

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 1,
PRIMER SEMESTRE DEL 2026
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber

Nihilism, Values, and Politics. Wendy Brown, Reader of Max Weber's *Politics as a Vocation*

Nicolás Fraile
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

A partir de la pregunta por la imaginación política y la posibilidad de un mundo diferente, este artículo se propone indagar si la política, entendida como una actividad orientada por valores, puede ofrecer una alternativa al nihilismo contemporáneo. Subyace a este interrogante la hipótesis esbozada por Wendy Brown en la primera parte de *Tiempos nihilistas*, libro en el que ofrece una exégesis de *Política como vocación* de Max Weber. A pesar de que la autora estadounidense responde aquella pregunta de manera afirmativa, sospechamos que la misma concepción de la política como una actividad orientada por valores podría ser un efecto de la época nihilista y, por tanto, más que ofrecer una salida, supondría su prosecución. A fin de llevar adelante este examen, dividimos el trabajo en cuatro pasos argumentales: (a) tras ocuparnos de la caracterización que Brown hace del nihilismo contemporáneo; (b) nos aproximamos a los valores y al papel que cumplen en la política; (c) munidos de estas consideraciones, volvemos al interrogante principal para ensayar una respuesta y, tras hacerlo, (d) establecemos finalmente algunas reflexiones sobre la imaginación política y la posibilidad de un mundo diferente.

Palabras Clave: imaginación política, neoliberalismo, acción, mundo, responsabilidad

Recibido: 04/12/2025. Aceptado: 19/01/2026



Este artículo fue posible en virtud del PRI R24-25 ("La cuestión política") de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). El autor agradece a sus integrantes por las acaloradas discusiones, así como por los comentarios a las versiones preliminares de este artículo.

Nicolás Fraile es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente de grado en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de José C. Paz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1133-4255>

Contacto: nfraile@sociales.uba.ar

Cómo citar: Fraile, N. (2026). Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber. *Revista stultifera*, 9(1), 71-96.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-04.

Abstract

Starting from the question of political imagination and the possibility of a different world, this article investigates whether politics, when considered as a value-driven activity, can provide an alternative to contemporary nihilism. This question is based on the hypothesis set out by Wendy Brown in the opening section of *Nihilistic Times*, where she analyses Max Weber's *Politics as a Vocation*. While Brown answers in the affirmative, we suspect that the concept of politics as a value-driven activity may itself be a product of the nihilistic era. Therefore, rather than offering a way out, it perpetuates it. To carry out this examination, we divide the work into four argumentative steps (a) we address Brown's characterisation of contemporary nihilism; (b) we consider values and their role in politics; (c) armed with these considerations, we attempt to answer the main question; (d) finally, we reflect on the political imagination and the possibility of a different world.

Keywords: Political Imagination, Neoliberalism, Action, World, Responsibility

Nuestra época carece de imaginación política. Este es el diagnóstico que parece imponerse de manera ineluctable en el ámbito de las ciencias sociales y la filosofía. En los últimos años, una cantidad de autores, intelectuales, corrientes y escuelas teóricas de mayor o menor sofisticación han advertido sobre esta problemática y, consecuentemente, han llamado a ejercitar la imaginación política bajo diversas modalidades: concebir nuevas respuestas a las problemáticas del presente, elaborar programas novedosos, dilucidar futuros alternativos, entre otras.¹ ¿Qué significa, sin embargo, que nuestra época carezca de imaginación política? ¿Que el imaginario disponible perdió su carácter político? ¿Que carecemos de imaginación en general y, por lo tanto, también de imaginación política? ¿Se trata, más bien, de que las propuestas y programas actuales no son lo suficientemente imaginativos? ¿De que usamos deficientemente nuestra imaginación e, incluso, de que estamos impedidos de hacer lo contrario? ¿La falta de imaginación política supone un realismo descarnado y frío, falto de cualquier dimensión proyectiva que caracterizaría nuestra época?

Podemos ganar claridad sobre estos interrogantes y sus respuestas si nos dirigimos a la obra de una de las autoras que mayor importancia ha tenido en la consolidación del diagnóstico mencionado: la estadounidense Wendy Brown. Probablemente, el texto más significativo al respecto sea *Deshacer el demos* (2015), en cuyo epílogo formula la problemática

concerniente a la imaginación política y establece como tarea para las izquierdas la insistencia en que otro mundo es posible.² Según se desprende de su argumento, aquello que limita o impide esta dilucidación es la racionalidad neoliberal, que, al economizar la totalidad de la existencia humana y someterla al cálculo costo-beneficio, imposibilita trascender sus coordenadas y cristaliza la fórmula “no hay alternativa”. Ciertamente, no puede perderse de vista que, en los últimos diez años, la racionalidad neoliberal —y el neoliberalismo, en general— ha mutado: es la misma Brown la que ha tomado nota de ello en textos y libros posteriores, como *En las ruinas del neoliberalismo* (2019) y, en particular, *Tiempos nihilistas* (2023).³ En este último, precisamente, la imaginación política se conjura ya no contra el neoliberalismo, a secas, sino contra un fenómeno más abarcativo, a saber: el nihilismo contemporáneo. Ahora bien, aun cuando aquello contra lo que antagoniza su empresa teórica ha sido reformulado, los escritos de Brown persisten en su preocupación por la imaginación política y, en particular, por dilucidar la posibilidad de un mundo diferente.

En este artículo nos interesa aproximarnos a la problemática de la imaginación y la acción política a través de la lectura que Brown presenta en *Tiempos nihilistas* de la clásica conferencia de Max Weber, *Política como vocación o profesión*.⁴ Nuestro interés se suscita en virtud de que, según entendemos, es esa conferencia la que cifra la posibilidad que la autora encuentra para trascender el nihilismo contemporáneo. A grandes rasgos, esta condición contemporánea consiste en la pluralización, desvalorización o, incluso, en la eliminación de los valores que informan la vida en común. En otros términos, en lugar de prestar un trasfondo de sentido comunitario, los valores son instrumentalizados por los distintos individuos y grupos sociales. Ahora bien, dado que, para Weber, la política es un ámbito animado por la lucha en torno a valores últimos y capaz de construir sentido social, Brown entiende que aquella puede repeler e, incluso, revertir el signo nihilista que se cierne sobre nuestro tiempo. En palabras de la autora, Weber “[i]dentifica la política como una plataforma vital para la superación del nihilismo”, pues ella es “el dominio por excelencia para articular y perseguir lo que denomina «valores últimos»” (2023, p. 10). De ser así, los valores, en la esfera política, podrían contrarrestar la condición nihilista de nuestro tiempo y, frente a la clausura de la imaginación y los proyectos políticos, serían ellos los que permitirían rehabilitar la posibilidad de un mundo diferente.

El planteo de Brown es sin duda atendible. Sin embargo, se suscita un problema crucial. Si, como sostiene Weber, la decisión sobre los valores descansa en la arbitrariedad del individuo y carece de referencia alguna que le otorgue certeza, ¿puede la política, entendida como lucha axiológica, ofrecer una alternativa al nihilismo contemporáneo? O, en realidad, ¿esta comprensión de la política —que exacerba el subjetivismo y la decisión individual— se trata de un efecto y, por ende, de una prosecución de la condición nihilista de nuestra época? Como puede anticiparse, la respuesta afirmativa o negativa a este interrogante acarrea consecuencias significativas para la empresa teórico-política de Brown: si nuestra época carece de imaginación política, eso se debe también al nihilismo y la crisis de valores que la propia Brown identifica. En virtud de ello, en lo que sigue reflexionaremos sobre este problema atendiendo la primera parte de *Tiempos nihilistas*, dedicada a la hermeneusis de *Política como vocación*. A estos efectos, proponemos el siguiente recorrido. En el primer apartado nos ocuparemos de la caracterización que la autora hace del nihilismo contemporáneo. En el segundo, intentaremos aproximarnos a los valores y al papel que cumplen en la política. Munidos de estas respuestas, dedicaremos la tercera parte de nuestro artículo a responder el interrogante recién planteado, concerniente a si la política, entendida de esta manera, ofrece una alternativa al nihilismo o no. Por último, dedicaremos un apartado a recapitular los principales argumentos y establecer algunas reflexiones sobre la imaginación política y la posibilidad de un mundo diferente.

