

LOS CUATRO PILARES: CIUDADANÍA, CAPITALISMO, HERMANDAD ESPIRITUAL Y VIRTÙ EN LA CIUDAD OCCIDENTAL DE MAX WEBER

The four pillars of Max Weber's occidental city: citizenship, capitalism, spiritual brotherhood and virtù.

Nazario Robles Bastida

“Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, recibía en otro tiempo el nombre de *ciudad*”

Jean-Jacques Rousseau

Resumen

Nazario Robles Bastida.

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por el ITESM Campus Toluca. Pasante de la Maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana. Sus principales temas de interés académico son: modernidad, comunidad política, auto-inmunidad, universos de sentido, estigma social, arte y teoría social. Actualmente académico de asignatura del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la UIA.

e-mail: nazario1@yahoo.com.mx

Este artículo pretende definir, a través de un análisis de la ciudad medieval occidental de Max Weber, las características cualitativas centrales, no de lo urbano o del urbanismo, sino de la *ciudad* en cuanto creación política y social específica de Occidente.

Palabras Clave: Weber, Ciudad, Ciudadanía, Religión, Capitalismo, Virtù, Comunidad Política.

Abstract:

*Using Max Weber's analysis of the occidental medieval city, this article pretends to define the characteristics of the **city** as a politic and social creation specific of the West.*

Keywords: Weber, City, Citizenship, Religion, Capitalism, Virtù, Political Community.

En su libro *Cities, classes and the social order*, Anthony Leeds realiza una afirmación que destaca la dificultad de definir a la ciudad en el contexto del mundo actual: “un campesino es un hombre urbano” (1994: 56). La traducción es mía). En el interior del capitalismo moderno tanto la ciudad como el campo son espacios urbanos, cuyas fronteras son prácticamente indistinguibles (Southall, 2000). Resulta por tanto cuestionable pensar a la ciudad moderna como un objeto teórico cualitativamente distinto de la comunidad, la villa o el pueblo. Leeds ciertamente defiende esta idea cuando aborda el fenómeno urbano a través de la noción de *sociedad urbana*, la cual hace referencia a un sistema societal compuesto exclusivamente de localidades de carácter urbano. Dentro de éste, la ciudad moderna sólo puede ser distinguida de otras localidades por su gran tamaño y por el mayor número de funciones societales que se llevan a cabo en su interior (Leeds, 1994).

Este tipo de definición cuantitativa de la ciudad ha estado presente en los estudios del fenómeno urbano desde que Louis Wirth escribiera su famoso ensayo *El urbanismo como modo de vida*. Tan útiles como pueden ser para el estudio de la sociedad capitalista urbana moderna, estas conceptualizaciones cuantitativas aportan poco al estudio sociológico de la ciudad. Ya Weber, Durkheim y Marx, habían señalado que no existe nada específico, sociológicamente hablando, en la ciudad moderna que la distinga del resto de la sociedad capitalista (Southall, 2000). Resulta por tanto lógico suponer que un análisis que se cuestione por las cualidades propias de una ciudad debe concentrarse en periodos históricos anteriores al advenimiento de la dominación capitalista.

Ésta fue ciertamente la estrategia llevada a cabo por Max Weber. Contrario a la visión temporocéntrica de Leeds, quien convierte su *sociedad urbana* en una realidad atemporal¹, Weber fue conciente de los cambios que el fenómeno urbano experimentó a través de la historia. Al combinar sociología e historia, este sociólogo alemán pudo apreciar con claridad que la ciudad y la sociedad mayor no siempre fueron equivalentes. En otras palabras, descubrió un tiempo en que la ciudad era marcadamente distinta al campo. Para Weber este tiempo no es otro que la época feudal, la cual consideró como “la única y completa realización de la ciudad” (Southall, 2000: 22. La traducción es mía).

Estudiar la ciudad medieval tal como fue abordada por Weber, se muestra así como una oportunidad para descubrir las cualidades específicas que conformaron a la ciudad en los tiempos en que ésta aún podía ser entendida como un objeto sociológico particular. El presente trabajo lidia precisamente con esta oportunidad. Profundizando en las características cualitativas atribuidas por el gran sociólogo alemán a la ciudad occidental del periodo feudal, este ensayo se propone ofrecer, no una definición de lo urbano o del urbanismo, sino de *la ciudad* como tal.

Para descubrir la primera característica cualitativa que Weber atribuye a la ciudad, resulta útil preguntarse por el origen etimológico de esta noción. El término ciudad proviene del latín *civitas*, ciudadanía, palabra usada en la antigua Roma para designar al cuerpo completo de los ciudadanos romanos. Desde esta perspectiva, la noción de ciudad, *civitate*, no designaría otra cosa que a la comunidad formada por

¹ Cuando en realidad sólo parece ser aplicable a la sociedad capitalista urbana moderna (Southall, 2000).

todos los ciudadanos. De acuerdo a Rousseau, esta unión de *cives*, ciudadanos, es una asociación política, soberana e independiente: “[Los súbditos franceses que se autodenominan *citoyens*] No saben que las casas hacen la villa, pero que los ciudadanos hacen la ciudad. [...] No he leído que el título de *cives* se haya dado nunca a los súbditos de ningún príncipe”. (2004: 57).

