
¿OFRECE HOY MAX WEBER EL VOCABULARIO PARA LA MODERNIDAD? REFLEXIONES SOBRE EL DESTINO DE LA LEGITIMIDAD BAJO EL CAPITALISMO

Dr. José Luis Villacañas Berlanga

Universidad Complutense de Madrid

Texto recebido em / Text submitted on: 25/09/2016

Texto aprovado em / Text approved on: 30/11/2016

Resumo: O texto pretende tratar da atualidade do pensamento e vocabulário weberianos frente à constatação de uma dissonância, vista também como plena incompatibilidade, entre capitalismo e legitimidade, considerada em termos de uma racionalidade legal, o que leva a uma discussão mais geral a respeito dos aspectos fundamentais da relação da política e da religião no seio do capitalismo atual, sem desconsiderar seu curso ao longo da modernidade.

Palavras-Chave: capitalismo-e-legitimidade; modernidade; max-weber

Abstract: The paper intends to deal with the actuality of Weberian thought and vocabulary in the face of a dissonance, seen also as full incompatibility, between capitalism and legitimacy, considered in terms of a legal rationality, which leads to a more general discussion about the fundamental aspects of the relation of politics and religion within the current capitalism, without disregarding its course throughout modernity.

Keywords: capitalism-and-legitimacy; modernity; max-weber

1. *El problema.*

Hay dos direcciones en el pensamiento de Weber cuya relación no parece clara. Se trata de su afirmación de que el capitalismo ya es una planta que puede crecer en cualquier sitio, por una parte, y su exigencia de que hoy la única legitimidad viable es la que se reduce a la legalidad. Estas dos tesis, cuando se cruzan, nos permiten concentrarnos en la cuestión de la llamada legitimidad racional-legal bajo condiciones de capitalismo consumado. Capitalismo y legitimidad, por tanto. Estas dos afirmaciones por separado siguen siendo útiles para mantener la vigencia de un vocabulario de ciencias sociales de inspiración

weberiana, que como se recordará se mueve en el campo de la economía política. Pero las dos tesis están lejos de ser afines en su sentido profundo. Y acerca de esa disonancia deseo reflexionar. Pues bien pudiera ser que la peculiar textura de los tiempos sólo se perciba bien desde la explosión que produce la incompatibilidad de estos dos conceptos, capitalismo y legitimidad. Esto es sorprendente por cuanto, por debajo de la forma capitalista y de la forma legítima, emerge una palabra común: racionalidad. Sin embargo, sería el caso extremo de la tensión y ambivalencia de la ratio, una tesis adicional weberiana. Así que Weber seguiría dando el vocabulario de la modernidad tardía, pero sólo para mostrar la necesidad de su reconsideración profunda. Para profundizar en esta cuestión vamos a desplegar ante todo el sentido de estas dos tesis.

Que el capitalismo crezca en cualquier sitio es un axioma que nos permite entender por qué Weber, a pesar de estudiar procesos que han llegado a ser universales *desde* Occidente, fundara un programa de estudio de las religiones mundiales construido sobre el final del eurocentrismo. Con su investigación de las religiones mundiales concretó lo que quiere decir de verdad ese “cualquier sitio” donde crece el capitalismo. Como sabemos, la cualificación topológica del capitalismo la darían para él esas religiones. Para Weber, no cabe duda de que ese sea el fundamento del nomos de la tierra. Podemos entonces sugerir, como él mismo lo hizo al final de los *Ensayos de sociología de la religión*, que el condicionante máximo al que sería sometido el capitalismo sería el derivado de sus tensiones con la religión. No todas ellas eran claramente afines de partida con el capitalismo y, por eso, Weber consideró que era probable que este fuera mejor administrado fundamentalmente por culturas afines cuya impronta procediese del confucianismo y del puritanismo. En todo caso, con afinidades o con disonancias, la manera en que se condicione el capitalismo sólo puede proceder de valores derivados de las grandes religiones mundiales.

La primera pregunta que debemos hacernos es si esos valores procedentes de las religiones no serán una fuente *material* de legitimación que exceda con mucho lo que pueda ser la reducción moderna específicamente occidental de la legitimidad a la legalidad racional. ¿No estaba en contradicción este resultado de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, que concedía relevancia de futuro a las creencias religiosas, respecto de la tesis del desencantamiento y de la creciente

racionalización? ¿No podrían conceder la religiones mundiales una nueva oportunidad a las legitimaciones tradicionales o carismáticas? Para comprobar esta posibilidad, basta recordar que algunas de las grandes religiones mundiales por sí solas constituyen cuerpos legislativos sancionados de forma trascendente, cuya aceptación no tiene nada que ver con la racionalidad legal propia de los sistemas occidentales y, fundamentalmente, propia de los Estados como instituciones típicas de Occidente. Algunas de esas religiones legales exigen inevitables virtudes carismáticas a los intérpretes de la Ley, virtudes en cierto modo imposibles de codificar, ya que a veces son militares y sacrificiales. Recordar este hecho nos permite no sólo preguntarnos por el destino del concepto de legitimidad bajo una vida atravesada por el capitalismo, sino cuestionarnos que la legitimidad del futuro se pueda reducir a la legalidad formal de los cuerpos burocratizados, con todas las implicaciones que ella conlleva, que no es otra que el desencanto del mundo y la racionalización. El cruce de estas nuevas realidades con el capitalismo dista mucho de ser previsible.