La condición nihilista de nuestra época

A pesar de que Wendy Brown se reconoce a sí misma como una teórica cuyo pensamiento se nutre de una variedad de corrientes filosóficas y autorales, la figura de Weber constituye una de las presencias más extendidas en su obra. En una entrevista reciente, indica que hay dos aspectos del pensamiento weberiano que considera especialmente relevantes.⁵ El primero remite a la singular capacidad que tienen los seres humanos para crear poderes que luego terminan por dominarlos. El ejemplo más claro, probablemente, es el del racionalismo occidental moderno y la “jaula de hierro”⁶: ese complejo proceso de enajenación de la libertad y creatividad humana, y su reemplazo por una lógica técnico-instrumental. Este fenómeno es objeto de reapropiación por parte de Brown en algunos de sus libros. En *Estados del agravio* (1995), por ejemplo, indica que la desestimación de la libertad por parte de las izquierdas y la consiguiente confianza en la protección jurídico-estatal constituye una “jaula de plástico”

(1995, p. 28): una que es transparente y visible a todos, en lugar de opaca y subrepticia, como la weberiana. Algo semejante afirma en *Masculinidad y política* (1988), donde considera que la obra de Weber, a pesar de coronar el proyecto político masculino, inaugura paradójicamente “una dinámica de alienación que culmina en la dominación de los hombres por parte de las mismas instituciones creadas para liberarlos y empoderarlos” (1988, p. 153). Como se advierte, el foco de preocupación en estos primeros escritos está dado por la dominación humana que ejercen los poderes creados por ellos mismos.

El segundo aspecto que resulta relevante para Brown en el pensamiento de Weber es el nihilismo. A diferencia del anterior, este tópico aparece, de manera principal, en sus últimas publicaciones. Una atención no desdeñable al nihilismo puede encontrarse en el libro *En las ruinas del neoliberalismo* y en sus escritos preparatorios.⁷ Sin embargo, es en *Tiempos nihilistas* donde la autora reflexiona de manera sistemática en torno a este fenómeno y en el que se sirve enteramente de la obra de Weber con un propósito doble. Por un lado, cartografiar los efectos y síntomas que se le atribuyen al nihilismo —la caída de los fundamentos religiosos y morales, la racionalización y separación de esferas, el creciente subjetivismo—; por otro, neutralizar esos mismos efectos nihilistas. En este apartado nos interesa detenernos en el primer movimiento: la caracterización del nihilismo que propone Brown.

En *Tiempos nihilistas*, Brown recurre a Weber para ofrecer, al menos, dos aproximaciones al nihilismo contemporáneo. La primera es la que puede denominarse “nihilismo burocrático”, noción que la autora recupera de un viejo artículo de Mark Warren (1988), y sobre el cual sustenta buena parte de su interpretación. Conforme a aquel politólogo, esta forma de nihilismo parte de un problema doble. El primero es el que hace a la burocratización moderna. Es decir, al incesante avance de la burocracia. Los motivos que, en la obra de Weber, conducen a la imposición de este dominio son conocidos, pero podemos mencionarlos de manera sucinta. Uno de los más significativos es, sin duda, la masificación y democratización de las sociedades. Desde fines del siglo XIX y, especialmente, tras el estallido de la Guerra de 1914, el volumen de tareas administrativas se multiplicó de manera considerable y, en consecuencia, ya no pudo ser gestionado por aquel estamento de *honorarios*, que accedía a su cargo en virtud de títulos honoríficos o hereditarios. En su lugar, se requirió una capa estable de funcionarios especializados, con atribuciones

fijas, jerarquías, competencias y todos aquellos rasgos que fueron caracterizados en los áridos tipos ideales de *Economía y sociedad*. Junto con la democratización y la creación de una capa funcionarial estable, la previsibilidad y calculabilidad del aparato burocrático deben ser consideradas como otro factor decisivo en su expansión. Según indica el propio Weber (2014), “[l]a razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad *técnica* sobre cualquier otra organización” (p. 1056). Con esto, el dominio de la burocracia se impuso no solo en el Estado, sino también en los partidos políticos, las instituciones religiosas o la economía privada.

El segundo problema que hace al nihilismo burocrático es el avance de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad valorativa. En términos de Warren, se trata del predominio de la “racionalidad de los medios, la más efectiva para alcanzar un fin” sobre “la racionalidad de los fines mismos, esto es, la coherencia interna de los esquemas interpretativos que lidian con la valía interna de un fin” (1988, p. 34). Este desplazamiento puede inscribirse, sin duda, en la universalización del racionalismo occidental, un problema que recorre buena parte de la obra madura de Weber y que se despliega principalmente en los *Ensayos sobre sociología de la religión*. En líneas generales, el racionalismo occidental moderno faculta el dominio del mundo al proveer a los seres humanos de los medios técnicos para el cálculo y la previsión. Sin embargo, al hacerlo, expulsa al dominio privado —o, lo que en este caso sería lo mismo, al ámbito de la irracionalidad— aquellos supuestos de validez que orientan la acción humana. Probablemente, el texto más significativo para la teorización del avance de esta racionalidad es el titulado “Consideración intermedia: teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo”. Allí Weber expone la tensión entre una ética religiosa que concibe el mundo como unidad y la fragmentación mundana en diversas esferas de actividad —economía, política, estética, erótica y ciencia—, regidas todas por una lógica instrumental. Así, el segundo problema que involucra esta aproximación al nihilismo está dado por el avance del racionalismo.

¿Cuál es, entonces, la fisonomía del “nihilismo burocrático”? Pues bien, la de un mundo en el que los valores sustantivos fueron eliminados o, al menos, desplazados. Esto se debe a que el soporte por excelencia de la racionalidad técnica es la burocracia. Como señala Warren (1988), “el problema de las burocracias, para Weber, es que no tienen manera de abrazar la racionalidad valorativa. La racionalidad burocrática está orientada a los medios y es meramente instrumental” (p. 34). Si esto es así,

el avance del dominio burocrático implica al mismo tiempo la imposición de la racionalidad técnica. El resultado es el de una configuración mundana en la que la pregunta por los valores —o por los fines sustantivos— pierde lugar. Brown, al sintetizar lo que entiende por “nihilismo burocrático”, se expresa en el mismo sentido: “La falta de alma inherente a la burocracia desplaza de manera creciente no solo la toma de decisiones y las acciones basadas en valores, *sino los valores mismos*” (2023, p. 32 [las cursivas son nuestras]). Así, el dominio burocrático y la racionalidad instrumental no se limita a corroer la decisión referida a valores, sino también los valores en sí. En esto consiste la primera aproximación de Brown al nihilismo: el desplazamiento de los valores y su reemplazo por la racionalidad instrumental.

La segunda aproximación, en cambio, está dada por la pluralización de los valores: lo que suele conocerse como “politeísmo axiológico” o, más frecuentemente, “politeísmo de valores”. Esta configuración, tematizada por Weber en *Política como vocación*, es un resultado inmediato del avance del racionalismo occidental. Antes que la eliminación o el desplazamiento de los valores —tal como sostiene la tesis Warren sobre el nihilismo burocrático—, aquí se sugiere que, al sustraerse su fundamento racional, los valores se vuelven estrictamente subjetivos. En otros términos: dado que ningún discurso científico-técnico puede decidir entre valores en competencia, es el individuo quien debe elegir “a cuáles de estos dioses quiere y debe servir” (Weber, 1971b, p. 145). En *Tiempos nihilistas* se recupera este diagnóstico al afirmar que, en nuestra época, los valores son objeto de desacralización y pluralización. Debe señalarse, sin embargo, que no resulta del todo claro qué motiva este proceso. En algunos pasajes, Brown parece tratarlo como un fenómeno metafísico. Por ejemplo, cuando sostiene que “la *desintegración del fundamento* de los valores autoritarios no solo debilita y relativiza los valores, sino que también los multiplica y diversifica” (2023, p. 30 [las cursivas son nuestras]). En otros, en cambio, la explicación parece institucional, pues ese debilitamiento es producto de la desaparición de “la *autoridad* que aseguraba una verdad única y común” (2023, p. 30 [las cursivas son nuestras]). Sea que opere en el nivel del fundamento o en el nivel del orden óntico, lo cierto es que Brown constata un mismo fenómeno: aquellos valores, otrora reconocidos unánimemente como vinculantes, hoy se multiplican, pluralizan y trivializan.