Esta idea de la ciudad como una comunidad política integrada por ciudadanos (libres) y no por súbditos (no-libres), impregna el acercamiento sociológico de Weber a la ciudad. Para el sociólogo alemán, el aire de la ciudad medieval es aire de libertad precisamente porque son ciudadanos quienes lo respiran: “los asentamientos urbanos del norte de Europa, originariamente fundados en la igualdad política de los asentados y en la elección libre de los funcionarios urbanos” (Weber, 2002: 958). Ciertamente Weber está conciente de que esta libertad ciudadana es limitada, dada la existencia en toda ciudad feudal de notables que poco a poco monopolizan el poder y de poderosos terratenientes siempre dispuestos a tomar el control del burgo. Sin embargo, no por ello deja de ser la ciudadanía una característica esencial de la ciudad occidental.

Esta característica cualitativa de la ciudad, el estar formada por ciudadanos, puede apreciarse en la descripción que Richard G. Fox (1977) hace de las ciudades de Padua y Florencia. En ambas ciudades, existía un gobierno cívico que no respondía a las demandas de un rey o señor feudal, sino a las de un electorado político. En otras palabras, obedecía a los ciudadanos. En base a una incipiente democracia, Padua y Florencia incrementaron cada vez más el número de estos ciudadanos, hasta que ambas fueron relativamente sensibles a los deseos de los habitantes urbanos más pobres. Florencia en particular poseyó un mayor número de ciudadanos, dada su poderosa economía. Esto desembocaría en 1378 en una revolución social que daría lugar a un verdadero gobierno democrático. Hasta 1382 cuando este gobierno fue reprimido y remplazado, la cuna de Dante y Maquiavelo se acercó quizá más que ninguna otra *città* medieval, al tipo ideal de la ciudad occidental weberiana.

Al centrar la atención en la incipiente democracia de ciudades como Florencia y Padua y no en su carácter mercantil, resulta evidente que la ciudad portuaria japonesa y el pueblo bazar javanés no pertenecen a la misma categoría que aquéllas. Tanto el Japón de la etapa conocida como el “país en guerra” como la Java precolonial, periodos históricos seleccionados por Fox (1977) por su aparente similitud con el modo feudal de producción occidental, encuentran en su interior a súbditos y no a ciudadanos². Esta última afirmación puede ser ampliada a toda aquella localidad urbana que como la

² Sobre el particular orden político-militar de Japón previo a la restauración Meiji, sus similitudes y diferencias con el periodo feudal occidental y el hecho de que fueran súbditos y no ciudadanos, véase Birt, Michael P. (Summer, 1985), “Samurai in Passage: The Transformation of the Sixteenth Century Kanto”, *Journal of Japanese Studies*, Vol. 11, No. 2, 1985, pp. 369-399; Conlan, Thomas (Summer, 1999), “The Nature of Warfare in Fourteenth- Century Japan: The Record of Nomoto Tomoyuki”, *Journal of Japanese Studies*, Vol. 25, No. 2, 1999, pp. 299-330; Friday, Karl F. (May, 1994), “Bushido or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition”, *The History Teacher*, Vol. 27, No. 3, pp. 339-349; Hurst III, G. Cameron. (Oct., 1990), “Death, honor, and loyalty: the bushido ideal”, *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 4, Understanding Japanese Values. pp. 511-527; Howland, Douglas R. (May, 2001), “Samurai Status, Class, and Bureaucracy: A Historiographical Essay”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 2, pp. 353-380.

ciudad portuaria japonesa y el pueblo bazar javanés, son gobernadas por un poder central que no depende de un electorado político. Weber llamó a este tipo de localidad *la ciudad oriental*, al encontrar su forma más pura en China y el mundo árabe. Sin embargo es posible incluir en ella a la Francia de Rousseau e incluso al estado Swazi.

La *ciudad oriental*, debido precisamente a estar habitada por súbditos, es en realidad una no-ciudad. Sus habitantes “son en realidad súbditos, indiscernibles de cualquier otro [súbdito] en el reino, sin oportunidades de desarrollar ningún rastro de autonomía corporativa” (Murvar, 1966: 385. La traducción es mía). Como puede apreciarse, este tipo particular de localidad urbana presenta el mismo problema para un análisis sociológico de la ciudad que la ciudad capitalista moderna: ninguna característica cualitativa la distingue del campo o del resto de la sociedad en la cual existe. Si bien Fox (1977) intenta esta distinción a través de clasificar a las ciudades mediante sus roles culturales, lo cierto es que nada en su desarrollo teórico justifica llamar ciudades a los centros urbanos que llevan a cabo funciones ideológicas, administrativas, mercantiles o industriales. Como Leeds demuestra, esta diferenciación de funciones puede servir igual de efectivamente para abandonar el concepto de ciudad en favor del de localidad urbana. En este sentido, Fox parece haber caído en el error que consiste en confundir “lo urbano” con “la ciudad” (Leeds, 1994).