Así que las religiones/culturas mundiales disonantes del capitalismo pueden tener una noción de legitimidad carismática, mientras que las afines pueden aspirar a una legalidad formal racional. No deseo estudiar la índole de este problema. Pero por encima de esta cuestión, que supone que sigue en pie la cuestión de la legitimidad, está aquella otra más imperiosa, que nos permite enfrentarnos al corazón mismo de la pregunta con la que iniciamos esta intervención. ¿Acaso no impone de hecho la universalidad del capitalismo el abandono de la categoría de legitimidad? En realidad, este sería el supuesto de buena parte del pensamiento contemporáneo, sobre todo del conocido bajo la divisa de “Subsunción real” de la totalidad social por la determinación capitalista, que expuso en su día Antonio Negri. Esta pregunta obliga a pensar de forma profunda y en toda su crudeza la relación entre el capitalismo como planta que crece en cualquier sitio y la problemática de la legitimidad. En realidad, resulta intuitiva la equivalencia de este problema con el otro más profundo de la relación entre capitalismo y política. Y cuando vemos que lo que puede estar en el origen de la fuente de valor en la actividad política es la religión como fuente de valores materiales, no podemos sino preguntarnos por el tipo de posibilidades que abre la religión política en la época del capitalismo. Con este problema está relacionada la

continua reflexión acerca de la teología política y la pregunta de si esta ha concluido o no su destino sobre la faz de la Tierra. En todo caso, basta organizar este planteamiento para percibir que no habría manera de dotar al pensamiento de Weber de cierta actualidad sin concedérsela de forma inmediata a Carl Schmitt, que no por un azar pretendió continuar su obra, al menos en cierto modo. Pues en el fondo, el problema que estamos abordando cuando nos preguntamos por el destino de la religión y la política bajo el seno del capitalismo y su determinación por las grandes religiones mundiales, no es el otro que el de la posible configuración del *Nomos de la Tierra*. Podemos decir entonces, como hipótesis, que el par Weber-Schmitt nos ofrecen de verdad un vocabulario para entender el curso de la modernidad y la especificidad del momento presente. No estamos ante una moda de eruditos de gabinete. Estamos ante un reto genuino de la inteligencia social.

2. *Ontología histórica plural. Capitalismo sobrevenido.*

Intento argumentar en favor de una ontología histórica plural, diferente para el capitalismo y para la política. El primero se pregunta por la posibilidad de mantener la tasa de beneficio en la producción para el mercado de masas, la segunda por el problema de la legitimidad de los órdenes de mando y obediencia. Para profundizar en el planteamiento del problema, debemos recordar que cuando se unen capitalismo y legitimidad se están vinculando dos realidades muy distintas desde el punto de vista de su condición ontológica. Esta doble condición ontológica afecta al tema de nuestra reunión de forma central: se trata del pensamiento acerca de la historia, y más precisamente de la historia de la modernidad. Respecto a este complejo asunto cabe reflexionar de una manera que concierne a las visiones de Foucault, Koselleck y Blumenberg de una forma que juzgo central. Para avanzar en este propósito, primero debo aproximarme a la condición ontológica del capitalismo. Pues lo que Foucault ha llamado ontología del presente no puede decidirse sin ella. El veredicto de Weber acerca del capitalismo occidental racional, además de su extensión universal, es doble: por una parte, se trata de un hecho sobrevenido, imprevisto, inesperado y no querido por sí mismo, sino más bien consecuencia indirecta de una relación absoluta del sujeto consigo mismo y, ante

todo, con su propia exigencia de salvación¹. Podemos recordar que Weber llamó a esta obsesión una dimensión intrínsecamente irracional, religiosamente motivada y metafísicamente fundada. Esta parte de su argumento, que concierne a la calificación de irracionalidad que propuso para aquel motivo religioso, podemos ponerla entre paréntesis. Desde la perspectiva universal de Weber, desde luego que era irracional, en la medida en que esa forma específica de preocuparse por el destino eterno, y sobre todo, su respuesta concreta, no tenían ningún principio antropológico necesario, por mucho que la demanda de salvación tuviera raíces antropológicas mucho más básicas y generales, relacionadas con el sufrimiento psíquico y físico. Pero si usamos el vocabulario de Blumenberg, podemos caracterizar la pregunta y la respuesta como asentadas en el principio de razón insuficiente que rige las soluciones a la indeterminación humana y su descarga del absolutismo de la realidad, y en este sentido no es más irracional que cualquier otra. La tesis de fondo de Weber en este sentido sería que el dolor psíquico o físico se alza como la irracionalidad de base de la vida humana, el punto de partida respecto del cual la *ratio* inicia su camino flexible y plural de reducciones².

Incluso podemos ir un poco más allá con Blumenberg y decir que esta pregunta por la ignota decisión de la predestinación y la exigencia de respuesta que produjera una *certitudo salutis* aunque indirecta, generaron la exigencia de autoafirmación que constituyó el camino hacia la racionalidad de la modernidad europea. De este modo, la relación entre el relato de Blumenberg y el de Weber podría ser esta: la autoafirmación reflexiva, con bases teóricas, tal y como Bacon y Descartes lo desplegaron, fue el camino que llevó la razón occidental en su etapa moderna porque hizo transparente a la conciencia filosófica el proceso material, práctico, e histórico maduro impulsado por la búsqueda de la *certitudo salutis*. Por mucho que los portadores subjetivos individuales del proceso moderno, los calvinistas y puritanos ante todo, y en menor medida los jesuitas, creyeran que por medio del trabajo metódico no se autoafirmaban, sino meramente se acreditaban como elegidos, ellos generaron las prácticas que de forma coherente se elevaron a reflexión en el *Discurso del Método* cartesiano, o en las *Gran Instauración* baconiana, las dos piezas maestras de la autoafirmación moderna. En suma, la

¹ Cf mi aproximación en Logos.

