

Publicación continua, volumen 42, 2024, pp. 1-18

Recibido: 16 de octubre de 2022

Aprobado: 22 de noviembre de 2022

Publicado: 31 de julio de 2023

DOI: <http://dx.doi.org/10.24201/es.2024v42.e2485>

eLocation-id: e2485



Max Weber y el anarquismo*

Max Weber and Anarchism

Michael Löwy

Eleni Varikas

Está de más decir que Weber no era un “anarquista”; era un nacionalista que quería un Estado alemán fuerte, de tipo imperial en un principio y, ya en sus últimos años, de tipo liberal-democrático



Max Weber

Resumen: En este artículo serán discutidos cuatro aspectos de la compleja relación de Max Weber con el anarquismo: 1) el profundo interés que manifiesta por algunas ideas y autores anarquistas; 2) el respeto que le inspira la *Gesinnungsethik* o “ética de la convicción” anarquista, a pesar de

rechazarla políticamente; 3) el sentimiento profundamente antiautoritario de Weber, que surge y se relaciona con el conflicto personal que mantiene con el patriarcado, y 4) la crítica a los poderes de la burocracia y el capitalismo modernos, que tiene afinidades electivas con la crítica anarquista.

* Traducción de Juan Ignacio Trovero (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina. <https://orcid.org/0000-0002-8441-3683>. <https://uba.academia.edu/JuaniTrovero>. juanitrovero@gmail.com). El artículo fue publicado originalmente en inglés bajo el título Max Weber and Anarchism, en *Max Weber Studies*, vol. 22, núm. 2, 2022, pp. 94-109.

Palabras clave: anarquismo; patriarcado; burocracia; capitalismo; servidumbre; dominación; autoridad.

Abstract: *Four aspects of Max Weber's complex relation to Anarchism are discussed. 1) a deep interest for some anarchist people and ideas; 2) his attitude of moral respect, but political rejection, of*

the anarchist Gesinnungsethik; 3) an anti-authoritarian attitude which is related to his personal conflict with patriarchy, 4) his critique of the modern powers of bureaucracy and capitalism which has elective affinities with the anarchist critique.

Keywords: *anarchism; patriarchy; bureaucracy; capitalism; serfdom; domination; authority.*

Introducción¹

Está de más decir que Max Weber no era un “anarquista”. Como han mostrado abundantemente Wolfgang Mommsen y otros, Weber era un nacionalista que quería un Estado alemán fuerte, de tipo imperial en un principio y, ya en sus últimos años, de tipo liberal-democrático. Creía en la racionalidad de la administración burocrática y en la superioridad del capitalismo sobre todos los modos de producción previos, oponiéndose asimismo a todas las formas de socialismo.

¿Por qué, entonces, discutir a “Weber y el anarquismo”? Por varias razones: primero, porque Weber tenía un gran interés (algunos incluso hablan de “fascinación”) por ciertas ideas anarquistas y las respetaba a pesar de estar, en lo general, en desacuerdo con ellas. Además, tenía varios amigos de inclinación anarquista, como Robert Michels o Ernst Toller, y en 1913-14 desarrolló una fuerte, aunque ambigua, relación con un grupo de anarquistas en Ancona. Y, sobre todo, porque algunos de sus escritos (por ejemplo, aquellos en los que se ocupa de un nuevo “habitáculo de la servidumbre” [*House of Serfdom*])²

¹ [Nota del traductor: cabe señalar algunas aclaraciones respecto de la traducción que aquí se ofrece. Más allá de las conclusiones, el texto original no discrimina secciones o apartados. En esta traducción, en busca de favorecer y agilizar su lectura, se ha decidido incluir una serie de subtítulos que se considera no alteran su contenido. Por otra parte, para garantizar lo más posible el diálogo de este texto con otros que circulan en el mundo de habla castellana, en las citas textuales, tanto de Weber como de otros autores, se ha intentado recurrir a las traducciones al castellano ya existentes. En los casos de los textos de Weber, en las citas textuales donde fue posible, se indica la referencia al original alemán (entre corchetes) y se consigna la referencia completa en la bibliografía (también entre corchetes). Finalmente, tanto en el cuerpo del texto, como en las notas al pie, todos los términos y frases que figuran entre paréntesis pertenecen al original inglés, mientras que los corchetes corresponden a aclaraciones del traductor.]

² [Nota del traductor: dada la centralidad del concepto para este artículo, y dado que los autores escogieron la traducción inglesa de *House of Serfdom* del término *Gehäuse der Hörigkeit*, en esta traducción utilizaremos la versión castellana de “habitáculo de la servidumbre”. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que tanto al inglés como al castellano la traducción del término *Gehäuse* fue siempre muy problemática. En un principio se lo tradujo equivocadamente como “jaula”, prolongando el error introducido por Talcott Parsons en su primera traducción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en 1930. Posteriormente apareció como “casa”, “armazón”, “habitáculo” o “caparazón”, todas bastante más cercanas, según el caso, al sentido de la palabra alemana. A pedido de los autores, se utilizará el término “habitáculo”. Por ello, para el caso de las citas textuales de traducciones de Weber, hemos decidido modificar los términos incluidos en las traducciones más difundidas (véase específicamente a este respecto el comentario crítico de Francisco Gil Villegas en su última edición de *La ética protestante...*, Weber, 2011, pp. 249-251)].

tienen un sorprendente parecido, analogía o afinidad con algunos de los principales *topoi* anarquistas. En este ensayo, pues, intentaremos revisar esos aspectos de la relación que mantuvo Max Weber con el anarquismo.³

El interés por ciertas ideas y autores anarquistas

La primera pregunta que debemos hacernos es: ¿cuánto sabía Weber acerca del anarquismo? En primer lugar, cabe decir que dio un curso en 1895 en Friburgo y en 1898 en Heidelberg sobre la historia del movimiento obrero, en cuyo programa destinaba un importante espacio a autores anarquistas. Weber comenzaba su curso refiriendo a los primeros anarquistas alemanes (Wilhelm Marr, Moses Hess, Karl Grün o Max Stirner) y hacia el final se centraba en los escritos de Johann Most, publicados en Nueva York en 1887. Entre las principales figuras del anarquismo, Weber mencionaba a Pierre-Joseph Proudhon, Mijaíl Bakunin, Piotr Kropotkin, Sergej Netschajev, Élysée Reclus, y a un tal Emil Hödel (quien fuera ejecutado por llevar adelante un atentado, fallido, contra la vida del káiser Guillermo I de Alemania en 1878). También incluía algunas breves referencias a Albert Parsons, el líder anarco-sindicalista de las huelgas de Chicago de mayo de 1888, así como a los levantamientos anarquistas en España e Italia. En las notas que tomó para su curso, Weber menciona como parte de la bibliografía las obras de Bakunin, Kropotkin, Reclus, etc. (la mayoría referidas en francés, aunque también incluyó otros escritos de otros anarquistas en alemán). Parece muy poco probable que Weber haya leído esta bibliografía. Tal como señala Rita Aldenhoff-Hübinger (2009, pp. 9-10, 23-24), edito-

ra del volumen de la *Max Weber Gesamtausgabe* (sus obras completas) donde se encuentran publicadas esas notas, su principal, si no única, fuente para tal curso fue una entrada sobre el anarquismo escrita por Georg Adler (predecesor de Weber en la cátedra de Economía Política en la Universidad de Friburgo) en un Diccionario de Ciencias Políticas (*Handwörterbuch für Staatswissenschaft*) publicado en 1892. Los escritos anarquistas más importantes de autores destacados como Georges Sorel, Gustav Landauer o León Tolstoi todavía no habían sido publicados para 1895-1898, razón por la cual Weber no los menciona en su curso.