De esta manera, la razón de Max Weber para ubicar a la ciudad exclusivamente en el mundo occidental, se revela motivada por la ausencia del concepto de ciudadano en otras partes del mundo y no, como sugieren Leeds (1994: 59) y Fox (1977: 93) por el etnocentrismo: “En realidad hay una verdadera ausencia de los atributos que implica el estatuto del ciudadano hasta tal punto que nada relacionado con dicho estatuto se encuentra en la China, el Japón o la India.” (Weber, 1987: 26). Este *estatuto ciudadano* significaba para Weber la existencia de un derecho judicial exclusivo para los *cives*. Una verdadera ciudad formada por ciudadanos debía poseer leyes y tribunales propios. En otras palabras, una ciudad está hecha por *compañeros en derecho* (Weber, 1987, 2002).

Esta acepción del término ciudadano, compañero en derecho, invita a regresar nuevamente a la antigua ciudad de Roma. El derecho romano se construyó sobre el concepto de *lex* que significa propiamente vínculo duradero. Para Hannah Arendt, esta ley romana, a diferencia del *Nomos* griego³, se refiere a “algo que instaura relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, [...] ni las de los mandamientos, [...] sino las del acuerdo entre contrayentes.” (Arendt, 1997: 121). Estos contrayentes son precisamente los ciudadanos, quienes a diferencia de los súbditos que obedecen a un derecho natural o divino, están sometidos a leyes creadas por ellos mismos. La asociación civil surgida de este conjunto de leyes contractuales, era precisamente para los romanos la ciudad (Rousseau, 2004).

Ciertamente esta idea de la ciudad como una asociación civil donde los hombres se rigen a sí mismos parece más propia de *El Contrato Social* de Rousseau que de la sociología weberiana. Sin embargo, aparentemente Max Weber posee también una veta

³ Este tipo de legislación era *encargado* a un legislador externo a la polis, por lo que los ciudadanos griegos pertenecientes a dicha polis no participaban en su redacción. Por el contrario la *lex* surgió del *consensus omnium*, el consentimiento de todo el pueblo romano (Arendt, 1997).

republicana⁴: “la cualidad, que nos ofrecen tanto la ciudad antigua como las ciudades medievales típicas, de ser una *asociación de ciudadanos o burgueses* [...] constituyéndose así [los ciudadanos] en miembros de una comunidad jurídica estamental o de compañeros en derecho.” (2002: 958. Las itálicas son del autor). Estas palabras de Weber no sólo señalan la cercanía de este autor a la interpretación republicana de la ciudad como asociación civil; indican también una diferencia esencial entre las concepciones rousseauiana y weberiana en lo referente al carácter de esta asociación.

Para Weber, ciudadano y burgués son sinónimos. Su ciudad es una asociación civil de *burgueses*. Esta idea no puede alejarse más de la asociación civil imaginada por el ciudadano de Ginebra. Para éste, el burgués representa todo lo que debe ser erradicado a través del contrato social⁵, sus ciudadanos son por tanto prácticamente el opuesto de aquél: *cives* cuya propiedad es regulada por la voluntad general (Rousseau, 2004). La razón de esta marcada oposición conceptual que enfrenta a ambos autores, puede encontrarse en la inclusión por parte de Weber, de consideraciones de carácter económico a su tipo ideal de ciudad. A diferencia de Rousseau, quien centra su atención exclusivamente en los aspectos políticos de la ciudad occidental, el sociólogo alemán reconoce muy pronto que la libertad que se respira en ella, está inextricablemente unida al poder político-económico poseído por los habitantes burgueses de la misma: “La característica fundamental de la ciudad, en sentido político, fue la constitución de un estamento separado de los demás y portador de los privilegios de la ciudad: el estamento de los burgueses.” (Weber, 1987: 23).

Se descubre así la segunda característica cualitativa de la ciudad weberiana: está conformada por burgueses, hombres con un poder político-económico. Se comprende ahora el motivo que llevó a Weber a considerar a la ciudad medieval y no a la ciudad antigua como su tipo ideal de ciudad. En la primera de ellas el burgués está plenamente desarrollado mientras que en la segunda existe únicamente en germen. Si bien el sociólogo alemán llega a referirse a la plebe romana como “burgueses-agricultores” (Weber, 1987: 177), para él resulta evidente que los ciudadanos de la antigüedad son primordialmente *homo politicus*. No será hasta el advenimiento de la edad media cuando la situación particular de los ciudadanos medievales, los llevará a convertirse en burgueses plenos, es decir, en *homo aeconomicus* (Weber, 1987).