² La introducción de E.S.R.

acreditación por las obras procedente de la fe eficaz no podía dejar de implicar elementos de autoafirmación, que salieron a la luz en las fuentes filosóficas reflexivas posteriores. Así que Weber analizaba a los sujetos modernos en su opacidad material, mientras que Blumenberg analiza las fuentes filosóficas en las que aquel proceder material llegaba a transparencia reflexiva. Mantener estos dos relatos vinculados es pertinente, no solo para comprender la relevancia complementaria de los vocabularios. También nos produce enseñanzas acerca del contenido de las doctrinas de estos autores y las dinamizan en su sentido actual.

Este relato convergente tiene la ventaja de que atiende a las dos dimensiones de racionalidad del proceso moderno, la objetiva y la subjetiva, inevitables para Weber. Muestra que la superación del hegelianismo, algo a lo que siempre aspiró Weber, se puede realizar en tanto se vea bien la relación del proceso subjetivo y del objetivo. Los puritanos *subjetivamente* se acreditaban como electos ante su comunidad y ante su conciencia, y ese era su sentido mentado, pero en realidad *objetivamente* no hacían otra cosa que configurar el capitalismo y cooperar al proceso de autoafirmación moderna. Creían hacer una cosa y hacían otra. Sin embargo, la objetividad no estaba relacionada con una verdad acerca de sí mismos –aquí la opacidad que garantizaba la pantalla de luchar por la *certitudo salutis* fue decisiva. No guarda la relación que mantiene en Hegel el espíritu subjetivo y el objetivo a pesar de las afinidades que se puedan desprender de la astucia de la razón. La objetividad invocaba aquí una productividad material real, que ofrecía las condiciones concretas en las que ellos podían probarse a sí mismos. Esta diferente temporalidad y materialidad de la conciencia del sentido subjetivo y el objetivo permite afirmar que la estructura misma del capitalismo es un hecho objetivo material *sobrevenido* respecto del motivo fundamental subjetivo de salvación. Ningún espíritu absoluto podía coordinar esta distancia radical entre los aspectos subjetivos y objetivos del proceso moderno. Sin embargo, ese hecho material sobrevenido condicionó objetivamente todo el posterior despliegue del sentido subjetivo, sus aspiraciones de salvación, y sus equilibrios o desequilibrios psíquicos. En suma, la acreditación subjetiva en el fondo se tuvo que desplegar históricamente mediante la autoafirmación objetiva bajo condiciones materiales de *competencia* impuestas por el dispositivo sobrevenido: el capitalismo.

Así que podemos decir que Blumenberg interpreta desde los textos de la filosofía, lo que Weber relata desde los textos de la vida material objetiva. No son dos relatos contradictorios. Uno opera de la fenomenología histórica, y otro desde la historia cultural. Uno describe el proceso tal y como salta a las fuentes, el otro tal y como se realiza en las prácticas materiales inconscientes a su resultado. Uno sencillamente localiza el proceso de autoafirmación en el seno de un dispositivo subjetivo hacia la salvación y en el seno del dispositivo objetivo de la competencia, que tiene su campo de pruebas en la economía, pero pronto también en la ciencia y la técnica, mientras el otro se atiene a las emergencias reflexivas de este proceso. Desde este punto de vista podemos decir que el capitalismo objetivamente fue un hecho sobrevenido del espíritu subjetivo de búsqueda de la acreditación como electo. Pero la síntesis del relato de Weber y el de Blumenberg permite un juicio ulterior: el resultado más poderoso de la *autoafirmación* moderna se juega objetivamente, en la empresa, la ciencia y la técnica, pronto en la política del Estado e incluso podríamos decir que en la religión -y este sería el elemento implícito de la confesionalización-, dentro del contexto de la *competencia*. Dicho de otro modo: la *autoafirmación moderna a través de la competencia* fue el resultado final subjetivo y objetivo del proceso de acreditación respecto del absurdo e incomprensible decreto de la predestinación. Pero en todo caso, el capitalismo objetivo dio el terreno de juego en el que la acreditación se tornó en autoafirmación de forma expresa: la competencia económica, que por mucho que se presentase como tendencia a permanecer, pronto, con la idea de *conatus*, mostró sus potenciales expansivos, y su necesidad de ganancia de tiempo y espacio si quería dotarse de poder que ofreciera seguridad y continuidad al proceso inmanente. Eso hace tan central la obra teórica de Hobbes y de Spinoza, porque muestra el momento en que la salvación eterna ha dejado paso a la necesidad de autoafirmación como ganancia permanente de tiempo y de espacio en régimen de competencia, esto en términos de poder.

Ahora veamos las cosas no desde el proceso, sino desde el resultado. Pues queda claro que lo que está en juego aquí, en este cruce entre la dimensión subjetiva y objetiva, es el destino de la acción y lo sobrevenido. Nada en la búsqueda de la acreditación de la elección divina imponía la canalización de la ascesis por el trabajo productivo y metódico, destinado a la inversión y altamente

acumulativo, mantenido como propiedad privada en el proceso de competencia económica. Por otra parte, los puritanos podrían haber visto de forma inicial que estaban construyendo un dispositivo objetivo perverso y exigente, que reclamaba autoafirmación, que en sí mismo era algo contrario a su sentido de la humildad cristiana. Podían haber sospechado que había un rasgo de soberbia en su aspiración a ser reconocidos como elegidos por el mundo y en pretender ser los portadores de la gloria de Dios. Todo esto habría sido posible desde motivos teológicos o religiosos. Su acción inicial, por lo tanto, mantenía un margen amplio de posibilidades de futuro. Pero una vez que el capitalismo se configuró como el proceso objetivo condicionante, y la racionalización inició su camino metódico (y esto implicaba su canalización por técnicas susceptibles de repetición y mejora reflexiva), lo sucedido generó el ámbito irreversible que ya no estaba sometido a la propia flexibilidad de la acción que lo había generado. Esto es: las acciones seguían abiertas, pero el marco de competencia capitalista ya no podía ser objeto de elección. Ese marco ya era ajeno a la voluntad de los seres humanos. Esto es lo que percibió de forma muy tardía Weber al utilizar los adjetivos de automatismo, autonomía, maquinización, etcétera, para describir el proceso capitalismo³. Polanyi desplegó su tarea de forma expresa⁴. Entre ambos dieron un alcance mucho más radical a la cuestión de la cosificación y la alienación hegeliano-marxista, pero sobre todo pusieron en acento en lo que no podía ser objeto de una reconciliación dictada por ninguna astucia de la razón. De ahí procede la condición trágica que a menudo se detecta en Weber y que fue puesta de relieve por Ruano entre nosotros⁵.

Así que la ontología del capitalismo es la de una cierta irreversibilidad sobrevenida. En realidad, hoy nos parece que tal resultado era previsible desde las intuiciones básicas que dominan la antropología actual. El ser humano en efecto parte del principio de indeterminación. Pero eso no quiere decir que conserve intacta su capacidad de indeterminación. La historia no pasa en balde. Si desde Dilthey se sospecha que el ser humano es lo que la historia hace de él, entonces su indeterminación queda condicionada y alterada por su propio camino histórico, sin

³ Al final de la *Ética protestante* en el primer volumen de los *Ensayos de sociología de la religión*.

⁴ Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta. Madrid. 1989.

⁵ Cg. Yolanda Ruana, *Racionalidad y conciencia trágica, La modernidad según Weber*. Madrid, Trotta, 1996.

que por eso resulte ontológicamente disminuida. Sus objetivaciones meramente la condicionan. Y lo condicionan tanto más cuando más indeterminado sea el punto de partida. Las conformaciones de su útero social son tanto más determinantes y necesarias cuanto más se aleja el humano de un arsenal biológico determinado. Sin embargo, en ese útero social sigue vigente la indeterminación –aunque este es un problema adicional al que no podemos dedicarnos ahora. Si el ser humano tiene necesidad de determinación cultural, entonces la determinación por medio de su pasado irreversible y dominante, la competencia como destino universal del capitalismo moderno, le presiona con una fuerza incomparable y de máxima chance o probabilidad. Por mucho que esa máxima probabilidad, siempre operante, no sea una razón suficiente respecto de la singularización psíquica que resultará de la indeterminación humana de partida.

En suma, el capitalismo se impone como un espacio ontológico cercano a la necesidad objetiva. Esta metamorfosis histórica es notable y ha determinado la amargura de la modernidad: algo sobrevenido e inesperado se torna cercano a lo necesario. La historia cambia así su sentido: de lo abierto y disponible a la acción, se transforma en lo no-disponible. El tiempo, de ser un aspecto subjetivo de la acción como futuro, cambia hasta ser una imposición de la objetividad como presente. Algo no disponible, en el sentido de consecuencia imprevista de nuestra acción, se nos presenta como no-disponible en el sentido de que ninguna acción puede dirigirse *de facto* contra su existencia, ninguna acción puede imaginar su no-posibilidad no como marco. Entre estas dos dimensiones de lo no-disponible hay algo más que una relación azarosa. Justo la dimensión opaca de la acción humana respecto de sus motivos y consecuencias, explica la configuración estructural de un dispositivo histórico objetivo sobrevenido, que ya escapa al control y a la voluntad de sus creadores⁶. Así la contingencia, en tanto indisponibilidad de las consecuencias sobrevenidas de la acción, acaba configurando un ámbito contrario de necesidad. Este hecho es el que intentó explicar el trascendentalismo desde Kant, que siempre deseó elevar estructuras contingentes de la subjetividad a

⁶ El idealismo, desde Fichte a Hegel, es el intento de transformar esta no-disponibilidad en un proceso de control absoluto de la realidad, en la medida en que el no-yo y el yo se hacen depender a la vez de una estructura ontológica absoluta que regula el proceso de ambos, en tanto que un proceso de autoconciencia que recibe los atributos de lo absoluto, no de lo finito. Así se acaba proponiendo otra estrategia para reunificar los atributos de la divinidad y de la humanidad, llevar el cristianismo a especulación.

condición de posibilidad de la objetividad. Y en el fondo, tal hecho es difícil entenderlo sin pasar a argumentaciones antropológicas básicas.

3. *Legitimidad.*

Ahora debemos preguntarnos si esta esta indisponibilidad del capitalismo sobrevenido y elevado a necesidad objetiva comparte la ontología modal con la categoría de legitimidad, que es siempre cercana a la posibilidad. Plantear así la pregunta es importante porque percibimos el mayor rango ontológico de la necesidad sobre la posibilidad, y nos permite mantener la atención sobre el hecho de que la pregunta por la legitimidad inevitablemente cae bajo la condición necesaria del capitalismo. En el fondo, nos preguntamos por la validez de la acción política en el seno de una objetividad capitalista de la que no cabe preguntarse por su validez. Este juego de las categorías de la modalidad nos recuerda nuestra condición finita. Aquí Weber es insustituible. Tenemos que preguntarnos por la validez de nuestras acciones en una jaula de hierro de la que ya no podemos salir, porque nos impone una condena compulsiva a resolver la indeterminación humana mediante la autoafirmación que inevitablemente se abre paso por la vía de la competencia económica. Así que legitimidad nos habla de posibilidades y en último extremo de probabilidades, mientras que capitalismo nos habla de algo cercano a la necesidad. Son dos ontologías modales diferentes. Mientras que la pregunta por la legitimidad es y sigue siendo la pregunta por la posibilidad de aceptación de una orden, una pregunta de disponibilidad, y no puede superar la contingencia de la validez o no de la acción, la pregunta por el capitalismo sigue siendo cómo impondrá su expansión imparable sin alternativas disponibles.

Estas dos ontologías son completamente dispares, pero las dos tienen su origen en Weber y en su vocabulario. Puede que la historia del futuro político sea contingente, pero la historia del capitalismo, no, en el sentido de que será todavía historia del capitalismo. La historia del pasado ha forjado un fruto del que no podemos escapar, que constituye un elemento de irreversibilidad y de necesidad, la autoafirmación moderna por la vía de la competencia en el seno del capitalismo. Aquí la modernidad, en tanto productora del capitalismo, es una época que no puede ser sobrepasada y la postmodernidad no ha logrado hacernos creer que no sea la época definitiva, aunque acerca de esto espero decir algunas cosas en

nuestro seminario sobre humanismo, el día 22. Cuando sabemos esto, comprendemos que está comprometido el destino de la legitimidad, esto es, de la acción libre disponible y consciente de su validez, cierta de su contingencia, entregada a los sobrevenidos y por tanto capaz de responsabilidad. ¿De qué sirve toda teoría de la legitimidad si el capitalismo no puede estar sometido a este vocabulario? No olvidemos que de la teoría de la legitimidad depende toda la acción política y todas sus figuras de autoridad. ¿Acaso la irreversibilidad histórica del capitalismo no implica el final de la política en este sentido de lo fundado en la pregunta de la legitimidad?

En efecto, la cuestión de la legitimidad destaca la cuestión del valor, que es inseparable de lo preferible y de lo posible. Como ya viera Schmitt implicaba una lucha, un *polemós*, una diferencia, que también tiene raíces ontológicas y antropológicas últimas. Este planteamiento implica que lo legítimo sólo puede ser aquello que es motivo de elección en un horizonte de expectativas determinado por un espacio de experiencia y que afecta existencialmente a los sujetos en su lucha politeísta. Pero cuando miramos las cosas desde el capitalismo, alcanzamos a ver que este dispositivo necesario está más allá del valor, de lo preferible o de lo elegible, de la diferencia amigo y enemigo, aunque afecte a cuestiones existenciales de primer orden. Desde luego, la subjetividad puede elevar cuantas resistencias quiera, pero no por eso disminuirá un ápice lo no disponible. Ahora vemos lo parcial del juego de espacio de experiencia y horizonte de expectativa clásico de Koselleck. Pues el capitalismo constituye un horizonte de expectativa que, desde nuestro espacio de experiencia, no está abierto, sino cerrado. Por mucho que Koselleck haya mostrado las complejas tensiones entre ambos términos, ni la pérdida de historia o de memoria, ni la aceleración, ni la amplitud proporcional del futuro a la falta de tradición pueden aplicarse al capitalismo ni le concierne. Todo Koselleck colapsa cuando pensamos el tiempo histórico desde el capitalismo en el sentido de Weber. En el seno del capitalismo toda la política puede que sea como dice Koselleck, pero el capitalismo mismo escapa a sus categorías y esto afecta a la manera en que la política entiende su espacio de experiencia y su horizonte de expectativa. El capitalismo, como el inconsciente, carece de tiempo histórico en este sentido. Esta siempre ahí. En su seno, el futuro de ciertas cosas (mercancías, ideologías, creencias, filosofemas) puede ser aceleradamente cambiante, pero él

queda estable. Cuando Sepp Gumbrecht comenzó a mostrar los fenómenos del lento presente, en el fondo no hizo sino mostrar que lo descrito por Koselleck era sólo un aspecto superficial de un tiempo extendido y estabilizado, que ahora vemos que corresponde al tiempo del capitalismo como dispositivo, como horizonte, como expectativa humana. Sencillamente ese tiempo trasciende la legitimidad, los conceptos políticos, el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa con los que Koselleck quiso mostrar la apertura de la historia a la contingencia y a la pluralidad de las historias.

Esta es la base de todo el liberalismo de los estudios culturales que han sostenido eso que se llama post-modernidad y lo que hace que el capitalismo fuera para un verdadero liberal como Weber una jaula de hierro. Respecto al capitalismo no hay competencia y por tanto el liberal, que le gustaría una flexibilidad general, no puede reconciliarse del todo con el capitalismo como necesidad. Esta perspectiva disuelve la vieja anfibología del liberalismo clásico, que atribuía a la vez el capitalismo a la acción humana y a la naturaleza de las cosas. Ahora esta anfibología se ha resuelto en su misterio. Es ambas cosas, porque el ser humano es el ser de los medios inadecuados, porque lo sobrevenido de su acción es lo que más determina su acción. El capitalismo se ha convertido de acción en naturaleza, en el contexto en el que el ser humano se ve obligado a realizar su acción, y es tan determinante para nosotros como lo era para el hombre primitivo la ignota sabana en la que caminaba desnudo sin dirección, o la llanura fértil del margen de los ríos para el faraón y sus sacerdotes. Sólo que ahora es la historia la que ha formado esa cierta naturaleza. Antropoceno se conoce a la época en la que la naturaleza es una conformación humana. Conciérne al medio ambiente, pero también a la realización que determina la presión sobre el medio, el capitalismo. Desde este punto de vista, el capitalismo viene a configurar lo real para nosotros y, de la misma manera que la vieja naturaleza, nos ofrece tanto el contexto de la necesidad como el medio de alivio de la misma. Y quizá ese medio de alivio encierra la cuestión de la legitimidad.

4. Política

Deseo dar ahora un giro a mi argumento. Pues si las cosas son como se derivan de la posición weberiana, entonces, ¿por qué no considerar que el vocabulario de Weber esté en el pasado? ¿Por qué no atenemos al lenguaje de la teoría de sistemas de Luhmann y abandonar toda noción de legitimidad? Existe una razón para ello. Pues por mucho que el capitalismo venga a sustituir en la época Antropoceno la vieja noción de naturaleza, hay un aspecto específico en su necesidad. En efecto, el capitalismo que no puede evadir por completo su origen en la acción humana. Tiene necesidad de portadores subjetivos, por mucho que sean anónimos, múltiples. Su necesidad no nos habla ni se impone sin seres humanos. Esa necesidad fue desconocida por la práctica del socialismo real, que fracasó en su intento de convencernos de que su curso histórico era tan automático que no necesitaba seres humanos. En este sentido, tiene alguna característica especial frente a la vieja necesidad de la naturaleza, que precisamente tuvo que ser sometida a un proceso histórico de despersonalización, para separarla de sus representaciones animistas y reducirla a materia carente de orden propio, para poder servir al capitalismo como mero entorno sistémico. De ahí la dificultad de re-personalizar la naturaleza para el capitalismo, tal y como pide el ecologismo. La experiencia histórica nos habla, sin embargo, de otra posibilidad y expectativa. ¿Se podría despersonalizar el capitalismo como estrategia de reducción a materia inerte que manipular y someter? ¿Y desde dónde, si ningún valor ni ninguna probabilidad de mando tendrá la necesidad de imponerse? Pues el intento de fundar un orden político sobre su despliegue automático científicamente regulado (la utopía marxista) se ha mostrado inoperante. ¿Se ve ahora por qué a la estrategia del materialismo histórico le era necesario el carisma de la ciencia, para repetir con el capitalismo la misma operación que ya había tenido éxito con la naturaleza externa? Pues sólo el valor inequívoco de una ciencia nueva como base de legitimidad permitiría construir la plataforma desde la cual despersonalizar el capitalismo y manejarlo.

Pero el caso es que, en tanto que el capitalismo vive de la autoafirmación mediante la *competencia*, no puede prescindir del principio de autonomía de la acción. Pero en tanto que es un dispositivo de necesidad, tiende a eliminar al máximo el resto de ese mismo principio. Creo que ese es el sentido profundo de la percepción weberiana sobre la noche polar cuya proximidad anunció al final de *La*

*Política como vocación*⁷. El capitalismo puede prescindir de las premisas culturales y religiosas específicas con que llevó a cabo su acción formadora en el inicio de la modernidad, pero no del residuo subjetivo y activo que implica en tanto que *competencia*. Esto significa que, en la propia matriz de la autoafirmación y de la competencia, va implícito el valor fundamental de la acción. Y en la medida en que la autoafirmación y la competencia no es sino una forma de la reducción de la indeterminación humana, implica cierta fidelidad a la destrucción de la legitimidad tradicional, al menos en el campo de la economía, por mucho que oras esferas sobrevivan en sus configuraciones tradicionales. Esto explica que las religiones arcaicas permitan formas económicas supernovedosas sin sufrir por ello. En términos de Blumenberg, hay una legitimidad de la modernidad que, en tanto, autoafirmación por la vía de la competencia, implica al menos la aceptación parcial del principio básico del ser humano como posibilidad de reducir la indeterminación a partir de sí mismo. En términos del análisis cultural weberiano podemos decir que este principio básico ineludible, en su momento de plenitud, se canalizó por la recepción del Pneuma, el carisma básico del cristianismo, que hacía residir en uno mismo el principio de determinación del futuro, entendido como nuevo comienzo propio de la libertad del cristiano. La entrada en el dispositivo de la competencia implica rozar esta interiorización de la reducción de indeterminación, y de algún modo beber de las fuentes de la autoafirmación, por mucho que todo el contexto cultural religioso ya haya desaparecido. Por eso no es necesario que lleve consigo el rechazo tanto como sea posible del dominio del ser humano sobre el ser humano de la Reforma (la competencia no promueve eso), pero puede sentar las bases materiales mínimas para que sea posible un escenario más complejo de libertad.

En todo caso, frente a la propaganda neoliberal debemos asumir que la autoafirmación por la vía de la competencia no generaliza la interiorización de la autoafirmación. Es más, esta generalización de la autoafirmación choca frontalmente con la jaula de hierro que impone el mismo capitalismo. Este no permite que la autoafirmación busque caminos ajenos a la competencia. Esa

⁷ Inmanuel Wallerstein recordó esta frase de Weber en un contexto parecido, que es lo que hace relevante la alusión. Cf. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos, Un análisis de sistemas mundo*. Akal, Madrid, 2004, 133.

reducción es doblemente trágica: quien no pueda competir, no se puede autoafirmar, pero quien puede competir sólo se puede autoafirmar de esa manera, anulando o posponiendo las demás formas en que le gustaría hacerlo. Así que para todos aquellos que ven cercenada su autoafirmación de una forma u otra, el capitalismo no puede ocultar, siquiera como consecuencia, que más allá del dispositivo automático, implica dominación, en la medida en que cercena y estrecha las posibilidades que él mismo abre en tanto que autoafirmación. Sin duda, todo sería ideal para él si pudiera reducir a esas masas de seres humanos a materia en el sentido en que lo logró para la naturaleza: ese es el sentido de la biopolítica, la reducción de lo humano a nuda vida determinable, pero no sometida a pulsión de autoafirmación alguna, pura disponibilidad determinable desde fuera, pero no auto-habilitación. Era lógico que Foucault tuviera que recurrir a instancias autorreferenciales al final de su carrera, como el cuidado de sí, para salvar algo de la vieja divisa moderna de autoafirmación. Al hacerlo, no hacía sino conectar de alguna manera con las prácticas de autoafirmación modernas. Siquiera sea por los efectos terribles que produce y las contradicciones que genera, el capitalismo no puede evitar una doble faz humana: la de una faz pasiva potencialmente reducida a carne y psiquismo, que no puede llevarse a cabo sin su faz activa, la competencia⁸.

En efecto, por mucho que el capitalismo sea más bien anónimo, tiene que haber portadores humanos de la competencia. Y en la medida en que esta tiene efectos subjetivos coactivos, limitadores de la autoafirmación, generadora de una faz humana pasiva biopolítica, el capitalismo tiene efectos gubernativos, y no puede sino aparecer como una máquina de dominación. Puede que altamente impersonal, desde el punto de vista del dispositivo. Pero como la vieja naturaleza animada de nuestros ancestros, no sólo produce efectos devastadores en la sustancia de lo humano, catástrofes que hablan de naufragios imponentes, sino que tiene portadores subjetivos, por mucho que no en el sentido de que gocen de una libertad de opciones respecto al capitalismo como dispositivo. Y todo eso, incluso en su mejor utopía, la que supone que el capitalismo podría producir una distribución de la riqueza que permitiera autoafirmación igualitaria en el campo de

⁸ Esto caracteriza al ordoliberalismo como peculiaridad liberal: que no renuncia al despliegue de la autoafirmación más allá de la mera competencia económica. De ahí su necesidad de reconstruir premisas culturales, sociales, ecológicas y demás. Esto no ha sido bien descrito por Dardot y Laval en su *La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona, 2014.

la competencia. Sabemos que esto es una ilusión y que difícilmente la autoafirmación bajo condiciones capitalistas puede generar competencia homogénea y universalizable. Pues la competencia es una autoafirmación en condiciones de diferencia y produciendo diferencia. Así que el capitalismo no puede ocultar su faz positiva humana ante los hombres: no solo implica dominación anónima, sino que implica la peor de las dominaciones, la que presenta el dominio del hombre sobre el hombre como competencia instalada en un dispositivo natural, irreversible, absoluto, ajeno, que sin embargo decide y produce diferencias de forma continua.

La naturaleza del capitalismo así presenta el rostro doble que la naturaleza antigua presentaba al ser humano antes de su conversión en pura materia prima: el rostro de la necesidad por un lado, cuando se piensa desde sí misma y en su dispositivo; pero el rostro humano activo, parecido al de la Fortuna, cuando es pensada desde los seres humanos, desde la competencia y las diferencias de autoafirmación que produce, hasta la mínima y completamente pasiva de los administrados como cosas. Genera necesidad pero también permanente probabilidad diferenciada. Ni en un ámbito ni en otro nos está del todo disponible. Pero son dos ámbitos completamente diferentes. Uno genera una acción, que tiene que atenerse a lo necesario, otra genera un ámbito de acción que sólo puede atenerse a lo probable. Uno afecta por igual al ámbito del conocimiento, de la ciencia, del poder y de la técnica, mientras el otro afecta solo al ámbito del poder en el sentido de la probabilidad y la política. Hemos recorrido así un largo camino para volver al sitio en el que estaba Maquiavelo con su doble noción de naturaleza y fortuna. No se me ocurre una mejor prueba de la finitud humana y de cómo no puede entender su propia acción sin condicionantes de necesidad.

5. *Momento weberiano.*⁹

Con este resultado, estamos en condiciones de volver a hacernos la pregunta fundamental: ¿impide el capitalismo la política? ¿Ciega todas las posibilidades de esgrimir el concepto de legitimidad? ¿Asume como única

⁹ Utilizo en este epígrafe el título del libro de Kari Palonen, en referencia al libro de J. G. A: Pocock, *El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

legitimidad la configuración de las medidas legales y burocráticas que lo hacen previsible? ¿Entrega como único sentido de la legitimidad las sentencias de los tribunales que miran por los contratos, como elementos jurisdiccionales que velan por derechos privados? ¿Nos deja en un mundo en el que los órdenes de la competencia sólo tienen que ver con esas regulaciones privadas? ¿Ciega todo derecho a derecho privado? ¿Corresponde a los Estados en este esquema algo propio? ¿Pueden ellos tener en cuenta elementos de los que extraer de forma inequívoca probabilidades o *chance* de valor de tal manera que las órdenes sean obedecidas? ¿Cabe imaginar una acción política que esté en condiciones de jugar en ese entorno de naturaleza como necesidad y fortuna en tanto que responda a las viejas nociones de legitimidad? En todo caso, si como dijo Scaff, “La historia para Weber produce una dura lección. No es nunca simplemente una historia acerca de nosotros mismos, sino más bien una registro de diferencias, contingencias, consecuencias imprevistas y significados paradójicos”¹⁰, entonces podemos decir que por un tiempo la historia no será un libro blanco. Tendrá páginas en blanco, pero por un tiempo del que no avistamos un final, será parte de un libro cuyo título dice “capitalismo”. Si, como supuso Tyrell¹¹, la sociología de Weber tiene que ver con la *Unterdetermination*, y por tanto con series de realidad fragmentaria y con evoluciones no necesarias, entonces eso quiere decir que debe pensar ante todo en la evolución no necesaria del capitalismo, no en la posibilidad de una evolución no capitalista. Sobre este capitalismo como destino casi natural productor de necesidad y fortuna funcionan todas las demás categorías¹². En la terminología de Weber, lo que no asume el destino del capitalismo no tiene posibilidad objetiva de

¹⁰ Lawrence Scaff, *Fleeing the iron cage*, California U. P. 1989, p. 63.

¹¹ Hartmann Tyrell, “Max Webers Soziologie –eine Soziologie ohne Gessellschaft, en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian, (eds) Max Webers Wissenschaftslehre, Suhrkamp, Frankfurt, 1994, 390-414.

¹² Cf. La polémica con Karl Oldenberg acerca de si Alemania tiene otro camino que el capitalismo pues sólo ese camino podía ser influido científicamente. Como ha mostrado muy bien Kary Palonen, eso no quiere decir que Weber compartiera esa mirada evolucionista que han defendido W. Schluchter, en su obra *Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Mohr, Tübingen, 1979. Aquí no hablamos, sin embargo, a diferencia de Palonen, de meras *Tendenzen* contra las que no merece la pena luchar, pero que en todo caso son consecuencias de cuestiones normativas. Es algo más que las “tendencias evolutivas”, que sería la manera específica en que se produce la ideología dominante bajo el capitalismo. Así, comentando la tendencia evolutiva soviética, Weber dice en Zur Lage que “Contra la corriente de la constelación material nosotros somos individualistas y partidarios de las instituciones democráticas. Quien quiera ser la veleta de las tendencias evolutivas, ya puede abandonar estos ideales anticuados tan pronto como sea posible” [MWG, 270; MWS, 99-100]. Así que interpreto de forma diferente a Palonen este texto. Tendencias evolutivas no afecta a la sustancia material y al destino del capitalismo como forma productiva. Las tendencias evolutivas determinan para él la manera en que se responde al capitalismo, desde la aceptación o no.

abrirse camino. Lo que lo asume, tiene probabilidad, pero en último tiempo el modo en que se cruzarán los factores subjetivos y objetivos sugiere la vieja contingencia de la fortuna. Si el hombre es libre en la medida en que puede elegir el horizonte de lo posible objetivo en la situación, entonces su grado de libertad no le permite eliminar ese horizonte de posibilidad objetiva. Sólo en este contexto se puede hablar de fines y de medios. Sólo en su seno se puede hablar de *Chances*. Pero podemos asegurar que en su despliegue sobre las energías subjetivas, el capitalismo, como naturaleza, es tan azaroso y destructor como lo era la fortuna para nuestros antepasados.

Quizá esta forma de ver las cosas no sólo no nos aleja de la política, sino que nos permite registrar con claridad la convergencia de las categorías de Weber respecto de las de Maquiavelo y recuperar el sentido político de la modernidad, que así sería desde luego una época no superada. Pues de antemano, hace de la política la pretensión no de ejercer la soberanía, esto es, de una acción en condiciones de omni-determinación, sino justamente de control de la naturaleza en tanto que capacidad de dominar la fortuna. En este ambiente, la *ocassio* no será el concepto dominante. La política de nuevo adquiere el viejo sentido de neutralizar las consecuencias de la fortuna que era normal cuando se había impuesto el antiguo concepto de naturaleza personalizada, al alba de la modernidad, y cuando ambas dimensiones de necesidad y contingencia mostraban el contexto en el que la autoafirmación humana abandonaba toda pretensión de omnipotencia. Y esto es así, porque ambas cosas ya no pueden recibir de ningún modo los atributos de la teología, frente a los cuales se proyectó la intensificación del modelo de autoafirmación como reocupación del espacio vacío dejado por el *deus absconditus*. Se ha hablado mucho de la retórica de Weber respecto de los dioses plurales que regresan ya bajo la forma de daimones. Pero no podemos olvidar que ese reconocimiento de las fuerzas de la inmanencia humana, en tanto que capaces de canalizar la autoafirmación y de darle sentido al ponerle límite y pluralidad, está encajado dentro de una concepción pagana que mantiene una aguda percepción para las fuerzas objetivas, para las fuerzas de la necesidad, que condicionan la vida humana al margen de las representaciones de la providencia y de la reducción de la naturaleza a teología. En este sentido, el de Weber no sólo es un vocabulario que ilumina la modernidad, sino que nos trae la sensibilidad que es necesaria para que

nuestra percepción de lo real se aleje de los supuestos teológicos que se han proyectado sobre concepciones magnificadas de la acción y que han acabado por configurar las dimensiones de soberanía y omnipotencia y, no hay que olvidarlo, las de sus contrarios. En todo caso, nos aleja de la idea de que la naturaleza es fruto de la creación divina y como tal sometida a la libertad absoluta de aquel que goza del favor de Dios, la idea básica a todas las ilusiones de omnipotencia humana.

Al reintroducir estos elementos recordamos que la economía, ni la capitalista ni ninguna otra, no es tanto la administración soberana de la naturaleza por parte del creador y sus vicarios, sino que viene a responder a las dimensiones de coacción que siempre tuvo la naturaleza sobre el humano. Pero cuando se reconoce así, no se pueden en modo alguno dejar de invocar aquellos aspectos que siempre amenazan la acción humana y que tienen la capacidad de afectar al público, a la generalidad, no en lo privado, sino en lo común de los pueblos. Una vez más, no es Maquiavelo el que dio forma definitiva a estas relaciones entre una naturaleza no teleológica y los humanos. Fue Spinoza. Y por eso esta naturaleza nueva, pero que tiene la funcionalidad de la vieja como necesidad y fortuna, no puede sino generar una política democrática, al modo de Spinoza. Y eso no podrá hacerse si la palabra legitimidad, tan weberiana, no se pone en íntima relación con la democracia como valor. Pues el capitalismo como naturaleza común es la garantía de un destino común a lo humano y, por tanto, de una búsqueda conjunta de superar aquello que la naturaleza produce en los humanos: catástrofes, miedo y dolor. Sentimientos compartidos que reclaman formas de respuesta comunes de reducción de miedo y de producción de esperanza. En suma, una renovación de lo legítimo como lo que concierne a lo común. Todo lo cual sugiere que el vocabulario weberiano sigue siendo útil en la medida en que la modernidad es una época no dejada atrás.