia de la vida social.

Desde esta perspectiva, Weber indica que el derecho no debe ser considerado como la “forma” de la vida social, al cual se opondría una cierta “materia”: “la «regla» deducida dogmáticamente «es», en cada caso, una «norma» que puede «valer» idealmente para el actuar, pero no es nunca una «forma» de algo «existente» empíricamente” (CS, 83, énfasis del autor). Weber critica la concepción del derecho que presenta Stammler según la cual vida social se reduce a las reglas del derecho: “No es nada nuevo que al jurista escolástico el desarrollo de la ‘vida social’ le parezca posible sólo en la forma de un contrato estatal” (CS, 137; énfasis del autor). En tono burlón, Weber desliza que si se sigue al pie el argumento de Stammler, el hecho que una madre australiana amamante a su hijo no debería ser tomado como una parte constitutiva de la ‘vida social’ porque es un acto que no está reglamentado por el derecho positivo.

A diferencia de Stammler, Weber sostiene que en el derecho residen las representaciones del deber ser mediante las cuales los hombres orientan su acción, pero ese “deber ser” de ningún modo es un *a priori* de lo que es. En palabras de Francisco Naishtat:

Quando Weber, por su parte, poda las pretensiones trascendentales de la normatividad, deja claro que el derecho es dependiente de figuras siempre históricas y contingentes. Weber, en este sentido, *destrascendentaliza* el derecho y las reglas sociales para abrir el campo a la sociología empírica del derecho (Naishtat, 2014: 170; énfasis del autor).

El derecho lejos de ser una forma, es un componente de la realidad y tiene efecto en las acciones de los hombres que están sujetos a dicho ordenamiento jurídico. Según Weber, el derecho es:

Un *componente objetivo de la realidad efectiva empírica*; una máxima que, en mayor o menor «pureza», *determina en forma causal*, cada vez, la conducta de una parte de los hombres indefinidamente grande — conducta a ser observada empíricamente— y que, en el caso singular, es seguida de forma más o menos consciente y más o menos consecuente (CS, 100; énfasis propio).

Desde su abordaje empírico, lo que interesa a Weber es que el derecho “es para el hombre que actúa uno de los fundamentos determinantes de su hacer” (CS, 101). El derecho, en este sentido, condiciona el comportamiento, tanto como el sol da calor: la permanencia de un orden jurídico “es, en ese sentido, un hecho empírico, como lo es también, por ejemplo, un cierto grado ínfimo de calor solar, y pertenece, por lo tanto —como ella—, simplemente a las «condiciones» causales que ayudan a determinar aquel comportamiento” (CS, 107; énfasis del autor).

Un ordenamiento jurídico genera que la vida social transcurra “regulada”, es decir ajustada a la regla. Weber nos da el ejemplo de que cada día los trabajadores se presentan en sus lugares de trabajo. Esa regularidad es empírica y está “co-determinada” porque existe un ordenamiento jurídico, que consiste en “una representación de algo que debe ser, es decir, como «máxima» que co-determina causalmente el hacer de los hombres” (CS, 99; énfasis del autor).

Al indicar que el derecho es determinante para el actuar no se deduce que el hombre siempre obedezca el derecho, sino que incluso cuando comete una acción en contra del derecho, considera cómo hacer para no ser penalizado por ello. Weber observa que el derecho es determinante tanto en la medida en que el hombre lo conciba como un medio para la realización de sus fines cuanto que lo conciba como un obstáculo para sus fines —e intente evadirlo. Incluso puede intentar modificarlo en función de sus intereses, influyendo sobre otros hombres. Es decir, sea para cumplir o para evadir el derecho, el hombre no deja de tenerlo en cuenta en su actuar.

El individuo no puede salir del derecho, sino que «juega» al juego de la ley, cuyas reglas conoce y que ofrece además una característica objetiva que es la calculabilidad. Weber indica que en el desarrollo de un juicio, la probabilidad que los jueces se ajusten a la norma jurídica como máxima y que a su decisión le siga una coerción fáctica que obligue la ejecución de la misma, es una probabilidad “calculable” en el mismo sentido lógico que lo es cualquier suceso ‘técnico’ o un éxito en el Skat” (CS, 108; énfasis del autor)¹⁰¹. Todo esto se sustenta en una concepción del hombre racional:

¹⁰¹ Esto no quiere decir que las acciones de los hombres sean calculables sino que las probabilidades de acción pueden serlo.

Que él sea un determinante muy importante en esa dirección, reposa en que los hombres empíricos son normalmente «racionales», esto es, (considerado empíricamente) que son esencias capaces de la comprensión y del seguimiento de «máximas tendientes a fines» y de la posesión de «representaciones de normas» (CS, 109; énfasis y paréntesis del autor).

La posibilidad de que el derecho condicione causalmente la conducta de los hombres se basa en el supuesto del conocimiento del derecho por parte de ellos. Caso contrario, sería imposible poder calcular la probabilidad de que el derecho impacte en las acciones de los hombres si no suponemos que los hombre conocen el derecho, y orientan su acción en base a él. Y eso es algo que le critica fuertemente a Stammler: “La conducta interna subjetiva respecto de la norma jurídica y el saber de ella debe ser irrelevante, según Stammler, para la existencia de la norma” (CS, 138). Al señalar como condición *sine qua non* para la injerencia de un orden legal su conocimiento por parte de los hombres, Weber niega cualquier posibilidad de existencia de la ley independientemente de los hombres: el derecho necesita que los hombres conozcan —y obedezcan— la ley¹⁰². El derecho, en este sentido, es el conocimiento del derecho.

El rol de los jueces, es decir, de quienes administran el derecho, es fundamental para Weber, y esto tiene que ver con la capacidad de imponer coerción:

Los «jueces» y otros «funcionarios» que están en condiciones de influir sobre esa conducta, a través de determinados medios de coerción psíquica y física quieren «verdad jurídica», sí, incluso fueron criados para ello y viven de acuerdo con esa «máxima» (CS, 98; énfasis del autor).

Esto constituye para Weber un factor fundamental para la observancia de la ley, y distingue en base a ello a la regla del derecho de otras reglas, como las reglas del juego del Skat:

¹⁰² A partir del conocimiento del derecho, “son despertadas en su conciencia (del hombre) representaciones determinadas sobre las consecuencias fácticas que podría atraer un comportamiento exterior puntual” (CS, 97; paréntesis propios).

La universalidad del significado causal de la «regla jurídica» para cada observación del comportamiento de los hombres entre sí es excepcionalmente grande —por ejemplo, en comparación de nuevo con la del Skat—. Porque ella, como regla jurídica, *está pertrechada empíricamente, normalmente, con capacidad de coerción*, y tiene además un ámbito de validez de amplia universalidad (CS, 106; énfasis propio).

Por lo desarrollado hasta aquí, el texto que Weber escribió en 1907 está lejos de ceñirse a criticar la “superación” de Stammler del materialismo histórico, sino que más bien constituye un valioso escrito en el cual Weber reafirma sus investigaciones desde el enfoque de las ciencias culturales, en este caso teniendo como objeto al derecho. En este abordaje empírico, Weber delinea sus dimensiones fundamentales: no hay un deber ser que anteceda a lo social, sino que el orden jurídico es aquel conjunto de reglas que, en tanto que conocido por los hombres y mediando la coerción impartida por los jueces, es un factor causal de su comportamiento.

Esto no significa que el derecho no esté ligado a una idea de justicia, ya que, como señalamos, el mismo es para los hombres la representación de lo que debe ser, y es seguido en función de ello. Ahora bien, si un derecho es justo o injusto es algo que no podemos saber. Como desarrollamos en el capítulo 1, Weber ya había declarado esta imposibilidad en “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en el cual afirmaba el conflicto irresoluble entre los valores últimos.

En este sentido, Weber abre una grieta entre el derecho y la justicia, en tanto el derecho es la representación de aquello que “deber ser”, pero no hay procedimiento para conocer si esos valores son verdaderos. En este sentido, Francisco Naishtat ha resaltado que a diferencia de Stammler, para Weber “la relación entre la justicia y el derecho no puede ser planteada en términos de una conexión interna, como fundamentación racional o como mediación” (2014: 180)¹⁰³. Las personas pueden otorgarle mayor o menor validez al ordenamiento legal, pero esto no significa que derecho y justicia coincidan. Siguiendo a Naishtat: “La lógica del aparato coercitivo

¹⁰³ Naishtat sostiene que este es un punto que diferencia a Weber no solo de Stammler, sino también de Hegel y Jürgen Habermas, y que lo acerca a posiciones como la de Benjamin. Volveremos sobre esto en el capítulo 4.

puede volverse así la lógica dominante del derecho. No es la justicia la que constituye al derecho sino el ordenamiento y el monopolio de la violencia” (2014: 181). A continuación, analizaremos la relación entre esta dimensión de la violencia y uno de los mayores aportes de Weber en su estudio del derecho, a saber, la legitimidad.

II. Legitimidad y violencia

Durante los últimos años de su vida Weber estuvo dedicado a escribir *Economía y Sociedad*, obra en la cual explica las bases de su sociología comprensiva, pero como mencionamos la muerte lo sorprendió el 14 de junio de 1920 y la obra quedó incompleta. En 1922 su viuda Marianne Weber publicó la primera edición de la obra, de la cual no se disponía orden alguno, excepto para la primera parte, titulada “Teoría de las categorías sociológicas” —que Weber había enviado a imprenta unos meses antes de morir— y para “Sociología del derecho”¹⁰⁴.

En esta obra el derecho aparece ligado íntimamente al concepto de legitimidad, el cual a partir de Weber va a asumir un lugar centralísimo en la teoría política y del derecho¹⁰⁵. ¿Qué es la legitimidad y a que se debe su lugar tan relevante? El origen de este concepto podemos hallarlo en la distinción entre poder y dominación. El poder es definido por Weber como “la probabilidad de imponer la propia voluntad,

¹⁰⁴ La edición de *Economía y Sociedad* ha dado lugar a muchas controversias, de las cuales quizás no esté exenta ninguna obra que se publique póstumamente. Los estudiosos de Weber no sólo han criticado la edición de 1922 a cargo de Marianne Weber con colaboración de Melchor Palyi sino también la cuarta edición de 1956 a cargo de Johannes Winckelmann. Wolfgang Mommsen (2014) ha señalado que en la edición de 1922 la viuda de Weber alteró no tanto el cuerpo del texto, sino los títulos y subtítulos de la obra e incorporó una serie de manuscritos en la “Segunda Parte” y “Tercera Parte”, los cuales muchos de ellos Weber ya había descartado. Asimismo, Mommsen indica que en la edición de 1956 de Winckelmann se han introducido cambios aún mayores, como el agregado del apartado de “Sociología del Estado”, para el cual extrae fragmentos de otras obras como *Historia General Económica*, *La política como vocación* y el artículo “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”. Por otra parte, la traducción de la obra al castellano tampoco está exenta de problemas. Cabe señalar que la primera lengua extranjera en la que se publica *Economía y Sociedad* es el castellano, traducida por José Medina Echavarría y publicada por Fondo de Cultura Económica en 1944. En una minuciosa investigación, Álvaro Morcillo Laiz (2012) ha advertido sobre falencias de la traducción como omisiones, alteraciones y tergiversaciones en el sentido de los términos. Sin quitarle mérito a una empresa tan gigante, que resulta un hito en la recepción de Weber en el mundo de habla hispana, Morcillo Laiz hace énfasis en la necesidad de una nueva traducción acorde a las exigencias actuales de fidelidad y precisión que caracterizan a las ciencias sociales hoy.

¹⁰⁵ Como expone José López Hernández (2009), si bien el concepto no es nuevo, es gracias a Weber, pero también a Carl Schmitt y Guglielmo Ferrero que se convierte en un tema clave en la teoría política de principios del siglo XX.

dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (EyS, 43). La dominación, por su parte, es la “probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado entre personas dadas” (EyS, 43). La legitimidad se encuentra asociada a esta última.

La obediencia se puede fundar en muchos motivos, ya sea materiales o con arreglo a valores, pero estos pueden resultar insuficientes si no hay una creencia de los dominados en la legitimidad de la dominación. En palabras de Weber: “De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su *legitimidad*” (EyS, 170; énfasis del autor).

La legitimidad es aquello que le da validez a un orden: “La ‘validez’ de un orden significa para nosotros algo más que una regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses” (EyS, 25; énfasis del autor). La legitimidad ha sido entonces asociada a partir de Weber al consenso que los dominados prestan en una relación de dominación. Como señala Stephen Kalberg, “siempre existe un mínimo necesario de conformidad en el caso de la dominación legítima, a diferencia de lo que ocurre en el *poder puro*” (2007: 59).

Así, cuando un orden es tenido por válido, los hombres orientan su acción en función de él:

La acción, en especial la social y también singularmente la relación social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama “validez” del orden en cuestión (EyS, 25; énfasis del autor).

La validez de un orden se evidencia “cuando la orientación de hecho por aquellas máximas tiene lugar porque en algún grado significativo (es decir, en un grado que pese prácticamente) aparecen válidas *para* la acción, es decir, como obligatorias o como modelos de conducta” (EyS, 25; énfasis y paréntesis del autor). La legitimidad, asociada a la validez, es así aquello que hace que un orden sea percibido como obligatorio.

Weber observa que el hecho que los actores perciban un orden como válido hace que la dominación sea más exitosa y duradera que si ella se basa sólo en motivos racionales de fin o de costumbre. La validez es la creencia en que ese orden debe ser. En sus palabras:

La circunstancia de que, al lado de los otros motivos, por lo menos para una parte de los actores aparezca ese *orden* como obligatorio o como modelo, o sea, como algo que *debe ser*, acrecienta la probabilidad de que la acción se oriente por él y eso en un grado considerable. Un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta; la cual es con mucho la forma más frecuente de la actitud íntima. Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad* (EyS, 25; énfasis del autor).

Esto no quiere decir que la acción de las personas se oriente sola y exclusivamente por la creencia en la legitimidad de un orden, sino que Weber señala que se puede obrar a la vez con una racionalidad orientada a fines y reconociendo un orden como legítimo¹⁰⁶. Asimismo, la validez de un orden también se manifiesta cuando las personas intentan evadirlo sin ser descubiertas. Weber pone el ejemplo del ladrón que obra de acuerdo a fines pero sin dejar de reconocer al orden como legítimo, en la medida que intenta no ser penalizado.

En este sentido, nos preguntamos por la legitimidad cuando nos preguntamos no ¿quién manda?, sino ¿por qué obedecen los que obedecen? Esta es la pregunta central que Weber alumbró, en la cual el poder es visto como una relación que requiere que los dominados consideren ese orden como modelo, como aquello que

¹⁰⁶ En referencia a ello, Weber vuelve en *Economía y Sociedad* a criticar a Stammler “No solamente no distingue Stammler entre la validez normativa y la empírica, sino que desconoce además que la acción social no se orienta *únicamente* por los "órdenes"; sobre todo, convierte de modo lógicamente erróneo el "orden" en una "forma" de la acción social y le asigna un papel con respecto al "contenido" semejante al que tiene en la teoría del conocimiento (prescindiendo, además, de otros errores). Quien ante todo actúa económicamente, por ejemplo, de hecho orienta su acción por la representación de la escasez de determinados medios de que pueden disponerse para la satisfacción de las necesidades en relación con la representación del conjunto de esas necesidades y de las acciones previsibles presentes y futuras de terceros que tienen en cuenta o piensan en los mismos medios; pero, *además*, se orienta en la *elección* de sus medidas económicas por aquellas ordenaciones que como leyes o convenciones, sabe vigentes, es decir, de las que conoce darían lugar a una reacción de terceros en caso de transgresión” (EyS, 26; énfasis y paréntesis del autor).

debe ser.

Weber diseña una clasificación de las distintas clases de dominación según sus pretensiones típicas de legitimidad¹⁰⁷. Según sea el tipo de legitimidad pretendida por aquel o aquellos que dominan, se distinguirá el ejercicio de la dominación, el cuadro administrativo que la sostiene y el tipo de obediencia. Hay tres tipos ideales de dominación legítima, según el fundamento primario de su legitimidad: legitimidad racional, legitimidad carismática y legitimidad tradicional.

La legitimidad racional “descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal)” (EyS, 172; paréntesis del autor). La legitimidad tradicional “descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional)” (EyS, 172; paréntesis del autor). Mientras tanto, la legitimidad carismática “descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática)” (EyS, 172; paréntesis del autor).

Weber observa que en la Modernidad la forma de legitimidad más corriente es la legitimidad racional, esto es, la obediencia a normas jurídicas que han sido establecidas según el procedimiento correcto. A diferencia de la legitimidad carismática y tradicional, en la racional se obedecen “las *ordenaciones impersonales* y objetivas legalmente estatuidas y las *personas por ellas designadas*, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia” (EyS, 172; énfasis del autor). El hallazgo de Weber es dar cuenta que las relaciones de dominación en la Modernidad se sustentan en la creencia en la legalidad, tal como observa en el Estado.

Weber define al Estado como “un *instituto político* de actividad continuada,

¹⁰⁷ Es la pretensión lo que distingue a los tipos de legitimidad, lo cual no significa que los súbditos obedezcan por esa legitimidad, sino que es lo que le permite a Weber clasificar los distintos tipos de dominación: “Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, (...). Más bien, su propia *pretensión* de legitimidad, por su índole la hace “válida” en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación” (EyS, 171).

cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (EyS, 43; énfasis del autor). Conviene entonces desagregar esta definición que se ha vuelto tan famosa en la teoría política, para dar cuenta de la relación entre violencia y legitimidad. Vayamos por partes.

En primer lugar, cabe señalar que el Estado moderno es una asociación política más de las tantas que han tenido los hombres a lo largo de la historia. Weber define a la asociación política como una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, donde unos mandan y otros obedecen, dotada de un cuadro administrativo que hace posible esa dominación. Sus ordenaciones valen dentro de un ámbito geográfico determinado y están garantizadas por la amenaza y el uso efectivo de la fuerza física por parte de un cuadro administrativo (EyS, 43). Una asociación política no puede ser definida por su contenido, puesto que no hay temas que hayan sido siempre competencias política ni temas que podamos decir que estén totalmente excluidos de una asociación política (EyS, 44). Las materias que competen varían entre una asociación y otra. Por eso señala Weber que las asociaciones políticas se caracterizan por su medio, a saber, la coacción física, que es su medio “específico” e “indispensable” (EyS, 44)¹⁰⁸.

Aquello que distingue al Estado de otras asociaciones políticas precedentes no es entonces la violencia sino el monopolio de la violencia, y esto es una dimensión que a los fines de nuestra investigación no debe ser pasada por alto:

Es, además, característico (del Estado moderno): el que hoy solo exista coacción ‘legítima’ en tanto que el orden estatal la permita o prescriba (...). Este carácter *monopólico* del poder estatal es una característica tan esencial de la situación actual como lo es su carácter de *instituto racional* y de *empresa continuada* (EyS, 45; énfasis del autor, paréntesis propios).

El Estado es una asociación de dominación de carácter histórica, que emerge en un determinado momento histórico como resultado de la asunción de las

¹⁰⁸ Weber observa que la violencia no es un medio exclusivo de las asociaciones políticas, pero sí es su medio específico e indispensable. La familia es un ejemplo: “en el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar, han utilizado la violencia como un medio enteramente normal” (PV, 83).

funciones políticas, militares y jurídicas que antes detentaban los señores feudales. Weber advierte que este proceso requiere de una previa expropiación de los medios materiales de administración —desde los edificios, el dinero hasta las máquinas de guerra. La primera forma del Estado moderno, que es el Estado absoluto, luego evoluciona a un Estado de derecho¹⁰⁹.

El Estado requiere de la coacción para poder garantizar el cumplimiento del derecho. Un orden de derecho se caracteriza por estar “garantizado externamente por la probabilidad de la *coacción* (física o psíquica) ejercida por un *cuadro de individuos* instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgresión” (EyS, 26)¹¹⁰. Esto distingue al orden del derecho del orden de la convención, que también obliga determinadas conductas, pero en el cual no hay una coacción organizada por un cuadro de individuos¹¹¹.

Asimismo, el derecho, siguiendo la definición weberiana, no debe entenderse como algo característico de la Modernidad —sino que en esta categoría incluye los casos en los cuales el clan puede representar ese cuadro coactivo—, pero sí lo es el hecho que el ordenamiento jurídico esté por encima de todos los hombres. La legitimidad racional descansa en que todo derecho, ya sea pactado u otorgado, puede ser estatuido de modo racional —con arreglo a fines o con arreglo a valores, o ambas dos— con la pretensión de ser respetado por todos los miembros de la asociación (EyS, 173). Este derecho es un conjunto de reglas abstractas, cuya aplicación al caso concreto requiere de la judicatura.

¹⁰⁹ Sobre el desarrollo histórico del Estado moderno, véase el artículo de Martín D’Alessandro (2004) quien explica la transición desde la dominación del *oikos* hasta el Estado moderno, resaltando su carácter contingente y de destrucción de las antiguas estructuras de dominación.

¹¹⁰ Cabe señalar que también Carl Schmitt se había referido a la legitimidad legal en la que se asienta el Estado moderno y al uso de la coacción en su trabajo de 1914 titulado *El valor del Estado y el significado del individuo* (2011). Sobre esto, se recomienda la lectura del artículo de Ricardo Laleff Ilieff (2017).

¹¹¹ Como mencionamos, esta diferencia había sido señalada ya por Weber en su crítica a Stammler al distinguir la regla jurídica de la regla del *Skat*. Asimismo, en *Economía y Sociedad* aprovecha para marcar nuevamente su distancia con Stammler “Cuando Stammler pretende distinguir el derecho de la convención por el carácter enteramente “libre” de la sumisión en esta última, deja de estar de acuerdo con el uso corriente del lenguaje y ni siquiera es exacto en el caso de sus propios ejemplos. La observancia de la “convención” (en el sentido corriente de la palabra) —por ejemplo: del saludo en uso, del vestido conveniente, de los límites de forma y contenido en el trato humano— se *exige* muy seriamente al individuo como obligación o modelo y en modo alguno —como en la simple “costumbre” de preparar de cierta manera un plato culinario— se le deja a su libre elección” (EyS, 27).

Los miembros del Estado como asociación de dominación son los ciudadanos, que obedecen no a personas, sino al derecho (EyS, 174). Como toda asociación de dominación, el Estado requiere de un cuadro administrativo, que en el caso de la dominación racional, está conformada por los “funcionarios” al servicio de la administración: la aplicación de las reglas —ya sea normas o reglas técnicas— “exige en ambos casos, para que se logre la racionalidad, una *formación profesional*. (...) Los ‘funcionarios’ forman el cuadro administrativo típico de las asociaciones racionales, sean éstas políticas, hierocráticas, económicas (especialmente, capitalistas) o de otra clase” (EyS, 175; énfasis y paréntesis del autor). Este cuadro administrativo burocrático se caracteriza por estar estrictamente separado de los medios de administración y su función es realizada a cambio de una retribución en especies o dinero. Esta burocracia es común tanto a empresas privadas como a asociaciones políticas o religiosas: “La separación de los medios administrativos se lleva a cabo exactamente en igual sentido en la burocracia pública y en la burocracia privada (por ejemplo: en las grandes empresas capitalistas)” (EyS, 177; paréntesis del autor).

La dominación que ejerce esta burocracia estatal se funda en una legitimidad racional y su acción se caracteriza por su apego exclusivo al expediente y en ausencia de toda pasión:

La dominación de la *impersonalidad* formalista: *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, o sea sin "amor" y sin "entusiasmo", sometida tan sólo a la presión del *deber* estricto; "sin acepción de personas", formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación de hecho: así lleva el funcionario ideal su oficio (EyS, 179; énfasis del autor).

El derecho se ha racionalizado y ha racionalizado las formas de dominación. Esto es un rasgo específico de la Modernidad que, como hemos señalado en el capítulo 1, afecta también a la organización económica. La pregunta es ¿de dónde proviene la racionalización del derecho?, ¿cuáles son los fenómenos que han influido en este proceso?

III. El proceso de racionalización del derecho

Weber dedica gran parte de su vida intelectual a analizar la relación entre la ética económica y las religiones universales. Si consideramos el período que va desde *La ética protestante...* en 1904 hasta *Ensayos sobre sociología de la religión* en 1920, no sería errado decir que esto constituye tanto el inicio como el final de sus investigaciones. En la primera obra señala, como ya hemos dicho, que el capitalismo no se caracteriza por la mera acumulación de dinero sino por el cálculo para obtener el mayor beneficio. Weber ilumina que es la planificación, la racionalidad lo que distingue al capitalismo moderno de otras formas pretéritas de capitalismo, y esta racionalización tiene uno de sus orígenes en la ética protestante. En la última obra, Weber señala un proceso de racionalización en todos los ámbitos de la cultura occidental, entre los cuales no sólo incluye a la economía, sino también a la ciencia, al derecho y el arte¹¹². Como escribe en la Introducción:

También el Occidente es el único que ha conocido el ‘estado’ como *organización* política, con una ‘constitución’ y un derecho racionalmente articulados y una administración por funcionarios *especializados* guiada por reglas racionales positivas: las ‘leyes’; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de características decisivas (ESR, 13; énfasis del autor).

Este carácter racional del derecho que Weber afirma en el último texto que publica, es una pregunta de investigación que podemos rastrear incipientemente en sus primeros escritos. Asimismo, y lo que aquí nos interesa, el origen de esta racionalización es un interrogante al cual Weber busca una y otra vez dar respuesta. En las últimas páginas de *La ética protestante...* Weber plantea su conclusión:

Esto es lo que quería mostrar esta exposición: que el modo de vida racional sobre la base del trabajo *como profesión* que es uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista, y no sólo de éste sino de la cultura moderna, nació del espíritu del *ascetismo cristiano* (EP, 272: énfasis del autor).

Pero lejos de entender que su trabajo termina allí, se propone una tarea de

¹¹² Como hemos dado cuenta en el capítulo 1, esto es lo que ha llevado a varios eruditos a señalar al proceso de racionalización como el tema central de la obra de Weber, como Tenbruck (2016), Ruano de la Fuente (1996, 2001) y Löwith (2007).

investigación que incluye el capitalismo, pero que a su vez lo trasciende: se trata de la cultura moderna en todas sus expresiones. En sus palabras:

La *tarea* consiste, más bien, en mostrar ahora la significación del racionalismo ascético para los contenidos de la ética socioeconómica — que en el esbozo que antecede sólo ha sido tocada— es decir, su significación para el tipo de organización y de funciones de la comunidades sociales, desde el conventículo hasta el *Estado* (EP, 275; guiones del autor, énfasis propio)¹¹³.

Es en *Economía y Sociedad*, que comenzó a escribir en 1910, la obra en la cual Weber se va a abocar a esta tarea de investigar los focos de racionalidad en las demás esferas de la cultura occidental como la ciencia, el arte y sobre todo el derecho. En esta obra traza la distinción entre la racionalización formal y material del derecho. La racionalización “material” del derecho refiere al ordenamiento en función de las exigencias e intereses de las autoridades:

A lo que se tiende no es a la vinculación jurídico-formal más preciosa y favorable para el cálculo de las probabilidades, o a la sistemática racional del derecho y el procedimiento, sino a lo que mejor satisface, desde el punto de vista del contenido, las exigencias prácticas, utilitarias y éticas, de esas autoridades (EyS, 604).

En estos casos, señala Weber, se trata de poderes que no se quieren sujetar a ningún tipo de limitación formal, ni siquiera a las reglas que ellos mismos crean, como el caso del déspota ilustrado. A diferencia, la racionalización formal del derecho refiere a la sistematización formal de las leyes y de los procedimientos mediante los cuales se juzga:

Al dejar el formalismo jurídico específico que el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional, garantiza al mismo tiempo a los diversos particulares el máximo relativo de posibilidad de movimiento y, sobre todo, de posibilidad para el cálculo racional de las probabilidades y consecuencias jurídicas de su actividad con arreglo a fines. Considera el procedimiento jurídico como una forma específica de solución pacífica de una lucha de intereses, en cuanto lo sujeta a ciertas

¹¹³ En la edición de 1920 Weber cambió “ética socioeconómica” por “ética sociopolítica”.

"reglas" fijas e intocables (EyS, 605; énfasis del autor).

La racionalización formal de derecho implica entonces por un lado que la ley se encuentra por encima de todos los hombres en igual medida, incluso de los gobernantes quienes también están sujetos a ella —igualdad formal jurídica— y por el otro, la posibilidad del cálculo racional de las consecuencias de las acciones —normas objetivas formales. Retomando nuestra pregunta ¿el derecho ha sido siempre y en todo lugar así? La respuesta es no:

Sólo el Occidente conoció el "derecho natural" así como la total eliminación del principio de la personalidad del derecho y del principio "el privilegio prevalece sobre el derecho del país"; sólo el Occidente vio nacer un producto del tipo del derecho romano y vivió un proceso como el de la recepción de tal derecho (EyS, 650; énfasis del autor).

Weber expone entonces dos tipos de razones que condujeron a esta racionalización formal del derecho. En primer lugar, ha habido una influencia de las formas políticas de dominación que han incentivado este proceso de racionalización. En la Modernidad, el camino hacia un derecho racional y formal estuvo motivado por las necesidades de la administración de justicia principesca y patrimonial. El interés del príncipe en constituir un poder fuerte y duradero a lo largo y a lo ancho del territorio: "El príncipe quiere 'orden'. Y quiere la 'unidad' y armonía de su reino" (EyS, 629; énfasis del autor). Esto responde tanto a las necesidades técnicas de la administración, ya que la unidad jurídica le permite emplear a sus funcionarios en cualquier lugar del territorio de dominio, como a los requerimientos de los funcionarios al brindarles probabilidades más amplias para hacer carrera. En este curso, la penetración de las formas racionales del derecho se evidencia cuando los "privilegios" del príncipe van perdiendo lugar a manos del "reglamento", en respuesta a demandas de normas objetivas e igualdad jurídica formal.

En segundo lugar, la burguesía moderna ha sido una gran protagonista en la racionalización formal del derecho a través de su reclamo por un derecho objetivo, libre del arbitrio personal de la autoridad y de cualquier privilegio. Esto le garantizaba la obligatoriedad de los contratos y hacía previsible los comportamientos, para que su actividad económica pueda ser planificada. En este

sentido, el capitalismo propició la racionalidad del derecho para poder lograr una explotación económica segura.

Esto no significa que el capitalismo sea un factor decisivo en la racionalización del derecho, ya que Weber cita casos como el de Inglaterra, en los cuales se ha retrasado la racionalización del derecho privado, y sin embargo el desarrollo del capitalismo ha sido exitoso. En efecto, lo que Weber sí señala es la importancia de la influencia que grupos poderosos ejercieron sobre las autoridades en pos de la racionalización del derecho, y la alianza que resultó de ello: “La alianza de los intereses del príncipe con los de las capas burguesas constituyó por ello una de las más importantes fuerzas impulsoras de la racionalización jurídica formal” (EyS, 628). Weber advierte que esta alianza no debe ser entendida como una cooperación directa, ya que no es una tendencia natural de la burocracia el garantizar derechos subjetivos a los individuos, independientes del arbitrio del príncipe.

Unos años más tarde, en sus lecciones sobre historia económica, Weber va a señalar que el capitalismo moderno occidental ha sido posible gracias a más de una causa¹¹⁴. Una de ellas es la conformación de una ética racional de la existencia, que, como había demostrado en *La ética protestante...* provenía de la ética protestante. La otra de las causas es la constitución de un derecho racional que le asegure a la explotación capitalista que la justicia y la administración seguirán determinadas pautas y la conformación de un Estado racional con un cuadro administrativo especializado. De este modo, el surgimiento del capitalismo moderno reconoce motivos religiosos y jurídicos.

En este sentido, como hemos señalado, seguimos a Tenbruck cuando sugiere que en *Economía y Sociedad* Weber se ocupa de rastrear los focos de racionalidad moderna y que es en *La ética de las religiones universales* en donde Weber se ocupa de la racionalización como un proceso. En sus palabras:

Visto de este modo, *EyS* corresponde a un nivel del intento de, por un lado, observar económica y socialmente el proceso de modernización que en la *EP* fue registrado sólo en su «espíritu» y, por el otro, de buscar las

¹¹⁴ Durante el semestre de invierno alemán de 1919 y 1920 Weber dictó un curso en la Universidad de Munich sobre historia económica, que se publicó en 1923 luego de su muerte como *Historia Económica General* (2011), reconstruido principalmente en base a las notas de los asistentes.

demás raíces del fenómeno, o sea, de remontarse a los tiempos anteriores al protestantismo. Fruto de esta búsqueda son los apartados pertinentes relativos a la dominación y la burocracia, por un lado, y a la ciudad y el derecho, por el otro (Tenbruck, 2016: 68; énfasis del autor).

Weber vuelve sobre la racionalización formal del derecho en *La ética de las religiones universales*. Aclara que el concepto de racionalidad no es unívoco y específica a qué éste tiene muchas acepciones. Vuelve entonces sobre los “puntos de vista” —fundamento de sus bases metodológicas desde los inicios de su carrera como cientista social— y señala que el tipo de proceso de racionalización que le interesa es el metodismo formal y lo normativamente válido¹¹⁵. La dominación legal, en este sentido, es aquella en la cual:

La legitimidad de sus mandatos reposa, para el que posee este poder, en una regla racionalmente articulada, pactada u otorgada, y la legitimación para articular estas reglas reposa de nuevo en una “constitución” racionalmente articulada o interpretada. Se ordena, no en nombre de una autoridad personal, sino en nombre de una norma impersonal (EERU, 261; énfasis del autor).

La Modernidad se caracteriza por el predominio de la legitimidad racional. Esto no quiere decir que esta forma no existiera antes, sino que se asume como legitimidad propia de las asociaciones de dominación política, antes caracterizadas por dominaciones de tipo tradicional y carismática. Asimismo, la racionalización formal no caracteriza sólo a las asociaciones de dominación políticas sino también a las religiosas, y ambas, como mencionamos, se caracterizan por la expropiación de los medios de producción: “Por mucho que se encuentren estos fenómenos de manera incipiente en el más remoto pasado, su desarrollo total es algo específicamente moderno” (EERU, 262).

Weber vuelve sobre la distinción entre racionalización material y formal:

Ante todo, es preciso distinguir entre la racionalización *material* de la administración y la justicia realizada por un príncipe patrimonial, que procura la felicidad de sus súbditos por motivos utilitarios y ético-

¹¹⁵ Como hemos desarrollado en el capítulo 1, el punto de vista del investigador es fundamental en la metodología de *La ética protestante...*

sociales del mismo modo que el señor de una gran casa procura la de los vinculados a ella, y la racionalización *formal* mediante la imposición, hecha por juristas profesionales, del dominio de normas jurídicas universales para todos los “ciudadanos del estado” (EERU, 265; énfasis del autor).

A los fines de nuestra investigación, cabe destacar que en la “Introducción” a los *Ensayos sobre sociología de la religión* Weber formula la pregunta que da cuenta de que la racionalización del derecho no es un fenómeno aislado de la racionalización de la economía, de las artes, y que ninguna de estas sería ajena a la influencia que la ética de las religiones occidentales ha tenido sobre la vida. Tenbruck sugiere que han sido las investigaciones de *Economía y Sociedad* las que llevaron a Weber a formular su gran pregunta de investigación: ¿por qué en Occidente y no en el resto del mundo?, ¿por qué ha sucedido así y no de otra manera? Weber dedica su obra de sociología de la religión a responder esta pregunta. Si bien se aboca a analizar la relación entre las religiones universales y la ética económica, lo cierto es que destaca allí un proceso de racionalización en el cual lejos de estar desvinculados, el derecho, la economía, la ciencia y la música están atravesados.

¿Por qué en estos lugares (oriente) no encaminaron ni la evolución científica ni el desarrollo de la ciencia, ni el del arte, ni el del estado ni el de la economía por esas sendas de la *racionalización* que son características de Occidente? Pues es evidente que, en todos los casos mencionados, se trata de un ‘racionalismo’ de tipo especial de la cultura occidental (ESR, 20; énfasis del autor, paréntesis propio).

El derecho se inserta así como pieza en el proceso de racionalización que atraviesa la cultura occidental. Su racionalización tiñe las formas de dominación moderna. Se trata entonces del dominio de las leyes impersonales, frente a las cuales ningún hombre está por encima. Weber reconoce que este proceso ha llevado a la disminución de los márgenes de arbitrariedad de los hombres al momento de gobernar. La igualdad jurídica asimismo no deja entonces de representarse en tensión con la actividad del político, a quien Weber define en su conferencia *La política como vocación* como aquel que tiene “derecho a poner la mano en la rueda de la historia” (PCV, 154). La pregunta que nos hacemos entonces es: ¿en qué medida el

político detenta, bajo un régimen de dominación racional, esta posibilidad de guiar el curso de la historia? Veremos a continuación si Weber responde a esta tensión que aparece en su obra.

IV. La política entre la racionalidad y la irracionalidad

En la conferencia *La política como vocación* que dicta en el invierno de 1919, Weber se pregunta ¿qué entendemos por política? y responde: “Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir en nuestro tiempo, de un *Estado*” (PV, 82). El político es aquel que con su acción la direcciona o, dicho en sus preciosas palabras, tiene “derecho a poner la mano en la rueda de la historia” (PV, 154), en el sentido en que es él quien puede cambiar la historia.

El Estado moderno requiere de líderes políticos con pasión, responsabilidad y medida que fijen los objetivos, mientras la burocracia dotada de saber especializado pueda ejecutarlos. Weber señala que la primera cualidad que debe tener un líder es la pasión, es decir, la entrega apasionada a un ideal o causa. Esta ética de la convicción, en relación con lo que venimos argumentando, remite a la causa que orienta la acción. La segunda cualidad es la de la responsabilidad. Si bien en un primer momento, Weber dice que la responsabilidad es para con la causa, luego enfatiza que la ética de la responsabilidad exige hacerse responsable por las consecuencias previsibles de la acción y tener en cuenta por los efectos sobre el mundo. La medida, por último, es la cualidad que permite esto, la “capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad” (PV, 154).

Como ya hemos señalado, Weber resalta que la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad deben complementarse. El político debe ser responsable por las consecuencias de sus actos, pero la causa es fundamental. El poder no es concebido en Weber como un fin en sí mismo, sino que el poder es el medio de la política y debe estar al servicio de una causa. Sobre los políticos que sólo persiguen el poder, sentencia:

Dicha actitud es producto de una mezquina y superficial indiferencia frente al sentido de la acción humana, que no tiene ningún parentesco con la conciencia de la urdimbre trágica en que se asienta la trama de todo

quehacer humano y especialmente del quehacer político (PV, 157).

Con respecto a la ética de la convicción, nos preguntamos ¿qué valores deben orientar el accionar del político?, ¿pueden la ciencia o la filosofía ofrecer valores objetivos que indiquen al político qué camino tomar? Como demostramos, la respuesta de Weber es negativa: no hay ningún procedimiento científico ni filosófico que pueda determinar si un valor es válido o no. Los valores son, en definitiva, una cuestión de fe. La personalidad reside en decidir a qué dioses y demonios seguir, y realizar esos valores. Si el trabajo antes tenía un sentido religioso que ahora ha perdido, no significa ello que los valores se hayan retirado sino más bien que no existen valores últimos hacia los cuales orientar las acciones. Como había expuesto en su conferencia de 1917 “La ciencia como vocación”, ya no hay un Dios sino dioses:

La vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa *eterna lucha entre dioses*. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro (Weber, 2000a: 225; énfasis propio).

La ciencia nos podrá dar conocimiento, pero no nos puede decir lo más importante, qué debemos hacer, qué sentido darle a nuestras vidas, qué demonios seguir¹¹⁶. Antes eso lo proporcionaba la creencia en Dios. En la Modernidad, al no poder apoyarse en garantías supraterráneas, la carga de la responsabilidad cae sobre el mismo individuo. Esta situación no es de ningún modo fácil para el hombre moderno. Y este es el desafío del político, aquel hombre finito en una realidad siempre infinita que armado de convicciones debe actuar en una realidad sin orden ni garantías, según la ética de la responsabilidad, esto es, asumiendo las consecuencias de su acción¹¹⁷.

¹¹⁶ Sobre el entusiasmo del auditorio durante la conferencia “La ciencia como vocación”, se recomienda la lectura de Vernik (1996).

¹¹⁷ Juan Carlos Portantiero en un texto publicado en los preludeos del retorno de la democracia argentina ha concebido a Weber bajo la estela gramsciana del pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad y ha escrito: “La historia no obedece a un solo dios sino que es el resultado

Con respecto a la ética de la responsabilidad, esta le exige al político considerar las consecuencias de su acción al momento de llevarla a cabo, es decir, analizar si es factible o no su realización en este mundo. A Weber le resulta “infinitamente conmovedora” la situación en la que un hombre comprende los límites de su acción: “«No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo” (PV, 177: énfasis del autor). La ética de la responsabilidad obliga al político a considerar cuidadosamente la realidad en la que su acción se desarrolla. Esto significa aceptar que sus convicciones deben considerar los medios posibles para su realización, para no caer en el romanticismo que Weber critica fuertemente.

La violencia forma parte de estos medios de los cuales el político no solo dispone, sino que, llegado el caso, no puede rechazar: “quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando” (PV, 169; énfasis del autor).

Weber caracteriza a la ética de la convicción como una conducta irracional, por no tener en cuenta las consecuencias, pero como ha señalado Karl Löwith “esta es orientada, en comparación con la conducta racional con arreglo a fines, «racionalmente con arreglo a valores»” (2007: 61; énfasis del autor). Es decir, el político debe orientarse hacia una causa, pero esto resulta irracional. Debe, en cambio, perseguir la causa racionalmente, por lo que se ve que “junto con la decisión en favor de la ética de la *responsabilidad*, se decide también en favor de la *racionalidad*, como racionalidad de medios a fines” (Löwith, 2007: 61; énfasis del autor). Como hemos señalado, la política se ilumina así como esa frontera entre lo imposible y lo posible.

En este sentido, se presenta la enorme dificultad de inaugurar lo nuevo en un ámbito legal en el cual las leyes están por encima de la arbitrariedad de los hombres, y la legitimidad misma del político se funda en el respeto a las leyes vigentes. En

de un ‘politeísmo de los valores’. Es una posibilidad y no un destino. Al derrumbar toda idea de progreso, su escepticismo y su relativismo abren las puertas a la voluntad” (Portantiero, 1982: 435, énfasis del autor).

otras palabras, ¿cómo crear lo nuevo y respetar lo vigente a la vez?

Como señala en *Economía y Sociedad*, lo relevante en la dominación legal ejercida por el Estado moderno es que, además de los miembros de la asociación, no solo el cuadro administrativo queda sujeto a la ley, sino también el soberano:

Que el soberano legal típico, la ‘persona puesta a la cabeza’, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones. Lo cual vale para el soberano legal que *no* es ‘funcionario’, por ejemplo: el presidente electivo de un estado (EyS, 174; énfasis del autor).

Weber observa que el ejercicio del poder político está limitado por el derecho: el soberano no puede ir más allá del derecho porque si así fuera, podríamos decir, estaría socavando el fundamento mismo de su dominación. Estamos así en el abismo de una confinación del poder político al derecho.

Weber señala que la obediencia al soberano por parte de los ciudadanos no se basa en la persona, sino en la creencia en la legitimidad de las leyes que regulan el acceso y el ejercicio del poder, es decir en tanto el soberano no se aparte de ellas. Esta situación en la cual nadie está por encima de la ley, o en otras palabras, la ley está por encima de todos los hombres, es particular del Estado moderno. En palabras de Weber:

Los miembros de la asociación, en tanto que obedecen al soberano, no lo hacen por atención a su persona, sino que obedecen a aquel orden impersonal; y que sólo están obligados a la obediencia dentro de la competencia limitada, racional y objetiva, a él otorgada por dicho orden (EyS, 174).

Asimismo, que la legitimidad del gobierno moderno sea la legalidad no significa que el gobierno solo tenga por objeto el respeto de la ley, sino que también está orientado a la persecución de fines materiales: políticos, morales, utilitarios. Esto sin embargo no resulta una tarea fácil. Weber señala que esta legitimidad tiene su *aspecto positivo* en que el gobierno debe sujetarse al derecho vigente y el ejercicio de su poder está limitado por los derechos subjetivos adquiridos. Sin embargo, afirma sin dudar, tiene una “un aspecto *negativo*: los límites de su libertad de

movimiento, con los que no puede dejar de contar” (EyS, 501; énfasis del autor).

En junio de 1917, en su artículo “Dominación burocrática y liderazgo político” publicado en el periódico *Frankfurter Zeitung*, escribió con su magnífica pluma: “¿Es realmente posible todavía salvar algunos restos de libertad de movimientos ‘individual’ en *algún* sentido, a la vista de esta tendencia predominante hacia la burocratización?” (Weber, 2008a: 117; énfasis del autor)¹¹⁸. Weber nos hace ver que derecho y gobierno son dos caras de una misma moneda, porque el gobierno tiene legitimidad por emanar sus decisiones del derecho vigente. Y a su vez, el estar sujeto a derecho, hace que los gobernantes tengan un margen muy estrecho de libertad para ejercer su poder.

En este sentido, y de acuerdo a lo que hemos desarrollado, no hay una correspondencia necesaria entre derecho y libertad. Por un lado, Weber asume el progreso que significa la igualdad jurídica de la racionalización formal del derecho: “es engañarse a sí mismo torpemente creer que podríamos vivir hoy sin estas conquistas de la época de los ‘derechos humanos’” (Weber, 2008a: 117; énfasis del autor). Por el otro, da cuenta que la racionalización creciente regula cada vez más el accionar humano, limitando los márgenes de libertad.

Teniendo como referencia este hallazgo, Weber nos permite dar cuenta que la acción del político no puede transgredir los límites del derecho, porque la legitimidad de su cargo emana de la ley. Su accionar político no puede ir en contra de las reglas que regulan su acceso al poder y su ejercicio, por lo cual sus objetivos materiales podrán perseguirse en la medida en que la ley lo permita. Asimismo, si quisiera modificar las leyes, la nueva legislación, para que sea legítima, tiene que seguir las reglas de la creación de leyes. En palabras de Weber: “¿Cómo surgen nuevas reglas jurídicas? En la actualidad, normalmente, por medio de la ley, es decir, a través de las formas legítimas y válidas establecidas por la constitución, consentida o impuesta —otorgada—, de la asociación de que se trate” (EyS, 512). Es decir, para crear una nueva ley hay que respetar la ley vigente.

Weber sabe que el derecho condiciona la libertad. No es un legalista: no cree que la libertad reside en la legalidad. Tampoco es anarquista, no se trata de abolir el

¹¹⁸ Weber luego incluyó este artículo en el libro *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada*, publicado en 1918.

derecho, como bien se expresa en sus escritos políticos, porque sabe bien que el proceso de racionalización formal es irreversible y reconoce incluso en la igualdad jurídica un avance positivo. Se trata entonces de hallar el máximo posible de libertad humana, considerando las condiciones vigentes. Se trata de propiciar el escenario propio de la política: un escenario de combate, de lucha por el sentido, en ausencia de garantías últimas¹¹⁹.

A lo largo de este capítulo, hemos abordado la conceptualización que Weber hace de derecho moderno. Hemos dado cuenta que desde sus inicios privilegia un abordaje empírico del derecho en el cual éste es considerado como la representación del deber ser y se vuelve causal de comportamiento, para lo cual requiere del apoyo en la violencia. La legitimidad de esta violencia en la Modernidad se apoya en la legalidad de la misma, es decir en la creencia en la validez del derecho.

El derecho ha atravesado un proceso de racionalización formal en el cual se tiene por resultado igualdad jurídica y normas objetivas. Hemos visto que las causas de esta racionalización han sido políticas y económicas, lo que Weber denomina una alianza entre el príncipe y la burguesía. Los efectos de esta racionalización son positivos y negativos. Por un lado, la igualdad ante la ley es común a todos hombres, evitando arbitrariedades. Por el otro, la racionalización genera una regulación de las prácticas en las cuales la acción política puede entrar en crisis. El riesgo reside en que el derecho se vuelva un fin en sí mismo y se autonomice de los fines de los hombres.

Veremos en el capítulo siguiente que existe cierta afinidad entre esta crítica de Weber y la crítica de Benjamin, que define al derecho con las categorías de culpa y destino. Asimismo, veremos que racionalización formal es un proceso que para Weber no puede ser revertido, mientras que Benjamin augura por una acción política que suprima el Estado de derecho.

¹¹⁹ Schmitt ha observado críticamente que este escenario de combate no puede sino conducir a una tiranía de los valores en la cual “el valor más elevado tiene el derecho y el deber de someter al valor más bajo y el valor como tal aniquila con derecho al no-valor como tal” (Schmitt, 2009: 139).

Capítulo 4

Walter Benjamin: el derecho en la esfera de la culpa

“En el transcurso del siglo XIX ha existido una increíble ingenuidad científica, consecuencia de las ilusiones que habían motivado delirios a finales del XVIII. Porque la astronomía logró calcular las tablas lunares, se creyó que la finalidad de toda ciencia era prever con exactitud el porvenir”
Georges Sorel¹²⁰

En agosto de 1921 Benjamin publicó *Para una crítica de la violencia* en el n°47 del *Archivo* fundado por Max Weber¹²¹. Para entonces, el filósofo berlinés contaba con apenas veintiocho años, había defendido en 1919 su tesis de doctorado sobre *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán* y se encontraba escribiendo la crítica de *Las afinidades electivas* de Johann Wolfgang von Goethe¹²². Asimismo, se trata de un período en el cual Benjamin comenzó a producir ensayos sobre problemas políticos, de los cuales tenemos conocimiento gracias a su correspondencia. En este sentido, *Para una crítica de la violencia* no debe considerarse como un texto aislado, sino que refleja un interés manifiesto de Benjamin en la política¹²³.

¹²⁰ Sorel, 2005: 196.

¹²¹ Según los editores de la obra completa Tiedemann y Schweppenhauser, Benjamin escribió el artículo en tres semanas, entre fines de diciembre de 1920 y principios de enero de 1921 (GS II, 943-945). Como mencionamos, en 1904 Weber fue, junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé, el fundador del *Archivo*. En 1918 Emil Lederer asumió como Secretario General y, si bien Jaffé era el editor – Lederer asumió como Jefe Editor en 1922 con Joseph Schumpeter y Alfred Weber como editores asociados– la revista era conocida como “el Archivo de Lederer” (Hagemann, 2000: 43). Sobre el *Archivo* véanse también Hagemann, 2008: 653; Joas y Knöbl, 2013: 153.

¹²² Con respecto a *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán*, cabe decir que el romanticismo alemán ha convocado el interés no sólo de Benjamin, sino también de otros pensadores como Carl Schmitt, quien también en 1919 publicó *Romanticismo Político* (2005). En relación a ello, Ricardo Laleff Ilieff y Alejandro Cantisani (2012) han mostrado que estas lecturas del romanticismo son casi antagónicas: Benjamin recupera para la tarea filosófica el carácter inmanente de la crítica romántica, mientras que Schmitt ve en el romanticismo un movimiento antipolítico que observa la realidad sin intervenir en ella. Sin embargo, los autores señalan que si se considera también *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, es posible dar cuenta de cierta afinidad entre Benjamin y Schmitt que consiste en mostrar el fenómeno de la “estetización de la política” a principios del siglo XX. Con respecto a “*Las afinidades electivas*” de Goethe, Benjamin la escribió entre 1919 y 1922. La publicó luego en dos partes: la primera en abril de 1924 y la segunda en enero de 1925.

¹²³ De los escritos políticos de este tiempo, solo tenemos acceso a *Capitalismo como religión* [1921], al *Fragmento Teológico Político* [1920-1921] y a un fragmento del texto *Vida y Violencia*, que habría sido dictado por Benjamin a su esposa Dora alrededor de 1916 y 1917 (GS VII, 790-791) y que Benjamin mencionó en una carta que escribió a Scholem el 17 de abril de 1920 (Benjamin, 1994: 162). Asimismo, en la correspondencia de la época, Benjamin escribía que estaba trabajando en una obra titulada *Política [Politik]*, que constaba al menos de dos partes: “El verdadero político” [*Der*

En *Para una crítica de la violencia* Benjamin indaga en la relación entre el derecho, la violencia y la justicia. La categoría de la culpa, con la que había definido al capitalismo es también utilizada para definir al derecho. Establece por un lado que el derecho necesita de la violencia para su fundación así como para su vigencia, y por otro lado señala la necesidad que el derecho sea suspendido. La violencia divina, asimismo, será aquella que pueda poner fin al derecho.

De esta manera, las preguntas que guían este capítulo son ¿cuál es la relación entre el derecho y la culpa?, ¿en qué se funda la crítica de Benjamin al derecho? En el intento por responder estas preguntas podremos ir configurando una respuesta al interrogante que motiva nuestra investigación, a saber, cuáles son las afinidades entre los abordajes de Weber y Benjamin sobre el capitalismo y el derecho y cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho moderno imponen.

Para una crítica de la violencia se trata de un texto muy confuso y sombrío, en el cual Benjamin no esclarece muchos de los conceptos que utiliza en sus argumentaciones, por lo cual es menester realizar un análisis riguroso y atento. Esto resulta sumamente necesario, por ser el texto en el cual se ocupa de modo más acabado del derecho —de un modo en que no lo volverá a hacer a lo largo de su obra. Procederemos entonces como quien quita la maleza del terreno, desagregando elementos para poder atender a la riqueza del texto.

En la primera parte de este capítulo nos dedicaremos a rastrear el concepto de derecho en *Para una crítica de la violencia* y en un texto anterior como *Destino y carácter*. Analizaremos el modo en el cual Benjamin ubica al derecho en la esfera de la culpa. Veremos que se vuelve a reiterar un tema trabajado en el capítulo 2 de esta tesis: el concepto de culpa del cual Benjamin hace uso proviene de la lectura que la tradición judía —en particular Hermann Cohen— hace del mito. En esta lectura, la

wahre Politiker] y “La verdadera política” [*Die wahre Politik*], esta última compuesta por dos capítulos, “Desmontaje de la violencia” [*Abbau der Gewalt*] y “Teología sin fin final” [*Teleologie ohne Endzweck*] (Benjamin, 1994: 168). De este proyecto, sólo tenemos certeza que haya escrito la parte “El verdadero político”, ya que en una carta que escribió a Scholem el 19 de diciembre de 1920 le dijo que ya estaba terminado (Benjamin, 1994: 171) y en enero de 1921 le contó que Emil Lederer no lo aceptó para publicar (Benjamin, 1994: 174). El 26 de marzo le envió una copia a Scholem (Benjamin, 1994: 178), pero éste nunca la recibió (GS II, 943). Lamentablemente, no se han encontrado copias de este escrito.

culpa solo tiene lugar en el contexto del destino y refiere a la ausencia de libertad. Analizaremos las implicancias que conlleva inscribir al derecho en la constelación de la culpa y el destino.

Luego, en una segunda parte, intentaremos dar cuenta de la relación entre derecho y violencia. Esto nos permitirá adentrarnos en la distinción entre “violencia instauradora” y “violencia conservadora” del derecho. Siguiendo a Axel Honneth (2009), daremos cuenta que, a pesar de los hiatos y contradicciones en su argumentación, Benjamin logra exponer que el derecho necesita de la violencia no solo para su vigencia sino también para su fundación.

En la tercera parte, analizaremos la “huelga general proletaria” siendo que Benjamin encuentra en ella una forma de acción política capaz de destituir el derecho. Esta idea la toma directamente de Georges Sorel y rescata dos dimensiones de la huelga: el carácter no violento y la ausencia de un programa de acción. Debido a que en el texto estas dimensiones no son explicitadas por Benjamin, será necesario volver a las mismas fuentes de las cuales nuestro autor se sirve. Gracias a la lectura de Sorel, veremos que la crítica de Benjamin al derecho remite a una autoridad que se impone y que tiende a conservarse —a través de la violencia— mientras que la acción política se plantea en el campo de la indeterminación y la apertura de la historia. De este modo, Benjamin logra alertarnos sobre los riesgos de circunscribir la política al derecho.

Por último, analizaremos la conceptualización que Benjamin hace de la justicia divina. Veremos que la intención capital de Benjamin es proponer una salida del ciclo de repetición de violencia. Una violencia que surja del léxico del derecho, reinstaura el derecho, por lo cual se necesita algo externo al derecho. Analizaremos el modo en el cual la interrupción mesiánica se articula con la acción política.

I. La noción del derecho: culpa y destino

Destino y carácter es una de las primeras obras en la cual Benjamin nos presenta su noción de derecho: “el derecho eleva las leyes del destino (la desdicha y la culpa) a medidas ya de la persona” (DC, 178, paréntesis del autor). El derecho aparece así, como el capitalismo, como una de las esferas de la Modernidad caracterizadas por la culpa.

En el capítulo 2 de esta tesis habíamos esclarecido que en el pensamiento de Benjamin la culpa remite a la idea del destino y que esto es tributario de la lectura del mito de Hermann Cohen. Según Cohen, reiteramos, la culpa inexpiable tiene lugar en un marco en el cual los hombres no son libres sino que están sujetos al destino. Esta culpa es entonces siempre inculpación, es decir, hay un orden percibido como ajeno que engendra la culpa en el hombre: “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable” (DC, 179)¹²⁴.

Al ubicar al derecho en la esfera de la culpa, Benjamin expone una concepción absolutamente negativa del derecho, considerando que el derecho genera culpables. En sus palabras:

El derecho no condena por tanto al castigo, sino a la culpa. Y el destino es con ello el plexo de culpa de todo lo vivo. (...) Por tanto, en el fondo, el ser humano no tiene un destino, sino que el sujeto de destino es como tal indeterminable. Puede el juez puede ver destino donde quiera; al castigar, lo dicta ciegamente. (DC, 179).

La afirmación que el juez puede ver el destino “donde quiera” expresa una noción de derecho íntimamente ligado a lo arbitrario y frente a lo cual no hay salida. Que el derecho inculpe —declare culpables— y no castigue se deriva justamente de que se trata siempre de la aplicación de un derecho arbitrario y no de un derecho justo. En sus palabras:

Bien equívocamente, debido a su indebida confusión con lo que es el reino de la justicia [*Reiche der Gerechtigkeit*], el orden del derecho [*Ordnung des Rechts*] (que tan solo es un resto del nivel demoníaco de la existencia de los seres humanos, en el que las normas jurídicas determinaban no sólo las relaciones entre ellos, sino también sus relaciones con los dioses) se ha mantenido más allá del tiempo que abrió la victoria sobre dichos demonios (DC, 178; paréntesis del autor).

¹²⁴ Recordemos que la concepción de mito de Benjamin se limita a la tragedia griega, cuando lo cierto es que el fenómeno del mito, como señala Menninghaus es más vasto: “El fenómeno *total* del mito como forma de vida y pensamiento es difícilmente reducible a la dramaturgia del embrollo trágico” (2013: 88; énfasis del autor). La relación entre derecho y mito también aparece en “*Las afinidades electivas*” de Goethe, donde Benjamin refiere a los “poderes míticos del derecho” (Benjamin, 1996: 20).

Esta relación entre el derecho y el mito va a ser desarrollada *in extenso* un año más tarde en *Para una crítica de la violencia*. Este texto fue escrito a pedido de Emil Lederer en un contexto alemán extremadamente álgido, en el cual el nacimiento de la República de Weimar se encontraba signado por la inestabilidad y la violencia. Constituye así uno de los puntos de la inmensa constelación de expresiones de intelectuales de Weimar que debatían acerca de esto¹²⁵.

En este texto Benjamin define a la violencia del derecho como una “violencia mítica”. Para explicar esto, recurre al mito de Niobe, que desafía a la diosa Leto y a consecuencia de esto, la diosa envía a sus hijos Apolo y Artemis a matar a todos sus hijos. La violencia del derecho, así como la mítica, conducen a la culpa: lejos de castigar culpables, la función del derecho moderno es crear culpables.

A pesar de que causa la muerte sangrienta de los hijos de Níobe, se detiene ante la vida de la madre, a la cual deja indemne, pero tanto más culpable que antes, a causa del fin de sus hijos, como depositaria eterna y muda de esa culpa, así como hito de la frontera entre humanos y dioses (CV, 35).

En este texto Benjamin reafirma la definición de destino de Cohen, citando su *Ética de la voluntad pura*: el destino remite a aquello que arbitrariamente se impone y de lo que no se puede escapar. En sus palabras: “Ya Hermann Cohen, en una observación ocasional sobre la representación antigua del destino, había dicho que es «una comprensión que se torna inevitable» el que sus «propios ordenamientos son los que parecen provocar y traer esa extralimitación, esa caída»” (CV, 36; énfasis del autor).

Benjamin caracteriza a la violencia del derecho como una “violencia coronada

¹²⁵ El nuevo régimen había sido desafiado por un lado desde la izquierda en el “levantamiento espartaquista” de enero de 1919 que arrojó miles de muertes, entre ellos la de Rosa Luxemburgo. Por otro lado, desafiado desde la derecha por el golpe de estado en marzo de 1920 dado por el sector más nacionalista del ejército alemán, receloso ante las claudicaciones de Versalles, que intentó colocar en el gobierno a un alto funcionario prusiano (*putsch* de Kapp). En respuesta a este golpe, se conformó el Ejército Rojo del Ruhr, que luego derivó en el intento de la izquierda por tomar el poder. El gobierno de Ebert una vez que pudo controlar el golpe, reprimió duramente al ejército rojo. Es decir, hacia ambos extremos del espectro ideológico, la violencia era concebida como medio para derrocar al nuevo régimen de gobierno, que logró sin embargo sofocar ambos intentos de levantamiento recurriendo asimismo a la represión.

por el destino [*schicksalhaft gekrönte Gewalt*]” (CV, 27) y señala que la violencia que implanta medios legítimos es una “violencia de alcance destinal [*schicksalsmäßiger Gewalt*]” (CV, 34), hasta decir que el destino “está en todos los casos en la base de la violencia de derecho” (CV, 35). El derecho, según Benjamin, mantiene el orden del destino, es decir, un orden carente de libertad:

Es impotente, respecto de él (el derecho), toda impugnación que solo se presente en nombre de una informe ‘libertad’, y que no pueda designar aquel orden superior de la libertad. Y es del todo impotentes sino impugna el orden legal de pies a cabeza, sino solamente leyes o usos jurídicos, que el derecho toma ciertamente bajo la protección de su poder, el cual consiste en que hay un solo destino y que precisamente lo establecido y sobre todo lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su ordenamiento (CV, 26; énfasis del autor, paréntesis propios).

En este sentido, lo que hace Benjamin en *Destino y carácter* y meses más tarde en *Para una crítica de la violencia* al ubicar al derecho en la esfera de la culpa —y del destino— es instalar su visión crítica sobre el mismo. La perspectiva desde la cual lo hace es la religión judía, que se funge en una oposición al concepto de culpa en base a, como hemos visto, la idea de reconciliación entre los hombres y Dios. Benjamin denuncia aquí no sólo la distancia entre el derecho y la justicia sino también la “confusión”. El derecho se ha perpetuado porque se ha confundido con la justicia, y muy por el contrario el derecho no es más que un “resto del nivel demoníaco” de la existencia humana. Desde su tradición judía, Benjamin entiende que la violencia divina realiza la justicia en la tierra y la opone a la violencia mítica que inculpa al hombre.

El derecho se impone sobre el hombre, incluso aunque este no lo quiera e incluso lo desconozca. En palabras de Benjamin:

De este espíritu (destinal) del derecho da testimonio todavía el principio moderno, según el cual la ignorancia de la ley no exime del castigo, así como la batalla por el derecho escrito de las comunidades antiguas ha de entenderse como una rebelión contra el espíritu de las prescripciones míticas (CV, 37; paréntesis propios)¹²⁶.

¹²⁶ La crítica al derecho bajo la categoría de destino permanece a lo largo de toda la obra de Benjamin, como así también su interpretación sobre la idea de destino es tributaria de Cohen. En 1934 en el texto

Benjamin se opone así a toda concepción liberal del derecho que tiende a ver en el orden legal una de las condiciones de posibilidad de la libertad humana¹²⁷. En este sentido, seguimos a Francisco Naishtat, quien señala que en Benjamin “subsiste el hecho de que la relación entre la justicia y el derecho no puede ser planteada en términos de una conexión interna, como fundamentación racional o como mediación” (2014: 180).

La categoría de la culpa, con la que Benjamin define al capitalismo y al derecho, nos permite ir delineando su lectura de la Modernidad como un tiempo de la culpa, de un presente que no ha sabido emanciparse del mito. Benjamin ya había deslindado la idea de destino de la religión y establecido su correspondencia con el mito. La religión —judía— se funda en la redención y no en la idea de un destino del cual el hombre no puede escapar. Nos toca ahora preguntarnos ¿cómo debe entenderse en este contexto la relación entre derecho y violencia?

II. Violencia instauradora y violencia conservadora de derecho

Como vimos hasta aquí, Benjamin ya había deslizado en *Destino y carácter* una crítica al derecho en tanto que arbitrario y había distinguido la esfera del derecho y la esfera de la justicia. Lo novedoso en *Para una crítica de la violencia* es la relación con la violencia:

en honor a Franz Kafka, escribió: “Cierto es que los tribunales disponen de leyes, pero también que no nos dejan verlas: «...es propio de este sistema judicial que uno es condenado no sólo inocente, sino además, siendo ignorante’»; así sospecha K. En el pasado más remoto, las leyes y las normas no eran escritas, por lo que era posible transgredirlas sin darse cuenta de ello y provocar así la penitencia. Y aunque la penitencia sea sin duda un infortunio para el ignorante, desde el punto de vista del derecho la imposición de la penitencia no es nunca azar, sino destino, el cual se nos presenta aquí en su completa ambigüedad. Ya dijo Hermann Cohen en una observación ocasional sobre la idea antigua de destino que «se hace insoslayable conocer» que «son sus propios órdenes los que parecen ocasionar y provocar su misma defección»” (O II 2, 12; énfasis del autor). La referencia en esta cita corresponde a *Ética de la voluntad pura*.

¹²⁷ Este es un postulado fundamental de la teoría política de Kant, que Benjamin conocía y a la que incluso refiere explícitamente en su texto sobre la violencia, en donde alude a *Sobre la paz perpetua*: “Es más, la palabra ‘paz’ designa en su significado, en el cual es correlato de la palabra ‘guerra’ (hay otro [significado] del todo diferente, igualmente no metafórico y político, que es aquel en que Kant habla de la ‘paz perpetua’), precisamente una semejante sanción de cada victoria, necesaria y a priori, independiente de todas las demás relaciones jurídicas” (CV, 25; énfasis del autor, corchetes del traductor). Sobre la legalidad como condición para la libertad en la filosofía kantiana, véase Waksman, 2002.

La tarea de una crítica de la violencia [*Gewalt*] puede circunscribirse a la exposición de su relación con el derecho [*Recht*] y la justicia [*Gerechtigkeit*]. Pues una causa eficiente deviene violencia en su sentido rotundo sólo cuando incide en relaciones éticas [*sittliche*]. La esfera de estas relaciones está indicada por los conceptos de derecho y de justicia (CV, 19).

Esta cifra con la que Benjamin inicia el texto es sumamente interesante. En primer lugar, como veremos más adelante, el término “crítica” que utiliza para su tarea tiene un sentido kantiano, como ejercicio de determinar el campo legítimo de jurisdicción de un objeto, y distinguirlo de aquello que le es impropio¹²⁸. En segundo lugar, siguiendo sus palabras, se trata de una crítica no de todo tipo de violencia sino de la violencia en tanto esta incide y modifica el entramado ético, a saber, la violencia del derecho y de la justicia. Si bien el vocablo alemán *Gewalt* ha sido traducido al castellano como “violencia”, no debe entenderse por ello necesariamente la violencia física sino también los casos en se hace ejercicio de la autoridad. Como aclara Pablo Oyarzún en su traducción al castellano de esta obra:

La traducción de la palabra *Gewalt* ofrece dificultades que deben ser advertidas. La opción por “violencia” está bien fundada en la significación fundamental con que la emplea Benjamin, pero no debe desconsiderarse que también remite al *poder* instituido, que tiene la *capacidad* de hacerse sentir y seguir mediante el uso actual de la violencia (a través de algún tipo de *fuerza* pública), pero que regularmente no requiere apelar a esta, sino a su *autoridad* (CV, 41, énfasis y paréntesis del autor).

En este sentido, el derecho administra violencia en un sentido físico, pero también impone autoridad sin la necesidad de hacer uso de la fuerza. Esta ambigüedad del vocablo *Gewalt* está presente a lo largo de todo el ensayo y, como veremos, Benjamin lo emplea en ambos sentidos¹²⁹.

¹²⁸ La determinación de su tarea como la tarea de la crítica aparece en otros textos como *La vida de los estudiantes* [1915], *Sobre el programa de la filosofía verdadera* [1917-18] y “*Las afinidades electivas*” de Goethe [1919-1922], destacando su herencia con respecto a la filosofía de Kant. Uwe Steiner (2014) en su estudio sobre las apariciones del término de “crítica” señala que si bien la herencia kantiana es explícita, los contextos en los cuales Benjamin usa el término de “crítica” son variados a lo largo de la obra.

¹²⁹ Como indica Alejandro Cantisani “el ensayo se encuentra siempre en un juego entre las múltiples acepciones del término, juego que no tiene solución, en tanto dicha ambigüedad permite a Benjamin

Benjamin quiere esclarecer la relación entre el derecho y la violencia. Para ello, indaga en la doctrina del derecho natural y en el derecho positivo, con el ánimo de desentrañar qué lugar ocupa la violencia en la lógica medios-fines en cada una de ellos. Como señala Axel Honneth en su estudio sobre el texto, Benjamin no se aboca de manera directa a esta tarea, sino sirviéndose de las doctrinas ya existentes, es decir, de modo indirecto:

Benjamin no se aboca directamente a la tarea que acabamos de esbozar (analizar qué criterios se dan para juzgar a la violencia en un esquema de medios y fines), sino que se sirve del artilugio hermenéutico de indagar qué respuesta dan las doctrinas dominantes; coincidiendo en buena medida con lo que dictamina hoy la historia de las doctrinas, Benjamin distingue entre las tradiciones del derecho natural y del positivismo jurídico, para utilizar a ambas como variantes históricas de la aplicación del esquema de medios y fines al fenómeno de la violencia (Honneth, 2009: 118; paréntesis propio).

En el caso del derecho natural, encuentra que la violencia no logra ser distinguida de su ámbito de aplicación. La violencia es concebida como mero medio para la consecución de fines justos, y la condición de ésta queda atada a la justicia de los fines, lo que se evidencia en la siguiente ecuación: si el fin es justo, la violencia utilizada como medio para ese fin es justa; por el contrario, si el fin es injusto, la violencia acaba injusta. La violencia cumple una función instrumental respecto de los fines establecidos previamente. En pos de avanzar en su crítica, Benjamin simplifica extremadamente el tratamiento del derecho natural. Consigna entonces que la doctrina del derecho natural excluye cualquier dimensión crítica, ya que la violencia queda reducida a una condición de medio del derecho, en tanto no es considerada en sí misma sino sólo respecto de su adecuación a los fines justos¹³⁰. La violencia no es

presentar las paradojas prácticas de la violencia en relación con el derecho y la justicia” (2015: 117).

¹³⁰ Honneth ha señalado que Benjamin pasa por alto en su argumentación a los distintos enfoques del derecho natural: “Nos llevaría demasiado lejos examinar aquí si las objeciones de Benjamin a su vez están justificadas: ya que una breve mirada a la historia de las argumentaciones en el derecho natural seguramente podría mostrarnos que la distinción normativa de determinados fines jurídicos, racionales, también ha sido trasladada con frecuencia a la evaluación de los medios que pueden aplicarse legítimamente para su prosecución. Pero para Benjamin sin duda estas diferenciaciones dentro de la tradición del derecho natural no son prioritarias; lo único que le interesa es demostrar que en el tratamiento de la violencia como mero medio está planteada la tendencia a ver allí solamente un ‘dato natural’ del ser humano” (Honneth, 2009: 119; comillas del autor). Honneth observa lo mismo

juzgada normativamente como principio en sí mismo sino que es considerada un dato natural, correspondiente al género humano, al cual los hombres asimismo renuncian al momento de conformación del Estado¹³¹.

Luego Benjamin se vuelca al análisis del derecho positivo. A diferencia del derecho natural, que postula a la violencia como un hecho natural, el derecho positivo, distingue entre violencia sancionada históricamente y no sancionada. Mientras que en el derecho natural la legitimidad de la violencia depende del fin de la acción, en el derecho positivo la legitimidad de la violencia depende de su sanción histórica y no de la justicia de los fines que persigue. En un principio, señala Benjamin, la violencia no sería considerada de modo instrumental —como en el derecho natural— sino independientemente de los fines de la acción¹³². Benjamin va a dedicar casi la totalidad de su escrito a desmenuzar este argumento, para el cual se va a valer de casos de las “relaciones europeas actuales” (CV, 22). Dentro de la categoría de violencia sancionada, Benjamin necesita introducir una distinción: existen las violencias con “fines legales” (*Rechtsw Zwecke*) y las violencias con “fines naturales” (*Naturzwecke*)¹³³.

II.1. Violencia instauradora del derecho

Benjamin procede primero a analizar las violencias con fines naturales. Se dedica a

en el tratamiento que Benjamin hace del derecho positivo (2009: 120).

¹³¹ Benjamin menciona aquí el *Tratado teológico político* de Baruch Spinoza, particularmente el capítulo XVI “De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo, y del derecho de las supremas potestades” (Spinoza, 1997: 331-349).

¹³² Esto es lo que lleva a Benjamin a sostener que el derecho positivo puede ser una base para su crítica: “la teoría positiva del derecho puede ser adoptada como fundamento hipotético en el punto de partida de la investigación, porque asume una distinción de principio en vista de las diferentes especies de violencia, independientemente de los casos en que se aplica” (CV, 21).

¹³³ Cabe señalar que la distinción entre fines naturales y fines legales que establece no es de ningún modo evidente. Benjamin no explica qué son los fines naturales, lo da por entendido, lo cual resulta vago e impreciso. Simplemente dice que son fines que carecen de un reconocimiento histórico general. Entre los fines naturales incluye fines tan diversos como la educación de los niños, los fines de los trabajadores y la guerra. Asimismo, tal como se presenta, abre puertas a pensar si hay elementos para pensar en una teoría de la naturaleza humana en Benjamin. Siguiendo a Alessandro Pandolfi, entendemos que “En cualquier forma en la que el saber sea formulado, el discurso sobre la naturaleza humana es intrínsecamente político. En la definición de la naturaleza humana subyace una decisión que por lo general tiene el efecto de producir divisiones, oposiciones y rearticulaciones entre lo que es propiamente humano y lo que no lo es, no lo es todavía o nunca lo será.(...) La naturaleza humana no es ni una idea trascendental ni una positividad empírica, sino un espacio discursivo extremadamente complejo, sobredeterminado por estrategias, surcado por contradicciones y agrietado por líneas de fractura” (2007: 13).

analizar el caso de la crianza de los niños. Sugiere entonces que si bien puede considerarse en principio un “fin natural” en tanto se trata de un asunto privado, el Estado ha promulgado leyes que regulan los castigos. Este caso ilustra para Benjamin que en lo que respecta a la persona individual como sujeto de derecho, la tendencia de la legislación europea es la de “no permitir fines naturales a estas personas en todos los casos eventuales en que tales fines puedan ser perseguidos idóneamente de manera violenta” (CV, 22). Es decir, Benjamin lucidamente observa en el caso de la crianza de los niños de qué manera un asunto exclusivamente privado ha devenido en un asunto regulado por el Estado, en aras de restringir el uso de la violencia por parte de los individuos.

Introduce así una dimensión tan fundamental para la caracterización del Estado moderno como es la monopolización de la violencia, algo que como vimos Weber ya había indicado. La crítica de Benjamin consiste en dar cuenta que el monopolio de la violencia no se funda en la pretensión del Estado de garantizar los fines legales sino en garantizar el mismo derecho:

Se dirá que un sistema de fines legales no podrá sostenerse dondequiera que aún se pueda perseguir fines naturales con violencia. Pero eso, por lo pronto, es un mero dogma. En cambio, podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el *interés del derecho en la monopolización de la violencia* frente a la persona particular no se explica por la intención de defender los fines legales, sino, más bien, el derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho (CV, 22; énfasis propio).

Contra la tesis iusnaturalista de que la violencia estatal es una violencia para fines justos —como la protección de la vida— Benjamin señala que el monopolio se debe a que la violencia puede poner en peligro al derecho mismo. Aquí reside uno de los ejes centrales del texto y no debe ser pasado por alto: el derecho necesita no de la violencia, sino de la monopolización de la violencia para asegurar su vigencia.

¿Cómo explica Benjamin este argumento? A través de dos ejemplos. Si el Estado ha limitado el uso de la violencia para fines naturales en la crianza de los niños, no lo ha podido hacer sin embargo en dos casos. El despliegue de la violencia

se permite —violencia sancionada— en el derecho de huelga (violencia de los huelguistas) y en el derecho de guerra (violencia bélica). Dice Benjamin: “En virtud de qué función pueda parecer la violencia algo tan amenazador para el derecho, ser algo tan temido por él, tiene que mostrarse precisamente allí donde, incluso según el actual orden jurídico, todavía se permite su despliegue” (CV, 23).

Veamos el primer caso: el caso del derecho de huelga. Benjamin sostiene que desde el punto de vista del Estado, la huelga no es concebida como violencia de parte de los trabajadores sino más bien como la sustracción a la violencia —coerción— que los empresarios ejercen “indirectamente”¹³⁴. El Estado se vio forzado a conceder el derecho a huelga, pero éste no fue considerado como un derecho a la violencia: “El derecho lo autoriza, porque mantiene a raya acciones violentas a las que teme enfrentarse. Antes, los trabajadores recurrían inmediatamente al sabotaje e incendiaban las fábricas” (CV, 31).

A contramano, los trabajadores hacen uso del derecho de huelga como un derecho a la violencia en la medida en que esa interrupción de la jornada laboral constituye una extorsión¹³⁵. Por eso, dice Benjamin que desde el punto de vista de los trabajadores, el derecho a huelga es “el derecho de utilizar la violencia para llevar a efecto determinados fines” (CV, 23).

Benjamin sostiene así que en la huelga, que es un derecho legislado por el mismo Estado, estamos ante un caso de violencia sancionada. Como mencionamos, violencia no es necesariamente violencia física, sino que vemos que Benjamin remite aquí a la extorsión o coerción. Es decir, se trata de un acto violento pero que sin embargo se da en el marco del ejercicio de un derecho. Es una violencia que no es externa al derecho, sino que surge en su seno. Tanto en la huelga como en la huelga general, estamos ante el uso de la violencia por parte de los trabajadores:

Y ciertamente un comportamiento semejante, cuando es activo, podrá considerarse violencia si ejerce un derecho que le compete para derribar el orden jurídico en virtud del cual le está concedido aquel, y cuando es

¹³⁴ Benjamin no aclara por qué la violencia de los empresarios es “indirectamente ejercida” (CV, 23).

¹³⁵ “El momento violento aparece necesariamente en dicha abstención, y en forma de chantaje, cuando se presenta en la disposición de principio a volver a ejercitar la actividad interrumpida bajo ciertas condiciones que nada tienen que ver con ella o bien que solo modifican algo exterior en ella” (CV, 23).

pasivo, no será menos susceptible de ser considerado violento si es un chantaje en el sentido de la consideración desarrollada más arriba (CV, 24)

El hallazgo de Benjamin radica en dar cuenta de la posición diferente que asume el Estado frente a la huelga y frente a la huelga general. ¿Por qué el Estado concibe como violenta la huelga general y no la huelga? La respuesta reza: porque en la huelga general el Estado teme la función que tiene la violencia de subvertir el ordenamiento jurídico e instaurar un nuevo derecho. Benjamin señala que sea pasivo (huelga) o activo (huelga general) siempre es violencia. Pero el Estado solo la denomina violenta cuando amenaza el orden jurídico. Ante este temor, el Estado actúa sofocando la huelga general.

Si la violencia, tal como parece de primeras, fuese el mero medio para asegurarse de manera inmediata algo cualquiera que en la ocasión se persiga, solo podría cumplir su fin como violencia usurpadora [*raubende Gewalt*]. Sería totalmente incapaz para fundar [*begründen*] o modificar relaciones de modo relativamente constante. Pero la huelga demuestra que aquella lo puede, que está en condiciones de fundar o modificar relaciones jurídicas por más que con ello pueda sentirse dañado el sentimiento de justicia (CV, 24).

Resulta fundamental entonces que el Estado declare la huelga general como ilegal. Como observa Honneth “cada vez que surge el peligro de una legitimación fáctica de esta clase el Estado tiene que monopolizar toda la violencia y trazar límites arbitrarios, no sancionados” (Honneth, 2009: 122). La huelga, que en principio es legal, se convierte en ilegal cuando asume la forma de una huelga general, es decir, en el momento en que el derecho advierte en ella un riesgo para su supervivencia. Benjamin con esto expone que la violencia puede fundamentar y modificar situaciones jurídicas, instaurando un nuevo derecho.

Asimismo, podemos objetar que Benjamin no proporciona un solo ejemplo de cuándo una huelga general ha llegado al punto de ejercer semejante coerción y logre modificar el ordenamiento jurídico, ni tampoco cuando el Estado ha reprimido una huelga general¹³⁶. Benjamin es consciente de su falencia: “Pronta está la objeción de

¹³⁶ Sobre la historia de la legislación de la huelga y la huelga general en Europa, véase el interesante

que semejante función de la violencia es ocasional y aislada. Pero la consideración de la violencia bélica la refutará” (CV, 24). Sigamos entonces a nuestro pensador y pasemos al derecho de guerra¹³⁷.

En el derecho de guerra sucede lo mismo que en el derecho de huelga reconocido por el Estado: “sujetos de derecho sancionan violencias cuyos fines siguen siendo fines naturales para quienes sancionan, y, por eso, pueden entrar en conflicto con sus propios fines legales o naturales en el caso extremo” (CV, 24). La violencia bélica, al igual que la de los trabajadores, se dirige en principio a la consecución de sus fines naturales, pero una vez que la guerra ha terminado y se declara la paz, instaura un nuevo derecho:

Es más, la palabra “paz” designa en su significado, en el cual es correlato de la palabra “guerra” (...), precisamente una semejante sanción de cada victoria, necesaria y a priori, independiente de todas las demás relaciones jurídicas. Esta consiste justamente en que las nuevas relaciones son reconocidas como nuevo “derecho”, con total independencia de que requieran o no *de facto* alguna garantía para su perpetuación. (CV, 25; énfasis del autor).

En este caso, y a diferencia de la violencia de los trabajadores, Benjamin da un ejemplo explícito: la Primera Guerra Mundial, en la cual se reveló la función de la violencia como instauradora de derecho. Sin lugar a dudas, la Gran Guerra modificó el sistema político y jurídico del Imperio Alemán, que se convirtió en la República de Weimar dos días antes de la firma del Armisticio de Compiègne.

Concluye Benjamin que las violencias fundadas en fines naturales poseen un carácter instaurador de derecho: “entonces habita en *toda* violencia de esta índole (violencia con fines naturales) un carácter de instauración de derecho” (CV, 25; énfasis y paréntesis propios). Los casos de la huelga y la guerra son aquellos que el

análisis de Carlos Pérez López que, apoyándose en estudios de historiadores, señala que la huelga general nunca tuvo lugar como realidad efectiva (2017: 226-231).

¹³⁷ Honneth imputa el argumento de Benjamin y argumenta que se trata de una “construcción sumamente frágil” por dos motivos. El primero es que no es tan evidente que la huelga sea un acto violento: “Si se viera en la huelga más bien el caso de una mera omisión de determinadas acciones, concretamente de las actividades laborales, de modo que no fuera posible hablar de un empleo de la violencia, caería de un plumazo el remate que Benjamin supone en esta figura jurídica” (Honneth, 2009: 123). El segundo es concebir a la huelga general como una huelga “simultánea” en el que los trabajadores ejercen el derecho a huelga, para luego Benjamin poder extraer de aquí que la huelga general es un producto del mismo orden legal.

Estado debe permitir la violencia porque no le queda opción, pero que a la vez ponen en riesgo al derecho vigente¹³⁸.

La tesis benjaminiana, que se demuestra con más éxito en el caso de la guerra que en el caso de la huelga, da cuenta que el derecho habilita en su seno una violencia que puede anularlo. Allí es cuando el fin natural puede entrar en colisión con el fin del derecho. En la Modernidad el orden está en permanente riesgo, y esto lejos de ser un accidente, reside en las condiciones mismas de un orden que no puede impedir que los hombres, en última instancia, persigan sus fines naturales.

Se entiende ahora claramente el interés del Estado en el monopolio de la violencia que Benjamin mencionaba al inicio del artículo. El Estado teme a la violencia porque la violencia tiene la capacidad de instaurar un nuevo derecho, materializando nuevas relaciones de poder. Lo que alumbra Benjamin es que esa violencia que instaura un nuevo derecho es habilitada por el derecho vigente. Hay una violencia que, desde el seno del derecho y justificada en fines naturales, puede crear un nuevo derecho, y esto representa sin dudas un riesgo para el derecho vigente.

En este sentido, la originalidad del planteo benjaminiano reside en dos puntos. Por un lado, el derecho siempre está potencialmente en riesgo desde adentro, sin necesidad de factores externos. En palabras de Derrida, se trata de una violencia “que no es un accidente que sobreviene desde lo exterior al derecho. Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al derecho del derecho, al derecho al derecho, al origen del derecho” (1997, 90). En consonancia, Honneth ha señalado que Benjamin quiere dar cuenta de la “autoanulación del derecho” (2009: 124).

Por esto, resalta Benjamin que el interés el derecho en el monopolio de la violencia se funda en la necesidad de defender el derecho como tal, y no en determinados fines jurídicos, porque es el derecho el que está en riesgo, no una ley en particular sino el andamiaje jurídico en su totalidad:

Pero el Estado teme esta violencia absolutamente en cuanto instauradora

¹³⁸ Aquí cabe señalar nuevamente que Benjamin procede muy rápidamente, y que es menester matizar el “toda violencia”. Podríamos decir que existen violencias fundadas en fines naturales como el homicidio en defensa de la propia vida, de las que podríamos decir que no fundan derecho alguno.

de derecho, tal como tiene que reconocerla como instauradora de derecho, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, y las clases a concederles el derecho a la huelga (CV, 25)

Por el otro, al postular que el monopolio de la violencia por parte del Estado no se funda en garantizar los fines naturales, sino el derecho mismo, Benjamin nos muestra que en la Modernidad el derecho puede dissociarse de los propósitos humanos y cobra vida propia. El derecho se autonomiza de la voluntad de los hombres y se impone como un destino.

II.2. Violencia conservadora del derecho

Hasta aquí el texto trata sobre la violencia sancionada como medio para fines naturales y establece Benjamin que dicha violencia tiene como función la instauración de derecho. Pero, como mencionamos, esta no es la única función que le cabe a la violencia con respecto al derecho, sino que la violencia además se emplea para fines legales. Esta violencia tiene la función de conservar el derecho. “Si aquella primera función de la violencia puede llamarse *instauradora* de derecho [*rechtsetzende*], esta última, entonces, puede llamarse *conservadora* de derecho [*rechtserhaltende*]” (CV, 26; énfasis propio). ¿Cuáles son los ejemplos que brinda Benjamin de esta violencia conservadora de derecho?

La violencia con fines legales es la violencia que conserva el derecho castigando los casos de infracción. La violencia conservadora —a diferencia de la violencia que instaura derecho— tiene “la restricción de no fijarse nuevos fines” (CV, 28). Benjamin expone dos casos: la violencia de la pena de muerte y la violencia policial¹³⁹.

Respecto de la pena de muerte —que en ese entonces se encontraba vigente en Alemania solamente para el delito de homicidio— la describe como “la violencia suprema, aquella sobre la vida y la muerte” (CV, 27). Representa para Benjamin el caso en donde la naturaleza violenta del derecho se muestra de modo más evidente.

¹³⁹ Benjamin intenta mostrar que en ambos casos se trata no sólo de una violencia que conserva el derecho sino también de una violencia que instaura derecho, pero, como intentaremos mostrar, esto no puede ser sostenido sin problemas.

A continuación, expone:

Su sentido tampoco es castigar la infracción de la ley, sino estatuir el nuevo derecho. Pues en el ejercicio de la violencia sobre vida y muerte el derecho se refuerza a sí mismo, más que en cualquier otro acto jurídico [*Rechtsvollzug*] (CV, 27).

La pena de muerte parecería ser un caso de violencia conservadora de derecho, pero Benjamin argumenta que se trata de un caso de instauración de derecho porque “el derecho se refuerza a sí mismo”. Si el hecho que sea la violencia más evidente difícilmente pueda ser discutible, esto resulta al menos problemático.

Benjamin se muestra contradictorio cuando señala a la pena de muerte como una violencia instauradora y conservadora de derecho. Con respecto a lo primero, no queda claro si instaura un nuevo derecho o si refuerza el existente. Con respecto a lo segundo, renglones antes había indicado que el sentido de la pena de muerte no es castigar la infracción de la ley, por lo que no queda entonces claro si Benjamin niega este sentido o lo acepta. Seguimos acá a Honneth:

No está claro que este argumento respalde la tesis que Benjamin intenta exponer; porque si con la ejecución de la pena de muerte se demuestra que su verdadera función es establecer derecho, no se puede hablar de un desplazamiento de medios y fines sino sólo de un ocultamiento del verdadero fin (Honneth, 2009: 126).

No queda claro entonces por qué dice que instaura y conserva derecho. Benjamin no desarrolla las circunstancias bajo las cuales la pena de muerte puede ser considerada como una violencia que instaure derecho, ni tampoco los motivos por los cuales la pena de muerte no tiende a conservar el derecho. Este argumento es muy polémico. Explicarlo lo obligaría a reforzar sus argumentaciones, pero esto es algo que Benjamin no hace.

Respecto de la violencia policial, se trata también para Benjamin de un caso de violencia que no sólo conserva el derecho sino que a la vez también instaura:

Están presentes estas dos formas de la violencia [violencia instauradora y violencia conservadora] en otra institución del Estado moderno: en la policía. Esta es desde luego una violencia para fines de derecho (con

derecho a libre disposición), pero con la facultad simultánea de fijarlos (con derecho de mandato) en amplios límites (CV, 27; corchetes propios y paréntesis del autor).

En principio, la violencia policial es una violencia que tiene como fin conservar el derecho, es decir, es una violencia que no se plantea fines nuevos sino que hace cumplir el derecho vigente. Pero tiene, sugiere Benjamin, la facultad simultánea de fijar fines. Es explícita aquí la alusión a aquellos casos en los cuales la policía interviene en muchos casos en los que la situación jurídica es confusa y sin relación alguna con los fines legales. Si la policía tiene la capacidad de instaurar derecho es en los casos en los cuales actúa independientemente de los fines legales:

La afirmación de que los fines de la violencia policial son siempre idénticos, o están siquiera relacionados con los restantes fines legales, es totalmente falsa. Antes bien, el “derecho” de la policía señala en el fondo el punto en que el Estado, ya por impotencia, ya por los contextos inmanentes de cada orden legal, no puede ya garantizar mediante ese orden sus fines empíricos, que desea alcanzar a todo precio (CV, 28; énfasis del autor).

Benjamin toca con esto el problema radical de la actuación de las fuerzas de seguridad por fuera de los marcos de la ley, revelando asimismo que este problema no se ha resuelto en las democracias sino que incluso se muestra de modo más grave que en las monarquías absolutas¹⁴⁰. La violencia policial es el caso de una violencia que habita en la vida de los Estados modernos, y que fue creada para conservar el derecho, pero que a su vez también instaura derecho¹⁴¹.

Luego de esto, Benjamin da por concluido el estudio de la violencia en el

¹⁴⁰ “Y si la policía, tomada en particular, tiene en todas partes el mismo aspecto, no puede finalmente dejar de reconocerse que su espíritu es menos espeluznante cuando en la monarquía absoluta representa a la violencia del soberano, en la cual se conjugan la perfección del poder legislativo y ejecutivo, de lo que es en las democracias, en las cuales su existencia, no enaltecida por ninguna relación de esa índole, da testimonio de la máxima degeneración de la violencia” (CV, 28).

¹⁴¹ Honneth encuentra sin fundamento la función instauradora de derecho de la violencia policial. Señala que “las reflexiones sobre la policía obedecen a una generalización de experiencias históricas (que estaba viviendo la tumultuosa República de Weimar) cuyo valor sistemático no se examina” (2009: 127; paréntesis propios). Sin embargo, si bien Benjamin no aclara si esta capacidad instauradora de derecho es un accidente o una constante del actuar policial, pero lo cierto es que representa un grave problema para la vida democrática. Sobre el problema de la democratización de las fuerzas de seguridad en la Argentina luego del retorno de la democracia, véase Iazzetta, 2014.

derecho positivo: “Toda violencia como medio es, o bien instauradora de derecho o bien conservadora de derecho. Si no reivindica ninguno de estos dos predicados, renuncia con ello incluso a toda validez” (CV, 28). En efecto, si Benjamin ya había demostrado mediante los casos del derecho de huelga y el derecho de guerra, que la violencia fundada en fines naturales puede instaurar derecho, en el caso de la policía Benjamin nos muestra que la violencia es necesaria para la conservación del derecho, y que asimismo la violencia policial puede no sólo conservar el derecho sino también instaurarlo.

Lo que Benjamin evidencia es que siempre cabe la posibilidad —en ambos casos— que la violencia que se ejerza en el marco del derecho, esto es la violencia sancionada, sobrepase el derecho vigente e instaure un nuevo derecho. En este sentido, Benjamin no viene aquí a decirnos simplemente que el derecho necesita de la violencia para conservarse, sino que en el seno del derecho habita una violencia que puede ser usada para instituir un nuevo derecho. Da cuenta, asimismo, que la violencia que surge del derecho, puede deponer el derecho, pero siempre instaure otro en su lugar. Este es el círculo mítico del derecho:

Esto perdura hasta que, ya sea nuevas violencias, ya las anteriormente reprimidas, triunfan sobre la violencia instauradora hasta entonces establecida, y fundan con ello un nuevo derecho destinado a una nueva caída. Sobre la ruptura de este ciclo [que se mantiene] bajo el conjuro (*in Banne*) de las formas míticas del derecho, sobre la abolición (*Entsetzung*) del derecho en conjunto con las violencias a las que está referido, como ellas a él, en fin, por lo tanto, [sobre la abolición] de la violencia de Estado, se funda una nueva época histórica (CV, 40; corchetes del traductor).

El ciclo del derecho es un ciclo mítico en la medida en que no habilita una salida. La violencia del derecho viene a fundar el derecho, y como en el destino, no hay salida del derecho desde el derecho. En este sentido, *Para una crítica de la violencia* constituye su conceptualización más acabada del derecho. A pesar de los hiatos y contradicciones que marcamos en su argumentación, el texto arroja que el derecho necesita de la violencia para sostenerse y que todo derecho puede ser sustituido por otro derecho que surja de su seno y no externamente, y se imponga por medio de la violencia. En lo que sigue, veremos que la intención capital de Benjamin

es proponer una salida de este ciclo de repetición de violencia. Una violencia que surja del léxico del derecho, reinstaura el derecho. Se necesita entonces algo externo al derecho.

III. La huelga general proletaria

Luego de caracterizar al derecho como una forma de resolución de los conflictos humanos que se caracteriza por la violencia, tanto en su forma instauradora como conservadora, Benjamin sugiere que existen formas no violentas de resolución de conflictos. La distinción, sobre la cual el autor ofrece sucinta explicación, es entre “medios violentos” (*gewaltsamer Mittel*) y “medios puros” (*reine Mittel*) de resolución de conflictos. Entre privados, el lenguaje constituye un ejemplo de medio puro, y en el ámbito de la política, es la huelga general revolucionaria¹⁴².

Benjamin hace uso del pensamiento de Georges Sorel, en especial del libro *Reflexiones sobre la violencia*, que Sorel publicó por vez primera en 1906. A juzgar por el copioso índice que llevaba de sus lecturas, en el cual este libro es el N°734, y por su correspondencia, Benjamin lo leyó a principios de 1921¹⁴³. Sorel produjo una honda influencia en su pensamiento. Recupera del pensador francés la distinción entre “huelga general proletaria” y “huelga general política”¹⁴⁴. Según Sorel, ambas consisten en la interrupción del trabajo, pero mientras la primera es con fines revolucionarios de abolición del Estado, la segunda tiende al logro de determinadas reformas dentro del orden vigente. El mérito de Sorel, según Benjamin, es haber distinguido dos fenómenos distintos en lo que aparentemente es el mismo, la huelga general.

La huelga general política es aquel cese de actividades que tiene como fin la

¹⁴² Benjamin incluye entre los medios no violentos a la diplomacia. Esto también resulta sumamente llamativo teniendo en cuenta que los diplomáticos son los representantes de un Estado que se sostiene en la violencia (CV, 33).

¹⁴³ En enero de 1921 le escribió a Scholem "Estoy esperando terminar mi trabajo sobre política, así como un ensayo encargado por Lederer para el cual aún no he recibido toda la literatura que necesito para completarlo. Sin embargo, en los próximos días probablemente reciba *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel" (Benjamin, 1994: 172). La traducción es propia. En el original: "I am waiting to finish my work on politics, as well as an essay commissioned by Lederer for which I still have not received all the literature I need to complete it. Nonetheless, in the next few days I should probably be getting Sorel's *Reflections on Violence*". Antes de *Reflexiones sobre la violencia*, Benjamin leyó el libro de Sorel *Las ilusiones del progreso*, que aparece en el N°726 del índice.

¹⁴⁴ En adelante, utilizaremos estos conceptos de Sorel, pero cabe aclarar que también refiere a la huelga general proletaria como “huelga proletaria” o como “huelga general”.

modificación de ciertas políticas estatales. En palabras de Sorel, la huelga política “puede ser de corta duración y pacífica, con miras a demostrar al gobierno que lleva un camino errado y que existen fuerzas capaces de resistir; también puede ser el primer acto de una serie de motines sangrientos” (2005: 210). La huelga política cesa cuando el partido o el sindicato firma un pacto con el gobierno.

A los fines de nuestra investigación, nos interesa en particular la “huelga general proletaria”, pues Benjamin encuentra en ella un medio puro de la política, a diferencia de la “huelga general política” que define como un medio violento por tender en última instancia al fortalecimiento del Estado. En la huelga general proletaria es así posible rastrear una política afirmativa benjaminiana. La pregunta es entonces: ¿cuáles son las dimensiones de la huelga general proletaria que Benjamin rescata?

La primera dimensión es que la huelga general proletaria se propone como única tarea la destrucción del aparato estatal, en este sentido Benjamin entiende que es un medio puro y no un medio violento:

Mientras que la primera forma de la suspensión del trabajo (huelga general política) es *violenta*, puesto que provoca una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda (huelga general proletaria) es, como *medio puro, no violenta*. (...) De ahí, pues, que la primera de estas empresas es instauradora de derecho, la segunda, en cambio, anarquista. (CV, 32; énfasis y paréntesis propios).

La segunda dimensión es que Benjamin observa que Sorel, siguiendo a Marx, “rechaza todo tipo de programas, de utopías, en una palabra, de instauraciones de derecho” (CV, 32) y señala que esto se trata de una “concepción profunda, ética y genuinamente revolucionaria” (CV, 33). Benjamin menciona, pero no desarrolla en su texto ninguna de estas dos. Veamos entonces cómo aparecen estas en el libro de Sorel para así poder comprender la apuesta benjaminiana.

Con respecto a la primera dimensión, Benjamin rescata del pensamiento de Sorel es el carácter no violento de la huelga general proletaria. Sorel sostiene que en esta huelga el proletariado se pone al mando de las fuerzas productivas y quita a la burguesía de su posición: “confía en expulsar a los capitalistas del campo de la producción para retornar luego al lugar que ocupa en el taller creado por el

capitalismo” (Sorel, 2005: 226). La huelga es un acto eminentemente violento. Pero no es cualquier tipo de violencia, sino que es una violencia moral.

Una de las preguntas que con mayor fuerza gravita en el texto soreliano es si la violencia puede considerarse un acto moral. Sorel se apoya en una moral revolucionaria y revalida en este sentido a Karl Kautsky. Si por un lado la doctrina moral de Proudhon, Kant y los estoicos son tildadas como “morales admirables, pero abocadas a la impotencia” (Sorel, 2005: 270), la moral de Kautsky se funda en aspiraciones revolucionarias. A continuación transcribimos la cita que Sorel hace de Kautsky y su comentario:

‘Resulta inútil tratar, mediante sermones morales, de imbuir al obrero inglés una concepción más elevada de la vida, ni el sentimiento de más nobles empeños. La ética del proletario proviene de sus aspiraciones revolucionarias; ellas le infunden mayor fuerza y elevación. La idea de la revolución es lo que ha redimido al proletariado de sus sumisión’ Bien claro se ve que, para Kautsky, la moral está siempre subordinada a la idea de lo sublime (Sorel, 2005: 274; énfasis del autor)¹⁴⁵.

En este sentido, la huelga general proletaria es indudablemente violenta, pero esa violencia es considerada moral en tanto sus aspiraciones radican en la liberación de las condiciones de esclavitud. Sorel comparte con Marx que el capitalismo, y su respectivo orden social, jurídico y político tienen su origen en la violencia y señala que la superación de este modo de producción también será violenta¹⁴⁶. Sostiene que el sujeto revolucionario es el proletariado y el fin es la destrucción del aparato estatal que avala esa esclavitud. La huelga general es un mito, aludiendo Sorel con esto a un conjunto de utopías: es la suma de las utopías del proletariado¹⁴⁷.

¹⁴⁵ La cita corresponde a *La revolution sociale* de Kautsky.

¹⁴⁶ Sorel se vale de la cita de *El Capital*: “La historia de esa expropiación (que dio origen al capitalismo) no es materia de conjeturas, sino que está inscrita en los anales de la humanidad con letras de sangre y fuego indeleble” (en Sorel, 2005: 233; paréntesis propios).

¹⁴⁷ Las lecturas que Benjamin y Sorel tienen del mito son extremadamente opuestas: mientras que para el primero el mito refiere a la culpa, al destino y a la ausencia de libertad, para el segundo el mito es justamente la cuota de imaginación que permite la apertura de la historia. Sin embargo, Benjamin no alude a esta diferencia. Sobre esto véanse el estudio de María Castel (2011) y de Carlos Pérez López (2016: 98-102). Asimismo, Sorel señala que el mito se opone a la ciencia, porque no se puede observar, pero tiene lo que él denomina un “espíritu científico”, que es utilizar las fuerzas que existen en este mundo y reconocer que no hay teorías eternas (2005: 204-205). El mito de la huelga general está entonces en la frontera entre la utopía y la ciencia, sin ser ni dejar de ser ninguna de las dos. Tiempo más tarde, Antonio Gramsci criticará la concepción del mito de Sorel por utopista. Sobre esto,

Como mencionamos, una de las dimensiones que Benjamin toma de Sorel es la destrucción del Estado en tanto aparato que funda y administra violencia. Pero si Sorel reconoce que el medio para llegar a esto es violento y es una “violencia moral”, Benjamin enfáticamente sostiene que la huelga general proletaria no es violenta, sino un “medio puro” de la política.

¿Por qué Benjamin señala que la huelga general proletaria no es violenta? Esto es en principio sumamente confuso. La huelga general proletaria soreliana es eminentemente violenta. De ningún modo Benjamin pudo pasar esto por alto. Es posible rastrear al menos dos momentos en los que Benjamin admite este carácter violento de la huelga revolucionaria. En primer lugar, en un texto intitulado *Vida y violencia* —que Benjamin mencionó a Scholem en 1920— reafirma tanto la violencia en caso de defensa personal como la violencia anarquista:

La violencia orig[inaria], tal como por ejemplo puede presentarse en un acto defensivo, no es en absoluto repudiable. *El juicio sobre una acción no tiene nada que ver con que se la haya ejecutado con violencia corpórea o sin ella.* Por eso es que la exigencia anarquista de la abolición de la violencia sólo puede ser referida con sentido a la violencia administrativa, [y] por eso su praxis terrorista tampoco está en contradicción con su teorema (Benjamin, 2017b: 49; énfasis propio).

En segundo lugar, en el mismo texto *Para una crítica de la violencia*. Sobre el final del escrito, Benjamin vuelve a defender a la violencia en caso de legítima defensa y también en el caso del asesinato del opresor a manos de los revolucionarios. Sobre lo primero, arguye que el mandamiento divino “no matarás” debe ser pauta de acción para la persona, pero nunca criterio del juicio. Respecto de lo segundo, y en medio de una polémica con Kurt Hiller, sostiene que la existencia justa es más elevada que la mera existencia: “Falso y vil es el enunciado de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si existencia no ha de significar más que la mera vida, y este es el significado que tiene en la mencionada reflexión” (CV, 39)¹⁴⁸. Asimismo, y como piedra de toque, en la última página se refiere a la

véanse Laleff Ilieff (2017) y Frosini (2014).

¹⁴⁸ Benjamin toma la frase de Hiller “si no mato, ya no podré jamás erigir el reino universal de la justicia... así piensa el terrorista espiritual... Nosotros, sin embargo, declaramos que más elevada que la felicidad y justicia de una existencia... está la existencia en sí” (CV, 38). Kurt Hiller (1885-1972)

“violencia revolucionaria [*revolutionäre Gewalt*]” como “la más elevada manifestación de la violencia por el ser humano” (CV, 40).

Por lo analizado hasta aquí, podemos decir que lo que en Sorel está explícito, en Benjamin queda opacado por la distinción entre medios puros y medios violentos. Pero lo cierto es que la huelga general proletaria es violenta, y Benjamin avala el uso de la violencia en casos de legítima defensa y en casos de defensa de lo que él denomina “vida justa”, e incluso refiere sin más a la “violencia revolucionaria”.

La pregunta que emerge ahora es ¿por qué Benjamin denomina a la huelga general proletaria como un “medio puro”?, ¿qué entiende Benjamin por “medios puros”? Las palabras de Hamacher son útiles para nuestras inquietudes:

Medios puros son medios para nada, es decir, no son medio en ningún sentido tradicional. (...) Benjamin era por cierto consciente de estas dificultades en el uso de los conceptos de medio, fin y violencia. (...) En este sentido medios puros son aquellos que no se comportan como medios, sino *de alguna manera distinta*. Según eso, puro significa: distinto de manera indeterminable, incontrolable. Sin embargo, a pesar de este ser distinto indeterminable, el puro medio sigue siendo medio, marcación de la resistencia a lo instrumental, pero también aún de la mediatez en la alteridad de lo indeterminable. (Hamacher, 2013: 202; énfasis del autor).

La huelga general proletaria es medio puro, que en sentido estricto no es un medio. Como observa Hamacher, más que un medio puede entenderse como la marcación de la resistencia a lo instrumental. En una acción orientada a fines, primero se establecen los fines y luego los medios posibles para perseguir ese fin. La acción que es medio puro sería aquella que no reconoce medios y fines. Sin embargo, la huelga general proletaria tiene como fin la eliminación del Estado como institución violenta. Entonces, ¿tiene fines o no tiene fines? Benjamin deja una vez más cuestiones oscuras, tareas para el lector, que debemos hacer el esfuerzo de esclarecer para comprender su apuesta.

La huelga es violenta, pero Benjamin está más interesado en distinguir entre las acciones que tienden a la instauración del derecho —que él denomina acciones

fue un activista del pacifismo. En su condición de judío, homosexual y socialista fue internado en un campo de concentración durante el régimen nazi.

violentas porque el derecho se sostiene en la violencia— y las acciones que tienden a la destitución del derecho. Lo que está detrás de esto es una concepción del derecho en la cual éste se ha vuelto contra el hombre, y se impone al hombre con fuerza destinal, anquilosando las relaciones humanas y cercenando cualquier rastro de libertad.

Así, volver a las fuentes de Benjamin, nos permite echar luz sobre su obra. La huelga revolucionaria es un acto tan violento como lo es la institución y la conservación del derecho. Esto es algo explícito en la letra de Sorel y que Benjamin omite. Benjamin reconoce que se efectúa con violencia, pero tilda la huelga de “no violenta”. Podemos decir que hay entonces un doble concepto de violencia: una violencia que tiene que ver con la ejecución de la acción y una violencia que remite a la institución del derecho. La primera es buena mientras esté en manos del proletariado, lo que Sorel definía como violencia moral, mientras que la segunda es negativa¹⁴⁹.

Como señalamos, la segunda dimensión que Benjamin rescata de Sorel es la ausencia de programas de acción. Benjamin afirma “En referencia a unas ocasionales afirmaciones de Marx, Sorel rechaza todo tipo de programas, de utopías, en una palabra, de instauraciones de derecho” (CV, 32), lo que aprueba como una concepción “profunda, ética y genuinamente revolucionaria” (CV, 33). Al volver sobre la letra de Sorel, esto es muy fácil de hallar. La ausencia de programa remite directamente a Marx:

No son necesarios programas para el futuro: los programas están ya realizados en la fábrica. (...) La práctica de las huelgas nos conduce a una concepción idéntica a la de Marx. Los obreros que dejan de trabajar, no le van a presentar a los patronos proyectos de mejora en la organización del trabajo, ni les ofrecen su ayuda para que dirijan mejor sus empresas (Sorel, 2005: 193)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Hamacher ha puesto de relieve que esta concepción de violencia pura como violencia moral aparece también en “*Las afinidades electivas*” de Goethe.

¹⁵⁰ De acuerdo a las afinidades que ya hemos señalado, cabe explicitar la íntima conexión que Sorel manifestaba con respecto a las ideas de Marx: “Los principios fundamentales del marxismo no pueden entenderse debidamente si no es con ayuda de la perspectiva de la huelga general; y, por otro lado, cabe pensar que esa perspectiva sólo cobra toda su significación para quienes han asimilado la doctrina de Marx” (Sorel, 2005: 186).

La huelga general aparece como algo distinto a la huelga política en la cual Sorel señala que los intelectuales del socialismo parlamentario tienen —y esta es una cita que Benjamin transcribe en su texto— la “profesión de pensar por el proletariado” delineando reformas sociales. El carácter innecesario de un programa remite a que no se trata de una acción política orientada a la conquista y al dominio sino a la libertad de los hombres:

Al no perseguir fines de conquista, no tiene que formular planes para utilizar sus victorias: confía en expulsar a los capitalistas del campo de la producción para retornar luego al lugar que ocupa en el taller creado por el capitalismo (Sorel, 2005: 226).

Esta asunción cobra más claridad cuando Sorel sugiere que la huelga general comparte con la ciencia la imposibilidad de alcanzar verdades absolutas. En definitiva, que las ciencias naturales se orienten hacia la predicción de los fenómenos, no significa que eso constituya la finalidad de toda ciencia:

En el transcurso del siglo XIX ha existido una increíble ingenuidad científica, consecuencia de las ilusiones que habían motivado delirios a finales del XVIII. Porque la astronomía logró calcular las tablas lunares, se creyó que la finalidad de toda ciencia era prever con exactitud el porvenir (Sorel, 2005: 196).

Esas “afirmaciones ocasionales” que, como escribe Benjamin, Sorel rescata de Marx, no debemos pasarlas por alto, porque son asimismo las afirmaciones que Benjamin rescata de Sorel dentro un sinfín de afirmaciones que el revolucionario francés escribió en sus *Reflexiones sobre la violencia*.

Al restituir la ausencia de programas de la huelga general proletaria, descubrimos que lo que Benjamin rescata de Sorel es el carácter imprevisible de la acción política. Las acciones de los hombres, en el camino hacia la liberación de las condiciones de opresión propias de la Modernidad, no pueden ser previstas en su totalidad. Esto no significa que la acción escape a toda planificación ni previsión, sino que éste no es el rasgo específico de la acción política. La acción política se define por su pretensión de libertad, más no por capacidad de previsión.

Esto no significa que los hombres no puedan delinear expectativas sobre su

futuro. Sino más bien todo lo contrario: sin expectativas, sin utopías no es posible la acción política. En sus preciosas palabras:

Para actuar, sin embargo, no podemos menos de salirnos del presente , y razonar acerca de ese porvenir que parece condenado a quedar siempre fuera de nuestra razón. La experiencia nos hace ver que ciertas *construcciones de un porvenir indeterminado en el tiempo* pueden poseer gran eficacia y muy pocos inconvenientes, cuando son de determinada naturaleza; lo cual se produce cuando se trata de mitos en los que se manifiestan las más fuertes tendencias de un partido o de una clase (Sorel, 2005: 178; énfasis del autor).

Este carácter imprevisible de los efectos de la acción política sobre el transcurso de la historia es incorporado plenamente en la teoría política de Benjamin. Esta concepción de Sorel —y de Marx— le resulta sumamente iluminadora a Benjamin, que la califica de “genuinamente revolucionaria”¹⁵¹.

En este sentido, si atendemos a la constelación particular en la que aparece la huelga en el texto de Benjamin, encontramos que es opuesta al derecho. La huelga se caracteriza por ser destituyente con respecto al derecho vigente, pero sin instituir un nuevo derecho en su lugar.

Esta dimensión ha sido resaltada por Werner Hamacher, quien apunta que la huelga general proletaria es “la manifestación de lo político” en el pensamiento de Benjamin (Hamacher, 2013: 200). La huelga es una acción política sin fines, carente de intención: “Esta huelga dirigida a la aniquilación de la violencia de Estado, a la aniquilación de toda violencia instaurada, es decir, dirigida a *nada*, puede llamarse carente de intención” (Hamacher, 2013: 196; énfasis del autor). En este punto, acordamos con Hamacher en que Benjamin toma posición por el anarquismo. En palabras de Hamacher, la acción política adquiere una modalidad “aformativa”:

La huelga general proletaria, cuyo método es la suspensión

¹⁵¹ Esta es casi la única concesión que Benjamin hace a Marx durante este tiempo, considerando que en *Capitalismo como religión* lo trata de capitalista. En este sentido, coincidimos con Hamacher: “Sería muy desacertado entender la referencia a Marx y al discurso de la huelga general proletaria en el tratado de la violencia lisa y llanamente como profesión del marxismo, sea de aquel que aún es denominado ortodoxo, sea de aquel de una determinada tendencia, por ejemplo, la de Sorel” (Hamacher, 2013: 197).

incondicionada de la violencia de Estado y su forma la justicia, sería la violencia pura en el ámbito de lo político y así sería lo que en el lenguaje es el lenguaje mismo, su modalidad aformativa (Hamacher, 2013: 199).

Esta medialidad, entendida bajo el concepto de “medio puro” benjaminiano, remite a una política del acontecimiento y se opone a una política instrumental como crítica de la Modernidad. Lo aformativo como rasgo de la acción política es que destituye sin pretensión de fundación: “La violencia pura no instaure, sino que ‘destituye’, no es performativa, es ‘aformativa’ (Hamacher, 2013: 186; énfasis del autor).

La particularidad de una acción que no tiene como fin la institución es que destituye sin instituir: “La *destitución* no se instaure” (Hamacher, 2013: 187; énfasis del autor). En este sentido, suscribimos la hipótesis de lectura de Hamacher, que señala que la teoría política de Benjamin es una política de los medios puros: Benjamin “lleva a cabo una inversión de la perspectiva de la teoría política clásica. Ya no define a la política con miras a la producción de la vida social y su representación en el organismo moral del Estado” (Hamacher, 2013: 205).

En virtud de lo analizado, el retorno a la letra de Sorel nos ha permitido comprender mejor la apuesta política benjaminiana. Por un lado, hemos dado cuenta que la huelga revolucionaria es un acto tan violento como lo es la institución y la conservación del derecho. Esto es algo explícito en la letra de Sorel y sobre lo cual Benjamin no se expide claramente. Observamos que Benjamin hace uso de un doble concepto de violencia: una violencia revolucionaria moral y una violencia que remite a la institución del derecho en tanto que autoridad.

Por otro lado, hemos señalado que en la ausencia de programa de acción podemos dar cuenta de la irreductibilidad de la política al derecho. Benjamin da cuenta que la política no puede ser reducida al acto de instauración del derecho. La acción política va más allá del derecho y no se sabe en qué va a desencadenar. Esto es algo que le ofrece el anarquismo y que constituye uno de los argumentos centrales de *Para una crítica de la violencia*. Benjamin toca un punto crucial de la acción política: que ésta es más rica cuando no se mitologiza, cuando no se cierra, sino cuando permanece abierta al devenir.

IV. Sobre la justicia divina

Al inicio de su ensayo Benjamin expone su objetivo, a saber, realizar una crítica de la violencia, cuya tarea se circunscribe a “la exposición de su relación con el derecho y la justicia” (CV, 19). Algunas líneas más adelante agrega:

En una palabra: si la pauta que erige el derecho positivo para la conformidad a derecho de la violencia solo puede ser analizado en vista de su sentido [*Sinn*], entonces la esfera de su aplicación tiene que ser criticada en vista de su valor [*Wert*]. Luego, hay que encontrar el punto de mira para esta crítica fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida solo la consideración filosófico-histórica del derecho puede aportarlo (CV, 21).

Como hemos visto, Benjamin dedica la mayor parte del texto a explicar esto, a saber, que ni el derecho natural ni el derecho positivo pueden proveer de un criterio valido para la crítica de la violencia porque en ambos ésta es considerada como medio y no como fin en sí misma. En este sentido, como mencionamos, el término “crítica” que Benjamin utiliza para definir su tarea conlleva un sentido kantiano, esto es, como ejercicio de determinar el campo legítimo de jurisdicción de un objeto, y distinguirlo de aquello que le es impropio. Benjamin ha comprobado que ni el derecho natural ni el derecho positivo pueden servir de criterio.

Sobre el final del artículo afirma “La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. ‘Filosofía’ de esta historia, porque solo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos” (CV, 39; énfasis del autor). Benjamin critica un abordaje meramente empírico para la violencia, argumentando que una perspectiva “dirigida a lo más cercano” (CV, 39) sólo puede detectar el círculo dialectico entre las violencias instauradoras y las conservadoras de derecho, pero no un punto de vista crítico. ¿Cuál debe ser entonces el criterio? Benjamin lo explicita a continuación:

Sobre la ruptura de este ciclo [que se mantiene] bajo el conjuro (*in Banne*) de las formas míticas del derecho, sobre la abolición (*Entsetzung*) del derecho en conjunto con las violencias a las que está referido, como ellas a él, en fin, por lo tanto, [sobre la abolición] de la violencia de Estado, se funda una *nueva época histórica* (CV, 40; corchetes del traductor, cursivas propias).

La violencia divina es aquella que según Benjamin interrumpe el ciclo mítico del derecho y funda una nueva época histórica. Este es el criterio que sirve de base para su crítica, pero como vemos, en vez de sentar las bases al principio de su argumentación, las expone al final. Es en las últimas partes del texto en las cuales Benjamin indica la oposición entre lo mítico y lo divino: “no decide jamás la razón sobre la legitimidad de los medios y la justicia de los fines, sino sobre aquellos la violencia conforme a destino, sobre estos, en cambio, Dios” (CV, 34), y luego “La justicia (*Gerechtigkeit*) es el principio de toda imposición divina de fines (*göttlichen Zwecksetzung*). Poder es el principio de toda instauración mítica de derecho (*mythischen Rechtsetzung*)” (CV, 36). Y en forma contundente:

Tal como en todos los ámbitos al mito se opone Dios, así a la violencia mítica la divina. Y en efecto, esta designa el opuesto de aquella en todos los aspectos. Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es aniquiladora de derecho [*rechtsvernichtend*], si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora [*verschuldend*] y expiatoria [*sühnend*] a la vez, la divina es redentora [*entsühnend*], si aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal de modo incruento (CV, 37).

En efecto, no es sino hasta el último tramo del texto cuando Benjamin da a conocer los fundamentos de su perspectiva y pasa de un vocabulario profano a uno de tipo religioso. La violencia divina se corresponde con la venida del mesías en la tradición judía en la cual Benjamin se reconoce, y según la cual se funda una nueva época histórica. Esta es su filosofía de la historia. En este sentido, seguimos a Pablo Oyarzún:

La historicidad de la crítica benjaminiana juega, pues, un juego aparte. No se compromete ni se deja orientar por ninguna facticidad, sancionada o no, ni por ninguna continuidad histórica, que, al hilo de esa misma crítica no podría sino ser el curso cíclico de instauración y conservación que caracteriza a la violencia mítica. (...) La ruptura (de este curso cíclico) abre, entonces, para la historia y como la *verdadera* historia, la dimensión que habría que llamar trascendental, y, para emplear el término que inevitablemente se asocia al punto de vista benjaminiano, mesiánica. (Oyarzún, 2017: 289; énfasis del autor, paréntesis propios)

Honneth ha llamado también la atención sobre el modo en el cual Benjamin define la filosofía de la historia, señalando que la misma permite una crítica al presente sin apoyarse expresamente en ningún juicio de valor, sino en la construcción de un futuro liberado de males, desde el cual se reconocen los rasgos negativos del presente.

En la tradición de la filosofía de la historia en la que evidentemente se apoya Benjamín para argumentar, esta estructuración de la historia en distintas épocas es posibilitada por la suposición de un dios que se ha retirado o apartado del mundo humano para regresar a él en un futuro no especificado; el presente se entiende siempre como la época intermedia en la que por la ausencia de Dios impera un estado de "corrupción" (Schelling) o de "pecaminosidad" (Fichte) que los sujetos humanos, por otra parte, no pueden ver como tal (Honneth, 2009: 110; paréntesis del autor).

Considerando la perspectiva religiosa judía que sirve de base a su crítica de la violencia, podemos comprender su apuesta¹⁵². ¿Cuáles son los rasgos de la violencia divina? Esto solo aparece en las últimas líneas del texto. Benjamin sugiere que es una violencia posible, que instaura la justicia, que aniquila el derecho y que es letal pero sin derramar sangre. Esta violencia se encuentra en la tradición religiosa: Benjamin señala el juicio de Dios sobre la banda de Koraj, en el cual la tierra se abre y se traga a los rebeldes¹⁵³. Pero también se manifiesta en la vida profana: “estas no se definen,

¹⁵² En este sentido, la crítica benjaminiana se distancia de la crítica kantiana. En *Sobre el programa de la filosofía venidera*, que Benjamin había escrito tres años atrás, leemos: “Es en todo caso de la mayor importancia para la filosofía venidera averiguar qué elementos del pensamiento kantiano hay que acoger y cultivar, qué elementos hay que transformar, y qué elementos hay que rechazar” (O II 1, 164). En este temprano ensayo, el eje problemático es el concepto de experiencia kantiano. Del sistema kantiano, se debe conservar su búsqueda de certeza y la justificación del conocimiento, pero se debe desechar su “empobrecido” concepto de experiencia como objeto de conocimiento verdadero. Se sostiene que la filosofía venidera debe ser capaz de hallar los fundamentos de una experiencia religiosa, “lo cual no significa que el conocimiento haga posible a Dios, pero sí desde luego que el conocimiento hace posibles lo que son su experiencia y su doctrina” (O II 1, 168). Benjamin recibe la herencia kantiana aceptando, rechazando y agregando, lo cual se ve en el concepto de experiencia y en el concepto de crítica, en los cuales propone considerar la religión.

¹⁵³ El relato de la rebelión de Koraj/Coré, Datán y Abirón contra Moisés y contra Aarón se encuentra narrado en Núm 16. Koraj reúne a doscientos cincuenta israelitas e impugna la autoridad de Moisés y Aaron: “¿Y no está Yavé en medio de nosotros? ¿Por qué entonces se creen superiores a la comunidad de Yavé” (Núm 16). Luego, los israelitas elevan ofrendas a Dios, mientras Yavé dice a Moisés y a Aaron “Apártense de esta comunidad porque la voy a exterminar en todo el campamento” (Núm 16). En ese momento “Se abrió una garganta y se los tragó con toda su familia (y a todos los hombres de la banda de Coré) junto con todo lo que les pertenecía. Bajaron vivos al Lugar de los muertos, junto con

pues, tanto por que las ejerza Dios mismo inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de realización incruenta, contundente, redentora. Y en fin, por la ausencia de toda instauración de derecho” (CV, 38).

Conforme lo que hemos comentado sobre la huelga general proletaria, podríamos pensar que se trataría de una manifestación de la violencia divina, en tanto se trata de una violencia pura que aniquila el aparato del derecho. Sin embargo, Benjamin alerta sobre esto:

Para los seres humanos no es ya posible ni tampoco urgente decidir cuándo fue real una violencia pura en cada caso determinado. Pues solo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal, aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza redentora de la violencia no está a la luz del día para los seres humanos (CV, 40).

Benjamin nos alerta dos cosas sobre la posibilidad de saber si estamos ante la violencia divina: 1) no es posible: con esto da cuenta de los límites del accionar y del conocimiento humano. Incluso si una acción política tuviera como propósito la eliminación del derecho, es imposible saber si en un futuro los hombres no se harán de posiciones de poder desde los cuales impartir la supuesta justicia, administrando la violencia para tal fin, es decir, en qué sentido la violencia revolucionaria acabaría en violencia mítica. No está al alcance del hombre asegurar el éxito de la acción política; 2) no es urgente: no es necesario ni urgente saber si una acción política es la expresión de la violencia divina, porque ella simplemente acontece.

Carlos Pérez López ha advertido acertadamente sobre la conveniencia de no perder de vista la distinción de estas dos dimensiones: “Del ensayo de Benjamin no se deduce en absoluto que todos los medios puros sean revolucionarios, ni que los medios puros revolucionarios (como la huelga general proletaria) sean idénticos a la violencia pura, divina y revolucionaria” (2017: 233). Pérez López señala que esto “implicaría extender una relación de equivalencia e identidad sobre un vínculo que, a lo sumo, se limita a un parentesco estructural en la interrupción de un tiempo continuo, bien nombrado ‘revolucionario’ en ambos casos” (2017:235; énfasis del

todos los que estaban con ellos. La tierra los tapó y desaparecieron de la vista de la comunidad. (...) Entonces brotó un fuego de Dios que devoró a los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso” (Núm 16; paréntesis del texto).

autor).

De modo que Benjamin defiende la huelga general proletaria como modelo de acción política que se basa en una violencia pura, sin fines —pura medialidad— que interrumpe el ciclo del derecho. La acción política se erige como una discontinuidad, como la suspensión de las relaciones de poder sustentadas en la administración de la violencia. En este sentido, carece de programa, porque siendo que no persigue la dominación, sus efectos son imprevisibles¹⁵⁴.

Con respecto a ello, no coincidimos con Honneth —quien realiza un excelente y minucioso análisis del artículo benjaminiano y desvela muchos de las inconsistencias que el mismo tiene— cuando indica que en tanto el Dios de la tradición judeocristiana es la única causa de la violencia transformadora, el ensayo de Benjamin sobre la violencia se trata de “un tratado de filosofía de la religión” (Honneth, 2009: 102). Se trata, consideramos, de un texto que, si bien se justifica en la tradición judía mesiánica, da cuenta de la potencialidad de la acción política.

La perspectiva de la crítica, como señalamos, es religiosa: Benjamin delimita el ámbito propio de la violencia a la violencia divina que instauro la justicia, una violencia que no es medio de nada sino medio puro. La acción política que rescata como válida y revolucionaria es la huelga general proletaria, por caracterizarse, como la violencia divina, por ser absolutamente destituyente. En este sentido, la idea de justicia de Benjamin como apertura de una nueva época histórica, de una discontinuidad temporal, es una idea que se funda únicamente en una creencia religiosa, de un tiempo futuro de justicia.

Esta perspectiva religiosa dota de sentido a su pensamiento político. *Para una crítica de la violencia* es un texto político, en un momento en el cual como

¹⁵⁴ Cabe señalar que consideramos que la equiparación que ha tejido Jacques Derrida (1997) entre violencia divina y violencia del Holocausto es completamente errada. En una crítica a esta interpretación, Cantisani escribe: “El turbulento final del ensayo benjaminiano nos indica que la violencia divina, o mejor dicho sus signos o iluminaciones profanas como las llamará más tarde Benjamin, son esos instantes en que una forma específica de un régimen de propiedad es depuesto. Efectivamente no es posible nunca saber para Benjamin a ciencia cierta si allí estamos efectivamente ante la violencia divina. Pero sí nos es posible, en una actitud crítica, en la lectura de sus posibles signos, saber cuando no estamos ante la violencia divina y su justicia. Aquello que se apropia de la vida, que instrumentaliza la vida, que la sacrifica como si ella fuera su propiedad, no es para Benjamin un signo de la violencia divina, sino un prueba evidente de violencia mítica, aquella que “se deja conocer exactamente y en tanto que tal” (2015: 136). Cabe señalar que Derrida recupera a Benjamin en dos textos más, a saber, “Desvíos de Babel” y *Espectros de Marx*. Sobre esto véase el trabajo de Emmanuel Biset (2013).

mencionamos Benjamin estaba muy interesado en ello, en el cual la política es valorada como un intento de poner fin a las relaciones de poder y dominación. La relación entre la justicia divina y la acción política aparece muy clara en el *Fragmento Teológico Político*, en el cual Benjamin señala que “nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dinamis* histórica; no puede ser puesto como meta” (Benjamin, 2009: 141; énfasis del autor) y a continuación dice:

Pero al igual que una fuerza puede, en su camino, favorecer a otra [que está] en el camino contrario, así el orden de lo profano [puede favorecer] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación (Benjamin, 2009: 141)

El hombre no puede realizar la justicia divina, no puede conocer si ésta se realiza en la tierra, pero es esta justicia, nos dice Benjamin, la que debe guiar su acción. En este sentido, la política no deja de estar guiada por una cuestión de fe, que es la esperanza en la realización de la justicia.

A lo largo de este capítulo, hemos abordado la crítica del derecho realizada por Benjamin. En primer lugar, hemos dado cuenta que el derecho asociado a la culpa, al igual que el capitalismo. Retomando esta concepción, hemos dado cuenta que Benjamin propone una concepción del derecho como arbitrario y que se impone al hombre con una fuerza destinal.

A través del análisis que realiza sobre el rol que ocupa la violencia en la tradición del derecho positivo, hemos podido ver que Benjamin da cuenta que en su fundación y en su conservación el derecho necesita echar mano de la violencia. La violencia sancionada por el derecho —que era el objeto de indagación de Benjamin— sirve para su conservación o para la instauración de un nuevo derecho. Este es el círculo mítico del derecho, al cual se opone la violencia divina. Asimismo, hemos dado cuenta de la crítica sobre la monopolización de la violencia: ésta no se funda en garantizar fines naturales sino en el sostenimiento del mismo derecho.

En este sentido, Benjamin propone la huelga general proletaria como acción política. Hemos señalado dos dimensiones que Benjamin toma de la huelga general

proletaria de Sorel. Por un lado, la huelga general proletaria es indudablemente violenta y esa violencia es según Sorel moral, porque las aspiraciones de esa violencia radican en la liberación de las condiciones de esclavitud. Por el otro, la huelga general proletaria carece de un programa de acción, es decir, no se trata de un acto de instauración de poder. Luego de esto, hemos dado cuenta de la íntima relación entre la acción política y la esperanza de salvación mesiánica.

Recapitulación Parte II

A lo largo de los últimos dos capítulos de esta tesis hemos abordado los análisis que Max Weber y Walter Benjamin realizaron del derecho moderno. Este tópico fue desarrollado explícitamente por los autores y junto con el capitalismo, constituye una dimensión fundamental de la Modernidad, en la que se evidencia la crisis de sentido que atraviesa las distintas esferas de la vida.

El diálogo que se puede establecer entre ambos análisis tiene como epicentro *Para una crítica de la violencia*. En este texto, Benjamin había enfatizado que el monopolio de la violencia por parte del Estado se debe a que la violencia por fuera del derecho puede poner en peligro al derecho mismo. La monopolización de la violencia se funda para Benjamin en la defensa no de determinados fines del derecho sino en la defensa del derecho como tal. Introduce así una dimensión fundamental para la caracterización del Estado que Weber había señalado con anterioridad, definiendo al Estado moderno como “una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación” (PV, 92). Sin embargo, Benjamin no cita a Weber. La pregunta es: ¿había leído Benjamin los textos de Weber en donde éste expuso su teoría del Estado?

La definición aparece en al menos tres textos. El primero es la conferencia *La política como vocación* que Weber dictó el 28 de enero de 1919 en la Sociedad de Estudiantes Libres de Munich. En el índice que Benjamin confeccionaba aparece en el puesto N°831 “Max Weber: La ciencia como vocación”. Si bien Benjamin no menciona “La política como vocación”, Weber había publicado esta conferencia junto con “La ciencia como vocación” en *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund* en 1919. Esto habilitaría a pensar que Benjamin pudo haber leído el texto en cuestión, pero solo puede permanecer en carácter de conjetura, pues no es mencionado en el índice. Asimismo, por los datos que disponemos, la lectura sería posterior a la escritura de *Para una crítica de la violencia*. Si bien no contamos con la fecha precisa, es posible que haya sido recién en 1922, ya que en el N°803 aparece “Ernst Bloch: Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución (edición de 1922)” (GS VII 1, 450). El 27 de noviembre de 1921

Benjamin escribió a Gershom Scholem que Bloch le había entregado los manuscritos completos de dicho libro (Benjamin, 1994: 196). Por tanto, la hipotética lectura de “La política como vocación” debe ser posterior a esa fecha, y ya con eso, es posterior a *Para una crítica de la violencia*.

El segundo texto es *Ensayos sobre sociología de la religión*, que Weber publicó a mediados de 1920. Como señalamos, este texto figura en la lista de bibliografía de *Capitalismo como religión*, que es posterior al texto sobre la violencia. Asimismo, no figura en el índice que Benjamin llevaba, por tanto no tenemos certeza de que lo haya leído como insumo para *Para una crítica de la violencia*.

El tercer texto en el cual Weber desarrolla su teoría del Estado es en *Economía y Sociedad* que editó y publicó Marianne Weber en 1922, es decir luego de que Benjamin escribiera su texto sobre la violencia.

Benjamin publica su texto sobre la violencia en el mismo *Archivo* en el cual Weber había publicado catorce años antes su crítica a Stammler. Se instala en la misma plataforma intelectual que Weber para confirmar la dimensión de la violencia, pero a la vez para ir más allá al proponer una salida revolucionaria respecto del derecho. Lo cierto es que por un lado, Benjamin no cita a Weber en su texto sobre la violencia, y que por otro, con los datos que contamos, no podemos asegurar que Benjamin haya tomado la definición de Estado de Weber para su crítica del derecho.

Nosotros hemos intentado analizar el abordaje que Weber y Benjamin realizaron del derecho moderno con el ánimo de comprender las afinidades entre sus abordajes del capitalismo y el derecho moderno y los modos en los que piensan las potencialidades de la política para hacer frente a las condiciones que el capitalismo y el derecho imponen. El derecho ha sido materia de reflexión para ambos para evaluar las posibilidades y limitaciones de la política. En esta dirección, y teniendo en cuenta el recorrido realizado, quisiéramos apuntar cuatro ejes del diálogo entre estos dos pensadores.

En primer lugar, ambos autores sostienen que el derecho no guarda una conexión interna con la justicia o la idea de bien. En la crítica a Stammler que Weber publicó en 1907 en el *Archivo*, establece que el derecho no debe ser considerado como la “forma” de la vida social, al cual se opondría una cierta

“materia”. Esto implica que en el derecho residen las representaciones del deber ser mediante las cuales los hombres orientan su acción, pero ese “deber ser” de ningún modo es un *a priori* de lo que es. Esto no significa que el derecho no esté ligado a una idea de justicia, ya que el mismo es para los hombres la representación de lo que debe ser, y es seguido en función de ello. Ahora bien, si un derecho es justo o injusto es algo que no está al alcance de la ciencia. Como mencionamos, Weber ya había declarado esta imposibilidad en “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”.

Desde su abordaje teórico, lo que interesa a Weber es que el derecho “es para el hombre que actúa uno de los fundamentos determinantes de su hacer” (CS, 101). El derecho, en este sentido, condiciona el comportamiento, tanto como el sol da calor. Al señalar que el derecho es determinante para el actuar no se deduce que el hombre siempre se rija por el derecho, sino que incluso cuando comete una acción en contra del derecho, considera cómo hacer para no ser penalizado por ello.

Benjamin también separa tajantemente el derecho respecto de la justicia. Que el derecho inculpe —declare culpables— y no castigue se deriva justamente de que se trata siempre de la aplicación de un derecho arbitrario y no de un derecho justo con capacidad de castigar. En este sentido, en el pensamiento de Benjamin la relación entre derecho y salvación es de oposición. Mientras el derecho es un resto demoníaco del mundo mítico, el judaísmo se posa sobre la esperanza de la salvación y la instauración de justicia en el mundo. En este sentido, Naishtat (2014) ha señalado que Benjamin y Weber tienen en común considerar al derecho ligado a la violencia y sin una articulación necesaria con la idea de justicia.

En segundo lugar, como hemos analizado, ambos autores entienden que el derecho necesita de la violencia. Weber muestra que la singularidad moderna reside en dos puntos: por un lado, como también mostrará Benjamin, lo que distingue al Estado de las asociaciones políticas precedentes no es la violencia sino el monopolio de la violencia física legítima: “Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del «derecho» a la violencia” (PV, 83; énfasis del autor). Por el otro, el tipo de legitimidad en la cual se sustenta esa violencia: la validez del orden en el Estado moderno reside en la

legalidad. Weber señala que en la Modernidad la forma de legitimidad que predomina es la racional, esto es, la obediencia a normas jurídicas que han sido establecidas según el procedimiento correcto. Asimismo, estas normas están por encima de todos los hombres, incluso de quien detenta la autoridad, el soberano.

La crítica de Benjamin consiste en dar cuenta que el monopolio de la violencia no se funda en la pretensión del Estado de garantizar los fines legales sino en garantizar el mismo derecho. Contra la tesis iusnaturalista de que la violencia estatal es una violencia para fines justos —como la protección de la vida— Benjamin establece que el monopolio se debe a que la violencia puede poner en peligro al derecho mismo. Ambos dan cuenta que el derecho necesita no de la violencia, sino de la monopolización de la violencia para asegurar su vigencia.

En tercer lugar, ambos encuentran una afinidad entre derecho y religión. Weber señala que la sistematización formal del derecho y el dominio impersonal de la regla jurídica se ha dado como consecuencia de una serie de procesos históricos, entre los que se conjugan motivos políticos y económicos. Asimismo, el derecho moderno constituye uno de los vectores por los cuales avanza el proceso de racionalización que tiene uno de sus orígenes en el desmagificación cuyo máximo exponente es el protestantismo ascético.

Benjamin define al derecho con el concepto de culpa, que proviene de su lectura del mito y que también encuentra en el cristianismo en la doctrina del pecado original. El derecho así es tenido como un elemento más del dominio del mito sobre la Modernidad. En este sentido, cabe mencionar una distancia: mientras que para Benjamin explícitamente el derecho es identificado con el mito, y esto remite a una ausencia de libertad, en el pensamiento de Weber no encontramos tal identidad. Sin embargo, Weber da cuenta del proceso de racionalización formal que caracteriza al derecho moderno y del carácter legal de la dominación, y señala los límites a los márgenes de libertad que su avance supone.

En cuarto lugar, para ambos autores el derecho se presenta en tensión con la acción política. En junio de 1917, en su artículo “Dominación burocrática y liderazgo político” publicado en el *Frankfurter Zeitung*, Weber escribió con su magnífica pluma: “¿Es realmente posible todavía salvar algunos restos de libertad de movimientos ‘individual’ en algún sentido, a la vista de esta tendencia predominante

hacia la burocratización?” (Weber, 2008: 117; énfasis del autor). Weber nos hace ver que derecho y gobierno son dos caras de una misma moneda, en tanto la legitimidad del gobierno emana del derecho. Weber reclama que el político no puede quedar limitado en todo sentido por la norma, sino que necesita un margen para poner la mano en la rueda de la historia. La política, como vimos, es aquella frontera entre lo imposible y lo posible.

Benjamin nos ha mostrado que la acción política no está exenta de caer en el círculo mítico del derecho y la violencia. Si triunfa y se institucionaliza, funda un nuevo derecho. Ese derecho, una vez instituido, necesitará en última instancia de la violencia para sostenerse. Por tanto, la acción política, aunque sea revolucionaria en un principio e interrumpa el ciclo de dominación vigente, está siempre en riesgo de volver a echar mano de la violencia para sostenerse.

Ambos pensadores, ya sea bajo la categoría del mito o el proceso de racionalización, dan cuenta en última instancia de los grados en que el derecho moderno se ha autonomizado de los fines del hombre. En otras palabras, se impone más allá de la voluntad de ellos. Ambos entienden que esto restringe los márgenes de libertad de los hombres, aunque Weber, a diferencia de Benjamin, destacará que si bien esto restringe la arbitrariedad de los hombres con respecto a la historia, la racionalización formal del derecho también restringe la arbitrariedad del hombre sobre el hombre, lo cual reconoce como un rasgo positivo.

Conclusiones

A lo largo de esta tesis hemos abordado los pensamientos de Max Weber y Walter Benjamin en torno a los modos en los que la política se despliega en la Modernidad. Iniciamos entonces la tarea de analizar las obras fundamentales de dichos autores en lo que respecta al tratamiento del capitalismo y del derecho moderno. A través de este trabajo, hemos puesto a prueba la hipótesis que ha motorizado este trabajo de investigación, a saber, que ambos pensadores entienden que la política en la Modernidad se da en un escenario estructurado por el capitalismo y el derecho, que carecen de un sentido último de justicia y salvación. En este contexto, la política permite alojar la pregunta por el sentido a través del elemento de la fe. De esta manera, la reflexión sobre la política no es la reflexión sobre una esfera sino que involucra el resto de la vida en común.

En la parte I de la tesis nos dedicamos a analizar los abordajes que Weber y Benjamin hicieron del capitalismo. Ambos pensadores ofrecen una mirada compleja del capitalismo, no sólo como un sistema económico, sino como un proceso de infinitas transformaciones y alteraciones que involucran la posibilidad de realización humana. El capitalismo pudo haber liberado las fuerzas productivas y generado un ánimo de lucro inédito, pero es un sistema que pone en crisis la libertad humana.

Weber da cuenta de la procedencia religiosa que tiene el capitalismo moderno. Señalamos sostenidamente que no hay lugar en su tesis para interpretar que el calvinismo sea la única causa ni incluso la causa necesaria del capitalismo, sino de uno de los elementos propulsores del espíritu capitalista. La fe, en este sentido, da lugar a un modo de vida racionalizado, en el cual la vida queda absolutamente planificada en función de la acreditación de la fe a través del trabajo.

La injerencia religiosa sobre la vida económica y cotidiana ha disminuido, pero sin embargo el hombre permanece en el trabajo. Ahora ya por necesidad, y no movido por una fe en la salvación. Esta es justamente la crítica que Weber dirige en su conferencia sobre el socialismo. Una lectura atenta de la conferencia nos ha permitido dar cuenta que Weber no critica los valores que se orientan a la salida del capitalismo. Weber ya había subrayado desde *La ética protestante...* el poder creciente que el capitalismo y la conducta racional que lo caracteriza asumen sobre

los hombres, como un “caparazón duro” (EP, 273). Eso está fuera de duda. Lo que Weber señala en la conferencia es que la supresión de la separación de los trabajadores respecto de sus medios de producción es hoy imposible por el desarrollo que la técnica y el cálculo sobre la producción ha alcanzado. A quienes critica Weber es a los líderes que manifiestan que la salida del capitalismo es posible, a los que describe despectivamente como románticos incapaces de aceptar el mundo tal cual es.

La dimensión de la fe como creencia en valores últimos, cuya verdad no puede comprobarse, no ha sin embargo desaparecido. Sin fe no hay lugar para la política. Weber no afirma que la salida del capitalismo no sea deseable, sino que no es posible. En este sentido, podemos arriesgarnos a decir que Weber en su conferencia de 1918 sobre el socialismo apela a lo que luego en su conferencia de 1919 va a señalar claramente como la “ética de la convicción” y la “ética de la responsabilidad”. Al decir Weber que sólo tienen vocación para la política aquellas personas que se rijan por una ética de la responsabilidad, está diciendo aquellas personas que aceptan el mundo tal cual es, esto es, que no lo rechacen. La acción política consiste así en la acción en el mundo real con la voluntad de determinar su sentido pero en ausencia de toda garantía de éxito, en otras palabras, en la acción de un hombre finito en una realidad siempre infinita.

Por su parte, Benjamin identifica al capitalismo como una religión de la culpa inexpiable. Por el recorrido realizado, hemos podido dar cuenta que se nutre para ello de la crítica de Hermann Cohen al mito. A partir de eso, hemos podido comprender que este concepto de culpa se identifica con un hombre que no es autor de sus acciones, sino de una vida marcada por el destino.

En este sentido, Benjamin coincide totalmente con el diagnóstico weberiano según el cual en el capitalismo el hombre se ve movilizado por la necesidad de un sistema que le impone sus reglas. La economía, para ambos, se ha autonomizado de los fines de los hombres, y ha cobrado vida propia. Nuestros autores alumbran con una diáfana genialidad que el capitalismo es, bajo toda consideración, un problema no económico, sino moral.

Asimismo, Benjamin considera que el capitalismo es hoy una religión, algo que Weber no suscribe. Luego del análisis realizado, hemos visto que no se trata de

la religión judía la cual proporciona esperanza de redención, sino que en el capitalismo perviven rasgos del mito y del cristianismo, en el cual prevalece la idea de vida culpable. Por tanto, la alusión de la religión cobra sentido para denunciar toda vez que el capitalismo es presentado como camino a la salvación. A esto Benjamin responde: el capitalismo solo lleva a la desesperación. Así, ambos autores evidencian que el capitalismo, que en su surgimiento había estado asociado a la búsqueda de la salvación a través de la acreditación de la fe en el trabajo, no puede resolver ese anhelo. Weber por su parte señala que el capitalismo subsiste sin la religión, mientras que Benjamin con su astucia denuncia que toda vez que el capitalismo se presenta como una salvación, hay que evidenciar que se trata más bien de un estado de culpa sin salida.

En la parte II de la tesis nos hemos dedicado al análisis del derecho. Ambos autores observan el desarrollo del derecho moderno en función del monopolio de la violencia. Sus perspectivas se publican en el mismo *Archivo*, la revista alemana de ciencias sociales más importante en el primer cuarto de siglo. Weber en su temprana crítica a Stammler, entiende al derecho como un componente de la realidad empírica que determina la conducta de los hombres. El ordenamiento jurídico en este sentido genera que la vida social transcurra regulada, es decir, ajustada a regla. Asimismo, la disponibilidad de los medios de coerción es fundamental para aquellos que administran el derecho.

La caracterización de Benjamin del derecho en la estela del destino y la culpa vuelve a poner en evidencia la pervivencia de rasgos mitológicos en la Modernidad. El derecho se impone sobre el hombre de un modo completamente arbitrario. Esta arbitrariedad se entiende si atendemos a su concepto de justicia divina, que se sostiene en la esperanza de la tradición judía en la redención ante un mundo y un derecho considerados injustos.

Ambos autores denotan un rasgo absolutamente relevante y es la monopolización de la violencia. El Estado no necesita solo de la violencia, sino del monopolio. Benjamin señala que esto expresa la necesidad de defender al derecho como tal. El derecho en este sentido se autonomiza de los fines naturales de los hombres y procura su propia supervivencia. Esta perspectiva sobre el derecho también está presente en Weber, en la cual la racionalización si bien tiene la ventaja

de garantizar la igualdad jurídica, restringe los márgenes del accionar del hombre, en tanto toda acción debe enmarcarse en la ley.

Asimismo, Weber hace énfasis en el carácter contingente del derecho, y señala que si bien el derecho es la representación del deber ser, eso de ningún modo implica una identidad. Por su parte, Benjamin identifica al derecho con la esfera del destino y denuncia su arbitrariedad. Ambos dan cuenta así de que tampoco el derecho puede dar respuesta a la pregunta por el sentido en la medida en que no puede resolver el problema de la justicia. Para Weber esto queda abierto a una lucha en la cual la violencia es, debido al carácter irreductible del conflicto de los valores, imprescindible. Benjamin, desde otra perspectiva, mantiene la esperanza en una violencia divina que instale la justicia.

En este sentido, la salida política de ambos es distinta: si Benjamin llama a abolir el Estado de derecho, Weber clama por espacios en el gobierno en donde el liderazgo político pueda contrarrestar los efectos de la burocracia y dar lugar a la contienda propia del politeísmo de los valores.

Llegados a esta instancia, podemos corroborar que el capitalismo y el derecho constituyeron dos indicadores sumamente valiosos para acercarnos a nuestro interrogante. Ellos han configurado una grilla de inteligibilidad a través de la cual observar de manera más amplia la política en la Modernidad.

Por un lado, porque nos permitieron dar cuenta de la complejidad que habita en la dimensión religiosa de la Modernidad. Lejos de ser un asunto simple, hemos visto que la economía se ha secularizado, pero que a la vez existe el riesgo de que sea percibida como medio de salvación. A su vez, hemos dado cuenta de la procedencia religiosa del capitalismo, así como también de la pervivencia del mito en el derecho. La política se presenta, en este contexto, como una cuestión de fe. Por un lado, la esperanza benjaminiana propia de la tradición mesiánica judía y por el otro, la convicción política anclada en valores que se resisten a ser fundamentados racionalmente. En este sentido, la Modernidad se resiste a ser entendida en términos de secularización y también en términos absolutamente religiosos.

Esto nos permite al menos la posibilidad de pensar la historia no como un continuo homogéneo, sino signada por anacronismos, en la cual la Modernidad si bien trae aparejadas profundas transformaciones, no supone una ruptura total con las

épocas precedentes, sino que como hemos visto con el elemento religioso, éste sigue operando en múltiples sentidos. Este hallazgo constituye un valioso insumo para nuestro trabajo de doctorado, en el cual continuaremos esta investigación.

Asimismo, analizar la política en relación con la economía y el derecho ha permitido echar luz sobre la historicidad del hombre. Weber y Benjamin no pueden pensar en la acción política sin reflexionar sobre el capitalismo y el Estado. Sin suscribir un determinismo económico de la historia, ambos nos enseñan que la reflexión política no puede darse sin dar cuenta de las posibilidades y limitaciones que la historia ofrece.

Esto abre una serie de interrogantes sobre los cuales será menester reflexionar y continuar investigando. La política en Weber es un ámbito en el cual el hombre despliega su acción en la historia, pero a la vez el proceso de racionalización se muestra como irreversible. Ante esto, ¿cómo debe entenderse esa libertad ante una historia caída?, ¿cuál es el criterio para establecer los límites del hombre en su intervención en la historia? Benjamin, a diferencia de Weber, abre puertas a considerar a la acción política como algo que interrumpe la historia, en su dimensión de acontecimiento, lo que permite pensar en una salida de la tragedia. Frente a esto, cabe preguntarse de qué modo se inserta esa acción libre en la trama de la historia ya vivida.

Por otro lado, considerar el pensamiento político de Weber y Benjamin desde sus perspectivas sobre el capitalismo y el derecho ha iluminado dimensiones comunes que si hubiéramos sólo abordado sus textos políticos no hubieran salido a la luz. Ambos ven en el capitalismo un sistema que se ha autonomizado del control del hombre. Con respecto al derecho, si bien Weber valoriza los derechos del hombre, también da cuenta de los riesgos de racionalización, en consonancia con el carácter destinal que advierte Benjamin del derecho.

Como señalamos, estas críticas no se manifiestan en iguales posturas políticas. Las diferencias entre los elementos de fe se manifiestan en sus respectivos posicionamientos políticos frente al capitalismo y al derecho. Benjamin se nutre de su esperanza en la salvación, y observa con esos ojos la historia. Weber, entendiendo que no hay salvación y que queda una lucha de dioses inmanentes. El horizonte en el caso de Benjamin es de redención. En el caso de Weber, la conciliación es una

opción imposible, por eso la acción política no deja de ser definida en términos de dominación, a diferencia de Benjamin. Pero hay una preocupación mayúscula por articular un espacio en el cual al menos la lucha por el sentido pueda tener lugar. El gesto político de Weber, así, es la preocupación por la libertad del individuo ante un proceso de racionalización inexorable. Hay una preocupación moral en ambos que no puede ser desatendida en sus reflexiones políticas.

Por último, llegados a esta instancia no está de más insistir en el carácter limitado de esta investigación. Se ha pretendido solo y tan solo poner de relieve una dimensión de la Modernidad en la cual Weber y Benjamin coinciden, a saber, que la política se da en un escenario estructurado por el capitalismo y el derecho moderno, que carecen de un sentido último de justicia y salvación, y que en este escenario la política permite alojar la pregunta por el sentido a través del elemento de la fe. A través de esto, hemos dado cuenta asimismo por un lado que la reflexión sobre la política no es la reflexión sobre una esfera sino que involucra el resto de la vida en común, y por el otro que la Modernidad se resiste a ser pensada en términos absolutamente seculares.

Esto no significa de modo alguno sostener que Weber y Benjamin coincidan en sus apuestas metodológicas o filosóficas, sino que nuestra investigación ha pretendido dar cuenta de un marco común de interrogación poco indagado, con la intención de abonar nuevas investigaciones. Hemos emprendido este camino de investigación convencidos que todo ejercicio crítico necesita de la lectura de los clásicos y de una atención rigurosa a los tiempos presentes. Sabemos que es un camino que permanece abierto.

Bibliografía

Bibliografía de Walter Benjamin:

- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften* (tomos I-VII). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1994). *The correspondence of Walter Benjamin*. Chicago: The University Chicago Press.
- Benjamin, W. (1996). “*Las afinidades electivas*” de Goethe. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, W. (2006-2017). *Obra completa* (libros I-VI). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2009). Fragmento teológico-político. En *La dialéctica en suspenso* (pp. 139-142). Santiago de Chile: LOM.
- Benjamin, W. (2016). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2017a). Para una crítica de la violencia. En P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta* (pp. 19-48). Santiago de Chile: LOM.
- Benjamin, W. (2017b). Vida y Violencia. En P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta* (p. 49). Santiago de Chile: LOM.

Bibliografía de Max Weber:

- Weber, M. (1973a). La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1973b). El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas. En: M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 222-269). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1977). *Critique of Stammerer*. Nueva York: The Free Press.
- Weber, M. (1998a). La ética económica de las religiones universales. En *Ensayos sobre sociología de la religión I* (pp. 233-562). Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1998b). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En *Ensayos sobre sociología de la religión I* (pp. 25-202). Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1998c). *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (2000a). La ciencia como vocación. En *El político y el científico* (pp. 181-233). Madrid: Alianza.

- Weber, M. (2000b). La política como vocación. En *El político y el científico* (pp. 81-180). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2008a). Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. En *Escritos políticos* (pp 67-282). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2008b). El socialismo. En *Escritos políticos* (pp. 283-331). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2011) *Historia económica general*. México: FCE.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. Madrid: FCE.
- Weber, M. (2014a). La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia de R. Stammler. En *La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler* (pp. 24-114). Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (2014b). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Weber, M. (2015). *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Bibliografía sobre Walter Benjamin:

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Biset, E. (2013). Dar el Nombre. Derrida lector de Benjamin. *Papel Máquina*, (8) 107-130.
- Cantisani, A. (2015). Derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin, *Leviathan*, N. 10, 115-156.
- Cantisani, A. y Laleff Ilieff, R. (2012). Política y economía en el romanticismo alemán. Un contrapunto en torno a las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 2 N° 3, 87-112.
- Castel, M. (2011). Mito y teología en la temprana filosofía de la historia de Walter Benjamin. *Verinotio*, 13, año VII, 43-52.
- Catanzaro, G. (2009). Materialismo y teología en el pensamiento de Walter Benjamin. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 14. N° 47, 79 - 92.
- Cuesta, M. (2013). Variaciones sobre la felicidad. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 3 N° 4, 179-208

- Derrida, J. (1997). Nombre de pila de Benjamin. En *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"* (pp. 69-151), Madrid: Tecnos.
- Deuber-Mankowsky, A. (2008). The Image of Happiness We Harbor: The Messianic Power of Weakness in Cohen, Benjamin, and Paul. *New German Critique*, N. 105, 57-69.
- Forster, R. (1999). Walter Benjamin y el judaísmo. En *El exilio de la palabra. En torno a lo judío* (pp. 67-144). Buenos Aires: Eudeba.
- García, L.I. (2012). Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, N. 4, 207-229.
- Grave, C. (2007). La melancolía barroca. En Finkelde, D., Webels, E., De la Garza Camino, T. y Mancera, F. (Coords.), *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin* (pp. 121-138). México: UNAM.
- Hamacher, W. (2013). *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Honneth, A. (2009). El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la 'Crítica de la violencia' de Benjamin. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (pp. 101-138). Madrid: Katz.
- Ibarlucía, R. (2005). El joven Benjamin y la mitología: la figura de Sócrates en su lectura del *Simposio* en 1916. *Eadem Utraque Europa*, N°1, 182-201.
- Losiggio, D. (2016). Libertad, piedad y melancolía en la primera Modernidad: un rastreo a través de Saturno y otras divinidades paganas. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 6 N° 10, 95-114.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Löwy, M. (2009). Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17, 60-73.
- Ludueña Romandini, F. (2011). Capitalismo y secularización. *Filosofía Unisinos*, 12(2), 98-113.
- Maura Zorita, E. (2011). *Crítica inmanente, alegoría y mito. La teoría crítica del joven Walter Benjamin (1916-1929)*. (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Recuperada de <https://eprints.ucm.es/14437/>
- Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales*. Buenos Aires: Biblos.

- Naishtat, F. (2015). El barroco y la escatología en el *Trauerspielbuch*. En F. Naishtat, E. Gallegos y Z. Yébenes Escardó (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin* (pp. 169-186). México: UAM, Unidad Cuajimalpa.
- Oyarzún, P. (2017). Autoridad ley violencia. El instante de la crítica. En P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta* (pp. 271-292). Santiago de Chile: LOM.
- Pérez López, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Pérez López, C. (2017). Reglas de un juego, tiempos de la huelga. En P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta* (pp. 219-236). Santiago de Chile: LOM.
- Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Smith, G. (1989). Thinking through Benjamin: An introductory essay. En Smith G. (ed.), *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History* (pp. VII-XLII). Chicago: The University of Chicago Press.
- Steiner, U. (2014). Crítica. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 241-304). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Vargas, M. (2015). Culpa, inmanencia y dinero: comentario a *Capitalismo como religión* de Walter Benjamin. En F. Naishtat, E. Gallegos y Z. Yébenes Escardó (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin* (pp. 387-413). México: UAM, Unidad Cuajimalpa.
- Weidner, D. (2010). Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the "Religious Turn", and the Poetics of Theory. *New German Critique*, 37 (3), 131-148.
- Wizisla, E. (2008). ¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht. En M. Vedda (Comp.), *Walter Benjamin, constelaciones dialécticas* (pp. 145-154). Buenos Aires: Herramienta.

Bibliografía sobre Max Weber:

- Abellán, J. (2015). Estudio preliminar. En Weber, M. *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* (pp. 9-64). Madrid: Alianza.

- Alvaro, D. (2014). *El problema de la comunidad. Marx, Tonnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Aron, R. (1953). Max Weber. En *La sociología alemana contemporánea* (pp. 81-122) Buenos Aires: Paidós.
- Aronson, P. (2016). *La gramática sociológica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bruun, H. H. (2016). La metodología de Max Weber. En: A. Morcillo Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica* (pp. 369-394). México: FCE.
- De Marinis, P. (2010). La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes. *Papeles del CEIC*, 58, 1-36.
- Gerth, H. y Wright Mills, C. (1972). El hombre y su obra. En M. Weber *Ensayos de sociología contemporánea* (pp. 9-94). Barcelona: Martínez Roca.
- Hennis, W. (1983). El problema central de Max Weber. *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 33, 49-99.
- Hennis, W. (1988). The traces of Nietzsche in the work of Max Weber. En: *Max Weber: Essays in Reconstruction* (pp. 146-162). Londres: Allen & Unwin.
- Iazzetta, O. (2014). Tres décadas de democracia en tres dimensiones. En Cheresky, I., Iazzetta, O., Martín, L., Naishtat, F. y Quiroga, H. *Pensar la política hoy. Treinta años de democracia* (pp. 49-77). Buenos Aires: Biblos
- Kalberg, S. (2007). *Max Weber: Dimensiones fundamentales de su obra. Una introducción*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kozyr-Kowalski, S. (1971). Weber y Marx. En Szabón, J. (Comp.), *Presencia de Max Weber* (pp. 243-265). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laleff Ilieff, R. (2017). Ni Karl Marx ni Max Weber. Carl Schmitt y la tiranía de los valores. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 287-308.
- Löwith, K. (2007). Max Weber y Karl Marx. En *Max Weber y Karl Marx* (pp. 29-134). Barcelona: Gedisa.
- Marshall, G. (1986). *En busca del espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Morcillo Laiz, A. (2012). Aviso a los navegantes. La traducción al español de “Economía y sociedad” de Max Weber. *Estudios Sociológicos*, vol. XXX, núm. 90, 609-640.

- Mommsen, W. (2014). Sobre el surgimiento de la obra póstuma de Max Weber “Economía y sociedad. Sociología”. *Estudios Sociológicos*, vol. XXXII, núm. 96, 709-766.
- Naishtat, F. (2014). “Posfacio al ensayo de Max Weber sobre Rudolf Stammler”. En Weber, M. *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler* (pp. 147 - 181). Buenos Aires: Gedisa.
- Nosetto, L. (2015). “Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa”, *Estudios Políticos*, N° 46, 179-196.
- Parsons, T. (1928). “Capitalism” In Recent German Literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, 36 (6), 641-661.
- Parsons, T. (1929). “Capitalism” In Recent German Literature: Sombart and Weber (Concluded). *Journal of Political Economy*, 37 (1), 31-51.
- Pinto, J. (1998). *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Portantiero, J. C. (1982). Los Escritos Políticos de Max Weber: la política como lucha contra el desencantamiento. *Desarrollo Económico*, 22 (87), 431-436.
- Ruano de la Fuente, Y. (1996) *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.
- Ruano de la Fuente, Y. (2001). *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Schluchter, W. (2017). ¿Qué significa dirección política? En *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. (pp. 192-223). México: FCE.
- Tenbruck, F.H. (2016). La obra de Max Weber. En A. Morcillo Laiz y E. Weisz, (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 47-93). México: FCE.
- Vernik, E. (1996). *El otro Weber. Filosofías de la vida*. Buenos Aires: Colihue.
- Weisz, E. (2011). *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Winckelmann, J. (1978) *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo y Munich: Siebenstern.

Bibliografía general:

- Álvaro, D. (2010). Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC*, 52, 2-24.
- Arendt, H. (2010). Entrevista televisiva con Günter Gaus. En *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra* (pp. 42-65). Madrid: Trotta.
- Arrese Igor, H. (2010a). La recepción filosófica del monoteísmo judío en la *Ética de la voluntad pura* de Hermann Cohen. *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, año I, Vol. I, N° 1, 52-60.
- Arrese Igor, H. (2010b). La ley como acción de La autoconciencia moral en la ética de Hermann Cohen. *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33, pp. 503-513.
- Berlin, I. (2005). Prefacio. En Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia* (pp. 7-58). Madrid: Alianza.
- Bloch, E. (1968) *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- D'Alessandro, M. (2004). Control estatal y administración: una reseña de su desarrollo, *PostData*, N. 10, 95-129.
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2012). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras completas*, Vol.23 (pp. 7-132). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Grimal, P. (1989). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Hagemann, H. (2000). Emil Lederer (1882-1939): Economical and Sociological Analyst and Critic of Capitalist Development. En Koslowski, P. (Ed.). *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition: Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarity* (pp. 26-51). Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- Hagemann, H. (2008). Germany, economics in (20th century). En S. N. Durlauf y L. Blume (Eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics* (Vol. 3) (pp. 651-657). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Joas, H. y Knöbl, W. (2013). *War in social thought: Hobbes to the present*. Princeton: Princeton University Press.

- López Hernández, J. (2009). El concepto de legitimidad en perspectiva histórica, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, N° 18, 153-166.
- Nietzsche, F. (2007). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- O'Donnell, G. (2015). Democratización, compromiso político y diseño de una agenda de investigación. En D'Alessandro, M., Ippolito- O'Donnell (Coords.), G. *La Ciencia Política de Guillermo O'Donnell* (pp. 285-324). Buenos Aires: EUDEBA.
- Offenbacher, M. (1901) Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten. *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen*, vol. IV, libro 5, Tubinga y Leipzig.
- Pandolfi, A. (2007). *Naturaleza humana. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Reyes Mate, M. (2004). Presentación. En Cohen, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (pp. VII-XXI). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Rickert, H. (1986). *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo Político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.
- Schmitt, C. (2011). *El valor del estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sófocles (1995). Edipo Rey. En *Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono* (pp. 71-138). Barcelona: Gredos.
- Sorel, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1997) *Tratado teológico político*. Barcelona: Altaya.
- Strauss, L. (1983). Introductory Essay to Hermann Cohen, Religion of Reason out of the Sources of Judaism. En *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 233-247). Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Svampa, L. (2016). *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado*, Buenos Aires: Prometeo.

- Taub, E. (2011). Universalidad y mesianismo: Para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen. *REVISTA PLÉYADE* 8, 85-102.
- Taub, E. (2012). Filosofía, religión y mesianismo. Notas sobre el pensamiento de Hermann Cohen. En *Cohen, H. Mesianismo y Razón. Escritos judíos* (pp. 13 - 32). Buenos Aires: Prometeo.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Península.
- Waksman, V. (2002). La filosofía de la historia de Kant y la noción de progreso. En F. Naishtat (Comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas* (pp. 77-97). Barcelona: Gedisa.