Este surgimiento del *homo aeconomicus* es ilustrado claramente por Fox (1977) en su exposición de la *ciudad mercantil*. La producción de riqueza en el interior de localidades urbanas medievales como Padua y Florencia, permitió a algunos de sus habitantes convertirse en hombres con un poder económico capaz de oponerse al poder heredado de los nobles. Organizados en diversas asociaciones profesionales, las guildas, estos *burgueses* comenzaron a hacerse también del poder político en sus respectivos centros urbanos. Eventualmente, a través de una autoridad basada en la fortuna personal y en el mérito, este nuevo estamento fue capaz de oponer resistencia a la dominación de los señores feudales, a quienes terminaron por excluir de la vida política urbana.

⁴ Sobre el republicanismo y su relación con la llamada *Teoría del contrato social*, véase Canovan, 1983; Hammer, 2002; Mackenzie, 1982 y Rubio-Carracedo, 2002.

⁵ “la ambición devoradora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por necesidad auténtica que por ponerse encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación por perjudicarse mutuamente” (Rousseau, 2004: 321).

Habiéndose emancipado así de la dominación por parte de un poder central feudal que no dependía de un electorado político, los burgueses se transformaron en ciudadanos. Al verse pobladas súbitamente por compañeros en derecho, localidades medievales del tipo de Padua y Florencia se convirtieron finalmente en ciudades occidentales. Surgieron entonces asociaciones contractuales como el gobierno de las guildas, así como leyes y tribunales exclusivos a la ciudad. El reinado del *homo aeconomicus* había comenzado.

Por supuesto este proceso de nacimiento del ciudadano burgués y de la ciudad occidental medieval presentó importantes diferencias a lo largo de Europa debido a las varias zonas socio-políticas en que tuvo lugar. Weber reconoce incluso lugares del norte de este continente donde pequeños burgueses fundaron desde el comienzo asociaciones ciudadanas, ciudades medievales en toda la extensión de la palabra (2002: 957-961). No obstante estas diferencias en la génesis del reinado del *homo aeconomicus* en las diferentes regiones europeas, el rompimiento con la dominación del poder central feudal llevada a cabo por los burgueses, es para el sociólogo de Erfurt siempre el hecho clave en el proceso de surgimiento de toda ciudad medieval: “La burguesía urbana rompía de este modo, por usurpación –y ello constituía una enorme innovación, revolucionaria en su fondo [...]– con el derecho señorial”. (Weber, 2002: 957).

Este rompimiento con el derecho señorial llevado a cabo por los burgueses, es precisamente la fuente de donde emana el aire libre de la ciudad medieval. Como Leeds (1994) explica, el sistema feudal estaba basado en la inmovilidad tanto geográfica como social de sus miembros. En su interior, el mundo era percibido como invariable; cada cosa y cada ser habían sido creados por Dios desde el principio de los tiempos en un estado fijo, inmutable. Incluso la división por clases sociales correspondía a esta decisión divina. Estas inexorables clases sociales pensadas obra de Dios, los estamentos, urgían a sus respectivos miembros a aceptar su lugar en la sociedad y a cumplir con su “llamado” particular: *vivir* como un noble, un clérigo o un siervo. La sociedad feudal era así un ciclo de eterna recurrencia en el que los seres humanos se hallaban inevitablemente prisioneros.

Los burgueses destruyeron este ciclo incesante al atacar la base económica del sistema feudal de estamentos: el trabajo fijo de campesinos y artesanos. Los señores feudales dependían de la fuerza de trabajo atada a sus tierras. Por esta razón, prohibieron a sus siervos poseer metales preciosos o dinero. Se aseguraron así de despojar a la fuerza de trabajo de la posibilidad de movilidad geográfica (Leeds, 1994). La ciudad occidental burguesa con su floreciente mercado económico destruyó esta prohibición feudal. Los campesinos y artesanos encontraron en sus calles la posibilidad de ganar dinero a través del comercio y la artesanía. Muchos de ellos se convirtieron incluso en burgueses, ciudadanos libres: “la ancha capa de los siervos o no libres en general, que residía en la ciudad, pagaba, al principio sólo de hecho, un canon a su señor, pero por lo demás representaba , también de hecho, una pequeña burguesía económicamente independiente” (Weber, 2002: 956-957).