En su resumen histórico, Weber pone en el centro de la escena a Proudhon y Bakunin, y los presenta con distancia crítica, pero sin hostilidad; incluso es posible percibir una suerte de simpatía y hasta de admiración por ellos. Así, Proudhon, el primer autor en usar la palabra “*Anarchie*” para describir la ausencia de dominación (*Herrschaftslosigkeit*), es presentado como “uno de los escritores socialistas más brillantes y enérgicos (*geistreichen*)”; mientras que Bakunin –“el Lasalle anarquista”–, como un “poderoso y enérgico agitador”. Este anarquista ruso, que luchó contra la dominación como tal (*Herrschaft als solche*), incluida la “dominación revolucionaria”, se caracteriza por un “optimismo ilimitado” y en sus propuestas se observa un “ideal comunitario voluntarista”. Desde luego, según señala Weber, Bakunin creía en la revolución violenta, pero se opuso al asesinato de seres humanos (“*Menschenmord*”) por considerarla una acción inútil e inmoral. Sus seguidores adoptaron la “propaganda mediante hechos” –intentos de asesinato y levantamientos (*putsch*)– pero su objetivo no era eliminar a sus enemigos sino agitar a las masas e inspirar en la gente la creencia en su poder (cfr. Weber, 2009, pp. 218-221). Como puede verse, ¡casi una apología!

³ Dado que los dos primeros aspectos han recibido mayor atención por parte de la literatura académica –particularmente en el volumen editado por Sam Whimster, *Max Weber and the Culture of Anarchy* (1999), en esta oportunidad desarrollaremos con mayor profundidad el último.

No hay en los escritos políticos de Weber o en *Economía y sociedad* referencia a los principales

pensadores anarquistas (es decir, a Bakunin, Kropotkin, Proudhon o Sorel), por lo que el curso de 1895 y 1898 parece ser al respecto un evento más bien aislado. Asimismo, llama la atención la ausencia de referencias a Gustav Landauer, un socialista libertario judío-alemán bastante influyente en su época. Respecto del “bakuninismo”, sin embargo, podemos hallar una breve mención en *Economía y sociedad*, en la sección que trata sobre la burocracia: “La ingenua idea del bakuninismo, es decir, la idea de que por la destrucción de los expedientes podrá aniquilarse la base de los ‘derechos adquiridos’ y de la ‘dominación’ olvida que independientemente de los expedientes permanece la sumisión de los hombres a la observancia de las normas y de los reglamentos habituales” (Weber, 2014, pp. 1068-1069 [p. 669]). Cabe preguntarse de dónde recogió Weber esta información. Quizá retoma el argumento de Georg Adler, quien había estudiado las prácticas anarquistas en la España de fines del siglo XIX. En todo caso, esta cita representa una visión muy parcial y limitada acerca de la idea anarquista de la abolición de la dominación. Existe también correspondencia con el historiador del anarquismo Max Nettlau (1910), pero sólo se menciona la posible transferencia de su biblioteca a Heidelberg (cfr. Weber, 1994, p. 710). Por último, pero no por ello menos importante, en una carta a Karl Vossler también de 1910 Weber califica positivamente a Georges Sorel, “lo valora *mucho*”, aunque no da mayores detalles (*ibid*, p. 728).

Uno de los pocos comentarios sustanciales publicados efectivamente por Weber respecto del anarquismo podemos encontrarlo en su ensayo acerca de la revolución rusa de 1905: “el anarcosindicalismo radical vio en él (en el humilde *mujik*) al hombre que eludiría los dolorosos pasos intermedios del desarrollo occidental y pronto traería la sociedad libre del futuro –cuando fuera llevado a

cabo el lema ‘campesino toma la tierra, trabajador toma la fábrica’” (Weber, 1995, p. 79 [p. 201]).⁴

Entre los amigos personales y colaboradores de Weber, Robert Michels tenía mayor conexión directa con el anarquismo, o, para ser precisos, con el sindicalismo revolucionario. En un texto bastante posterior, Michels describe su breve participación (entre los años 1903 y 1907) en un pequeño grupo de simpatizantes alemanes del movimiento anarco-sindicalista francés, impulsado por Georges Sorel y sus seguidores (cfr. Michels, 1932, pp. 334-364). Weber no podría haber estado nunca de acuerdo con Michels, aun habiendo sido su amigo y habiendo compartido también junto a Edgar Jaffé, entre los años 1913 y 1914, las tareas de edición del *Archiv für Sozialwissenschaft*. En una carta de 1906 Weber le dice a Michels que debe elegir entre “dos posibilidades, 1) entre ‘mi reino no es de este mundo’ (Tolstoi), es decir, el sindicalismo pensado hasta sus últimas consecuencias (...); o 2) la afirmación de la cultura (esto es, la cultura objetiva), expresándose ésta en las condiciones sociológicas de toda técnica (...)” (citado en Levy, 1999, p. 97).⁵ De acuerdo con esta segunda perspectiva, concluye Weber, toda referencia a la sociedad socialista o la revolución constituye una utopía.

⁴ [Nota del traductor: en la versión de los *Escritos políticos* de Folios donde aparece este artículo (ver, Weber, 1982a) se omite una extensa sección donde se encuentra ese fragmento. Por esta razón, se lo tradujo de la edición inglesa provista por Löwy y Varikas (véase Weber, 1995; la sección omitida en la edición castellana se corresponde con las páginas 77-89 de ésta). Puede contrastarse con la versión alemana incluida en la bibliografía].

⁵ La palabra “sindicalismo” no es suficiente para definir a esta importante corriente entre los seguidores de Sorel: se llamaban a sí mismos *sindicalistas revolucionarios* o *anarco-sindicalistas*.

Weber y la *Gesinnungsethik* anarquista

A pesar de estar fundamentalmente en desacuerdo con Robert Michels, Weber sentía cierta empatía hacia su amigo anarcosindicalista. Wolfgang Mommsen ofrece una interesante observación al respecto:

Es cierto que Michels era más un sindicalista y un fundamentalista (*Gesinnungsethiker*) que un socialista ordinario. Ambos aspectos de la personalidad de Michels fascinaban a Max Weber. En cierto modo, veía a Michels como un *alter ego* que recorría los caminos que él se había prohibido a sí mismo emprender, pero que, sin embargo, le hubiera gustado seguir (Mommsen, 1989, p. 77).

Podría decirse que Weber muy probablemente adoptaría la misma actitud respecto de los anarquistas que conoció en el Monte Verità en Ascona, en 1913-14, que discutiremos más abajo. Por otra parte, en la carta que Weber escribe a Michels en 1906, donde si bien realiza una asociación un tanto extraña entre el sindicalismo revolucionario y Tolstoi, que en realidad no tienen mucho en común, da cuenta del modo en que asimila sistemáticamente el anarquismo a las perspectivas éticas/religiosas que vincula con el escritor ruso. Según cuenta su esposa, Max Weber estaba literalmente fascinado por Tolstoi, sobre quien tenía la intención de escribir un libro que incluyera ¡“los resultados de sus experiencias más íntimas”! (Marianne Weber, 1995, p. 442). Más aún, en el escrito anteriormente citado sobre la revolución rusa de 1905, Weber sostiene que “no sólo Tolstoi, sino también todo el pueblo ruso tiene profundamente impreso en el alma” el principio cristiano: “No te pongas al mal”; lo cual no deja de ser una aseveración un tanto cuestionable, sobre todo si se toma en consideración el particular contexto de la Rusia revolucionaria (cfr. Weber, 1982a, p. 373 [p. 124]).

Weber se refiere en repetidas ocasiones a Tolstoi como una especie de encarnación casi típico-ideal del pacifismo y de la “ética de la convicción” (la cual nuestro autor rechazaba en nombre de una “ética de la responsabilidad”). Por ejemplo, en su artículo “Entre dos Leyes” de 1916, Weber sostiene que todos vivimos en un politeísmo que lleva a una “guerra de Dioses”;⁶ o se sigue la ley de las grandes potencias (*Machstaates*) y del mundo social, o, como hizo Tolstoi, obedecemos el imperativo del Sermón de la Montaña (cfr. Weber, 1984, pp. 32-33 [pp. 62-63]). No hay nada en el medio, excepto baratas ilusiones. Obviamente, Weber no compartía los principios de la ética anarquista tolstoiana, pero tenía un profundo respeto hacia ella por considerarla una *conducta de vida* coherente y radical. Según recuerda Paul Honigsheim en sus memorias del “Círculo de Max Weber” en Heidelberg, Weber estaba personalmente impresionado por la “rigurosa consistencia de Tolstoi” (1963, p. 240).

Asimismo, la influencia de Tolstoi sobre el movimiento anarquista europeo era muy limitada, pero particularmente en Alemania tenía importantes seguidores. Gustav Landauer, Ernst Toller y muchos de los anarquistas de Ancona eran, al menos hasta cierto punto, “pacifistas tolstoianos” (véase Hanke, 1999, pp. 154-157). En la conferencia sobre *La política como vocación/profesión* de enero de 1919, Weber define al anarquismo como el rechazo de la violencia: “si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia, *habría* desaparecido el concepto de ‘Estado’ y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos ‘anarquía’” (Weber, 1996, p. 83 [p. 8]).

⁶ [Nota del traductor: es decir, “una lucha entre una pluralidad de secuencias de valores, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad” (Weber, 1984, p. 33).]

El principio (anarquista) que ordena “no resistir el mal con la fuerza” es, desde su punto de vista, una expresión de la ética del “amor negador del mundo”,⁷ que se encuentra sólo entre los santos como “Jesús, los Apóstoles, San Francisco de Asís y otros como ellos” (Weber, 1996, p. 162 [p. 56]). Si bien Weber no lo menciona entre estas figuras “santas”, Tolstoi representa claramente lo que ellas implican. Por otra parte, podemos encontrar un enunciado similar en una carta que escribe a su amigo pacifista el profesor Goldstein: “O bien, no resistir al mal con energía en *ningún lado* y vivir como san Francisco o santa Clara o como monje indio o como *Narodnik* [populista] ruso. Todo lo demás es engaño o autoengaño (...). O bien, desear oponerse al mal por la fuerza, porque de otra manera *compartiremos la responsabilidad por él*” (citado en Marianne Weber, 1995, p. 552).

Es curiosa en este punto la completa asimilación del anarquismo con el pacifismo de Tolstoi o San Francisco, pues apenas unos pocos años antes, como bien sabía Weber, los anarquistas ya habían

⁷ [Nota del traductor: Löwy y Varikas utilizan el término inglés “*acosmic ethic of love*”, que refiere al alemán *Liebesakosmismus*. Ha sido traducido en otras oportunidades al castellano como “acosmismo del amor”, pero este término resulta por demás opaco. Con la intención de favorecer su entendimiento, Robert Bellah lo tradujo al inglés como *World-Denying Love* (y de allí pasó al castellano como “amor negador del mundo”), lo que nos parece más acertado si se considera que el término original usado por Weber deriva “del griego *kosmos* = mundo y *a* = alfa privativo; siguiendo la afirmación de Hegel sobre Spinoza, en el sentido de que éste no era un ateo –o sea, alguien que niega a Dios– sino un acósmico, alguien que niega el mundo porque Dios lo es todo” (véase Bellah, R., “Max Weber y el amor negador del mundo: una mirada a la sociología histórica de la religión”, en *Sociedad y Religión: un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005, nota al pie 2, p. 127). Podría decirse, en este sentido, que se trata del amor que se encuentra “fuera de este mundo” o que no pertenece a él. El “amor negador del mundo”, así, debe entenderse “en oposición al amor mundano, que implica siempre amor a determinadas personas en particular, es el amor hacia todos, sin distinción” (*ibid*, p. 127).]

adoptado para sí la práctica distintiva, más bien violenta, de la “propaganda mediante hechos” (es decir, llevar adelante atentados con bombas, ejecutar a líderes políticos, incluso reyes o presidentes, etcétera). Los anarquistas querían escuchar, tal como cantaba una canción de aquellos años, “el grito redentor de la dinamita”. Lo mismo se aplica a los populistas [*Narodniki*], que intentaron (y finalmente consiguieron) matar al zar ruso. El hecho de que Weber comprenda al anarquismo en un sentido “pacifista” puede ser entendido sólo en el específico contexto intelectual alemán de aquel tiempo. Pero también puede corresponderse con su convicción acerca de que sólo una creencia radical en la no-violencia (como, por ejemplo, la que observaba en el anarquismo) podría proporcionar una base ética para la abolición del Estado.

No cabe duda que Weber no estaba de acuerdo con el anarquismo en su versión tolstoiana, aun cuando respetaba su consistencia ética: desde su punto de vista, tal actitud “no pertenece a este mundo”. No obstante, eso no le impidió desarrollar un fuerte compromiso con cierta forma de individualismo antiautoritario que tiene algunas afinidades con el anarquismo. Nadie ha sintetizado mejor este aspecto de la “posición en la vida” (*Sitz im Leben*) de Weber que su joven discípulo, el mencionado Honigsheim, en sus memorias:

Max Weber se empeñó en una lucha a muerte contra cada Institución, Estado, Iglesia, Partido, Fundación, Escuela... Es decir, contra toda estructura supraindividual de cualquier tipo que reclamase entidad metafísica o validez general. Amaba a cualquier hombre, incluso a un Don Quijote que buscara, contra la injustificada pretensión de una institución cualquiera, afirmarse a sí mismo y al individuo como tal (Honigsheim citado en Mitzman, 1976, p. 17).

Cabe destacar el comentario realizado por Honigshheim, ya que refiere directamente tanto a conversaciones personales con su *maestro* como a discusiones al interior del “Círculo de Max Weber” en Heidelberg. Asimismo, como intentaremos mostrar, el sentimiento de rechazo a las instituciones también está presente en los textos publicados y las conferencias impartidas por Weber. Y no se relaciona con la “influencia” que pudieran haber tenido las ideas anarquistas sobre su pensamiento (ideas que, en general, eran ignoradas por Weber), sino con la relación tensa y violenta que mantenía con la autoridad patriarcal. Tal conflicto debe entenderse tanto en sintonía con sus antecedentes familiares como en relación con su *Weltanschauung* general, es decir, una “visión del mundo” basada en el pesimismo cultural y en la crítica “romántica” de la civilización moderna.

El conflicto con la autoridad patriarcal y la experiencia en el Monte Verità

Como es sabido, la conflictiva relación de Weber con la tiranía paterna pasó de latente a explosiva en 1897, cuando enfurecido por la conducta injusta de su padre hacia su madre decide expulsarlo de la casa. El padre de Max Weber murió unas pocas semanas después, lo que le provocó un grave colapso nervioso que se extendió por muchos años. Como señalan Hans Gerth y Charles Wright Mills en la introducción a la traducción inglesa de sus escritos, se trató de una “situación edípica extraordinariamente fuerte” (1967, p. 29). Para nuestros objetivos, resulta interesante comparar el conflicto de Max Weber con su padre y el de Franz Kafka con el suyo, tal como quedó en evidencia tras la publicación de su carta acusatoria (es decir, su *Carta al padre* de 1919). La lucha de Kafka contra la tiranía paterna lo llevó a oponerse a toda forma de autoridad. Tanto es así que incluso llegó a participar durante varios años en

reuniones y actividades anarquistas.⁸ Si bien Weber nunca fue tan lejos como el escritor checo, desarrolló una forma sui *generis* de antiautoritarismo en la que nos adentraremos a continuación.

La traumática confrontación de Weber con la autoridad patriarcal fue, por cierto, una de las razones que explican su compromiso e involucramiento personal hacia 1913-1914 en la defensa de los anarquistas del Monte Verità (Ascona), Frieda Gross y sus amantes, Otto Gross y Ernst Frick, contra el tirano profesor Hans Gross, padre del primero, quien intentó encerrar a su hijo en un manicomio y quitarle los niños a Frieda. Desde el principio, otros motivos desempeñaron su papel —Frieda era, por ejemplo, amiga de Marianne Weber y de Elsa Jaffé—, pero la cuestión de la resistencia al brutal patriarcalismo fue uno de los más relevantes. Según relata a su esposa en sus cartas, Weber desarrolló un gran interés por Ernst Frick, con quien mantuvo largas conversaciones en el año 1913 cuando lo visitó en prisión mientras se encontraba cumpliendo condena por haber sido sorprendido portando explosivos. Si bien Frick tenía antecedentes bakuninistas, parecía estar acercándose al “ascetismo tolstoiano” (véase Hanke, 1999, pp. 145-148).

En Ascona Weber descubre otra forma de anarquismo: la del amor libre y el “erotismo acósmico”.⁹ Aunque lejos está de aceptar tal tipo de *Lebensführung*, por entonces se muestra visiblemente fascinado por las mujeres anarquistas y por el Monte Verità, al que describe en una carta a Marianne del 9 de abril de 1914 como “un mundo lleno de hechicerías, gracia, peligro y deseo de felicidad...”. En dicha carta incluye también una muy sentida descripción de la experiencia vivida en Ascona: “Debo decir que [me encuentro] en y entre este mundo hermoso y

⁸ Para una discusión detallada al respecto, véase Löwy (2000).

⁹ [Nota del traductor: véase nota al pie 7.]

en cierto sentido ‘humano’, basado en sensaciones que *carecen de toda profundidad*, (...) una suerte de *oasis* de pureza –no se puede realmente describir de otro modo” (citado en Whimster, 1999, p. 60).¹⁰

Un año después, en 1915, Weber escribe el célebre “Excurso” o *Zwischenbetrachtung*.¹¹ En uno de sus apartados, el que se ocupa de las tensiones entre las esferas erótica y religiosa, traduce a un lenguaje teórico y académico el profundo impacto que tuvo sobre él la experiencia vivida en Ascona. El apartado en cuestión concluye con una celebración del amor matrimonial, “algo incomparable y supremo”; pero, sin embargo, lo que resulta más sorprendente es su valoración, en cierto modo apasionada, del erotismo: “la relación erótica parece proporcionar la cumbre irrebalsable de la pretensión amorosa: la mutua penetración de las almas. (...) Es tan poderosa que se la explica ‘simbólicamente’, *sacramentalmente*. (...) El amante se siente injertado en el núcleo de lo auténticamente viviente, que es inaccesible a todo esfuerzo racional, y se sabe sustraído tanto a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como al embotamiento de la rutina cotidiana” (Weber, 1987, p. 550 [p. 560]). Como se puede apreciar, no parecen quedar dudas respecto del profundo valor humano que tienen para Weber

¹⁰ La introducción de Sam Whimster a *Max Weber and the Culture of Anarchy* (1999) donde se halla esta cita ofrece un análisis muy documentado y preciso de tal episodio. Monte Verità era una zona de la localidad suiza de Ascona, donde hacia finales del siglo XIX se asentó y vivió una importante colonia de anarquistas y semianarquistas, bohemios, artistas e intelectuales.

¹¹ [Nota del traductor: el “Excurso o Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” es un importante apartado que cierra el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión* (véase Weber, 1987). En el conjunto de la obra, se encuentra dentro de la sección principal (“La ética económica de las religiones universales”) entre los estudios sobre el confucianismo y el taoísmo, que –luego de una Introducción– abren la sección, y los del hinduismo y budismo, con los que comienza el segundo tomo.]

estas experiencias; lo que, sin embargo, no significa que abogue por el estilo de vida basado en el amor libre que promueve el anarquismo asconiano.

Ahora bien, debemos recurrir a otros textos para encontrar una posible traducción política directa de la oposición weberiana a la autoridad patriarcal (paterna). La discusión sobre el *patriarcalismo* en *Historia económica general* supone el ejemplo más claro al respecto:

(...) [en el patriarcalismo] la apropiación compete exclusivamente a un individuo, el señor de la casa, a quien nadie puede pedir cuentas; se caracteriza también por el despotismo absoluto, vitalicio y hereditario del padre de familia. Se extiende a la mujer, a los hijos, a los esclavos, al ganado, al instrumento de trabajo, a la *familia pecuniaque* del derecho romano (...). Dicho *dominium* es absoluto (...). El derecho del señor de la casa alcanza, dentro de determinados límites rituales, hasta el asesinato o la venta de la mujer, hasta la venta y arrendamiento de los hijos (2012b, p. 64 [p. 58]).

A pesar de su estilo “científico” y “libre-de-valores”, este fragmento parece reflejar el sentimiento “personal” de Weber respecto del despotismo patriarcal, tal como lo conoció en su propia casa. Si bien el análisis del patriarcalismo aquí refiere a sus formas “arcaicas”, las situaciones descritas por Weber estaban, hasta cierto punto, todavía vigentes en su época.

Otro ejemplo puede encontrarse en el apartado sobre patriarcalismo o patrimonialismo en *Economía y sociedad*: “El ‘Estado providente’ [*Wohlfahrtsstaat*] es el lema del patrimonialismo, lema que ha surgido no por la fidelidad jurada a la libre camaradería, sino en virtud de la relación autoritaria entre el padre y los hijos. El ideal de los estados patrimoniales es el ‘padre de la patria’” (2014, p. 1182 [p. 751]).

Sobre esta base, la crítica del patrimonialismo patriarcal lleva a Weber a una dura acusación hacia toda la estructura política alemana: mientras el poder de los notables en Inglaterra, la revolución en Francia y el *ethos* social-revolucionario en Rusia quebraron el poder del autoritarismo, en Alemania la “perduración de aquella sumisión íntima a la autoridad que para el espectador de fuera ha parecido una ausencia de dignidad propia”, permaneció como “una herencia difícilmente desarraigable de la dominación principesca patrimonial”. El “príncipe” (*Fürst*) patrimonial es, desde luego, el káiser alemán, el “padre de la patria” (2014, p. 1183 [p. 751]).¹² ¿Está esto relacionado con la inusual “situación edípica” de Weber? Gerth y Mills observan en relación con este pasaje que “la vida de Weber ilustra, ciertamente, el modo en que la relación de un hombre con la autoridad política puede tomar como modelo su relación con las disciplinas familiares” (1967, p. 31).

Esto nos conduce a detenernos en la que quizá sea la manifestación más hostil y radical por parte de Weber hacia la autoridad patriarcal. Nos referimos a la “volcánica” acusación proferida al káiser alemán Guillermo II en la conferencia que tuvo lugar en el antiguo castillo de Burg Lauenstein en 1917, donde su organizador, el editor Eugen Diederichs, logró reunir a la juventud alemana disidente junto a conocidos intelectuales. Si bien no contamos con una versión escrita del discurso de Weber, los testimonios de varios testigos coinciden en calificar su intervención como una de las más violentas denuncias que hayan sido vistas acerca de la incompetencia e irresponsabilidad del káiser. Theodor Heuss, por ejemplo, amigo de Weber por entonces y futuro presidente

en la Alemania de la segunda posguerra,¹³ ofrece una de las descripciones más impresionantes: “Le desafió abiertamente [al káiser] para acusarle de *Lèse majesté* de modo que pudiese así invitar a la gente a declarar bajo juramento como testigos. Fue una verdadera explosión que asustó a algunos de la audiencia. Ernst Kriek, (que después sería un importante ‘pedagogo’ del nacional-socialismo) (...), me suplicó que calmase a Weber: la Asamblea podía ser disuelta por la policía. Yo sólo le contesté: ‘¿Se puede apagar un volcán con un vaso de agua?’” (Heuss citado en Mitzman, 1976, p. 256).

¿Es esta violenta y explosiva manifestación de Weber contra el autoritarismo del “Padre de la Patria” una traducción, en términos políticos, de la hostilidad que sentía hacia la autoridad patriarcal en su propia casa? Quizás. En todo caso, parece representar, como recuerda Paul Honigsheim, una “lucha hasta la muerte” librada por Weber contra el poder injustificado de las instituciones.

El discurso de Weber fue tan radical que incluso muchos jóvenes socialistas y pacifistas que se oponían a la guerra creyeron encontrar en él a un nuevo líder. Entre ellos se encontraba Ernst Toller, un joven seguidor del socialismo anarquista de Gustav Landauer, quien pronto se mudaría a Heidelberg para unirse al “Círculo de Max Weber”. Con todo, como observa atinadamente Carl Levy, esto no consistió más que en un malentendido:

La famosa crítica de Weber a la Alemania imperial se interpretó mucho más radical

¹² Tal como sostiene Mitzman, en los textos de Weber se puede hallar “la igualdad del patrimonialismo, y su descendencia burocrática, al dominio autoritario del padre sobre sus hijos, y, a la inversa, la implicación de que la aristocracia está montada sobre la lealtad dada libremente de hermanos iguales en dignidad” (Mitzman, 1976, p. 215).

¹³ [Nota del traductor: Theodor Heuss, político de larga tradición en el Partido Democrático Alemán, formó parte de la República de Weimar hasta su disolución en 1933, cuando son otorgados plenos poderes a Adolf Hitler. Fue miembro del *Reichstag* entre los años 1924-1928 y 1930-1933. Posteriormente pasó a formar parte de la oposición liberal al nazismo. Luego de 1945 se desempeñó como ministro de Cultura del Estado de Baden-Württemberg y en 1949 es elegido como el primer presidente de la República Federal de Alemania. Es reelecto en su cargo para el periodo 1954-1959.]

de lo que realmente fue. Una de las razones por las que Ernst Toller y otros (...) socialistas comunitarios pudieron haber confundido a Weber con un revolucionario fue el tono personal que adoptaba éste en conferencias públicas cuando, desde 1917 en adelante, presentó sus críticas al poder de la elite alemana (Levy, 1999, p. 92).

De hecho, Weber continuó apoyando los esfuerzos bélicos realizados por la Alemania imperial. Unos meses después, incluso, se negó categóricamente a respaldar un manifiesto socialista en contra de la guerra que le acercaron Toller y su grupo. Esto, sin embargo, no impidió que ambos forjaran una intensa amistad. Weber ofició de testigo en su defensa luego de que Toller fuera arrestado en febrero de 1918 por haber convocado a una huelga general, hasta lograr finalmente su liberación. Asimismo, en 1919 se dio una situación muy parecida cuando Weber dio fe del “carácter enteramente íntegro” del pacifista Toller, en ocasión del juicio por haber comandado, por el lapso de unos pocos días y oponiéndose a ejecutar rehenes y soldados enemigos, la jefatura del Ejército Rojo de la República de los Consejos de Baviera. Esta actitud de Weber contribuyó a que su amigo se salvara de la pena de muerte (cfr. Levy, 1999, pp. 92 y 102).

La amistad de Weber con figuras anarquistas o semianarquistas tales como Robert Michels, Ernst Toller o quienes participaron de la experiencia del Monte Veritá, atravesó diversos episodios. Sin embargo, tal amistad no se sustentaba tanto en una comunidad de puntos de vista, sino más bien en una suerte de empatía, inspirada quizás en una *Stimmung* antiautoritaria compartida –que, por cierto, está muy presente en sus textos.

Más aún, Weber no sólo se limitó a denunciar la persistencia en la vida política alemana del patrimonialismo patriarcal; de ser así, podría ser considerado un mero crítico modernista de for-

mas de dominación arcaicas. Sin embargo, como veremos, su más profunda e impiadosa crítica se dirigió *también* a las instituciones fundamentales de la civilización moderna, es decir, la burocracia estatal y el capitalismo, a las que consideraba un peligro para la libertad del ser humano. Incluso más: sería erróneo creer que su actitud representa una mera proyección del dramático conflicto con el *Pater Familias*. Si bien resulta imposible negar la importancia de ese “momento edípico” en su vida y obra, se debe destacar también que sus textos se inscriben en una particular *Weltanschauung*, es decir, una “visión del mundo” caracterizada por el pesimismo cultural, el individualismo humanista, la distancia “romántica” con la modernidad capitalista y el amor por los valores aristocráticos de la caballeridad, la decencia, la distinción y la dignidad.¹⁴

La crítica weberiana y la crítica anarquista a la burocracia y el capitalismo modernos

El punto de partida de Weber consiste en que el patriarcalismo refiere a una *tiranía personal* mientras que la burocracia supone una *jerarquía radicalmente impersonal*. En este punto, cabe introducir una comparación con la obra de Franz Kafka. En *La condena*, uno de sus primeros relatos breves, el escritor se ocupó de lo que Theodor Adorno llamó “coléricos patriarcas” (1962, p. 273). Asimismo, en la novela *El proceso* ofreció una descripción del aparato burocrático como *invisible e impersonal*. Lo que nos interesa aquí es que quienes sufren las consecuencias de la autoridad en las dos piezas literarias mencionadas son asesinados, lo que muestra claramente que la perspectiva de inspiración

¹⁴ Sobre Weber y los valores tradicionales del patriarcalismo, véase Levy, 1999, p. 85. Sobre Weber y el pesimismo cultural, por otra parte, véase Löwy (2013). Recientemente, Étienne Balibar definió el *ethos* weberiano como una “mixtura de nostalgia romántica y activo pesimismo” (2020, p. 13).

anarquista y antiautoritaria de Kafka es más radical que la de Weber. Sin embargo, en ambos casos, el desplazamiento desde el poder patriarcal hacia el poder burocrático es similar.

Volvamos ahora sobre algunas conferencias y ensayos, donde encontramos algunas de las críticas más importantes de Weber a la burocracia. En 1909, dio una charla en la reunión de la *Verein für Sozialpolitik* donde incluyó en su alocución la siguiente sentencia:

Esta pasión por la burocratización, tal como ha sido expresada aquí, es una verdadera desesperación (...); y la cuestión de fondo, por lo tanto, no reside en preguntar cómo podemos promover y acelerar esta evolución, sino en saber qué debemos *oponerle* a tal mecanismo para dejar libre a una pequeña parte de la humanidad de esta parcelización del alma, de este dominio absoluto del ideal de vida burocrático (Weber, 1982b, p. 467 [p. 414]).

Basta esta impresionante crítica –en nombre de la “humanidad” y su “alma”– para cuestionar la imagen del sociólogo de Heidelberg como un defensor de la racionalidad burocrática. La palabra “desesperación” escogida por Weber expresa un profundo sentimiento personal que se encuentra íntimamente relacionado con su perspectiva general, su *Kulturpessimismus*. Podemos encontrar declaraciones similares en otras reuniones de la *Verein* así como en muchos de sus escritos políticos. En un artículo de diciembre de 1917, por apuntar un caso, sobre la democracia en Alemania, identificamos una de las más llamativas:

Una danza salvaje en torno al becerro de oro, una búsqueda aventurera de las ocasiones casuales emanadas por todos los poros de este sistema burocrático (...) y además la necesidad ineludible para cada hombre de

negocios (...) de aullar y trabajar junto a las hienas reunidas en este calvario [*Schädelstätte*] que no tiene precedentes en *ninguna* otra ética comercial (...) O, más aún, esto se verifica en una medida infinitamente mayor de todo cuanto ha ocurrido en otros tiempos, luego de que las posibilidades de lucro del capitalismo empezaron a pisarle los talones al dios de la guerra o... a San Burocracio (1991, p. 178 [p. 286]).¹⁵

Desde una perspectiva ética y política, con esta dura sentencia Weber condena conjuntamente a la economía de guerra, a los intereses capitalistas y a la burocracia. Las fuerzas gobernantes del sistema son comparadas, irónicamente, con ídolos paganos: la indignación moral de Weber se expresa en las imágenes bíblicas que escoge.

Para Weber, sin embargo, el mayor peligro de la burocracia es su amenaza a la *libertad*. La declaración más importante y reconocida al respecto se encuentra en el ensayo “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada” de 1917-1918:

Una máquina sin vida es *espíritu coagulado*. (...) Espíritu coagulado es también esa *máquina viviente* que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerarquizadas. En unión con la máquina muerta se ha puesto a producir el habitáculo [*Gehäuse*] de la servidumbre del futuro, en la que quizá un día los seres humanos se verán obligados a entrar, im-

¹⁵ La palabra *Schädelstätte* es traducida por Mitzman como Calvario o Gólgota (cfr. 1976, p. 231) [N. del T.: lo mismo hace Joaquín Abellán en la edición citada en castellano]. Ésta resulta una extraña metáfora ya que el término “cementerio” sería mucho más apropiado.

potentes, como les ocurrió a los fellahs del antiguo Egipto (...) (Weber, 2008, p. 115 [p. 151]).¹⁶

Es curiosa la comparación con el Egipto de los faraones a la que recurre Weber ya que esto, obviamente, tiene un trasfondo bíblico. En su estudio sobre el judaísmo antiguo, recuerda que Egipto era aborrecido por los judíos por considerarlo un “habitáculo de servidumbre” y un “horno de hierro”. Esto constituía para el autor una “forma típica que se da en los pueblos regidos de modo no hierocrático” (Weber, 1998, p. 24). Weber replica en este estudio lo sostenido en el ensayo sobre Alemania previamente citado (véase Weber, 1991). Nuevamente, aquí necesitó recurrir a una imagen bíblica para darle forma al temor que le provoca la posibilidad de que el futuro de la humanidad quede bajo el dominio de la burocracia.

¿Podemos considerar esta crítica al “habitáculo de la servidumbre” burocrático como una crítica anarquista o simplemente como una liberal? En nuestra opinión, ninguna de las dos. A menudo encontramos, particularmente en la recepción de Weber en los Estados Unidos, ciertos intentos de asimilar su punto de vista con un rechazo de la burocracia estatal en un sentido liberal, en nombre de la “empresa libre”. Es cierto que existen algunas afirmaciones que parecen confirmar esta interpretación, por ejemplo, la defensa de la empresa privada como un freno al poder de la burocracia, el cual sería absoluto en una economía socialista (cfr. Weber, 2008, p. 115 [p. 151]); pero el espíritu general de sus argumentos, al desafiar tanto al

moderno sistema industrial como a la burocracia, va mucho más allá del liberalismo. Desde este punto de vista, tales ideas presentan cierta similitud con el imaginario anarquista.

Más aún, la crítica weberiana al *capitalismo per se* se opone claramente a las principales corrientes liberales. Desde luego, la metáfora o alegoría de la “jaula de hierro” (*iron cage*) es la referencia más conocida al respecto, que debemos a la traducción inexacta de Talcott Parsons de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Según Weber, si bien el protestantismo ascético postulaba que los bienes materiales no debían ser “llevados sobre los hombros (...) más que como un manto sutil”, “la fatalidad hizo que el manto se trocase en un habitáculo duro como el acero (*ein stahlhartes Gehäuse*). (...) Nadie sabe quién ocupará en el futuro ese habitáculo (*Gehäuse*), (...) o si lo envolverá todo una ola de petrificación [mecanizada] y una convulsa lucha de todos contra todos” (2011, pp. 178-179).¹⁷

En la traducción al inglés de esta cita propuesta por Stephen Kalberg (que nos parece mucho más precisa que el primer intento realizado por Parsons), el autor intenta minimizar en una nota al pie la importancia de este fragmento, quizá debido a su inclinación hacia una interpretación de Weber en un sentido liberal-modernista: “En el proceso de transformación de Weber de un riguroso sociólogo histórico-comparativo a un filósofo social de la modernidad, en general, se han exagerado enormemente las observaciones respecto de la importancia al interior de sus obras de la imagen metafórica de la *stahlhartes Gehäuse*” (Kalberg en Weber, 2002, p. 246).

¹⁶ Mommsen (1989) traduce al inglés la expresión *Gehäuse der Hörigkeit* como *iron cage of serfdom* [literalmente: jaula de hierro de la servidumbre], lo cual es inexacto. Aunque “jaula” [*cage*] es una interpretación posible para el término *Gehäuse*, éste debería ser traducido más bien como “carcasa” o “habitáculo”. Asimismo, tampoco el término “hierro” [*iron*] aparece en la cita original.

¹⁷ [Nota del traductor: téngase en cuenta que la traducción inglesa que introducen los autores es la propuesta por Stephen Kalberg, que es ligeramente diferente a la edición aquí citada: “fate allowed a steel-hard casing (*stahlhartes Gehäuse*) to be forged from this coat. (...) No one any longer knows who will live in this steel-hard casing and (...) whether a mechanized ossification, embellished with a sort of rigidly compelled sense of self-importance, will arise” (Weber, 2002, pp. 123-124)].

No estamos de acuerdo con Kalberg en este punto porque Weber fue *tanto* un riguroso sociólogo *como* un crítico cultural de la modernidad capitalista. Este último aspecto no es menos importante que el primero, si consideramos la influencia que tuvo sobre las ciencias sociales modernas, la filosofía y la teoría crítica (la Escuela de Frankfurt, por ejemplo).

En el fragmento correspondiente a *La ética protestante...* citado más arriba, Weber utiliza la palabra *Gehäuse* en referencia a los “bienes materiales”, pero en otra sección del mismo ensayo lo hace en relación directa con el *capitalismo*: “El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un habitáculo (*Gehäuse*) prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía” (Weber, 2011, p. 73).

Otro interesante uso del término *Gehäuse* puede encontrarse en el artículo publicado en 1906 sobre Rusia, donde Weber sostiene que “en el *benevolent feudalism* norteamericano, en los llamados ‘entes asistenciales’ alemanes, en los ‘estatutos de fábrica’ rusos, en todas partes está preparado el *habitáculo para la nueva servidumbre* [*Gehäuse für die neue Hörigkeit*]” (Weber, 1982a, p. 396; cursivas en el original). Si bien Mommsen (1989, p. 119) en su estudio intenta neutralizar los efectos de esta cita, y sostiene que “quizá se dejaba llevar por su propia retórica”, lo cierto es que unas pocas líneas más abajo Weber también refiere al sistema capitalista como un orden económico contrario a la libertad. El principal ejemplo de esto lo encuentra en el caso de la economía norteamericana, la más avanzada y moderna del mundo:

Es verdaderamente ridículo atribuir al capitalismo maduro de hoy (*Hochkapitalismus*),

tal como es actualmente importado a Rusia y existe en Estados Unidos, una afinidad con la democracia y la libertad, cualquiera sea el sentido que se quiera dar a estas palabras. Sin embargo, este capitalismo es un resultado inevitable de nuestro desarrollo económico. Lo que debemos preguntarnos es si la democracia y la libertad son posibles a largo plazo bajo el dominio del capitalismo moderno (Weber, 1982a, p. 396).

En *Economía y sociedad*, su *opus magnum* “científico” y “libre-de-valores” [*Wertfrei*], el autor logra sintetizar la contradicción entre el sistema capitalista y la libertad. En una sorprendente formulación establece que el capitalismo representa una “esclavitud sin dueño” (*herrenlose Sklaverei*). En otras palabras, una dominación absoluta pero impersonal. La expresión es incluso mucho más crítica y dramática que la del “habitáculo de la servidumbre”: al escoger el término esclavitud (*Sklaverei*) en lugar de servidumbre (*Hörigkeit*), Weber intenta hacer énfasis en la falta total de libertad de los dominados (cfr. Weber, 2014, p. 1249 [p. 800]).

Una interpretación similar acerca del capitalismo puede encontrarse en ciertos textos anarquistas que, en sentido contrario al enfoque marxista, ponen el foco sobre todo en la dominación sistemática y la cuestión de la libertad, más que en la dominación de clase y la explotación. Cabe volver a introducir en este punto una comparación con Kafka. En las conversaciones que mantuvo con su amigo Gustav Janouch, intercambiaron ideas sobre un dibujo de Georg Grosz que representa al capital como un hombre gordo sentado sobre el dinero de los pobres. Kafka sostiene que el dibujo “[e]s correcto e incorrecto a la vez. Sólo es correcto en un sentido, (...) [e]l hombre gordo domina al hombre pobre dentro del marco de un sistema determinado, pero él no es el sistema. Ni siquiera lo domina. Al contrario: el hombre gordo también lleva cadenas (...). El capitalismo es un sistema de

dependencias que van de dentro afuera, de fuera adentro, de arriba abajo y de abajo arriba. Todo depende de todo, todo está atado” (Janouch, 1985, pp. 151-152). La imagen kafkiana del capitalismo como un sistema de dependencias y cadenas “sin dueño”, supone una analogía casi perfecta con la definición sociológica weberiana.

Ahora bien, en los fragmentos citados hasta aquí, donde Weber ofrece una aguda crítica del capitalismo y la burocracia estatal, no se observa referencia al anarquismo. Lo más probable es que la inspiración en la que se basó para desarrollar sus puntos de vista [*viewpoints*] no provenga del anarquismo, sino más bien de su historia personal (es decir, parece ser el resultado del dramático conflicto con su padre), así como de su propia cosmovisión [*worldview*] social, política y cultural. Esta actitud representa un punto de vista anclado en un tipo de individualismo disidente, atípico y radical, y un profundo apego personal a la libertad y el rechazo del autoritarismo. Si bien, obviamente, los puntos de vista desde los cuales Weber observa el capitalismo y la burocracia estatal no son anarquistas, se puede reconocer en ellos cierta afinidad con algunas imágenes fundamentales del anarquismo. Incluso se podría decir, quizá, que existe entre ellos un especie de “parecido de familia” wittgensteiniano.

No obstante esto, existe al menos un fragmento en el que Weber *sí* se refiere explícitamente, e incluso en términos positivos, al anarquismo. Nos referimos a su ensayo sobre la “neutralidad valorativa” [*value-neutrality*] en las ciencias sociales, en la sección donde se opone a la opinión de uno “de los más destacados juristas alemanes” que sostenía que no se podía aceptar a un anarquista como profesor de derecho debido a que éste niega la validez del derecho en sí mismo:

Mi opinión es exactamente la opuesta. Un anarquista puede sin duda ser un buen cono-

cedor del derecho. Y si lo es, precisamente aquel punto de Arquímedes, *situado fuera* de las convenciones y los presupuestos que nos son tan obvios, punto en que coloca su convicción objetiva (...), puede permitirle discernir, en los postulados fundamentales de la teoría jurídica, una problemática que escapa a todos aquellos para quienes esos postulados son demasiado evidentes. La duda más radical, en efecto, es progenitora del conocimiento (2012a, pp. 244-245 [p. 458]).

Este fragmento es muy interesante por varias razones: primero, porque no aparece dentro de una carta personal o un ensayo político sino en un artículo académico-epistemológico de lo más riguroso; segundo, porque en lugar de reducir el anarquismo a la no-violencia tolstoiana, lo percibe fundamentalmente como un desafío al sistema jurídico establecido; y tercero, porque aun cuando no comparte necesariamente la perspectiva anarquista, la considera una “problematización” legítima de los “presupuestos y convenciones” dominantes. Ahora bien, ¿podemos considerar este fragmento como evidencia de cierta actitud abierta y tolerante hacia puntos de vista disidentes por parte de Weber? ¿O será una expresión de su empatía con el movimiento anarquista? Probablemente se trate de ambas cosas.

Como hemos observado hasta aquí, el conocimiento que tenía Weber sobre la teoría anarquista era limitado. Sería interesante también preguntarnos de un modo complementario acerca de cuántos pensadores anarquistas tenían conocimiento de Weber. El primer ejemplo que viene a nuestra mente es el de Walter Benjamin, que a inicios de la década de 1920 se consideraba a sí mismo un anarquista. Incluso recurre directamente a Georges Sorel en su ensayo “Para una crítica de la violencia” de 1921. Asimismo, en “El capitalismo como religión” (Benjamin, 2016 [1921]), otro

ensayo del mismo año pero que apareció publicado póstumamente, el autor incluye varios pasajes del anarquista Gustav Ladauer e incluso hace varias veces referencia a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Benjamin echa mano de los argumentos de Weber allí vertidos, sobre todo para intentar demostrar que el capitalismo es una religión que conduce a la humanidad a la “casa de la desesperación” (*Haus der Verzweiflung*) (cfr. Benjamin, 2016, p. 188). Por el momento podemos llegar sólo hasta aquí; precisaríamos de una investigación mucho más profunda para encontrar otros autores anarquistas que, particularmente en Alemania, hayan leído o mencionado los escritos de Weber.

Conclusiones

Para concluir, nos preguntamos, ¿son contradictorios los puntos de vista de Weber? En principio, Mommsen llama la atención sobre la “estructura antinómica” de las ideas políticas weberianas, las que, de hecho, están colmadas de paradojas, tensiones y conflictos de valores. Weber intentó en sus últimos escritos, de un modo que no terminó resultando particularmente provechoso, encontrar solución a esas antinomias señaladas por Mommsen a partir de la postulación de la “democracia plebiscitaria del líder” (1989, pp. 24-43). Como sabemos, Weber estaba a favor de un Estado alemán fuerte, al tiempo que sostenía que la burocracia y el capitalismo racional y eficiente constituían formas políticas y económicas infinitamente superiores a sus predecesoras pre-modernas; lo que, sin embargo, no se contradecía con el sentimiento de profunda preocupación con el que observaba el modo implacable en que esas instituciones ejercían su dominación sobre el ser humano y la amenaza que esto suponía para su libertad.

Aun cuando Weber y los anarquistas compartían el mismo punto de vista crítico sobre los

pilares fundamentales de la civilización moderna, es decir, el capitalismo y la burocracia, diferían en el reconocimiento de alternativas posibles. La mayor diferencia (o, mejor aún, oposición) entre el anarquismo –en todas sus manifestaciones– y Weber, consiste en que este último rechazaba todo sueño de cambio revolucionario y establecimiento de una sociedad sin violencia, sin clases, sin Estado, por considerarlo una falacia, una utopía o una ilusión. Según Weber, el “habitáculo tan duro como el acero” [*steelhard casing*] del capitalismo y la burocracia se convierten en un inevitable y fatal destino (*Verhängnis*) del que no se puede escapar. Weber mantiene al respecto una especie de *heroica resignación* nietzscheana: muy probablemente, sin importar lo que hagamos, nos depara un futuro en un “habitáculo egipcio de la servidumbre”. El punto de vista weberiano, por cierto bastante pesimista, queda sintetizado en su conferencia sobre “La política como vocación/profesión” de 1919, cuando sostiene que “lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas, cualesquiera que sean los grupos que ahora triunfen” (Weber, 1996, p. 177 [p. 66]).

Este breve desarrollo no pretende, por supuesto, ser exhaustivo. Hemos intentado ofrecer evidencia respecto de cuatro aspectos de la compleja relación entre Weber y el anarquismo: primero, respecto del profundo interés de Weber por algunas ideas y autores anarquistas; segundo, de su actitud de profundo respeto, aunque de rechazo político, de la *Gesinnungsethik* anarquista, a menudo reducida al pacifismo tolstoiano; tercero, de su antiautoritarismo, actitud que se relaciona con el conflicto personal que mantuvo con el patriarcado; y cuarto y por último, de la crítica de lo que denomina los poderes (*Mächte*) modernos de la burocracia y el capitalismo, que tiene cierto grado de afinidad con la perspectiva anarquista.

Referencias

- Adorno, T. W. (1962). Apuntes sobre Kafka. En *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* (pp. 260-291). Manuel Sacristán (trad.). Barcelona: Ariel.
- Aldenhoff-Hübinger, R. (2009). Einleitung. En Max Weber, *Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung. Vorlesungen 1895-1898, Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, Rita Aldenhoff-Hübinger (ed.), III/4. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Balibar, É. (2020). *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre*. Paris, La Decouverte.
- Benjamin, W. (2016 [1921]). El capitalismo como religión (traducción y notas críticas de Enrique Foffani y Juan Ennis). *Katatay. Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, 13-14, pp. 187-191. ["Kapitalismus als Religion". En *Gesammelte Schriften*, vol. VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970].
- Gerth, H. H., & Mills, C. W. (eds.) (1967). *From Max Weber, Essays in Sociology*. London: Routledge.
- Hanke, E. (1999). Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth. En Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy* (pp. 144-161). London: Macmillan Press.
- Honigsheim, P. (1963). Max Weber in Heidelberg. En R. König, y J. Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Janouch, G. (1985 [1951]). *Conversations with Kafka*. Goronwy Rees (trad.). London: Quartet Books. [Hay versión en castellano: *Conversaciones con Kafka*. Rosa Sala (trad.). Barcelona: Ediciones Destino, 2006].
- Levy, C. (1999). Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics. En Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy* (pp. 83-109). London: Macmillan Press.
- Löwy, M. (2000). *Franz Kafka, rebellious dreamer*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Löwy, M. (2013). *La Cage d'Acier. Max Weber et le marxisme wébérien*. Paris: Stock Editions. [Hay versión en castellano: *La jaula de Hierro. Max Weber y el marxismo weberiano*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 2017].
- Michels, R. (1932). Eine syndikalistisch gerichtete Unterströmung im deutschen Sozialismus (1903-1907). En *Festschrift für Carl Grünberg* (pp. 343-364). Leipzig: Hirschfeld.
- Mitzman, A. (1976). *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mommsen, W. J. (1989). *The Political and Social Theory of Max Weber*. London: Polity Press.
- Weber, Marianne (1995 [1926]). *Biografía de Max Weber*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1982a [1906]). La situación de la democracia burguesa en Rusia. En *Escritos Políticos, II*, José Aricó (ed.). Ciudad de México: Folios. [Zur Lage der bürgerlichen Revolution in Russland. En *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912, Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, W. J. Mommsen (ed.), I/10. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)].
- Weber, Max (1982b [1917]). La transición de Rusia a la seudodemocracia: sobre la burocracia. En *Escritos Políticos, II* (pp. 445-469). José Aricó (ed.) Ciudad de México: Folios. [Gesammelte Aufsätze

zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924].

Weber, Max (1984 [1916]). Entre dos leyes. En *Escritos Políticos, I*. José Aricó (ed.) (pp. 30-34). Ciudad de México: Folios. [Zwischen zwei Gesetzen. En *Gesammelte Politische Schriften*. München: Drei Masken Verlag, 1921].

Weber, Max (1987 [1915]). Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo. En *Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I* (pp. 527-562). Madrid: Taurus. [“Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung”. En *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Band I* (pp. 536-573). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922].

Weber, Max (1991 [1917]). Sistema electoral y democracia en Alemania. En *Escritos políticos* (). Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza. [“Wahlrecht und Demokratie in Deutschland”. En *Gesammelte Politische Schriften*. München: Drei Masken Verlag, 1921].

Weber, Max (1994). *Briefe 1909-1910, Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, M. R. Lepsius y W. J. Mommsen (eds.), II/6. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max (1995 [1906]). Bourgeois Democracy in Russia. En *The Russian Revolutions* (G. C. Wells and P. Baehr, trad.). Cambridge: Polity Press. [Zur Lage der bürgerlichen Revolution in Russland. En *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912, Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, W. J. Mommsen (Ed.), I/10. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)].

Weber, Max (1996 [1919]). La política como vocación. En *El político y el científico* (), Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza Editorial.

[*Politik als Beruf*. München y Leipzig: Duncker und Humblot, 1921].

Weber, Max (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión, tomo III*. Madrid: Taurus. [*Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Band III*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921].

Weber, Max (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Stephen Kalberg (trad.). Oxford: Blackwell.

Weber, Max (2008 [1917-1918]). Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. En *Escritos políticos* () Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza. [Parlament und Regierung in neugeordneten Deutschland. En *Gesammelte Politische Schriften*. München: Drei Masken Verlag, 1921].

Weber, Max (2009). *Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung. Vorlesungen 1895-1898, Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, III/4, pp. 218-221. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max (2011 [1904-1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2012a [1917]). El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas. En *Ensayos sobre metodología sociológica* () José Luis Etcheverry (trad.). [Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922].

Weber, Max (2012b). *Historia económica general*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. [*Wirtschaftsgeschichte*. München y Leipzig: Duncker & Humblot, 1923].

Weber, Max (2014 [1922]). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. [*Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922].

Whimster, S. (ed.) (1999). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. London: Macmillan Press.

Acerca del traductor

Juan Ignacio Trovero es licenciado en sociología y doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario postdoctoral del CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina (IIGG-UBA). Docente de la asignatura Capitalismo y política en la modernidad: la perspectiva de Max Weber en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Forma parte de diversos proyectos de investigación sobre teoría sociológica clásica y contemporánea.