Si avanzamos con mayor precisión sobre este diagnóstico, podemos notar que Brown distingue tres efectos en los que puede reconocerse el

politeísmo de valores. El primero es la devaluación o desvalorización de los valores: la pérdida de su valía intrínseca y, en consecuencia, su instrumentalización. El ejemplo paradigmático de este uso instrumental es la alianza entre los sectores evangélicos estadounidenses y Donald Trump, cuyos valores difieren de manera evidente. Esto resulta claro en su libro anterior, donde Brown advierte un transaccionalismo y una explotación mutua entre ambos que “es posible solo cuando los valores morales, paradójicamente, han perdido su peso moral, cuando «los valores mismos se han devaluado»” (2019, p. 95). El segundo efecto es la trivialización de los valores, que conduce a que la política pierda su carácter de instancia constructora de mundo y dé lugar a una situación paradójica: por un lado, lo político desciende al nivel de la subjetividad y, con ello, se produce una politización omnipresente, que alcanza la dieta, la vestimenta o los hábitos de consumo; por otro lado, la política institucional se vacía de contenido y pierde relevancia.⁸ El tercer y último efecto de la configuración politeísta es el debilitamiento del carácter vinculante de los valores y, con ello, la reducción de la fuerza que ejercen sobre la conciencia. Este fenómeno, explorado a menudo a través de fuentes teóricas diversas —Nietzsche, Freud, Marcuse, entre otros—, se traduce en un aumento de la agresividad y en la imposición violenta de los valores afirmados subjetivamente.⁹ Así, a pesar de su instrumentalización y trivialización —o, más bien, en virtud de ellas—, la dimensión axiológica en nuestra época conlleva grados inéditos de violencia y agresividad.

Como puede verse, esta segunda aproximación al nihilismo contemporáneo ofrece un panorama bastante diferente a la anterior. En lugar del mundo frío, mecanizado e instrumentalizado, propio de la racionalidad técnica que se expresa en la burocracia, el politeísmo de valores actualiza una imagen atravesada por la lucha entre individuos y grupos sociales que intentan imponer violentamente sus propios puntos de vista axiológicos. Estos, sin embargo, no encuentran mayor reconocimiento ni contenido que aquel que puede ser afirmado subjetivamente —de allí, con toda probabilidad, la necesidad imperiosa de imponerlos por la fuerza—. En un artículo reciente, Camila Arbuét Osuna y Sofía Cáceres Sforza (2022) sostienen que Brown da por válido el “diagnóstico hobbesiano” relativo al “carácter conflictivo y violento de las relaciones humanas” (p. 197). Probablemente, es aquí donde pueda verse con claridad aquello que el jurista inglés constataba acerca de la naturaleza humana en *De Cive*: “[S]ucede que a lo que uno llama *bueno* el otro lo llama *malo* [...] y que dice que en él mismo es *bueno* la misma cosa que en otro es *mala*” (Hobbes,

2010, p. 277). De ocurrir esto, probablemente obedezca a que en nuestro tiempo no hay valores que valgan para todos. Por el contrario, al ser objetos de instrumentalización, trivialización y relativización, la convivencia humana se asemeja a la *bellum omnium contra omnes*, en la que cada grupo social intenta imponer violentamente sus propios puntos de vista valorativos.

A pesar de las diferencias existentes entre ambos diagnósticos, Brown considera que estas dos aproximaciones al nihilismo contemporáneo coexisten. Probablemente, la imagen que mejor lo expresa es aquella que comprende la nación como una empresa privada y, al mismo tiempo, como una familia. Esta imagen, evocada en las páginas de *En las ruinas del neoliberalismo*, supone una doble privatización del orden público-democrático. Por un lado, una privatización de tipo económica que extiende la racionalidad técnico-instrumental y que comprende la nación como un espacio abierto a los negocios y al lucro. Por otro, una privatización moral que identifica la nación con el espacio privado de una gran familia, signada por la uniformidad moral y, con ello, por el desprecio a los extraños. A resultas de ello, la nación aparece alternativamente como “un negocio competitivo que necesita hacer mejores tratos y como un hogar asegurado de manera deficiente, amenazado por forasteros malintencionados y extraños” (2019, p. 116). Así, la condición epocal tematizada en *Tiempos nihilistas* muestra un rostro bifronte —económico y moral— que sintetiza las preocupaciones que la autora había descrito en dos de sus últimas apuestas teórico-políticas. En primer lugar, el nihilismo burocrático se expresa en la razón neoliberal y la economización de la política, del pueblo y de los derechos, tal como había sido tematizada en *Deshacer el demos*. En segundo lugar, el politeísmo se expresa en la reacción moral que hace de los valores un grito de guerra, tal como se trató en el libro *En las ruinas del neoliberalismo*. En suma, lejos de excluirse, ambas aproximaciones al nihilismo se suplementan mutuamente.

Antes de dar por cerrado este expediente, cabe ganar algo más de claridad sobre el carácter sintético de nuestra época nihilista. A nuestro juicio, antes que discurrir de manera simultánea, la racionalidad técnico-económica propia del nihilismo burocrático es “absorbida” por la revuelta moral propia del politeísmo de valores. Si seguimos con atención el argumento de *En las ruinas del neoliberalismo*, esto puede explicarse mediante dos consideraciones. La primera, propia de *Deshacer el demos* y ligada al nihilismo burocrático, es la economización de la totalidad de la

vida por obra de la razón neoliberal: “El lado economizante del neoliberalismo agregó fuerza al nihilismo de la época e incluso lo aceleró [...], sometiendo cada aspecto de la existencia humana al cálculo de inversión sobre su valor futuro” (2019, p. 163). La segunda, propia de *En las ruinas...* y ligada al politeísmo de valores, es la comprensión de la economía —que, tras el proceso anterior, equivale a la totalidad de la actividad social— como un “orden espontáneo”, al punto que puede postularse una “simetría ontológica entre códigos morales y reglas de mercado” (2019, p. 106). Así, si todo es economizado y, a la vez, la economía es comprendida en clave moral, se sigue que la totalidad de la vida social es leída como un orden en el que los valores —relativizados y trivializados— deben ser restituidos por la fuerza. De este modo, la subjetividad específica de este tiempo nihilista no sería tanto la del tecnócrata globalizado, sino la de la criatura “enojada, amoral e impetuosa, estimulada por una humillación inconfesa y sed de venganza” (2018, p. 35).

Hasta aquí contamos con una comprensión más precisa de la condición nihilista de nuestro tiempo. La explicación de Brown parece acertada: si bien el nihilismo burocrático y el politeísmo de valores se suplementan y contribuyen conjuntamente a la situación actual del mundo, lo cierto es que el último termina prevaleciendo. Dado que la totalidad de la vida es considerada como un orden moral y espontáneo, las interferencias percibidas como “artificiales” —por ejemplo, aquellas propias de la democracia social— son condenadas como inmorales. A su vez, dado que el orden “espontáneo” y “permanente” no se restituye por sí mismo, requiere de una mediación violenta que imponga los valores adecuados. Nuestro tiempo, así, parece estar signado por este politeísmo axiológico. Antes de concluir el apartado, cabe señalar que, a pesar de la centralidad que los valores ocupan en el argumento de Brown, todavía no contamos con una caracterización acabada de ellos. En consecuencia, para responder la pregunta relativa a si la política puede ofrecer una salida al nihilismo y, con ello, abrir la imaginación hacia un mundo distinto, resulta necesario preguntarnos qué son los valores y qué papel desempeñan en la política.

Valores y política

“Hay hombres y cosas, personas y objetos. Hay también fuerzas y poderes, tronos y señores. Los teólogos y moralistas conocen virtudes y vicios; los filósofos, cualidades y modos de ser. Pero ¿qué son los valores?”. Con esta pregunta, Carl Schmitt (2011, p. 35) abre *La tiranía de los valores*, ensayo que circuló originalmente en 1960. El interrogante cobra sentido cuando se

toma en consideración el marcado tono temprano-moderno del pasaje. Con toda probabilidad, aquellos “teólogos y moralistas”, así como los “tronos y señores” no habrían podido conocer la filosofía de los valores, pues su origen se remite a finales del siglo XIX. Más precisamente, al momento en el que la apelación al valor era leída como una “respuesta a la amenazadora crisis provocada por el nihilismo del siglo XIX” (2011, p. 37). Siguiendo a Martin Heidegger, Schmitt recuerda que el contexto histórico-intelectual en el que emergen los valores —y, con ello, su delimitación filosófica— fue el del positivismo científico. La liquidación —o, al menos, el intento de liquidación— de la metafísica condujo a un grado tal de desorientación y orfandad normativa que se volvió preciso algún remedo que le devolviera sentido a la labor científica. De allí la popularización —principalmente, a través de Friedrich Nietzsche y sus recepciones— de diversas referencias a los valores vitales, los valores eternos o los valores últimos con las que se pretendía suplementar la ciencia positiva. Con esto en mente, entonces, Schmitt no duda en suscribir la caracterización heideggeriana de la filosofía del valor, a saber: “El valor y todo lo que tiene que ver con él se convierten en el *sustituto positivista de lo metafísico*” (Heidegger, 1977, p. 210 [las cursivas son nuestras]).¹⁰

La sofisticación y complejidad que adquirió la axiología obligan, sin embargo, a no desestimarla tan rápidamente. A grandes rasgos, puede reconocerse que, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, existieron dos grandes corrientes de la filosofía de los valores: una de índole material, de ascendencia fenomenológica; y otra de carácter formal, de raíz neokantiana. La figura intelectual más destacada de la primera es, sin duda, Max Scheler (1916). A su juicio, los valores podían ser conocidos apriorísticamente. Aunque su acceso estaba dado por la experiencia, el mundo fenoménico permitía al sujeto reconocer valores y principios normativos. Mediante la intuición de esencias, Scheler consideraba posible fundar una ética material de los valores que orientase la acción e, incluso, que permitiera determinar el orden jerárquico correspondiente a cada dominio del reino axiológico. En cambio, en la filosofía formal de los valores, cuya figura de referencia es Heinrich Rickert (2023), el conocimiento de los valores no se funda en intuición de esencias alguna. Para este neokantiano, la realidad empírica es, en verdad, un continuo amorfo que solo puede ser delimitado y adquirir sentido a través de la mediación subjetiva. Es decir, mediante los puntos de vista valorativos del investigador. Para conocer la realidad, el sujeto debe remitir el material empírico a un conjunto de

magnitudes ideales —los valores—, que dotan de significado al mundo fenoménico. Así, mientras que en la orientación material los valores poseen una objetividad propia, en la orientación formal es la conciencia subjetiva lo que opera como soporte de la validez axiológica. En vista de ello, podemos preguntarnos: ¿cómo se inscribe Brown —a quien dedicamos este trabajo— en el mapa de la filosofía del valor?

Lamentablemente, la autora estadounidense dice muy poco sobre los valores. A pesar de la importancia que revisten en *Tiempos nihilistas*, apenas se limita a señalar que son “subjetivos y, por ende, acientíficos” (2023, p. 62) o que constituyen “insignias de la profundidad y la capacidad humanas” (2023, p. 108). Por ende, si queremos saber cuál es la concepción de los valores que le subyace, no tenemos otra opción que volver a Weber, autor al que sigue de manera explícita. Al hacerlo, lo primero que puede advertirse es la inserción de Weber en la perspectiva de Rickert. Si bien la bibliografía sobre esta relación es profusa, aquí interesan dos cuestiones generalmente aceptadas.¹¹ La primera es una coincidencia: al igual que Rickert, Weber sostiene que a los valores corresponde un régimen ontológico específico, que no es ni el del ser ni el del deber ser, sino uno que rige únicamente en la conciencia. Como bien indica Rickert (1915), de los valores “no puede decirse ni que son ni que no son reales, sino solo que valen o no valen” (p. 20). Con esto, la validez se convierte en la clave de inteligibilidad del valor. La segunda cuestión que interesa es una divergencia. Rickert sostenía que, para que la ciencia cultural alcanzara algún grado de objetividad, los valores empleados debían tener carácter universal. Weber, en cambio, rechaza ese postulado y afirma que los valores remiten siempre a una decisión subjetiva.¹² De ahí que, en un temprano texto metodológico, señale que la labor del científico está “orientada por la dirección de su creencia personal, por la refracción de los valores en el prisma de su alma” (1904, p. 56). En suma, para Weber los valores son magnitudes que *no son*, sino que *valen*, y esa validez depende enteramente de una decisión individual que el autor denomina “referencia a valor”.

Debe recordarse, sin embargo, que el interés de Brown es ante todo político. Por más importancia que Weber atribuya a cuestiones como la objetividad científica, el carácter apriorísticamente incognoscible de la realidad o la referencia a valor, no puede exigirse que la autora estadounidense se haga cargo de las vastas preocupaciones epistemológicas y metodológicas del alemán. Si, en lugar de preguntarnos *qué son* los valores, dirigimos la mirada hacia el *papel que cumplen en la política*, encontramos en Brown algunas reflexiones más sustantivas. Precisamente,

en su lectura de *Política como vocación* podemos identificar dos señalamientos decisivos. El primero es la semejanza que establece entre los valores y las cosmovisiones o perspectivas compartidas. Según afirma, los valores, si bien surgen en la interioridad, “conllevan visiones que guían formas de existir en común” (2023, p. 108). En el ámbito político, entonces, los valores equivalen a perspectivas compartidas. El segundo señalamiento—contenido en la cita que acabamos de recuperar— subraya que esas perspectivas compartidas permiten orientar la acción política y, con ello, construir mundo en común o, al menos, transformar el existente. Una de las últimas líneas de *Tiempos nihilistas* expresa esta idea con claridad meridiana:

Los valores sustentan nuestra capacidad distintivamente política para moldear el mundo conforme a los propósitos elegidos, en tiempos en que esa capacidad parece prácticamente extinguida por las fuerzas dominantes, que, a menudo, ponen en peligro nuestras vidas y nuestro futuro. (2023, p. 109)

En suma, el papel político de los valores consiste en proporcionar un horizonte o, más bien, un sentido para la construcción del mundo en común. Por lo tanto, las consideraciones epistemológicas y teóricas que antes reconstruimos sobre la filosofía del valor quedan relegadas frente a esta función orientadora: los valores son magnitudes que informan y dotan de sentido a la acción política constructora de mundo. Es esta, precisamente, la enseñanza que Brown recupera de *Política como vocación*: en una época nihilista, cuando la imaginación y la posibilidad de un mundo distinto parecen clausuradas, el político profesional es aquel capaz de vincularse a valores y, orientado por ellos, transformar el mundo.

Si volvemos a los episodios centrales de la conferencia de Weber, no es difícil reconocer que, en su ética política, la referencia a valores adquiere una fisonomía semejante a la que reconstruye Brown. Como puede recordarse, una de las virtudes cardinales del político profesional es la pasión. Sin ella —sostiene Weber— el político cometería un “pecado contra el espíritu santo de su vocación” (1971a, p. 547), pues sus acciones se orientarían exclusivamente por el instinto de poder y la embriaguez subjetiva. Por ello, Weber insiste en que un político en sentido eminente es aquel atravesado por la pasión, entendida esta como la “entrega apasionada a una «causa», al dios o al demonio que la domina” (1971a, p. 545). Hasta aquí, lo que Brown repone es exacto. Sin embargo, esta virtud dista de ser suficiente. A juicio de Weber, una política orientada exclusivamente por la pasión ardiente puede resultar tan peligrosa como aquella que no persigue

causa alguna y que considera al poder un fin en sí mismo. El motivo por el que la pasión puede resultar peligrosa es que la política se rige por la lógica de la violencia y el poder. En virtud de ello, la referencia a valores no solo permite orientar la construcción del mundo en común, sino también justificar su destrucción. Precisamente, uno de los principales temores de Weber —avivado, además, por el temperamento revolucionario de la juventud a la que se dirigía en su conferencia— era el uso redentor de la violencia.¹³ Esto es, la pretensión de destruir el mundo a efectos de realizar la justicia en la tierra. Por ello, ni la pasión ni los valores pueden, por sí solos, guiar adecuadamente la acción política.

¿Cuál debe ser, entonces, el norte de la acción política? Si nos demoramos un párrafo más en *Política como vocación*, podemos responder la pregunta: la responsabilidad. A nuestro juicio, Weber no estaba especialmente preocupado por actualizar el vínculo entre política y valores porque tenía en claro que, en una época politeísta, las causas y los propósitos para actuar políticamente abundan. Lo que escasea —y constituye el verdadero problema— es un modo responsable de vincularse con esos preceptos y de realizarlos en el mundo. Por ello es que su aporte decisivo consiste en una ética del poder político y de la responsabilidad, que debe ser “la estrella que guía la acción” (1971a, p. 546). Si la pasión vincula al político con el cielo de las convicciones, la responsabilidad lo obliga a mantener los pies sobre la tierra y a recordar que ningún valor puede realizarse plenamente. El político responsable sabe que interviene en un mundo que lo antecede y que, para actuar en él, deberá pactar con otras corrientes políticas y moderar sus convicciones. A ello se le suma una tercera virtud que Weber prescribe: la medida, entendida como la capacidad de ponderar los efectos de las propias acciones y, así, calibrar la relación entre los valores y el mundo. Consideradas en conjunto, entonces, estas virtudes están lejos de dotar a la política de mayor intensidad. Por el contrario, buscan enfriar el vínculo con los valores y medir la acción política en un tiempo politeísta, en el que cada sujeto decide cuáles de estos dioses quiere y debe servir.

A la luz de esta interpretación, encontramos que la lectura que Brown hace de *Política como vocación* desestima rápidamente el papel que Weber asigna a la responsabilidad. Según afirma, “Weber le da al político *algo más* que un liderazgo responsable en la acción” (2023, p. 51 [las cursivas son nuestras]). ¿Qué es ese *algo más* que excede la responsabilidad? La vinculación a valores en una época en la que se encuentran desplazados y, por consiguiente, la posibilidad de orientarse por ellos para transformar el

mundo. Esto último es, precisamente, lo que parece concitar el interés de Brown por *Política como vocación*. En los pasajes de *Tiempos nihilistas* en los que retrata la figura del político profesional, este se asemeja más a un héroe de la resistencia que al sobrio conductor de masas weberiano. Limitémonos a dos pasajes en los que Brown expone con claridad esta imagen. En el primero, señala que “el héroe de Weber *perturba el statu quo* manteniendo un respeto estricto por sus poderes y coordenadas, mientras que de manera pertinaz busca otros nuevos” (2023, p. 56 [las cursivas son nuestras]). En el segundo, que aparece al final de la misma página, se indica que el liderazgo político “implica apreciar *la extraordinaria dificultad de resistir* y, mucho más, de superar las formas de racionalidad y racionalización que nos dominan *y dar lugar a alternativas*” (2023, p. 56 [las cursivas son nuestras]). Resistir y perturbar el *statu quo*, dar lugar a alternativas: más que la responsabilidad, la interpretación que Brown hace de los valores y de su papel en la política encumbra la imaginación y la resistencia, recordándole al político profesional que otro mundo es posible.

En suma, aunque Weber considera que los valores son una magnitud que vale subjetivamente y, por lo tanto, que depende de una decisión individual, Brown los comprende políticamente. Esto significa que los asemeja a cosmovisiones compartidas capaces de orientar la acción política. Antes de pasar al apartado siguiente, recuperemos la pregunta de este trabajo: ¿puede ofrecer esta concepción una salida al nihilismo? Si lo entendemos en términos del “nihilismo burocrático”, la respuesta debería ser afirmativa. Dado que los valores fueron eliminados, la lectura de Brown parecería restituirlos al apoyar en ellos la acción política. Sin embargo, como sostuvimos, la condición nihilista de nuestra época es más compleja: involucra el politeísmo y, con él, la relativización y trivialización de los valores. Si esto es así, ¿es posible que una acción política realizada conforme a “valores desvalorizados” produzca mundo en común? En este caso, la respuesta debería ser negativa. De hecho, la misma Brown anticipa esta objeción cuando sostiene que “[p]reservar el ámbito político para la lucha por los valores [...] requiere *renovar el valor de los valores* frente a su degradación nihilista” (2023, p. 98 [las cursivas son nuestras]). Es decir, para que la acción sea constructora de mundo, los valores no pueden ser nihilistas, sino que tienen que ser *revalorizados*. Pero ¿cómo se produce esa alquimia? La autora, lamentablemente, no lo explica: se limita a afirmar que la política requiere de unos valores que no están disponibles en nuestra época. Si esto es así, su propuesta parece condenarnos a un mundo de

valores desvalorizados y no ofrece salida alguna a los tiempos nihilistas que ella misma diagnostica. ¿O sí la ofrece?

La política: ¿una alternativa al nihilismo?

Antes de responder este último y fundamental interrogante, conviene explicitar con mayor claridad el razonamiento que subyace a la lectura de *Política como vocación* propuesta por Brown. Si entendemos bien, para que la política pueda ser constructora de mundo, (a) debe orientarse por valores entendidos como puntos de vista compartidos. Sin embargo, de acuerdo con la reconstrucción de la condición nihilista que hicimos en el primer apartado, (b) dichos valores se encuentran desvalorizados, es decir, relativizados y trivializados, y sirven instrumentalmente a las más variadas estrategias. En consecuencia, para que la política construya mundo en común, (c) debería vincularse a valores no nihilistas o —lo que viene a ser lo mismo— revalorizados. Ahora bien, si esta reconstrucción del planteo de Brown es correcta, podemos notar que algo falta: o bien una premisa adicional, o bien la clarificación de alguna de las existentes. De lo contrario, permanece oscura la manera en la que se accede a esos valores no nihilistas que permitirían a la política recuperar su potencia constructora de mundo. A nuestro juicio, existen dos alternativas argumentales que podrían presentar una solución a este dilema.

La primera alternativa consistiría en suponer que, aun con el nihilismo imperante, persiste un resto de valores *valorizados*, es decir, no nihilistas. De este modo, podría considerarse que los valores de la proposición (a) —los que orientan la acción política hacia la construcción del mundo en común— y los valores de la proposición (b) —los desvalorizados, que le imprimen el carácter nihilista a nuestra época— pertenecen a dos clases distintas. Ello permitiría sostener que el político profesional, mediante su imaginación y creatividad, podría concebir o movilizar esos valores no nihilistas y, guiado por ellos, emprender la tarea de transformar nuestro mundo en uno diferente. Ahora bien, debe reconocerse que esta línea argumental enfrenta al menos dos objeciones decisivas. En primer lugar, si nuestra caracterización de la condición nihilista es correcta, no parece haber razones para suponer que existe un resto de valores no nihilistas. Menos aún que la imaginación política pudiera sustraerse a la misma lógica de relativización y trivialización. En consecuencia, esta vía difícilmente resulte compatible con las propias premisas del planteo de Brown y, por ello, debería descartarse. En segundo lugar, incluso dejando de lado el diagnóstico epocal de la autora

estadounidense, la propia epistemología weberiana bloquea de antemano la posibilidad de valores no nihilistas. En efecto, aunque Weber no desarrolla una axiología sistemática, sostiene que los valores, por definición, valen subjetivamente. Si esto es así, el nihilismo sería una consecuencia inherente a la propia axiología.

La segunda solución apela a la posibilidad de que la política introduzca un *plus* que suplemente o transforme los valores desvalorizados. Este plus radicaría en el carácter constructor de mundo de lo político: dado que la acción política organiza sentidos, construye instituciones y establece marcas sensibles de referencia para un conjunto societal, sería posible que, aun en un tiempo nihilista y politeísta, los valores fueran revalorizados por la actividad política misma. De este modo, la tercera proposición —los valores no nihilistas como precondition de la actividad constructora de mundo— se activaría simultáneamente con la primera —la actuación de la política conforme a valores—. En otras palabras, al orientarse por un punto de vista valorativo y construir mundo a través de él, la política conferiría inmediatamente valor a los valores escogidos, rescatándolos de la espiral de la relativización nihilista. Como puede advertirse, esta segunda solución no solo se ajusta mucho mejor a los supuestos del planteo de Brown, sino que además otorga a la política una robustez mayor que la que tenía en la solución anterior.

Si bien esta salida es tentadora, no está exenta de dificultades. Como señalamos en el primer apartado, el diagnóstico epocal del politeísmo arrastra una ambigüedad acerca de su carácter metafísico o institucional. Por un lado, de estar motivado por la desintegración del fundamento de los valores, el nihilismo discurriría en un nivel ontológico. Por otro lado, de resultar un efecto del debilitamiento de la autoridad, el diagnóstico remitiría a un nivel institucional. Esta ambigüedad no es menor, pues acarrea consecuencias significativas para la posibilidad de una salida política del nihilismo. Si consideramos, por caso, que el politeísmo es metafísico, ¿basta el carácter constructor de mundo de la política para revalorizar valores que son ontológicamente nihilistas? A nuestro juicio, resulta poco probable que un reordenamiento en el nivel óntico modifique inmediatamente aquello que se sitúa en el nivel del ser. Lo que sí parece plausible es que el plus organizativo-institucional de la política no remedie el nihilismo y que, por ende, los valores permanezcan inscriptos en el régimen de desvalorización, trivialización y violencia descrito antes. En tal caso, la acción inspirada por los más nobles valores correría la misma suerte que aquella orientada por

valores desdeñables: todos permanecerían desvalorizados. En suma, si el diagnóstico de época es metafísico, el plus político dado por el carácter constructor de mundo resulta irrelevante, y toda orientación valorativa no va a ser más que un grito de guerra en medio del caos nihilista.

¿Qué ocurre, en cambio, si el diagnóstico es institucional? Es decir, si aquello que motiva el nihilismo es la supresión, desintegración o debilitamiento de aquellos ordenamientos institucionales que aseguran la validez y obligatoriedad de ciertos preceptos para un cuerpo político. En tal caso, debe reconocerse que el carácter constructor de mundo de la política —el plus institucional-organizativo— ofrece efectivamente una salida. Si el politeísmo está anclado en el caos óntico, no hay motivo para negar que la acción política ofrece una salida al nihilismo. No obstante, lo que sí puede objetarse es la relevancia del nivel axiológico de la problemática: si la centralidad la asume la construcción político-institucional, entonces el diagnóstico acerca de la relativización, trivialización y desvalorización de los valores pierde importancia. En otras palabras: que los valores sean nihilistas o no se vuelve un dato secundario, pues la política, en tanto constructora de mundo, podría operar con unos y otros. Incluso, como se sugiere en una reseña de *Tiempos nihilistas*, podría considerarse que el “pluralismo (o nihilismo) en la modernidad es una situación deseable, que debe ser erigida contra tendencias totalitarias” (Pruisen, 2023, p. 5). De ser así, una época nihilista no solo no impediría la acción política, sino que podría otorgarle aún mayor importancia que una en la que los valores tienen un orden jerárquico evidente. En cualquier caso, si el nihilismo tiene una génesis institucional y si es la construcción política la que puede revertirlo, se sigue una consecuencia para la interpretación de *Política como vocación*: lo decisivo no es la vinculación al valor ni la pregunta por qué valor seguir. Lo que emerge como la contribución fundamental es la ética del poder político y de la responsabilidad.

Atendamos, entonces, el interrogante que planteamos al comienzo: ¿ofrece la política una salida al nihilismo? Si nos concentramos en la dimensión axiológica, la respuesta es negativa. El nihilismo contemporáneo, cuyas condiciones involucran la desvalorización y la trivialización de los valores, condena todos los puntos de vista valorativos a la inanidad. No hay manera de trascender el individualismo subjetivista desde algún valor en particular, y, por ende, toda acción política recae en el círculo vicioso que trajimos con Hobbes: “Sucede que a lo que uno llama *bueno*, el otro lo llama *malo*”. De este modo, solo puede perpetuarse la guerra de todos contra todos realizada por esa criatura enojada, amoral e

impetuosa que protagoniza nuestra época. Distinta es la respuesta si, en lugar de la dimensión axiológica, nos concentramos en la construcción política. En este caso, la problemática ya no se cifra en qué valor seguir, ni siquiera en el mandato mismo de seguir un valor. Antes bien, dado el pluralismo y politeísmo que nos es contemporáneo, el interrogante central consiste en cómo llevar a cabo una construcción política responsable, capaz de restituir un sentido comunitario que concite obediencia y, con ello, neutralice la violencia existente. Ahora bien, al adoptar esta perspectiva ya no es posible afirmar que el sujeto de la política sea el héroe que se enfrenta a los dioses guerreros y rehabilita la imaginación política, proclamando que *otro mundo es posible*. En su lugar, las dimensiones involucradas en una construcción político-institucional —normas, decisiones, responsabilidades, proyectos— nos recuerdan permanentemente que el único mundo posible es el que nos tocó en suerte.

Reflexiones finales

En los últimos tiempos, un diagnóstico parece haberse instalado con fuerza en las ciencias sociales y la filosofía: la carencia de imaginación política. Una cantidad de autores, intelectuales, corrientes y escuelas teóricas han advertido sobre esta problemática y, consecuentemente, han llamado a ejercitar la imaginación política bajo diversas modalidades. Una de las teóricas más importantes que podemos inscribir aquí es Wendy Brown. Según ella, el que nuestra época experimente una mengua de imaginación política obedece, en buena medida, al nihilismo contemporáneo y a la crisis de valores que le es inherente. A efectos de ganar claridad sobre su diagnóstico, dedicamos este trabajo a la lectura que Brown hace de *Política como vocación*, la célebre conferencia de Max Weber, en su libro *Tiempos nihilistas*. En él, la autora afirma que aquella conferencia ofrece una hipótesis para ensayar una salida del nihilismo, rehabilitar la imaginación política y, con ella, la posibilidad de un mundo diferente. A fin de examinarla, nuestro recorrido constó de tres momentos. En el primero, reconstruimos su caracterización del nihilismo, señalando que no se trata únicamente de la eliminación de los valores, sino también —y sobre todo— de su relativización y pluralización. En el segundo, nos adentramos en su interpretación de Weber y destacamos su comprensión de la política como una plataforma para construir mundo en común. En el tercero, finalmente, nos detuvimos en el desajuste que advertimos entre los valores nihilistas y la construcción de mundo. ¿Qué nos deja este recorrido?

Por un lado, una interpretación de Weber —y, en particular, de *Política como vocación*— que exagera la relación con el valor, esto es, el vínculo entre el sujeto y los puntos de vista valorativos. Según establecimos, el interés de Weber no reside tanto en actualizar este vínculo —que, prácticamente, daba por descontado en un tiempo politeísta—, sino en promover una conducta responsable: no dejarse arrastrar por la pasión y contrarrestarla *fronéticamente*. Brown, en cambio, se dirige en la dirección opuesta: en lugar de enfatizar la responsabilidad, privilegia la relación con el valor, es decir, la restitución de los puntos de vista valorativos en la política. No es nuestro interés evaluar o rectificar la lectura que hace la autora estadounidense. Entendemos que su empresa teórica no se orienta a la precisión hermenéutica, sino una apropiación de Weber para un problema contemporáneo. Ahora bien, cabe hacernos la siguiente pregunta. Según Brown, nuestra época está signada por la pluralización y trivialización de los valores. Si esto es así, ¿la salida al nihilismo podría consistir en la vinculación a esos mismos valores desvalorizados? ¿Es la mera restitución de los puntos de vista valorativos lo que podría rehabilitar la imaginación política y, con ella, la posibilidad de un mundo diferente? Más aún: en un contexto atravesado por la moralización de todas las esferas de la existencia humana y por la violencia desembozada que de ella se sigue, ¿la reconstrucción del mundo podría provenir de una intensificación de los valores? A nuestro juicio, exagerar la dimensión axiológica de la problemática solo puede conducir a una escalada de la moralización.

Por otro lado, en el planteo de Brown también está presente la dimensión político-institucional. Como señalamos, su libro tiene el mérito de atribuir a la política un carácter constructor de mundo, instaurador de sentido y productor de marcas sensibles que vinculan a un conjunto social. A nuestro juicio, es aquí donde reside la posibilidad de neutralizar algunos de los males de nuestra época. Sin embargo, para que esta dimensión pase a primer plano, parece necesario desactivar —o, al menos, atenuar— el diagnóstico metafísico de la crisis de los valores y, en cambio, enfatizar aquello que encontramos en la propia conferencia de Weber: la responsabilidad. Esto no implica desconocer que toda acción política persigue propósitos, se inscribe en proyectos y moviliza sentidos que considera valiosos. Pero sí supone distinguir entre una consideración que encuentra en los valores el hontanar de la política y otra que lo identifica en la construcción institucional mundana: la primera, en una época nihilista, se preocupa por un problema metafísico o, al menos, axiológico; la segunda, en cambio, se orienta a volver el mundo un poco más habitable.

Entendemos que es esta última opción la única que puede ofrecer una salida frente a los males de una época que se esfuerza por apasionarse estérilmente por ideales insustanciales y banales.

¿Qué implicancias tiene esto para el problema de la imaginación política, con el que abrimos este artículo? Lo que intentamos plantear a partir de esta lectura de Brown es que la dificultad central de nuestra época no reside tanto en ejercitar la imaginación política, en elaborar proyectos más imaginativos o en concebir alternativas ante la clausura del futuro. No porque ello carezca de importancia, sino porque, como señala la propia Brown, vivimos en un tiempo marcado por la relativización y trivialización de todos los puntos de vista valorativos, ya sean ideas, proyectos o proposiciones políticas de cualquier índole. A nuestro juicio, entonces, el problema no es la falta de imaginación para pensar un mundo diferente, sino la escasez de responsabilidad para asumir el orden que nos tocó y esforzarnos por volverlo más habitable. Por lo tanto, en lugar de imaginación, lo que falta es responsabilidad y prudencia. Como mostramos arriba, el texto de Brown ofrece herramientas para avanzar en esta dirección. Leída a la luz del carácter constructor de mundo de la política, su obra puede ser una compañía imprescindible para transitar nuestro tiempo. Leída, en cambio, desde la preocupación axiológica y bajo la demanda de nuevas imaginaciones políticas, corre el riesgo de convertirse en un grito de guerra más dentro del caos nihilista.

Notas

¹ Por mencionar solo algunos ejemplos, podemos encontrar esta preocupación por la imaginación política en autores tan distintos como Mark Fisher (2016), Luciana Cadahia (2024) o Diego Sztulwark (2025).

² El título original es *Undoing the Demos*. Encontramos que la traducción disponible al español —*El pueblo sin atributos*— puede ser algo confusa, cuando no malograda. De una parte, presenta un paralelismo con la clásica novela de Robert Musil, *El hombre sin atributos*. Si bien este paralelismo puede ser sugerente dado que el texto se sitúa en la crisis del Imperio Austrohúngaro y suele ser leído como una crítica de la modernidad, lo cierto es que la autora no hace alusión alguna a la novela de Musil. De otra parte, la tesis central de Brown —o, al menos, una de ellas— es que el pueblo no solo pierde sus “atributos” a manos de la razón gubernamental neoliberal (lo cual supondría que el pueblo persiste en su ser, aunque sin las propiedades o cualidades que lo distinguen), sino más bien que el pueblo mismo es desintegrado o deshecho por el neoliberalismo. Esto puede verse

con claridad en el capítulo quinto, dedicado a la ley y la razón jurídica: “Más que simplemente asegurando los derechos del capital y estructurando la competición, la razón jurídica neoliberal reformula [*recast*] los derechos políticos, la ciudadanía y el campo de la democracia mismo en un registro económico. Al hacer eso, desintegra la idea misma del *demos*. El razonamiento jurídico, entonces, complementa las prácticas gubernamentales como medios por los cuales la vida política democrática y los imaginarios quedan deshechos [*are undone*]” (2015, pp. 151-152). En esto consiste, probablemente, la “revolución sigilosa” del neoliberalismo (tal es el subtítulo del libro).

³ Esto no obsta lo que ha señalado recientemente Germán Cano (2024) a propósito de las continuidades que es posible encontrar en la obra de Brown entre sus escritos tempranos y los actuales. En particular, a la hora de cartografiar el neoliberalismo.

⁴ El título original de la conferencia es *Politik als Beruf*. Cabe recordar al lector que el término *Beruf* puede traducirse como “vocación” y “profesión”, así que ambos sentidos están contenidos en la misma voz. En lo que sigue, vamos a ceñirnos a la traducción “Política como vocación”.

⁵ Nos referimos a la entrevista realizada a la autora por Sebastián Raza y Daniel Davison-Vecchione (2024). A pesar de la afirmación de la autora, creemos que en la compilación titulada *Edgework* [2005] y, en particular, en el primer capítulo —“Untimeliness and Punctuality: Critical Theory and Dark Times”— hay una recuperación de Weber que no podría ajustarse a ninguno de los dos aspectos menciona. En ese texto, tras una revisión de la noción de “crítica” y su carácter temporalmente adecuado o inadecuado, propone una ética política de carácter weberiana. Según dice, debe ser entendida como “una ética en el sentido de Weber: menos un conjunto de guías para la acción que una precaución sobre lo que no debe dejar de tenerse en cuenta al momento de actuar” (2005, pp. 14-15).

⁶ Seguimos aquí la plástica y difundida traducción al inglés realizada por Talcott Parsons [*iron cage*] ya que es la misma que utiliza Brown. El original alemán, *stahlhartes Gehäuse*, significa literalmente “caparazón duro como el acero”. Como puede verse, no solo varía el material con el que está construido —en lugar de hierro, el acero, elemento típico de la industrialización del siglo XX y que presenta una particular combinación de dureza, flexibilidad y elasticidad—, sino también el constructo mismo: en lugar de una jaula, un caparazón. Esto da cuenta de que no se trata de un dispositivo disciplinario exterior, sino de un componente orgánico que, incluso, puede posibilitar y proteger la vida. Estas diferencias están explicitadas en Gil Villegas (2011, pp. 317-319).

⁷ Los escritos preparatorios de *En las ruinas del neoliberalismo* son dos: “El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las «democracias» del siglo veintiuno”, publicado originalmente en la revista *Critical Times* y luego aparecido, en versión ampliada, en *Authoritarianism. Three Inquiries in Critical Theory*; y “El

panorama completo: defender la sociedad”, aparecido como artículo *online* en Public Books.

⁸ Podría objetarse que la dieta, la vestimenta o los hábitos de consumo también construyen mundo o, al menos, involucran al mundo compartido. La objeción es atendible. Atendámosla, entonces. Y bien: encontramos que existe una diferencia sustantiva entre el diseño de la subjetividad y la construcción de mundo. Mientras que el primero se orienta al despliegue subjetivo y a la expresión de la *singularidad* —singularidad que, ciertamente, puede involucrar a más de un individuo y, por ende, estar dirigida al reconocimiento mutuo—, la otra, en cambio, se orienta a la producción de marcas sensibles o recursos organizativos que trascienden los grupos inmediatos de pertenencia. Creemos que Brown, en la entrevista mencionada al comienzo de este artículo, brinda mayor claridad sobre este tópico que nosotros:

Hay otro importante síntoma nihilista de nuestra época, la hiperpolitización de todo. Hoy, por ejemplo, politizamos todo, desde el estilo personal a lo que comemos, qué tipo de compras hacemos como consumidores. Esto es una política individualizada y trivializada, no una política constructora de mundo [*world-building*]. (Raza & Davison-Vecchione, 2024, p. 196)

⁹ Además de *Tiempos nihilistas*, la reducción de la obligatoriedad y la desinhibición de la agresividad han sido trabajadas por Brown en “El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las «democracias» del siglo veintiuno” y *En las ruinas del neoliberalismo*. En rigor, solo en *Tiempos nihilistas* esto es presentado como un efecto exclusivo del politeísmo de valores. En los textos anteriores, en cambio, se trata de un efecto de la satisfacción inmediata de los deseos que produce el capitalismo.

¹⁰ La mención al texto de Heidegger puede encontrarse en Schmitt (2011, p. 38).

¹¹ La bibliografía acerca del vínculo entre Rickert y Weber ha dado lugar a diversas hipótesis y lecturas. En general, todos los comentaristas afirman la influencia y la importancia que tuvo Rickert para la sociología weberiana. Quien realiza una excelente síntesis del estado del arte sobre este asunto es Bruun (2001). Más recientemente, ha sido Christopher Adair-Toteff (2022) quien se ha ocupado del asunto. Por su parte, Raymond Aron (1959), tras constatar el neokantismo de Weber, sugiere: “La fenomenología de Husserl, conocida por él, pero que utilizó muy poco, le habría proporcionado, a mi juicio, el útil filosófico y lógico que buscaba” (p. 90).

¹² En virtud de que para Weber la objetividad no puede descansar sobre la forma lógica de los valores, desarrolla un instrumento conceptual de carácter lógico-formal que tiene como objetivo —entre otros— resguardar la objetividad de la investigación social: el tipo ideal (Oakes, 1988).

¹³ Cabe recordar que *Política como vocación* fue una conferencia organizada por la seccional de Baviera de la Federación de Estudiantes Libres. El ciclo, cuyo tema era la noción de *Beruf*—allí mismo habló Weber sobre la ciencia como *Beruf*—, había previsto como disertante a Friedrich Naumann. Sin embargo, ante su negativa, fue el nombre de Kurt Eisner, un político del Partido Socialdemócrata Independiente—el desprendimiento del SDP que luego convergió con el partido comunista—, el que cobraba fuerza como reemplazo. Fue entonces que Weber intercedió y se propuso para tomar su lugar. El motivo fue que creía muy poco conveniente que un político como Eisner, a quien consideraba un doctrinario sin una visión realista sobre los intereses alemanes, hablara sobre un tema tan sensible. Este político, que había tomado el poder en 1918 en Múnich, ejercía presión en las negociaciones de paz para que se le imputara a Alemania culpa moral sobre el estallido de la guerra y, con ello, lograr una posición más indulgente por parte de las potencias. Weber, que consideraba esto un acto de gran irresponsabilidad, terció para ser él quien hablara de la política como *Beruf*, lo que finalmente ocurrió en el invierno de 1919 frente a “un público estudiantil exaltado desde el punto de vista revolucionario, en términos políticos, en parte extremadamente radicales” (Schluchter, 2017, p. 181).

Referencias

- Adair-Totef, C. (2022). Why Rickert? Regarding the Dogma about Heinrich Rickert's influence on Max Weber. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 53(2), 128-141. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/jtsb.12344>
- Arbuet Osuna, C., y Cáceres Sforza, S. (2022). Lecturas críticas de Rousseau contra el neoliberalismo autoritario. La libertad positiva en Wendy Brown y Judith Butler. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 12(22), 172-201.
- Aron, R. (1959). Max Weber. *Le Contrat Social*, 2(3), 87-96.
- Brown, W. (1988). Weber: Political Rationality and Political Institutions. En *Manhood and Politics* (pp. 152-176). Rowman & Littlefield Publishers.
- Brown, W. (1995). *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.
- Brown, W. (2005). Untimeliness and Punctuality: Critical Theory in Dark Times. En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics* (pp. 1-16). Princeton University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.

- Brown, W. (2018). Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty-First Century «Democracies». En *Authoritarianism. Three Inquiries in Critical Theory* (pp. 7-43). The University of Chicago Press.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Brown, W. (2023). *Nihilistic Times*. Harvard University Press.
- Bruun, H. H. (2001). Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type. *Max Weber Studies*, 1(2), 138-160.
- Cadahia, L. (2024). *República de los cuidados. Hacia una imaginación política de futuro*. Herder Editorial.
- Cano, G. (2024). Prólogo. La jaula de plástico. Wendy Brown y la cartografía política de la era Trumpstein. En *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía* (pp. 9-35). Prometeo Editorial.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra Editora.
- Gil Villegas, F. (2011). Notas críticas. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (pp. 251-320). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1977). Nietzsches Wort »Gott ist tot«. En *Holzwege* (pp. 209-268). Vittorio Klostermann GmbH.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Hydra.
- Oakes, G. (1988). Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology. *Sociological Theory*, 6(1), 38-51.
<https://doi.org/https://doi.org/10.2307/201912>
- Pruiskens, I. (2023). Die Entwertung der Werte? Rezension zu »Nihilistic Times. Thinking with Max Weber« von Wendy Brown. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*, 1-6. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-88874-4>
- Raza, S., y Davison-Vecchione, D. (2024). With and against Max Weber: A Conversation with Wendy Brown on Politics and Scholarship in Nihilistic Times. *Theory, Culture & Society*, 41(7-8), 191-205.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/02632764241240668>
- Rickert, H. (1915). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft [Dritter, verbesserte Auflage]*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rickert, H. (2023). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Walter de Gruyter GmbH.

- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Verlag von Max Niemeyer.
- Schluchter, W. (2017). ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación. En *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber* (pp. 180-206). Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2011). *Die Tyrannei der Werte*. Duncker & Humblot.
- Sztulwark, D. (2025). *El temblor de las ideas. Buscar una salida donde no la hay*. Ariel.
- Warren, M. (1988). Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World. *The American Political Science Review*, 82(1), 31-50.
- Weber, M. (1904). Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19(1), 22-87.
- Weber, M. (1971a). Politik als Beruf. En *Gesammelte politische Schriften* (pp. 505-560). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1971b). Zwischen zwei Gesetzen. En *Gesammelte politische Schriften* (pp. 142-145). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2026

ISSN 0719-983X

Editorial: Nuevamente, política y crimen

Juan Antonio González de Requena Farré

La máquina que solo mata: epistemología del miedo, normalización del exterminio y el ocaso de la palabra

Francisco Tiapa

Más allá de la nostalgia trumpista: algunas reflexiones sobre las bases mitológicas del discurso político antiinmigrante en el populismo reaccionario estadounidense

Gerardo Vélez Argueta

Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber

Nicolás Fraile

***La república* como novela: delirio y ficción en la utopía platónica**

Jorge Polanco

***La ciudad de Gonzalo Millán* como procedimiento técnico**

David Bustos

Estética negra e intervención cultural en la revista *Mandrágora*

Jonathan Salas Yañez