De acuerdo a Weber (2002), además de emancipar a los siervos de su dependencia económica del señor feudal, la ciudad burguesa los liberó también jurídicamente. Debido a que ésta era autónoma con respecto al orden feudal, los campesinos y artesanos que transponían sus puertas dejaban atrás el derecho señorial para atenerse a un conjunto de leyes distintas. Éstas otorgaban a los siervos el “*ascenso de la servidumbre a la libertad*” (Weber, 2002: 957. Las itálicas son del autor), una independencia jurídica destinada a evitar que los beneficios económicos que obtuvieran

en la ciudad fueran reclamados por sus respectivos señores. Si bien la motivación principal de la asociación burguesa dirigente para implementar esta libertad jurídica de los siervos, era asegurarse que las riquezas de su ciudad no cayeran en manos de la odiada nobleza feudal, el resultado final fue la desaparición en el interior de la ciudad occidental medieval de las diferencias estamentales, “al menos en la medida en que significaban una diferencia entre la libertad y la falta de ella.” (Weber, 2002: 957).

Esta desaparición de las diferencias estamentales dentro de las ciudades medievales, marca el rompimiento definitivo del reino del *homo aeconomicus* con el mundo feudal. Este cisma entre ciudad y campo encuentra su más clara encarnación en la *conjuratio*, el juramento que se requería a los pequeños y grandes burgueses para ingresar a la hermandad conjurada, es decir a la ciudad pensada como *comunidad política*. La *conjuratio* no era realizada por los burgueses en su calidad de miembros de un estamento sino de individuos libres que deseaban formar parte de la asociación de ciudadanos. Su origen como campesinos, artesanos o mercaderes resultaba irrelevante: “el burgués se presenta como individuo. Como individuo jura la *conjuratio*. La pertenencia a la asociación local como tal [...] le garantiza su posición jurídica personal como burgués.” (Weber, 2002: 963).

El desafío al inmutable sistema feudal es claro. Para los burgueses, Dios no ha creado siervos, clérigos, mercaderes o nobles; ha creado hombres libres, capaces de determinar su propio destino⁶. La separación entre ciudad y campo es ya insalvable. Siguiendo a Southall (2000) y en contra de Leeds (1994), es incluso posible hablar de un *antagonismo* entre el campo y la ciudad, de dos sociedades no integradas y rivales coexistiendo juntas en el interior de una misma época y de un mismo *sistema societal*. Si hemos de creer a Southall, esta situación es única en la historia del mundo. Antes y después de la edad media, dentro de los modos asiático, antiguo y capitalista de producción, las localidades urbanas se encuentran integradas⁷ al resto de la sociedad en la cual existen.

Tenemos aquí un nuevo argumento que justifica la elección de Weber de la ciudad medieval occidental como su tipo ideal de ciudad. La época medieval es el único periodo histórico donde la ciudad tiene una vida propia ajena al campo. Sin embargo, aún en la edad media existían factores que eran compartidos por todo el sistema societal, independientemente de los antagonismos ideológicos, económicos y políticos. Uno de tales factores constituye para el hijo de Erfurt, la tercera característica cualitativa de su ciudad occidental medieval: “la religión cristiana, que disuelve los vínculos de clan y cobra así una importancia fundamental en la constitución de la ciudad medieval.” (Weber, 2002: 961).

La ciudad weberiana es una ciudad cristiana. La razón de este hecho obedece a la particular idea de comunidad universal contenida en las enseñanzas del cristianismo. Al no ser la comunidad cristiana una agrupación basada en lazos de parentesco ritual sino una hermandad espiritual de individuos unidos por la fe, era capaz de superar la exclusividad sacramental basada en la tribu o la nación que caracterizaba a otras religiones. Como resultado, al igual que la *conjuratio* destruía la adscripción estamental

⁶ El cual parece consistir generalmente en acumular riquezas.

⁷ Cuando hablo de la integración o no integración de una localidad urbana a su sociedad respectiva, tengo en mente el uso particular que Leeds (1994) hace del término *integración*.

de los burgueses, la religión cristiana socavaba los lazos tribales y de clan al imponer el principio de igualdad ritual de todos los seres humanos. Este debilitamiento de las distinciones rituales a través de la igualdad espiritual, abrió la posibilidad dentro de las localidades urbanas occidentales de una verdadera asociación de *compañeros en derecho*. Esta asociación de ciudadanos resultaba imposible en otras partes del mundo que como la India y el mundo árabe mantenían rígidas separaciones sacras entre los hombres (Murvar, 1966; Weber, 2002).

De esta forma, dado que sólo la religión cristiana permitió a los ojos de Weber, el nacimiento de la comunidad política de los iguales, resulta natural que su tipo ideal de ciudad estuviera formada por cristianos. No obstante, existía una razón aún más profunda para que el sociólogo alemán hiciera del cristianismo una característica esencial de su ciudad medieval occidental. Esta razón no es otra que el concepto que guía toda su obra sociológica: la racionalidad moderna occidental. De esta manera, cuando el sociólogo de Erfurt habla de la sustitución de los lazos tribales y de clan por la igualdad espiritual del cristianismo, está pensando en algo más complejo que el simple reemplazo de un mundo sagrado por otro: “En todos los tiempos no ha habido más que un medio de destruir la magia y de establecer un proceder racional en la vida; y éste ha sido la gran profecía racional. [...] Las profecías han liberado al mundo del poder de la magia, y al hacerlo han puesto las bases para nuestra ciencia y tecnología modernas, y para el capitalismo.” (Weber citado por Giddens, 2006: 281).

Para Weber, el cristianismo, una de las grandes profecías racionales, destruyó la magia que animaba los lazos del parentesco ritual. Liberó así a los hombres occidentales del poder de instituciones tales como la tribu, el clan o la casta. Destruyendo gradualmente toda creencia en ceremonias mágicas capaces de dotar a los sujetos de una membresía ritual, dio nacimiento a asociaciones de carácter racional tales como la guilda y la hermandad conjurada (Murvar, 1966; Weber, 2002). El resultado final de esta racionalidad cristiana que se vivió cada vez más intensamente en la ciudad medieval occidental fue la aparición de lo que el sociólogo alemán llamó el capitalismo racional⁸ (Weber, 2005).

Max Weber lidió detalladamente con esta relación entre la racionalidad cristiana y el capitalismo racional en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En ella, el sociólogo alemán indica que si bien la realización completa del capitalismo racional no cristalizó hasta el periodo histórico conocido como la modernidad, ya existían rastros de él en la edad media, en la cual se daba “una organización racional del artesano” (2005: 17). Para el hijo de Erfurt, esta progresiva racionalización del capitalismo que abarca los modos de producción feudal y capitalista, respondió a la evolución experimentada por la profecía racional cristiana. Ésta expulsó de manera paulatina todo método mágico-sacramental de su cuerpo de creencias, adquiriendo progresivamente un ethos racional. Este ethos influyó en todos los ámbitos de la vida del cristiano, incluido el ámbito económico. De la mano del cristianismo protestante ascético, el cual erradicó todo remanente de magia escondido en la doctrina cristiana, esta economía racional de los creyentes cristianos desembocó finalmente en el capitalismo occidental moderno (Weber, 2005).

Se comprende ahora todo el sentido de la ciudad weberiana como ciudad cristiana. El cristianismo no sólo facilita el nacimiento de la comunidad política de los iguales; crea también la economía racional, el alma misma del reino del *homo*

⁸ Capitalismo que realiza una “organización racional del trabajo libre” (Weber, 2005: 19).

aeconomicus: “La ciudad medieval, en la época de las corporaciones, se orientó hacia un modelo racional de actividad económica de forma mucho más clara que cualquier ciudad de la Antigüedad” (Weber, 1987: 197). La racionalidad contenida en la doctrina cristiana es así la fuente de donde emergen los burgueses, poseedores por excelencia de la racionalidad moderna occidental y responsables de la creación de toda auténtica ciudad occidental medieval en su papel de ciudadanos. Sin embargo, esta creación de la economía racional por parte de la religión cristiana esconde una tragedia. A pesar de crear la ciudad occidental a través de los burgueses, el cristianismo provoca también inevitablemente la destrucción de ésta: las contradicciones de clase a las que da lugar el capitalismo racional nacido de la doctrina cristiana, terminan por destruir la comunidad de los iguales.

Los privilegios de la ciudad occidental medieval estaban reservados exclusivamente para el estamento burgués, en su calidad de hermandad jurada. Dado que el capitalismo tiene por resultado el enriquecimiento de unos y el empobrecimiento de otros, surgió un estamento de desposeídos que no eran considerados burgueses, los “proletarios” de la ciudad medieval. Éstos, si bien llegaron a constituir la mayor parte de la población urbana, no tenían acceso a los beneficios otorgados por la *conjuratio* burguesa. No pertenecían a ninguna gilda ni conformaban asociación de tipo alguno; tampoco poseían voz en los asuntos públicos (Fox, 1977). Estos proletarios eran súbditos en una tierra de ciudadanos. La dominación burguesa que emergió de esta forma, si bien era más fluctuante y menos monopólica que la ejercida por la nobleza, poco tenía que ver con una asociación de ciudadanos libres.

La ironía de esta situación es ciertamente trágica. El cristianismo que promueve la igualdad ritual de los hombres termina por crear el capitalismo occidental moderno, con sus grandes desigualdades sociales. Esta contradicción, inherente a todas las ciudades occidentales medievales, explica la breve existencia dentro de la historia de la humanidad, de la ciudad, comunidad política de compañeros en derecho. Su existencia resulta incluso más sorprendente si se considera que ésta no fue la única contradicción acaecida en el interior de la ciudad occidental medieval. En sus calles, el capitalismo racional caminaba constantemente junto a su más grande rival: la *virtù*⁹ guerrera. Nacida de la Grecia y Roma clásicas, este espíritu del hombre marcial tan amado por Nicolás Maquiavelo (2003), encontró su encarnación medieval más representativa en el señor feudal. Sin embargo, como señala Weber, la *virtù* guerrera no se encontraba ausente de la ciudad occidental medieval: “todas las *conjuraciones* y uniones del Occidente, empezando desde los primeros tiempos de la Antigüedad, fueron agrupaciones de las capas militarmente aptas de la ciudad.” (2002: 975).

A diferencia de los mercaderes no militares de la ciudad oriental, el burgués de la ciudad occidental medieval poseía una naturaleza marcial. La paradoja contenida en este mercader-soldado occidental es evidente. Mientras que el interés del burgués en su rol de mercader, era adquirir ganancias de modo *pacífico* mediante su industria y comercio, su rol de guerrero, por el contrario, le exigía participar *militarmente* en la defensa de la ciudad, constantemente amenazada por fuerzas feudales externas (Weber, 1987, 2002). El resultado de esta identidad dual experimentada por la burguesía fue una

⁹ *Virtù* deriva del latín *vir*, hombre en su acepción de masculino y no de ser humano. El diccionario online Babylon ofrece la siguiente definición de *vir*: hombre, héroe, hombre de coraje. Para Maquiavelo, ejemplos insignes de la *virtù* eran Manlio Torcuato, Valerio Corvino y Escipión el Africano (2003).

tensión explosiva entre dos formas de vida irreconciliables. Como expresa Southall (2000), el mercader y el guerrero noble han sido pensados como roles antitéticos en la mayoría de las culturas; deshonorables y débiles el primero, lleno de *virtù* guerrera y honor el segundo. El mercader-soldado, la fusión entre ambos, no podía por tanto resultar menos que una síntesis inestable.

La inestabilidad nacida de la unión entre mercader y soldado, puede apreciarse con claridad en el faccionalismo endémico a la ciudad medieval italiana. En su interior, los burgueses más importantes creaban facciones políticas armadas militarmente para apoyar sus intereses respectivos. Estos grupos de belicosos mercaderes-soldados se enfrentaban continuamente entre sí, amenazando la estabilidad de la ciudad en aras de obtener precedencia política y económica en ella. No obstante esta situación de caos social, la inestabilidad causada por el mercader-soldado podía tener también efectos positivos. Un claro ejemplo de este hecho fue la rebelión social de 1378 en Florencia, la revuelta de los Ciompi. Ésta fue provocada por la alianza de un grupo de inconformes burgueses llenos de *virtù* guerrera, con los proletarios de la época, decididos a convertirse en hombres de coraje, es decir, ciudadanos (Fox, 1977). El resultado final de este levantamiento, como ya se dijo¹⁰, fue que Florencia se convirtió por un breve lapso de tiempo en el epítome de la ciudad weberiana.

Puede comprenderse ahora porque la última característica cualitativa de la ciudad weberiana, es estar poblada por soldados. Sólo éstos pueden ejercer un contrapeso a las desigualdades sociales que provoca la economía racional. Para Weber, el hombre de coraje era el garante de la permanencia de la asociación política de los compañeros en derecho (2002: 974 y 975). Una ciudad de hombres armados evitaba que ambiciones internas o externas destruyeran la libertad que se respiraba en su cielo. Desapareciendo estos guerreros ciudadanos, ninguna comunidad de hombres libres tenía posibilidades de subsistir: “La consecuencia fue separar al soldado de los instrumentos guerreros y la indefensión militar de los súbditos. En este suelo no podía producirse ninguna comunidad política de burgueses que se enfrentará con autonomía al poder real.” (Weber, 2002: 974).

Estas palabras de Weber, referidas a la desaparición de los soldados ciudadanos debido a la aparición de ejércitos reales¹¹ que concentraron los instrumentos bélicos, revelan hasta que punto la autonomía de la ciudad dependía de la capacidad militar de sus habitantes. Este hecho resulta evidente en la situación vivida por muchas ciudades italianas. Mientras estas ciudades mantuvieron ejércitos conformados por sus propios ciudadanos, su libertad fue preservada exitosamente. Sin embargo, llegó un momento en el que los burgueses de estas *cittàs* italianas, prefirieron centrar su atención en los negocios, dejando la defensa de sus ciudades a tropas mercenarias. El resultado fue la caída inevitable de la ciudad italiana medieval a la esclavitud señorial (Maquiavelo, 2002).

Ciudadano, burgués, cristiano y soldado. Son éstos los cuatro pilares sobre los que se edifica la ciudad weberiana. Cada uno de ellos representa un tipo de libertad particular: política, económica, religiosa y militar. Juntas, estas libertades son capaces de crear lo que la ciudad occidental de Weber tiene de esencial, a saber, la comunidad de los *iguales*. Desde esta perspectiva, *la ciudad* no es un conjunto de construcciones,

¹⁰ Ver Cifra, pág. 3.

¹¹ No me refiero aquí a ejércitos verdaderos sino a ejércitos controlados por un rey.

un centro urbano o un estado mental. Es una asociación *política* de *cives*, seres humanos libres. Como tal, la ciudad nunca ha existido en el mundo más que de forma parcial. Incluso la ciudad occidental medieval es una realización incompleta de esta hermandad de los compañeros en derecho: “las ciudades medievales de Occidente sólo eran parcialmente comunas urbanas” (Weber, 1987: 23).

Si “la única y completa realización de la ciudad”, la ciudad occidental medieval, está en realidad incompleta, cabe preguntarse donde se encuentra en verdad *la ciudad*. Dado que no ha existido realmente en ninguna parte de la Tierra, su ubicación sólo puede ser una: el mundo de las relaciones ideales¹². La asociación política de los libres e iguales existe fuera de toda época histórica, no como una realidad sino como un ideal a alcanzar. Pensadores como Maquiavelo, Rousseau, Arendt o Weber han abierto caminos hacia ella. Depende de nosotros el seguirlos o tacharlos de ilusiones alienantes. Sin embargo, sea cual sea la decisión que tomemos, un hecho permanece cierto; *la ciudad* no es simplemente un fenómeno histórico extinto. Como la esperanza que permaneció en la caja de Pandora, la asociación *política* de *cives* se mantiene aún hoy en la imaginación de los hombres.

Simmel (1988) pensaba que la metrópoli otorgaba a los seres humanos una libertad sin paralelo. En la época actual, donde la igualdad y la libertad parecen desvanecerse, el ideal de *la ciudad* que vive en las mentes de los seres humanos puede quizá convertirse realmente en una esperanza de libertad. A un mundo global dominado por el burgués es necesario oponer ahora más que nunca al ciudadano, al cristiano y al soldado. En otras palabras, es necesario revivir los antiguos ideales de la democracia griega, el cristianismo primitivo y la república romana, destruidos por el capitalismo racional. Sólo entonces seremos capaces de escapar al aciago destino que Weber visualizó tan claramente:

“Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y si se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los <<últimos hombres>> de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: <<Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente>>.” (Weber, 2005: 263-264).

Bibliografía

Arendt, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós I.C.E/U.A.B.

Canovan, Margaret (May, 1983), "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics". *The Journal of Politics*, Vol. 45, No. 2, pp. 286-302.

¹² Uso aquí la terminología de realidades múltiples de Alfred Schutz (1974). Por mundo de las relaciones ideales me refiero a un mundo de sentido conformado por todos los ideales que la humanidad ha originado. Se trata de un concepto similar a la idea que Ferguson (1999) se hace del mito pero incluye no sólo los aspectos constrictivos de las construcciones ideales, es decir, la alienación que pueden causar, sino también los aspectos habilitantes de éstas; su capacidad de liberar de una u otra forma a los hombres.

Ferguson, James (1999), *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

Fox, Richard G. (1977), *Urban anthropology: cities their cultural settings*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

Giddens, Anthony. (2006), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Idea Books.

Hammer, Dean. (Feb., 2002), "Hannah Arendt and Roman Political Thought: Practice of Theory", *Political Theory*, Vol. 30, No. 1, pp. 124-149.

Leeds, Anthony (1994), *Cities, classes, and the social order*, Ithaca, N.Y., Cornell University.

Mackenzie, Lionel A. (Abr.-Jun., 1982), "Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No.2, pp. 209-228.

Maquiavelo, Nicolás (2002), *El Príncipe*, Madrid, EDAF.

- (2003), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial.

Murvar, Vatro (Mar., 1966), "Some Tentative Modifications of Weber's Typology: Occidental versus Oriental City", *Social Forces*, Vol. 44, No. 3, pp. 381-389.

Nelson, Lynn H. "Latin- English (AZAD)". *Babylon*. [En línea], Disponible en [http://www.babylon.com/dictionary/21997/LATIN--ENGLISH-\(AZAD\).html](http://www.babylon.com/dictionary/21997/LATIN--ENGLISH-(AZAD).html) [13 de junio de 2008]

Rousseau, Jean-Jacques (2004), *Obras Selectas*, Madrid, EDIMAT Libros.

Rubio-Carracedo, José. (abr.-jun 2000), "Rousseau y la democracia republicana", *Metapolítica*, Vol.4, No. 14, pp. 151-169.

Schutz, Alfred (1974), *El problema de la realidad social*, Buenos aires, Amorrortu.

Simmel, Georg en Bassols, Mario *et al.* (1988), *Antología de Sociología Urbana*. México, UNAM.

Southall, Aidan,(2000), *The city in time and space*, Cambridge, Cambridge University Press.

Weber, Max (1987), *La ciudad*. Madrid, La Piqueta.

- (2002), *Economía y Sociedad*, México, FCE.

- (2005), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón.