

Ciudad y Política en la Sociología de Max Weber

Por ROBERTO D. AGRAMONTE,
Profesor visitante de la Universidad de Puerto Rico. Colaboración especial para el número de la *Revista Mexicana de Sociología* consagrado a rendir homenaje a Max Weber.

(I) SOCIOLOGÍA DE LA COMUNIDAD URBANA

I.1 APORTE DE SIMMEL AL TEMA

I.11 *Simmel y la mentalidad urbana.* Max Weber, en su estudio de 1921, *Die Stadt*, desarrolló una teoría sistemática del urbanismo; esto es, de la ciudad considerada, a través del proceso histórico, como un ser viviente, como un sistema estable de vida. Puso su mayor énfasis en la comunidad urbana del Mundo Occidental, en cuya sociografía se destacaron con ahondadoras pesquisas Foustel de Coulanges y Henri Pirenne. Empero es imprescindible fijar, previamente al de Weber, el aporte de ideas sutiles y precursoras, en este aspecto, de Jorge Simmel, enmarcadas en el sistema implícito del egregio y digresor sociólogo formalista.

Simmel pertenece, como Weber a la generación de 1890, maestros de la ciencia social, que subsiguen en tiempo a la de los sociólogos-filósofos roturadores de nuestra disciplina: Comte, su heraldo positivista, y Spencer, su constructor evolucionista. Simmel pertenece a la promoción de los sociólogos académicos, al igual que Max Weber. Hecho a la metodología neokantiana, le sacó partido a su tajante discernimiento entre “contenido” y “forma” de la “asociación”, asentando nuestra disciplina en los procesos “interactivos”. Con esta lupa la ciudad —sobre todo la moderna— cayó bajo su análisis. Pero no la enfocará, en cuanto complejo demográfico, de modo principal, a base de tasas de natalicios o de morbilidad o de esperanza de vida, ni como configuración ecológica, sino observando finamente las “formas” exhibidas por aquélla en la urdimbre interhumana: su objeto primario es la “mentalidad” del ente citadino, del ser entrañable urbanícola.

Para Simmel la ciudad es fenómeno central en el destino del hombre. En ella se originan los problemas más complejos y vitales de la vida contemporánea a él y que son más complejos aún en los tiempos actuales, que él no vivió, caracterizados por la superpoblación inaudita, por las conquistas tecnológicas, últimas por la migración rururbana. Pero él ve sagazmente —en su tiempo— cómo las fuerzas avasalladoras de la cultura externa, “objetiva”, como la llama, constriñen al hombre, en cuanto que tal, quien en un juego reverso intenta preservar su autonomía, su individualidad. El motivo es obvio: el individuo se resiste a ser subsumido, deteriorado, desconocido, por la fuerza del mecanismo social-tecnológico.

Pero veamos las condiciones psicológicas que la metrópoli crea. La primera es que el hombre está sometido en ella a una superestimulación tensional nerviosa, creada por el medio exterior: luces intensas y ruidos constantes, cruce de toda clase de gente en esa Babel, *tempo* veloz en todo, multiplicidad de las actividades económicas, ocupacionales y sociales, ésta es la vida de la gran ciudad, de la metrópoli, de la *Grosstadt*; y ésta ofrece un marcado contraste con la pequeña ciudad o ciudad provinciana y con la vida rural, pues mientras la metrópoli le exige al hombre, como criatura pensante, una tasa elevada de concienziosidad, el ritmo de la vida y de las imágenes sensorias y mentales del *homo ruralis* es más lento, habitual, apacible. Ya esto lo vio claramente Tönnies. A diferencia de este ente de la cultura *folk*, el urbanícola reacciona con la cabeza, no como el hombre de la *Gemeinschaft*, hecho de reacciones instintivas afectuales, vegetativas, tradicionales. El ámbito complejo de la *urbs* punza su alertitud, y por ello la inteligencia es la facultad predominante de su alma, y en ella se clarifica, trabaja con las capas más versátiles y mejores de su órgano cerebral, que se hace más adaptable a las más variadas circunstancias. Trabaja con todas las fuerzas de su alma.

1.12. *Dinero, cálculo, exactitud, racionalización.* Simmel pone el dedo sobre otro aspecto: hombre urbano, inteligencia y dinero. La gran ciudad ha sido siempre el asiento de la economía monetaria. Recuérdese, al llegar aquí, que Simmel expone en amplio estas ideas en su libro *Philosophie des Geldes* (Munich y Leipzig, 1900). Ello es secuela de la especialización correlativa al medio urbano. La dominación por la inteligencia y las transacciones monetarias se combinan. La ciudad es mercado, y el mercado es la institución central de la urbe. Inteligencia es producción económica y no-económica, pero la primera supone una masa de consumidores que forman un anonimato, y cuya percepción no entra nunca en el campo de visión de los productores. Todo se metaliza, todo se hace

valor *cash-eable*, digámoslo así, en la metrópoli. Londres no será el corazón de Inglaterra, sino su cerebro calculador, su bolsa de valores.

La mente urbana se hace cada vez más calculadora. Su símbolo será, en esta hora, que Simmel no pudo ver, la computadora electrónica. La naturaleza calculativa del dinero hace que los valores cualitativos se conviertan en cuantitativos; y como el dinero es lo que establece las equivalencias todas, éste se convierte en tremendo nivelador, en común denominador de valores, en rasero que ahueca el alma de las cosas, su individualidad, su incomparabilidad. Todas las cosas flotan con el mismo peso específico en función del fluir dinerario. El modo de vida metropolitano es el suelo más fértil para esa reciprocidad. Tal nota económico-social aumenta con el tamaño de la ciudad y con su concentración urbana —concentración de hombres y de cosas— que refluye sobre el sistema nervioso tensionándolo.

Lejana ha quedado la vieja y quietiva sociedad agraria. Con la Revolución Industrial ha surgido una nueva sociedad dinámica. Su norma será la “exactitud”, que bajo el modelo de la ciencia física-natural, transformará al mundo en problema aritmético. La “puntualidad” urbana será en todo caso exigible. Ya no se dirá “La entrevista tendrá lugar mañana por la mañana” sino justamente: “a las 8 A.M.” La “uniformidad es efecto necesario de la complejidad urbana”. Simmel invita a una instancia hipotética. Hoy la precisión y exactitud se han hecho tocante a promesas y servicios tan normales y universales como el uso del reloj de bolsillo. Pero, imaginemos que por un instante en Nueva York y París y Londres los relojes de la gente anduviesen a horas diferentes: de fijo, al momento, todas las comunicaciones, toda la vida económica, todas las expectativas se paralizarían. Por ello metrópoli significa “integración de todas las actividades”. Las relaciones mutuas de los entes humanos han de encajar a base de un horario y de itinerarios estables e “impersonales”. Fijemos esta última palabra. Ello lo exige la extensión del ámbito metropolitano. Quiere ello decir que el urbanícola es un ser de suyo “racionalista”. Veamos.

Prima facie. El hombre urbano tiene que despojarse de todo rasgo irracional, instintivo, soberano; pues la vida de *cada quien* ha de funcionar contando con la actividad de *los demás*. Simmel fue el primer observador sagaz de esa característica esencial de “impersonalidad” citadina, eliminadora de toda coloración personal. Más tarde lo secundaría Mannheim. Su contribución a este vital tema fue su estudio *Die Grosstädte und das Geistesleben*, publicado en Dresden en 1903.¹ Pero detengámonos un instante en la disgresión desenvuelta en su obra magna, al hablar de la “ciudad cuadricu-

¹ Véase asimismo *The Sociology of Georg Simmel*, translated, edited, and with a introduction by Kurt H. Wolff, The Free Press, Glencoe, Ill., 1950.

lada".² El individuo de la urbe, a más de ser ente de inteligencia, es "racionalista". Su racionalismo se manifiesta en su proyección del espacio, en la numeración de casas, en la desaparición de lo casual, de lo individual, de los rincones y curvas en las calles, que son sustituidas por la línea recta, por la "ciudad cuadrículada". Cuanto más puramente se desarrolle la ciudad, será tanto más racionalista. Ello para el tráfico y el tránsito es ahorro de tiempo, simplificación, digamos, que es clave del cartesianismo, todo ello demandado por el racionalismo de la vida. Las cosas pueden, así, encontrarse mecánicamente. El tránsito se dirigirá hoy, añadamos, semaforica o electrónicamente. Todo se hace con eficiencia y rapidez. Y la ciudad adquiere así —en contraposición al campo— "una pureza máxima, un racionalismo intuitivo". Nada de eso ha caracterizado la *fisis* ni la psique rural.

1.13. *Impersonalidad, hastío*. Antes se aludió a la "impersonalidad", aspecto que con verdadera maestría desarrolló el malogrado maestro de Chicago Louis Wirth.³ Digamos que en la urbe las experiencias se suceden unas tras otras en forma rápida y cambiante, tal en las modas de artes, de teorías o de indumentaria: hay sucesión de "estilos". Pero "impersonalidad" es un tanto devaluación del yo, y la estructura psíquica de la urbe se forja en la más ceñuda impersonalidad. Lo curioso es que —como señala excelentemente Simmel— ese carácter objetivo —esa "cultura objetiva"— se ha de traducir en "formalidad" y en "reserva", frente —digamos— a la espontaneidad de los "grupos primarios", a base de "contactos primarios" —familia, aldea, de nuevo de la *Gemeinschaft*. En la urbe los vecinos inmediatos del imponente edificio de apartamentos de arquitectura "funcional", de tipo internacional —de Nueva York y París, Tokio y Buenos Aires— se son extraños. Diríamos, para hablar con Durkheim, que sus reacciones son "anómicas". Ese ser urbano, hecho de "secreto", es, como diría Ortega, "hombre a la defensiva"; pero en defensa —adelantemos esa nota complementaria y esencial— de su libertad, de su individualidad amenazada.

Aquella impersonalidad y multiplicidad de impresiones y mecanización puede o suele rematar en el "hastío", en el *tedium vitae*. Aunque ello ha sido señalado por escritores-dramaturgos, novelistas y especialmente por poetas— y Simmel subraya los efectos de esa sensación inherente a la urbe, creemos que la misma tiene reductores y compensadores —en altas actividades recreativas nobles o del espíritu— que no se deben en justicia silenciar. Pero, han sido los poetas los que más la han señalado. Nada mejor para ilustrar ese fenómeno que deriva de la impersonalidad, que percibir esa reacción que

² Vide: Jorge Simmel. *Sociología*. "Estudios sobre las formas de socialización", Trad. de Pérez Bancos, Bibl. Espasa-Calpe Argentina, B. Aires, 1939, pp. 229-230.

³ Louis Wirth, "Urbanism as a Way of Life", *Amer. Journ. of Sociology*, XLIV, 1938.

Simmel llama de *blasé*, a través del *Amor de ciudad grande*, escrito en el corazón de Nueva York por Martí en abril de 1882, del que seleccionamos algunos versos:

De gorja son y rapidez los tiempos. . .
.....

El hombre, como alado, el aire hiende.
.....

¡Así el amor sin pompa ni misterio
Muere, apenas nacido, de saciado!
.....

Se ama de pie, en las calles, entre el polvo
De los salones y las plazas; muere
La flor el día en que nace.
.....

Pues ¿quién tiene
Tiempo de ser hidalgo?
.....

¡La edad es ésta de los labios secos!
De las noches sin sueño! ¡De la vida
Estrujada en agraz! ¿Qué es lo que falta
Que la ventura falta?
.....

¡Me espanta la ciudad! Toda está llena
De copas por vaciar, o huecas copas!
Tengo miedo ¡ay de mí! de que este vino
Tósig sea, y en mis venas luego
Cual duende vengador los dientes clave!
.....

¡Tomad vosotros, catadores ruines
De vinillos humanos, esos vasos
Donde el jugo de lirio a grandes sorbos
Sin compasión y sin temor se bebe!
Tomad! Yo soy honrado, y tengo miedo! ⁴

Simmel asume que tal hastío deriva de las estimulaciones contradictorias y rápidamente cambiantes y presionantes —compresionantes— del ámbito total metropolitano, que excita los nervios al nivel de su más fuerte reactividad por tanto tiempo que éstos terminan por no reaccionar en absoluto. Esas sus respuestas fisiológicas violentas desgarran los nervios. Y se necesita —digamos— para “estar” y para el “bien-estar” —en la super-urbe, tener “nervios metálicos”, Las perturbaciones mentales, mayores o me-

⁴ José Martí, *Versos*, Ed. Trópico, t. III, pp. 143-5.

nores, el incremento de la criminalidad de las más sádicas especies, fenómenos que a diario registran los rotativos capitalinos, son realidades de la urbe comprimida y densa, pero que sería objeto de estudio aparte.

1.14. *Reserva, pequeños círculos, provincianismo.* Toda la fenomenología previa se traduce en una auto-preservación, que Simmel dentro de su nomenclatura formalista denominará “reserva”,⁵ que es, en este caso, desconfianza que el hombre abriga al afrontar los contactos incidentales y subitáneos de la vida metropolitana. A veces, ese hombre no conocerá ni siquiera *de visu* a su vecino inmediato de años. La indiferencia completa, la reserva, y ello nos asocia la mentalidad urbana a la indigenista, a la cual se refiere Keyserling, a quien le sorprendió ver que en un periódico de Bolivia, para decir que una persona había muerto, se leía: “Se quedó indiferente”, Vecindad —a diferencia de la pequeña ciudad o aldea— es por definición ajenidad. Y así la extensa red sensible de la población de la gran ciudad se reparte en tres vertientes: la de las simpatías, la de las aversiones y la de las indiferencias, todo ello de modo ya transitorio, ya permanente. Y fase preparatoria de la reacción antagonista es la “distancia” social, que estudió con tanto acierto Leopold von Wiese. Tal es el estilo de la vida metropolitana, cuya forma de socialización es, para Simmel, la di-sociación.

Esta reserva empero le posibilita al individuo una suerte y *quantum* de libertad personal, que no tiene precedente en otros conglomerados (pequeña ciudad, comunidad rural). Y así tanto en las sociedades históricas cuanto en las contemporáneas se va formando un pequeño círculo, firmemente cohesionado, limitado, frente a todo lo extraño, desarrollándose en él cualidades únicas, movimientos libres, de autorresponsabilidad. Tal vemos en el papel deportivo de la juventud con sus totems y audacia, dando vida a la exogamia, que tan lúcidamente ha descrito Ortega y Gasset en un ensayo sociológico;⁶ o grupos políticos en ciernes, o asociaciones religiosas como las que originaron el cristianismo primitivo, frente a Roma, estado-ciudad hecho de cesarismo e impersonalidad. Tal en las gildas medievales. El individuo gana especificidad, libertad de movimientos.

Se trata de un doble juego sociológico: uno centrípeto y otro centrífugo. Es la urbe y el individuo, lo colectivo y la persona humana lo que está en la escena. Y así, la tremenda excitación y coloración única de la vida ateniense, se debió, según Simmel, a que las personalidades incomparablemente individualizadas de este pueblo lucharon contra las constantes presiones interiores y exteriores propias de las pequeñas ciudades des-individualizadoras. Por ello, digamos, Sócrates, el primer mártir de la inteltec-

⁵ Sobre este punto, véase el propio Simmel, *Sociología*, V.

⁶ Ortega y Gasset, “Origen deportivo del Estado,” *El espectador*, VII, 142-5.

tualidad, tuvo que beber la cicuta. Las naturalezas más potentes y creadoras, constitutivas de la *élite*, tenían, como hoy ocurre en las metrópolis modernas, que probar sus fuerzas del modo más apasionado; y así floreció en Atenas ese “carácter general humano”, con los singulares frutos de sus genios, únicos en el desarrollo de nuestra especie.

Simmel contrapone el estilo de vida de las metrópolis, con su vida “libre”, en lo atañente a espiritualidad y refinamiento, con la vida de prejuicios y convencionalismos del hombre —y de la mujer— de la ciudad “provinciana”; tal, ejemplificamos, cual la presenta Sinclair Lewis en *Main Street* (1920). El individuo se siente más solitario, pero más libre, en medio de la supermultitud urbana. Es más, existe una correlación universal histórica entre el agrandamiento al máximo del círculo social —Nueva York, Londres, Tokio— y la libertad interior y exterior; y es a virtud de esta ley sociológica y ecológica que la metrópoli es la ubicadora de la libertad del individuo, y de la particularidad e incomparabilidad que en el fondo todo ser posee. Es más, trascendiendo tal agrandamiento, la metrópoli se convierte fácilmente en *cosmópolis*, en ciudad universal, con un incalculable poder de comunicación, y de dominación ecológica —precisemos— y por ende de beneficios automáticos al nivel internacional. La característica más visible de la metrópoli es esa su extensión funcional allende sus propios límites, y los efectos beneficiosos y añadamos —“anabólicos”, integrativos, de firmeza de su cuerpo social— que logra como tal.

Por otra parte, las grandes ciudades son, ante todo, asientos de la “división del trabajo” —que Simmel suele llamar en otros estudios “diferenciación social”— y que ha sido tan bien estudiada por Coste y Durkheim, entre otros, en su distinción de sociedad mecánica —sin especializaciones— y “orgánica”, con un máximo de especialización. Sólo la gran ciudad ofrece tan amplia variedad de servicios —ejemplifiquemos, escuelas de ópera y cirugía plástica. En la *urbs* el productor y el vendedor están más atentos a las necesidades del público consumidor, se aumentan las necesidades del ciudadano; y aun en este conglomerado aparecen las extravagancias, en modas o en arte, propias del “ser diferente”.

1.15. *Cultura objetiva y cultura subjetiva*. El llegar a este punto, Simmel ha de sentar una nueva teoría interpretativa del fenómeno en estudio. Esta: que la razón más profunda tocante a por qué la metrópoli provoca —por contraste— la necesidad de una prístina existencia “personal” en el hombre, se halla en la realidad actual de dos formas de cultura: la “objetiva” y la “subjetiva”. En esto Simmel y Dilthey coinciden prácticamente. Simmel con ojo avizor ve cómo la producción económica moderna, y la tecnología, y la ciencia, y los conocimientos útiles, y el derecho, y el arte, y los utilajes

caseros mecánicos, para todos, representan “una suma de espíritu”, de espíritu cristalizado. Tal es el *confort*, o lo que se ha resumido —digamos— con la frase “the american way of life”, extendida por cada recodo del mundo, desde cada ciudad de la América Latina hasta los metlakatlanés de Alaska, sin dejar de reconocer que Europa dio origen a muchos inventos. ¿No encontramos en los supermercados de las ciudades de los Estados Unidos o de Suiza hoy, junto a la venta de alimentos enlatados y vegetales, bibliotecas para niños, en varios tomos, que le explican en la letra A desde “aspirina” hasta “Aristóteles”, y llegan por ello a saber más que sus padres?

Pero hay un hecho que Simmel señala, y que cada vez tiene más validez. Y es que el progreso de la “cultura objetiva”, durante el mismo periodo de tiempo, siglos xix y xx, se hace desproporcionadamente superior en comparación al progreso de la “cultura subjetiva”. La una sobrepasa en crecimiento a la otra, por razones obvias, siendo una el formidable aparato societario de especialización o división del trabajo. El individuo, podría decirse, no puede pisarle los talones a la sociedad. Ésta “progresa”, aquél “retrocesa”. ¿Qué ha sucedido? Que el individuo —para usar la propia imagen de Simmel— ha devenido un “diente de rueda” de la vasta organización socioeconómica de cosas y de fuerzas mecánicas, arrancándole de las propias manos individuales de aquél el progreso. La metrópoli es la genuina arena en que esa cultura objetiva sobrepasa todo progreso personal, así en tecnología como en educación pública, y en instituciones estatales y paraestatales. Ha surgido una “avasalladora riqueza de espíritu cristalizado e impersonalizado”, para emplear las propias palabras de Simmel que recuerdan de nuevo conceptos de Dilthey.

Con ello, la vida del hombre se ha hecho más fácil. Y con ahorro de tiempo. Y no contra sino a favor de la corriente. Lejanos están los tiempos en que el maestro artesano sentía el orgullo —pensemos— por la obra salida de sus manos, por su elaborado tapiz; hoy miriadas de ellos saldrán en minutos de los telares eléctricos o electrónicos. Y el hombre de genio —poeta o pintor, o inventor— para revelar lo que hay en él de único y particularizado, de extrema variante de la especie humana, que eso es el genio, tiene que dar grandes voces, para hacerla audible y hacerse él visible en medio del gran aparato que la cultura objetiva de la metrópoli ha emplazado, en beneficio de todos. Pero, de nuevo reiteremos que se trata de un doble movimiento: cultura objetiva, universalizada, de una parte, y de otro, irreemplazabilidad cualitativa del hombre. No sólo la una, ni la otra.

Por eso Simmel ve cerca de sí como amonestando a la sociedad de su tiempo, a un Nietzsche, predicador del más extremado individualismo, rebelándose por la atrofia que esa cultura objetiva produce en la subjetiva; pero he aquí también la razón por la que estos predicadores iconoclastas sue-

len ser tan amados por las metrópolis; “porque se les consideraba como los profetas y salvadores de sus más insatisfechos anhelos”. Las metrópolis son el escenario en que se dan las oportunidades y estímulos para ese desarrollo particular de la existencia psíquica. Por ello, para Simmel se sitúan en un rango único en la historia universal del espíritu.

1.2. SPENGLER Y EL HOMBRE FINAL DE LA COSMÓPOLIS

1.21. *Surgimiento del alma y cultura urbanas.* No es empero Simmel sino Spengler quien ha de ejercer un influjo mayor tocante a la teoría sobre la ciudad entre los cultivadores de la sociología urbana, según observa Don Martindale.⁷ Y es Robert Park, ecólogo y roturador de la sociología planimétrica, quien, en su valioso estudio *The City* (1925), considera esta estructura societal no como congerie de servicios públicos o de instituciones administrativas, sino como un estado de espíritu; como un cuerpo de costumbres y de tradiciones entrañables, y de sentimientos organizados. Sobre esta base, el ecologista de Chicago hará bueno el planteo de Oswald Spengler.

Spengler se remonta a los cerros de Tirinto y Micenas para hallar ejemplos de ciudades remotas, en las que se encuentran fortalezas y castillos análogos a los construidos posteriormente por los germánicos. En Creta se desenterraron ciudades y casas donde había suntuoso mobiliario, refinadísimas necesidades y una avanzada técnica arquitectónica, con decoración mural, solución a problemas de escaleras, redes de canalización, todo ello etapa última de largas experiencias previas. Y Bizancio fue un “milagro de ciudad”. Destruída por Septimio Severo, fue reconstruida en el año 326 por Constantino, y fue urbe antigua de primer orden.

Spengler, para llegar a la sociología de la ciudad, traza —por contraste— la epopeya del hombre primitivo, animal errante, siempre en vigilia, sin solar, apátrido, y dotado de agudísimos y medrosos sentidos. Ya así lo pintó Rousseau. Al cavar la tierra, se asienta; y se torna planta, no todavía la “planta pensante” de que habló Pascal, pues eso lo ha de ser el urbanícola. El aldeano cuenta ya con una tierra madre que ama, y a la que se enraiza. Por ello Spengler —cuyo lenguaje es siempre poético— compara la siembra con la fertilidad de la mujer, y el grano con el niño. De aquí los cultos: “chtónicos”. La casa aldeana simboliza lo sedentario —de *sedes*, silla, asiento. Tan raigal es este primitivo sedente, que ha de recordarse cómo aquellos bravos celtiberos de Numancia, con sus raíces hundidas en la tierra, conservadores, firmes, hechos a la resistencia, prefirieron, antes de rendirse y dejar

⁷ Don Martindale, “Prefactory and Remarks: The Theory of the City”, pp. 1-67, *The City*, by Max Weber, Collier Books, 1962.

su suelo, ser degollados por Escipión— hombres, mujeres y niños,⁸ tal como nos lo pinta Cervantes en su drama (*Numancia*) en que se hace visible el “valor numantino”.

La tierra, para este hombre pre-urbano, se hace *propiedad* en el sentido más sagrado. Y el hogar tendrá buenos espíritus protectores: uno será Vesta, diosa del fuego de la casa romana. Pero lo que para el labriego inculto significa la propiedad de su tierra, será para el hombre culto la ciudad, que al fin se convierte en “civi-lización”; y éste se desase con desdén de esa primera y básica capa vegetal.

Pero, todas las grandes culturas son en sí urbanas. El hombre es un animal constructor de ciudades. Lo fueron los mayas en Tikal y Chichén Itzá o Palenque; lo fueron los aztecas de Tenochtitlán. Veamos si no sus imponentes ruinas. Para Spengler, la historia universal es la historia del hombre urbano. Es que hay un único profenómeno de la existencia humana: la ciudad, sede siempre del poderío político, de la técnica, del arte, de la religión. La ciudad es un “alma colectiva” de una nueva especie, y no se diferenciará de la aldea por su extensión superficial sino por su “alma ciudadana”; ya que han existido “aglomeraciones” humanas muy vastas en China, en India, en América, que no han llegado a constituir centros urbanos. Y habrá centros de reunión de intereses rurales, con sus mercados, y sus artesanos y comerciantes, pero no se puede decir de ellos que vivieron una vida peculiar y propia. Siguen siendo alma aldeana. Y vendrá la diferenciación neta entre ciudad y campo, y la del herrero de la ciudad y el herrero del campo, y la del alcalde de la aldea o del barrio rural y el burgomaestre de la ciudad. Ambas personalidades acabarán por no comprenderse.

Spengler afirma que toda primera época de una cultura es, al mismo tiempo, la “primavera” de una organización ciudadana, urbana, y de una nueva especie de “civismo”. Pero, el hombre, al perder su savia vegetal, languidece, sobre todo a medida que sus sensaciones y su razón se hacen en la urbe más potentes. El hombre, desprendido de la tierra, se hace *Geist, esprit*, y con esta cualidad superba, soberbia, en lo sucesivo considerará el campo como los “alrededores”, como el “contorno”, como lo “marginal”. Y el espíritu es la forma específicamente urbana de la vigilia inteligente: el arte, la religión y los conocimientos primitivos se van llenando de inteligencia, ésta enajenada de la tierra. Las raíces vegetales de la existencia —subraya Spengler cual un novelista de la moderna ciudad— “se secan en los adoquines de ésta”. Y vendrá un contraste: el aldeano enmudecerá, o enmudecerá lo aldeano que había en el alma del neo-urbano, y éste llevará en sí la llama del “pensamiento libre”.

⁸ Hermann Keyserling, *Meditaciones sudamericanas*. Véase ed. en lengua inglesa de Durr.

1.22. *El rostro de las ciudades*. Spengler disertará como historiador y sociólogo de lo urbano sobre Tebas y Amarna, sobre Palmira y Bagdad, sobre Roma y Esparta y Atenas, sobre Bizancio y Uxmal, sobre Florencia y París, sobre Nueva York y Berlín, pero dedicará algún pormenor, en su siempre leída y provechosa *Decadencia de Occidente* (“Bosquejo de una morfología de la historia universal”), a la ciudad germánica, dentro de su extenso tratamiento de las “Ciudades y pueblos” (Capítulo II). Describirá las ciudades-fortalezas emplazadas por los romanos en las márgenes del Rhin y el Danubio, éstas convertidas en rutas de transportes. Verá a los germanos acampando luego muchas veces en Estrasburgo, a orillas del Yll y cerca del Rhin, en ciudades romanas que permanecían inhabitadas, cuando se produjo el colapso de éstas a la caída del Imperio. Pero ve cómo se revitalizan en los finales de la Edad Media, al par con el resurgir del comercio, inexistente durante toda la época feudal; y cómo se solidarizan las ciudades del Norte en la Liga Hanseática y forman otra liga en el Sur, y ello se traduce en un auge de la ciencia, el arte y la literatura. Y cómo viene una nueva devastación urbana con las guerras religiosas, y con la de los Treinta Años. Pero también ve como en el siglo XVIII esos organismos urbanos resucitan.

En esta etapa, Prusia se hace centro del Imperio, y ha de ocurrir un fenómeno raro: la política, el poder, deja de ser cosa de la ciudad, pues el dominio efectivo es ejercido por los *Junkers*, individuos de la aristocracia rural. Al urbanícola se le priva de la responsabilidad política. Consecuencia de ello es que —compensatoriamente— se concentran en la ciudad los talentos y los operarios de destrezas industriales, fenómeno que ocurre al par con una cierta aversión a la vida política por parte de ellos; esto es, se auna una supercultura urbana a una ineptia en cosas del poder. Al llegar a este punto, Spengler habla de un “misticismo agrario”. Pero, por otra parte, el ciudadano constituirá pronto una nueva y fundamental clase: una *masa*.

La historia del mundo será, no obstante, la historia de las “ciudades-capitales” donde aquélla se escenifica. En ellas ocurre todo: democracia y cesarismos, lucha de grandes partidos políticos y revoluciones, y la cultura tiene plena presencia en las mismas. En efecto, si la epopeya es cosa aún de los castillos y de los juglares agrestes, el drama, en cambio, será género propio de la ciudad, que explicará los conflictos y tensiones del hombre en ésta. Y la novela será algo propio de la urbe cosmopolita. Y hoy la novela latinoamericana, con el notorio proceso de urbanización en esta región nuestra, deja de ser tanto aquella que presentaba, como *Ciro Alegría* o *Icaza* en *El mundo es ancho y ajeno* o *Huasipungo*, el drama y problemas del indígena, de suyo mundo rural, para encontrarse en los de las grandes ciudades, Buenos Aires o México, como lo hacen *Juan Carlos Onneti* en *Tierra de*

nadie o Carlos Fentes en *La región más transparente*, o Julio Cortázar en *Rayuela*, en que capta la realidad bonaerense. En todas, se presenta la multitud anónima de las grandes ciudades y el crecimiento de éstas; y, con refinamiento técnico, y los desvelos de la ética”, al nuevo hombre latinoamericano de la ciudad, donde todo ocurre.⁹

Y toda la arquitectura —proseguirá Spengler— es prístinamente urbana. El “rostro” de la ciudad posee una historia, una cultura. Por eso hay una ciudad jonia y una etrusca, una francesa y una inglesa, una norteamericana y —digamos— una latinoamericana. Hay una ciudad de Fidias, y una de Lutero. Granada o Tenochtitlán no son meros nombres: son culturas: todo cuanto en organización política o en arte se ha creado, lo ha sido en aquellas. La Reforma religiosa de Lutero y de Calvino se fraguó en las callejuelas estrechas y casas altas de Witemberg o Ginebra. Es que esas compactas aglomeraciones de piedra hablan un lenguaje, expresado en la silueta de la gran ciudad, para lo cual basta —precisemos— con ver los lienzos de los artistas contemporáneos, aun los de pintura abstracta: sean rascacielos de New York, o casas arcaicas a la vera de los canales de Amsterdam —la Venecia del Norte— o el Palazzo della Signoria o el de los Uffizi, Strozzi o Pitti, o la catedral gótica de Santa María de Fiore.

El rostro de la ciudad es cultura, sea de la diminuta ciudad primitiva, que a veces no fue sino un par de calles en torno a un mercado, un castillo o un santuario; sean las calles rectas o torcidas, anchas o estrechas; sean las fachadas de las casas occidentales que miran a la calle, o las orientales que le vuelven la espalda; sean las barriadas de las clases acomodadas, los barrios de las clases medias, o los *slums* chicagenses, hoy en barrida, o los tugurios, que aun son vergüenza de muchas metrópolis latinoamericanas. Y el océano de casas de Babilonia, presidido por sus jardines flotantes de Semíramis; o las de Tenochtitlán, presididas por el palacio de Moctezuma; o las de Londres, presidido por la Torre o por la abadía de Westminster, tienen su historia. Y Napoleón da un nuevo rostro al París de los Borbones, y trae a la plaza de la Concordia trofeos del Egipto. Entre tanto, la aldea permanece inmóvil, ceñuda, por ser ése su *sino*.

En la época primitiva, o agraria, la mirada del hombre se agota en el paisaje. La aldea es paisaje, naturaleza. Pero la ciudad niega la *naturaleza* toda; quiere ser otra cosa, una cosa más elevada; y las altas agujas de las catedrales góticas o los *sky-scrapers* —del colosalismo arquitectónico, de que habla Sorokin— no tendrán nada análogo en la naturaleza, a no ser el Monte Aventino o el Pichincha. La ciudad hará de los caminos rurales carreteras militares, del campo raso calles empedradas o asfaltadas; el murmullo de los

⁹ *vide*: Amir Rodríguez Bonegal, “La nueva novela latinoamericana”, revista *Life* en español, 15 de marzo de 1965.

manantiales y arroyos vendrán el impertinente ruido ciudadano contra el que vanamente se rebelarán ordenanzas municipales y psiquiatras. De noche, cual diadema de luces, como en Río de Janeiro, la luz ideada por Edison vencerá la luz lunar.

1.23. *Cosmópolis y lo demás "provincias"*. La urbe es historia, pero no existe para Spengler lo que podríamos llamar una historia rurí-gena; el aldeano no tiene propiamente historia. Conservadoramente, tradicional, como ya lo vio Tönnies, y luego Sorokin, las nuevas técnicas y usos económicos, las nuevas herramientas serán vistas por él con desconfianza: la reja de arado estaba "envenenada". El azoramiento es cualidad del aldeano, y ello es lógico. Pero otra vez Spengler reprisará ideas de Simmel. El hombre antiguo —dice aquél— fundándose en un sentimiento euclidiano de la existencia, enlaza el concepto de ciudad con la tendencia a un mínimo de extensión, a una cosa individual. Pero pronto aparecerá una nueva categoría sociológica, la de "ciudad-capital", cuyas resoluciones políticas dominan todo el territorio. En este instante, el campo se convertirá en medio, y la ciudad-capital en "mente directriz". Nadie le preguntará nada al campo. La ciudad-capital le comunica lo que éste debe hacer, "lo que ha de querer", y en ocasiones "la causa por la que debe morir". La opinión pública de la masa campesina es siempre dirigida. Francia es París, la *orbis terrarum* es Roma, el Islam es Bagdad. Toda la historia antigua se escenifica en el Foro romano, aunque César esté combatiendo en las Galias, porque *todo* ha de ser referido a Roma.

Hay más: la ciudad es espíritu, pensamiento propio y libre. La burguesía (de *bourg*, ciudad), frente a los señores feudales y monarcas, será clase social guiada por la inteligencia, con una ética racionalista utilitarista (a lo Bentham o los Mills), con el método aritmético de la moral; y derribará tronos, en nombre del pueblo, que es, sin más, pueblo de la ciudad. Lejanos están ya los valores primarios —comunitarios, tradicionales— del aldeano. Los erradica el hombre de la *urbs*. El "dinero" queda separado de los "bienes raíces", Al trueque en especie le sucede la "mercancía", Aquí de nuevo recuérdese lo que sobre esto dijo Simmel.

Y como Simmel asimismo, Spengler ejecuta la distinción entre dos tipos de mentalidad opuestas: la "ciudad mundial" y *lo otro*: la "provincia". Provincia llamaron los romanos a Sicilia, centro antes culto y director, y luego sojuzgado. De ahí nació esa voz desdeñosa desde entonces. En la ciudad mundial ve Spengler el símbolo y recipiente del espíritu totalmente libertado. Se refiere el filósofo de la historia a esas pocas gigantescas ciudades de su tiempo —hoy son muchas más que constituyen la culminación de una "civilización" madura. Estas "megalópolis" descalificarán todo el paisaje

materno de su ex cultura propia, al ser considerado éste, peyorativamente, como ciudades “provinciales” o “provincianas”. Todo *lo demás*, que no es ella, es “provincia” —el campo, la pequeña y aún la gran ciudad. Y se abrirá una tajante dicotomía: antes había los griegos y los bárbaros —y como dijo el poeta el bárbaro sirve siempre al griego: antes había hombres libres y hombres esclavos, y luego fieles y herejes. Con el nuevo rasero “ya sólo existen habitantes de la cosmópolis y provincianos”. ¿No contenía ello una crítica implícita de Spengler a la odiosa *Weltpolitik* nazi, con el símbolo hindú de la *swastica* como las aspas de tormento que giran al revés? ¿No era esa dicotomía de odio, arrogancia y soberbia una crítica tácita al arianismo, que consideró en las clasificaciones étnicas a nuestra Indo-América una “provincia” hitleriana en potencia?

La más antigua de esas cosmópolis fue Babilonia. Luego Alejandría, ejemplo de urbe cosmopolita. Y la antigua Grecia se convierte de súbito en “provincia”. En el mundo mesoamericano Spengler califica a Uxmal, fundada en el año 950, de ciudad mundial, pero luego con el florecer de Tenochtitlán y de Texcoco, quedó reducida a “provincia”.

1.24. *El pronóstico de la “Untergang”*. Estudiada lúcidamente por Spengler la morfología de la ciudad, se detiene en una última estación, en la que sitúa una incumplida profecía, no sólo para Europa, sino aún para su propia patria nativa, Alemania: la de la decadencia —*Untergang*—; pues reconstruida Alemania, la Occidental está de suyo en un periodo de positivo florecimiento económico, político y cultural. Pero no podría dejarse incompleta su teoría urbana, que, por otra parte tiene, entre sus fallas, y a veces la de ser absoleta en la hora de ahora, algunos aciertos. Veamos.

En medio de su pesimismo, con apariencia de sociología *wertfrei*, no valorativa, del sabor de Weber, afirma Spengler: “El coloso pétreo de la ciudad mundial señala el término del ciclo vital de toda gran cultura”. El hombre “culto” se convierte en la víctima de su propia creación. Esa masa de piedra es la ciudad *absoluta*. Y “su imagen contiene el símbolo de la muerte”. Spengler percibe que la megalópolis tiene su cara metafísica vuelta hacia el agostamiento vital, y hacia la muerte. Son ciudades *todo* espíritu. Y por ello las pone en trance de entregarlo, en un *requiescat* último. Falta la savia primera, la vegetalidad. Las casas no son ya viviendas que haya creado la sangre, sino la finalidad; no el sentimiento, sino el espíritu de negocio. Acabado en la urbe el crecimiento orgánico, comienza el amontonamiento orgánico.

Retomando la idea *simmeliana* —de que hablamos— sobre la “ciudad cuadrículada”, Spengler hace de este geometrismo algo peyorativo. La ciudad se mantiene y crece a base de productos artificiales matemáticos. Son

planeadas por arquitectos municipales, y todas las “civilizaciones” la trazan en forma de “tablero de ajedrez”, “símbolo típico de la falta de alma”. Son los cuadrados que Herodoto percibe en Babilonia, los de la época Han en China, los de la dinastía Maurya en la India. Son los propios de Tenochtitlán. Son las ciudades “abstractas” que diseñó Hippodamos de Mileto en el año 441. Es Rodas, es Alejandría —en que visible el “colosalismo”, y de que habla Sorokin. E igualmente Bagdad se construye con planos regulares.

Un segundo pronóstico spengleriano sí parece justificado. Este: “Preveo, para mucho después del año 2,000, ciudades de más de diez o veinte millones de habitantes, extendidas sobre amplios territorios, con edificios junto a los cuales los mayores de hoy parecerán enanos, y con medios de transporte que hoy nos parecerían locura” (*Dec. de Occ.*, III, 146). Y en verdad, ya el área metropolitana de Tokio tiene 11.802,800 almas en 1905, y la de New York 10.694,633, y la de Londres 9.835,000, y la de París 8.569,000, y la de Buenos Aires 6.792,629. Todo ello con un pronóstico de población futura en progresión geométrica.

Yendo a lo psíquico, Spengler sostiene que civilización es tensión extraordinaria por parte de estos “últimos hombres”; e inteligencia no es sino aptitud de poner en tensión el entendimiento. Hay a su vez en el hombre de la ciudad grande, del *Grosstadt*, una continua disminución del sentimiento del *sino*, y un incoercible aumento de la necesidad de “causalidad”. La inteligencia substituye la experiencia inconsciente de la vida —que tan viva era en el aldeano— por un constante ejercicio del pensamiento. Se trata de explicar todo claramente, y saber es demostrabilidad. El dinero es causalidad pura de la vida económica, en oposición al cambio rural de bienes.

Esa tensión urbana sólo se compensa con la distracción, la recreación, la *relaxation*, la distensión, el “detente”. La tensión corpórea la mitigará el placer sensual, y la tensión espiritual tendrá su equilibrio en el deporte; la excitación lleva al juego de azar y a la apuesta, en que se derrochan hoy —añadamos— millones de millones en las grandes ciudades. El boxeo de hoy —en que se dan puñetazos más fuertes que nunca— es el mismo que ya se tuvo en la antigua Roma, y la corrida de toros de hoy es la misma iniciada en los palacios cretenses. La vigilia se hace en cada instante más insomne.

1.25. *La infecundidad del “civilizado” y el ser-hacia-la muerte.* Efecto de todo lo previo es lo que Spengler explica como la “infecundidad del hombre civilizado”, que es su “propensión metafísica a la muerte”. El “hombre final” de la gran urbe se aparta de la vida; no quiere ya —como especie—

sobrevivir. Por ello desaparece en él el natural miedo a la muerte. Que se extinga la familia no le preocupa. Y queda sin sucesión. Por ello evita o limita la natalidad, y todo porque “la inteligencia en tensión no encuentra motivos que justifiquen su existencia”. Antaño el aldeano quería verse padre o abuelo de sus futuros descendientes. Para eso servía *su casa y su propiedad*. Su sangre era eterna. No así para el “hombre final” de la cosmópolis. La abundancia de nacimientos en las poblaciones primitivas, agrarias, es un fenómeno *natural*, y por serlo no es problema que suscite meditaciones. Pero para el “hombre final” de la civilización sí lo es: la vida se ha hecho problema.

Es esta la fase de la sociedad “civilizada” en que Polibio —recordemos—, el historiador griego de Megalópolis (Arcadia) (210-125 a. de C.), en su seria *historia general* del mundo Mediterráneo de su tiempo, una de las obras más profundas de la antigüedad, llamó a esa infrafertilidad la “fatalidad de Grecia”. Y en tiempos de Roma —señala Spengler— ello constituyó un verdadero problema. Y Roma, en el siglo V, aún con palacios imperiales, tenía “la población de una aldea”.

En la India del budismo político, desde Asoka, la subpoblación es alarmante. Igual ocurre en Babilonia, y la China del siglo III a. de C. dicta medidas repobladoras.

La decadencia de Roma se produce mucho antes de su caída, que es precipitada por las invasiones germánicas. Roma tiene paz y asimismo una organización política, pero su población disminuye de modo alarmante, a pesar de las leyes repobladoras de Augusto, que ordenan casarse —*Lex Julia de maritandibus orbibus*¹⁰— lo que produce una consternación mayor que la derrota de las legiones de Varo.

Estos “motivos” se encuentran también en la sociedad civilizada de Alejandría; y en la época de Laotsé, y en la teoría de Tschervaka “hay una ética para las inteligencias de los hombres sin hijos”.

En Francia, las antiguas familias nobiliarias fueron extinguiéndose, no a causa del largo proceso de la Revolución, ya antes de 1815; esa práctica de infertilidad se propagó luego a la clase burguesa, y en 1870 a los aldeanos.

La mujer de la urbe megalopolítica actual, de la civilización, que pertenece a la fase que Müller Lyer llama “fase tardía familiar”,¹¹ es la “mujer ibseniana”, heroína de un drama urbano, desde *Nora* o *Casa de muñecas* hasta *Madame Bovary* de Flaubert o *Naná* de Zola. En vez de tener su mira primaria en la fecundidad, en tener hijos —dice Spengler— aquella tiene

¹⁰ *vide*: nuestro *Tratado de Sociología*, t. I, p. 300.

¹¹ Véase Müller Lyer, *La familia*, Bibl. Rev. de Occidente, Madrid.

“conflictos anímicos”, y “quiere pertenecerse a sí misma”, en gesto de radical diferenciación individual.

Es la tesis de Spengler que toda “civilización” es correlativa a una etapa de “horrorosa despoblación”, que comienza por las urbes, y le siguen las ciudades provincianas, y después el campo. La “familia numerosa” se convierte en algo “provinciano”.

Y ésta es la conclusión de Spengler: las cosmópolis terminan anquilosándose en su fase de “civilización”. Y estas macrociudades cobran en todas partes del mundo la misma fisonomía y destino. “En las culturas —dice Spengler— su estilo es el pulso de la vida que se siente seguro; el estilo civilizado es la expresión de lo ya acabado”. A virtud de éste, todos los problemas de la vida han sido ya pensados íntegramente; tal en Egipto y China, que llegan a una perfección interior en esta fase, desde el ceremonial y la expresión de los rostros hasta formas perespiritualizadas del arte, que llegan a su perfección. Y así se escribe la historia de cómo en Roma —como en todas las “civilizaciones”— el proceso de civilización es interrumpido justamente en el momento de su plena madurez, siendo accidental que los germánicos, impulsados por los hunos, hayan realizado el *fait accompli* de la ocupación de esa ciudad capital universal. Éstos —profesa Spengler— destruyeron sólo la capa superior de formas; la capa “eterna”, la capa inferior, no llegó a ser tocada por ellos.

Digamos, al llegar aquí, en esta sinopsis interpretativa de la idea spengleriana de la urbe, que no es este el lugar de enjuiciar *in toto* la teoría cultural del filósofo de la historia, que hemos hecho en uno de nuestros libros.¹² Sí digamos, contrayéndonos al último aspecto, que la generalización sobre la infrafertilidad en la fase de civilización, si bien ha sido históricamente bien encuadrada, aplicada a la hora de ahora resulta obsoleta. En efecto, lo que se está produciendo en el mundo, en esta fase de la máxima concentración urbana si bien hay incremento urbano debido en gran parte a la migración rururbana, y no al propio incremento intra urbano es el fenómeno inverso: lo que ha solido llamarse —con bastante impropiedad— la “explosión demográfica”, la superpoblación de los países, y este es un fenómeno agudizado en este último medio siglo.¹³ La subpoblación es un problema que preocupó al pasado. Hoy es inexistente. Y si alguna decadencia —*Untergang*— llega a tener lugar, lo será no por infropoblación, sino por superpoblación de esas cosmópolis.

¹² R. Agramonte, *Tratado de sociología*, t. II, cap. XX, III.

¹³ R. Agramonte, *Principios de sociología* (“Un libro para latinoamericanos”), Ed. Porrúa, México, 1965.

1.3. MAX WEBER Y SU ANÁLISIS DE LA CIUDAD

1.31. *La ciudad histórica e ideal típicamente considerada en Weber.* Partiendo de la propia fundamentación interpsicológica de Simmel, Max Weber comenzará postulando que la comunidad urbana es una área poblada de viviendas que se agrupan formando una colonia (recuérdese que colonia deriva del latín *colere*, cultivar; como “cultura”) de tal amplitud que ello hace imposible, inexistente, el conocimiento personal recíproco entre sus moradores. Pero esta caracterización es sólo un fragmento de la teoría de Weber. La densificación no es lo único que hace una ciudad: otros factores, peculiarmente culturales, han de concurrir en ella, siendo uno principal la “impersonalidad” atañente a los asuntos humanos, que Simmel había destacado.

Según Don Martindale la teoría urbana de Weber puede ser considerada como un *behaviorism* sociológico, y con ello va más allá de la teoría de Simmel, que sólo da relieve a las formas de interacción. Ni quiere Weber —un tanto nominalista— inventar para la ciudad —como para la sociedad en general— “artificios sociales”, “almas colectivas”, “superegos”; si bien, y ello es de la mayor importancia, el portavoz de la *vertehende Soziologie*¹⁴ no se limitará a explicar las “acciones sociales” en cuanto que hechos físicos —de física social, a lo Comte o Quetelet—, sino que inquirirá en cada instancia por las dimensiones “significativas de la conducta humana”, frente a lo meramente externo y visible. O mejor destacará las acciones inter-humanas “significativas”. Mejor aún: desechando la dicotomía simmeliana de “contenido” y “forma”, hunde y extiende su pesquisa en la “interpretación causal de la acción social”.

Con esta criteriología el cabal sociólogo estudia los más variados “tipos” y “situaciones” sociales dentro de la entidad-ciudad. Y cuando estudia la causación de las defunciones en una ciudad, verá no sólo el hecho bruto sino lo cualitativo de él. Un individuo baja de peso. Causa: en un caso, régimen dietético riguroso. En otro, cáncer. En otro, prácticas ascéticas de un anacoreta, budista o cristiano. La baja de peso es el hecho objetivo; pero ¡cuán distintas significaciones ha cobrado esa idéntica manifestación somática! La sociología no puede prescindir de esas *significaciones* que devienen capitales para el “comprender” social.

Siguiendo esa iluminadora pauta, Max Weber escruta en las ciudades más remotas del Asia Oriental milenaria desde el sistema administrativo de selección de candidatos a funcionarios estatales que cualifican a base de “exámenes”, así entre los “mandarines” chinos, hasta otros oficios, por

¹⁴ Véase mi estudio: “Max Weber, sociólogo de la comprensión causal”, Sociología contemporánea, cap. 2, México, 1963.

cierto escasos, de esa región; se ocupará de las profesiones hindúes adheridas a las castas respectivas y del estilo de vida de los artesanos pobres del Cercano Oriente; estudiará la ciudad medieval y sus peculiares tipos de funcionarios, y sus mercenarios, y sus clérigos y monjes mendicantes, y los funcionarios de la corte, y los siervos del mundo feudal. Ve la ciudad como un compuesto heterogéneo de las más variadas gentes, kaleidoscopio social, en que todos se mezclan sin entenderse, como hoy en las torres babélicas urbanas. Va separando con su bisturí el grupo que representa la *intelligentsia* al par con la clase media —esa clase media de la cual dice Simmel que, actuando como un tercero, tiene un límite superior y uno inferior, de tal manera que recoge en su seno individuos, tanto de arriba como de abajo, y a su vez los suministra a ambas clases. Su sentido estriba en sus fluctuaciones, en sus acomodaciones y cesiones ininterrumpidas, manteniendo por ello su energía esencial de grupo a través de todos los cambios de circunstancias. Su forma societal es la continuidad, las transiciones constantes tocantes al poder, prestigio, actividad, educación; su carácter clasista se tipifica por su elasticidad única; y su conservación como grupo intermedio se basa no en la firmeza y rigidez cohesiva, como se da en la clase noble, sino en su capacidad para adoptar rápidamente nuevas formas.¹⁵

1.32. *Análisis histórico-sociológico exhaustivo de la ciudad.* Weber percibe en la ciudad la ausencia, pues, de homogeneidad psicológica; y aplica la lupa en ella lo mismo a reformadores fanáticos que a opositores sistemáticos a toda reforma, y ve también el tipo que los ingleses llaman *go-getters*, personas activas, agresivas, que consiguen lo que urden en su mente. En suma, que la ciudad piensa “en grupos”. De ahí que Weber hunda su mirada en las “mentalidades” de ella, en los “*milieus segmentados*” que la componen, en sus instituciones. Y observará cómo en la misma cada ocupación se convierte en “profesión” —sea la de orfebre, sea la de mendigo o prostituta.

El método riguroso, y como eliminador de características no esenciales, que Weber emplea para reducir a tipos sociológicos las ciudades habidas y existentes es encomiable. El rastreo histórico se une a la lógica clasificatoria. Veamos. Aplicando el rasero económico, ciudad es lo que no promueve actividades propiamente agrarias; en cambio, fomentan la industria, y son ciudades “productoras”, o “comerciales”, o “consumidoras”; o son “principales” o “satélites”. Esta última división o categoría subsidiaria ha sido destacada por la moderna ecología social.¹⁶ Pero Weber se

¹⁵ Jorge Simmel, *Sociología*, pp. 196-7.

¹⁶ *vide*: Amos H. Hawley, *Ecología humana*, Ed. Tecnos, 1960; y nuestro *Tratado de sociología*, t. I, Cap. XII; y *Sociología Contemporánea*, cap. 10. T. I, pp. 174-5.

remonta a la ciudad como fortaleza y guarnición militar, y al tipo de aquélla en cuanto cuerpo de ciudadanos militarmente aptos. O estudia el concepto legal de la ciudad, su *status*, vgr. como confederación jurada. Y reduce a prueba y contrastes cada tipo de su repertorio, para llegar a su teoría de la *comunidad urbana*.

Ciudad, lo que se llama ciudad, *sensu strictissimu*, no la encuentra el sociólogo historicista apenas en el Oriente, pues la reputa fenómeno propio del Occidente, ya que sólo puede aparecer cuando se dan determinadas condiciones y prerequisites de lugar y época. Fueron excepciones alguna que otra de Siria, Mesopotamia, Fenicia,¹⁷ si bien han de considerarse un tanto ocasionales y rudimentarias. Sólo, pues, en Occidente la *urbs* llena los necesarios requisitos que se contraen a relaciones y a instituciones sociales con "significaciones". En efecto una ciudad es tal cuando ella constituye un establecimiento en que hay en los tiempos antiguos, 1) una fortificación; 2) un mercado, y por ende un relativo predominio de relaciones comerciales; 3) una corte de la justicia propia; 4) constituye una forma de asociación regida por una ley autónoma; esto es, autocéfala y con una administración pública en que las autoridades gobernantes lo son por elección de los propios burgueses. Por lo contrario, un grupo de actividades inestructuradas, inestables, no constituyen una ciudad. Ella es, por definición, un total y autosuficiente —ya lo vio Aristóteles— sistema de vida, con un equilibrio capaz de restablecer su orden interior en caso de perturbaciones y crisis.

Weber usará este marco de referencia, trazando la ciudad desde los antiguos imperios o reinos de la Antigüedad o medievales hasta la "ciudad patricia" en la Antigüedad y en el medievo, el dominio patricio monopolístico en Venecia, y el desarrollo patricio de otras comunas italianas, la restricción de la oligarquía cívica en Inglaterra por la realeza, el gobierno de patricios políticos y de gildas en el Norte de Europa, los clanes carismáticos de la Antigüedad, la antigua ciudad patricia como una colonia costanera de guerreros, los contrastes con la ciudad medieval y la estructura económica de la ciudad patricia.

Analiza a su vez la "ciudad plebeya", comenzando por la naturaleza revolucionaria del "popolo" como asociación política, y prosiguiendo con la distribución del poder entre las clases sociales en la ciudad italiana medieval; enfoca el paralelismo entre los "tribunos"¹⁸ romanos y los "éforos"¹⁹ espartanos; la estructura comparada de la democracia antigua y la medieval;

¹⁷ Sobre las primeras ciudades, véase mi *Tratado de sociología*.

¹⁸ Se crearon en el año 493 a. de C. después de la retirada de los plebeyos al Monte Aventino.

¹⁹ En griego, inspector. Nombre de los cinco magistrados que elegía el pueblo en Esparta para contrapesar el poder del senado y de los reyes.

las ciudades regidas por “tiranos” en la Antigüedad y en la Edad Media; la posición especial de la ciudad italiana medieval; las variaciones en la comunidad urbana medieval; la autonomía política, la ley autónoma de la ciudad y de las gildas, la autocefalia a base de un cuerpo de magistrados con autonomía legal y administrativa, el poder de imponer contribuciones a los burgueses, y los tributos y la libertad impositiva tocante al exterior; la regulación del mercado: la política comercial y de operarios, y los poderes de exclusión monopolística, la relación entre la ciudad medieval y los estratos no-ciudadinos; la ciudad y la Iglesia.

Un capítulo consagra Weber a la democracia antigua y medieval, estudiando los tres tipos principales de ciudades de Occidente, y las luchas de clases en la Antigüedad y en el medioevo, el dominio de los pequeños campesinos en la democracia antigua y de los pequeños artesanos en la democracia medieval; las diferencias evolutivas entre Grecia y Roma; la orientación predominantemente militar de intereses en la ciudad antigua; el predominio de intereses económicos pacíficos en la ciudad medieval; el *status* de las capas estamentales negativamente privilegiadas como portadoras de la actividad adquisitiva racional en la Antigüedad; los siervos, los esclavos por deudas, los clientes y los libertos; los contrastes entre la antigua *polis* como gremio de guerreros con la ciudad industrial del Continente en la Edad Media; el carácter especial de la democracia romana en contraste con la griega.

Weber, como otros autores, estudiará las ciudades episcopales y las amuralladas. Así en Francia, desde el siglo v al xv el nombre de *civitas* o *cité* se limitaba a ciudades con sedes episcopales, y Charles du Cange²⁰ define la palabra como *urbs episcopalis*, ciudad episcopal, y dice que las otras ciudades se denominaban *castra*, o sea ciudad fortificada, u *oppida*, “pequeñas ciudades”, pueblos hoy.

Como se ve, si bien se ha insinuado como crítica que Weber achicando el campo de investigación, cae en un “reduccionismo histórico”, es de encomiar su seguridad y eficiencia en la metodología tipológica.

(2) SOCIOLOGÍA DE LA VOCACIÓN POLÍTICA

2.1. POLÍTICA Y PODER

En su estudio *Politik als Beruf*, que fue originariamente una disertación sustentada en Munich en 1919, e incluida en sus *Gesammelte Politischen Schriften*, expone Weber su concepción, luego de atravesar y vencer un

²⁰ *vide*: Charles du Cange, *Gloss.* v. s. *civitas*.

zarzal de paradojas sobre la carrera política —sea oficio, sea profesión, sea vocación. Toda política —grande o no— se escenifica dentro del aparato del Estado, que es aquella institución o macroinstitución que se arroga el monopolio de la fuerza física en un determinado territorio, sea *prima ratio* o *ultima ratio*. Se trata de un tipo de “poder” —a diferencia del de un trust, o un equipo deportivo o una gavilla de rebeldes, como diferenciaría Hermann Heller,²¹ considerado de suyo como legítimo. La autoridad política puede ejercerse según una doble motivación; ora alimentada por “el poder por el poder”, por el prestigio y goce interno que el poder de suyo da; ora para servir instrumentalmente otros fines.

Empero —como discurrirá sobre ello lúcidamente Guglielmo Ferrero en uno de sus guidores libros²² —todo poder ha de ser justificado, y su justificación suprema es su legitimidad. En el propio sentido, Weber se preguntará por qué obedecen los hombres a una autoridad, y en qué casos; o sea, cuáles son las justificaciones implícitas de toda relación de dominio político. A este efecto, valiéndose de su habitual ahondamiento en el legado de la historia, y a base de su certera metodología, precisa la existencia, en primer lugar, de un idealtipo basado en el “dominio tradicional”, ejercido otrora por reyes y patriarcas.

En segundo lugar, alude a lo que denomina “autoridad carismática”, de carácter extraordinario, basada en una entrega absolutamente personal a un adalid. Ya Simmel había dicho que tanto la “autoridad” cuanto el “prestigio”, como formas de dominación, se asemejan en que producen la sumisión del inferior, anulando en éste toda acción espontánea. Pero el prestigio se caracteriza por el hecho de que el vínculo que crea es a manera de homenaje que brota del fondo de la personalidad insobornable del inferior a favor del caudillo prestigioso: y por ello el inferior es menos libre en este caso que en la sumisión por mera autoridad, ante la cual cabe el recurso de rebelarse.²³ Prestigio —*praestigium*— es ilusionismo, mágica fascinación. Weber reitera este concepto, pues la autoridad carismática se basa en una confianza incondicionada, en la admiración, en cualidades decisivas de un conductor; para usar un término de Gracián. En este grupo caen los caudillos militares cuya jefatura obedece a elección de los secuaces, tal los caciques, los gobernantes por plebiscito, o los jefes de revoluciones triunfantes, mientras no pierdan el carisma. Los seguidores secundan, por atracción carismática. También el mago o chamán tienen carisma, gracia. Y también la tiene —para Weber— el cabecilla de una banda, a quien paradójicamente le atribuyen los suyos cualidades místicas, como aquel Antonio Conselheiro,

²¹ H. Heller, *Teoría del Estado*, F. de C., México.

²² Guillermo Ferrero, *El poder* (“Los genios invisibles de la ciudad”), 1943.

²³ Simmel, *Sociología*, III, “La subordinación”, pp. 187 y ss.

de los “sertões” del Nordeste del Brasil, descrito en la famosa novela de Da Cunha, *Os sertões*, durante cuya rebeldía erigió un estado en Canuda, hasta que fue, tras numerosos despojos, atrapado y muerto por la tropa. Weber adscribe *Charisma* también al *condottieri*. Y como tipo surgido en el Estado-ciudad y propio de la cultura mediterráneo, dota de autoridad carismática, en fin, al demagogo.

*

Un tipo de mando político que es enfatizado por Weber, propio del estado moderno constitucional, es el jefe de partido o de gobierno, quien asegura su poder a base de su control omnímodo de los medios que franquea la administración pública. En él las recompensas actúan como instrumentos de control social.²⁴ Designa todo el personal administrativo, reparte honores, otorga prebendas, y tiene la facultad de suprimir beneficios. Weber dice, con una frase gruesa, que es quien reparte el “botín”, al monopolizar los cargos públicos, o en los grupos nomádicos los pertrechos de guerra. De la propia categoría es la autoridad del señor feudal, o de los validos del rey. Se trata de un proceso que Weber llama de “expropiación política”.

Pero al llegar a este punto, el tratadista de *Economía y sociedad* hace una diferenciación entre el líder político —ya “líder” ha sido vocablo bautizado carismáticamente por la Academia Española —y el poder que deriva de la competencia o especialización del funcionario, dentro de la forma de “dominación legal”. Aquí debe recordarse la contraposición que el propio Weber ejecuta entre “burocracia y carisma”. El además, la motilidad, valga el término, del funcionario competente de años, hecho en el servicio civil, el ejemplar servidor del Estado, consiste en cifrar su honor en ejecutar a conciencia la orden dada por la superioridad, a base de una como armonía preestablecida, digamos, entre la orden y lo ejecutado, siempre concorde con sus interiores convicciones, aun cuando pueda ser ésta errónea. Y cree Weber que sin esta autodisciplina y moral, que es de suyo una auto-negación en el más alto sentido, el aparato estatal se haría trizas.

En cambio, el honor, la motilidad, el gesto constante y marcado del gran líder político, del *premier* de gobierno, o del político de oposición, siempre con el oído sensible a la aprobación popular, radica precisamente en lo opuesto: en el ejercicio de su autoridad exclusiva y personal en toda iniciativa que publica, en todo paso que da, en todo acto que ejecuta, en todo movimiento en el tablero político. Sus actos no son transferibles. Por eso los funcionarios hechos de tiempo y de *bureau* —burocráticos— llegado el caso,

²⁴ Sobre estas sanciones menores, como formas de control, véase nuestro *Tratado de sociología*, t. II, pp. 509-510.

suelen ser precarios políticos, si no irresponsables. ¿No se está perfilando con lo dicho la fisonomía del “político profesional”?

2.2. DIGRESIÓN SOBRE LO QUE LOS PROTESTANTES LLAMARON “BERUF”, QUE PUEDE SER O NO VOCACIÓN

¿Qué ha de ser la política, un oficio, una profesión o una vocación? A responder esta pregunta Weber consagra su ensayo *Politik als Beruf*. Previamente ha de decirse que un hombre puede hacer política ocasionalmente, tal la de un ciudadano al votar, o al hablar en un acto político alguna vez. Pero ello no es “consagrar su vida”, darse con preferencia a tal actividad. Al llegar a este punto debemos detenernos en lo que implica para Weber el término *Beruf*; para ello apartémonos unos instantes del precitado estudio, e hinquemos la atención en las circunstanciadas notas del propio Weber en otra de sus investigaciones *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publicado entre 1904 y 1905. ¿Querrá hacer Weber de la política algo que se asemeje a la devoción religiosa? En verdad no se trata de esto, ni podría serlo de suyo. Tanto la palabra germana *Beruf* cuanto el vocablo inglés *calling* pueden tener una significación religiosa, la de tarea de la vida mandada por Dios al hombre. Pero ni la antigüedad clásica ni los países católicos de Europa contaron con términos que utilizaran aquella palabra en el sentido con que la emplearon los protestantes, creadores según Weber de la estructura capitalista moderna.

Entre las lenguas antiguas sólo la hebrea registra semejante concepto, concretado en la palabra קְלָאָה. Esta es usada tocante a funciones sacerdotales (Exod. xxxv), a trabajos en el servicio del rey (*Sam.* viii, 16), a supervisión de trabajos (*Rey.* xiii, 12), a trabajos en los campos (*Chron.* xxvii, 26), o en la ciudad (*Exod.* xxxi, 5) o a actividades mundanas de cualquier clase. Pero la palabra hebrea mencionada, cuya raíz לָאָה significa “enviar”, implica en su acepción originaria una tarea, una faena, una labor. Tal semántica cobró importancia en el reino burocrático de siervos creado por Salomón siguiendo el modelo egipcio. Pero ese concepto se perdió en la antigüedad.

En latín hubo el término *professio* (de *pro* + *fateri*, abogar en favor de algo), actividad sostenida dentro de un régimen de división del trabajo, que servía de base económica a la vida del hombre y que se traducía en una obligación pública. De aquí las profesiones liberales (*professio benedicendi*), equivalentes en idea a *Beruf*, pero de orden secular, sin ninguna acepción religiosa.

En la Edad Media *vocatio* no se tradujo por *Beruf* o empleo gremial artesanal.

La Vulgata habla de *opus*, o de *locus*, que es estado social, *status vitae*, digamos, que usa Cicerón. Y entre las lenguas romances encontramos en la española la palabra *vocación*, —de la que ha nacido no con mucha propiedad la muy actual de “enseñanza vocacional” o tecnológica de los tiempos que corren, arte y oficios —en el sentido de un llamado interior a algo; religión, arte, invento—, y por analogía con un oficio burocrático se emparentó con el término bíblico *Beruf*, de la Biblia protestante. En el siglo xv italiano se usó *vocazione* y *chiamamento* llamado. Vocación (de *vocare*) sería, con el andar del tiempo, el que es llamado a algo, llamado del destino, misión, diversidad de la realidad, en el sentido de Croce: “Siervos somos de la realidad, de esa realidad que nos genera”.²⁵

En los textos luteranos y calvinistas se emplea la palabra griega *κλήσις*, que aparece en el Nuevo Testamento, y que significa “llamado del Evangelio a la salvación eterna”, que en la Vulgata es *vocatio*. Pero en otras lenguas romances carece de sentido religioso. En efecto, cuando Lutero usa el término *Beruf*, éste se traduce al francés por *office*, y en la traducción calvinista por *labour* —lo laboral, hoy; en italiano por *posto*, y en español por la hermosa palabra *obra*, que tanto usa Martí.²⁶ Y *Beruf* será al fin un orden objetivo, en latín *invocatione sua*: estados ordenados por Dios: clerecía, magistrados, príncipes, señores.

Ahora bien, *Beruf* es en inglés *calling*, en danés *kald*, en sueco *kallelse*, siendo todos —creemos— de la misma familia lingüística. Lutero dota de dos acepciones diferentes al término *Beruf*: primera, la pauliana de *κλήσις*, en el sentido de “llamado a la salvación eterna por medio de Dios” (*Cor.* i, 26), que nada tiene que ver con profesiones mundanas y segundo, en sentido moderno, la que Lutero consagró, al extremo que en el siglo xvii aparece con su sentido de hoy en la literatura secular.

Wyclif, en su traducción de la Biblia de 1382, usó el término *deping*; pero este vocablo del inglés antiguo fue sustituido por *calling*; en la traducción de Tyndale de 1534 se hace a éste equivalente de *status*, y en la traducción de Crammer de 1539 —al igual que en la de Ginebra de 1557—, se hace esta substitución, mientras en la Biblia católica de Rheims se vuelve al término *vocación*, siguiendo la *Vulgata*. En suma, para tal acuñamiento protestante, Weber dice en su abono que según la concepción puritana *calling*

²⁵ B. Croce, *Filosofía de la práctica*, Ed. Beltrán

²⁶ “Obra quien pone a los hombres en capacidad de obrar” (*Obras*, Ed. Trópico, 14-135). “Cada uno haga su obra, porque el pensamiento se ha de ver en las obras. El hombre ha de escribir con las obras. El hombre sólo cree en las obras. Si inspiramos hoy fe, es porque hacemos lo que decimos”. “Siento mi obra, y me juzgo capaz de ella” (*Lex*, I. 1665).

tiene el mismo sentido que *Beruf*; esto es: oficio, industria, comercio, negocio. En 1588 se habla de “unlawful calling”, y en 1603 de “greater callings” en el sentido de ocupaciones de orden superior. Pero ¿será la política para Weber un “greater calling?”

2.3. VIVIR DE LA POLÍTICA (OFICIO) O PARA LA POLÍTICA (VOCACIÓN)

Luego de la precedente nota digresora —un tanto— *more simmeliana* —retomemos la argumentación de Weber. Más de una vez en la historia, la política ha sido modo de obtener beneficios, tal en los consejeros de la “Curia”, o en los cargos deliberativos de los consejos reales. Los príncipes la miraron siempre en sus consejeros aúlicos como profesión principal, y a ello quisieron que se encaminara. Pero pronto Weber planteará un dilema dentro del etho político. Este: o se vive “de” la política, o se vive “para” ella. Este último caso se da cuando el hombre hace de ella “su vida”. Su vida —como la del cartujo o misionero— tiene sentido para él en cuanto ella representa un servicio continuado y devoto a “una causa.” Vocación es auto-sinceridad.

Lo opuesto es la política como “oficio”, tal la del “american boss” de antaño, que consideraba su tarea y los gastos en que incurría como una inversión que daba réditos, los cuales recabaría al fin de cuentas con su “influencia”. Y la política será “profesión”, y aún será hecha *ad honorem* por la clase de altos ingresos, debido a su interés vital en mantener, frente a lo que Weber llama el surgir de un “idealismo político temerario y sin reservas”, el orden económico de la sociedad. También es visible la política como profesión cuando el partido victorioso, luego de la justa electoral —lo que ocurre en muchos países— se reparte los cargos públicos; tal cuando en Francia hay un destronamiento a través del sufragio universal de “prefectos”, lo que crea en el partido vencido una conmoción mayor que la que se originaría con un cambio de programa. Recuérdese todo lo que se ha dicho del *spoils system*. Y ¿en alguna que otra república de Latinoamérica una victoria electoral o una revolución no han tenido como secuela la distribución del “botín”? Aun en Suiza anota Weber cómo los partidos se distribuyen los cargos en forma pacífica. En general, los partidos políticos son medios para el logro de esa seguridad.

Al hilo de ello, Weber aboga por la preparación técnica de la burocracia, ataca al filisteísmo y la corrupción administrativa, y saluda la era surgida desde hace quinientos años en que en Europa apareció la figura del funcionario técnico, pues ni el manejo de las finanzas públicas, ni de la guerra, ni del aparato jurídico podían admitir el diletantismo. Así el propio sistema

absolutista de los monarcas llegó a una abdicación gradual del autocratismo en favor de funcionarios cualificados, lo que facilitó su victoria sobre los estamentos. El Sultán delegará responsabilidades en el Gran Visir, primer ministro del Imperio Otomano. En Venecia la carrera diplomática requerirá arte, ingenio, cultura, y ello se hace perceptible en tiempo de Carlos V y de Maquiavelo. Piezas de alta política son los informes o memoriales de los enviados extraordinarios venecianos, que eran leídos en los círculos diplomáticos con expectación. Sus redactores tenían que unir a la educación humanista la visión unificada de la situación política del momento. Al fin el Parlamento, tal en Inglaterra, se hará superior al monarca. Que en realidad reinará, y no gobernará.

2.4. PASIÓN, RESPONSABILIDADES Y PROPORCIÓN COMO DOTES SUMAS DEL POLÍTICO

La carrera política vectoriza el sentimiento de poder, que es conciencia de que se es capaz de influir sobre acciones y vidas de otros hombres, de sentir que se tiene en la mano las riendas de los sucesos más importantes de la historia. Autoestimula a los que se percatan de que desde los peldaños más humildes puede esa maga elevar al hombre a los sitios más altos. Es lo que Pitirim Sorokin llama "movilidad vertical ascendente", ascensión en la escalera social cuyo medio propicio es el sistema democrático. Y aquí Weber se pregunta, como antaño Platón y Aristóteles, ¿Qué clase de hombre se ha de ser para lograr tener bajo su égida la rueda de la historia; o, como diría Ortega y Gasset, para que la fortuna histórica le acompañe? A esto responde el filósofo-sociólogo que tres son las cualidades que juzga decisivas en el político: "pasión", "sentido de responsabilidad" y "sentido de la medida". Expliquémoslas.

Por pasión entiende Max Weber la consagración intensificada a una causa. No se trata de un tipo de pasión a la española o a lo hispanoamericano, a base de decir "mis amigos con razón o sin ella", que tan pesudamente ha comentado Keyserling en sus *Meditaciones sudamericanas*, en que el alma —terrenal— prime sobre el espíritu eterno. Ni de lo que le contestaron los indios caníbales del Brasil al Barón de Humboldt, cuando éste quiso que abjurasen de la antropofagia: "... pero, buen señor, si ellos, las víctimas, no son de nuestro grupo..." Weber reclama una pasión "objetiva" frente a lo que llama la "excitación estéril", vacía de responsabilidad.

Pero a su vez, no basta la mera pasión para orientar debidamente una alta carrera política. Precisa que el político noblemente se dé a una causa, que es como su estrella polar en el firmamento. Para ello, añade, ha de

tener el “sentido de la medida”, que es cualidad esencial: habilidad de suyo para dejar que las realidades trabajen sobre él y sean recibidas en su interior con concentración y calma. O mejor: pondrá “distancia” —quizá “perspectiva”, o, como Martí quiso, previsión, que es *condictio sine qua non* de los hombres de primera mano —entre él y las cosas y hombres que constituyen su circunstancia. La falta del sentido de “separación” suele ser pecado mortal del político. Suele ser signo incapacitatorio de una progenie de intelectuales de hoy —dice Weber ayer, en 1919. Un político seguro de sí es aquel que aúna esa pasión atemperada al sentido de la medida. Que aquí sí la política se hace con la cabeza, y no con ninguna otra facultad anímica. Y esas tres condiciones han de ponerse en juego, si esa alta actividad no ha de devenir en tarea frívola, de *dilettanti*. La “fuerza” de un adalid político descansa en las tres cualidades señaladas. Martí habría añadido el sentido de la “espera”.

*

Pero ¿qué factores etopsíquicos contrarrestan ese camino si no delfínico, pues el ejercicio de la política responsable es duro, al menos viable? Según Weber, conspira, en primer lugar, contra el logro de ese temperamento armónico, la vanidad. Recordemos que Carlyle, en sus estudios sobre *La revolución francesa*, la llamó “el insaciable sexto sentido” (vol. I, I). Y Pascal dijo que ese sentimiento de altitud de la personalidad —para hablar con Adler— consiste en que el hombre olvida su ser verdadero y pretende “vivir una vida imaginaria en la imaginación del prójimo” (*Pensées*, XXIV). O como en el proverbio turco: “Una onza de vanidad deteriora un quintal de mérito”.

Weber advierte que de este defecto tan extendido casi nadie está exento. Y dice que aun en los círculos académicos —que este profesor conoció bien— constituye una enfermedad del oficio; mas indica que en esta ocupación es relativamente inofensiva, pues de suyo no perjudica a la empresa científica. Pero ése no es el caso de su prevalencia en la vida política, pues la autoridad y el poder están de por medio, y esa limitación la hace in-objetiva, y —más aún— la convierte en una intoxicación personal, sin prestar servicio alguno a la causa.

Hay dos pecados mortales en la política —vuelve a decir Weber—: la falta de objetividad y la irresponsabilidad. La vanidad, que es como urgencia de estar en persona en un primer plano de todo, le lleva a cometer errores cotidianos. Tal ocurre con el demagogo, obligado a producir “efectos”, compelido a hacerse “actor” —de comedia o de tragedia, recuérdese Hitler— y a no calibrar suficientemente los “resultados posibles” de sus actos; ya que una decisión de un líder gobernante se sabe donde empieza

y no donde termina, sin que pueda —subrayemos— luego recogerse velas, pues la idea lanzada, construye o destruye; y el acto empezado, es como la piedra lanzada, que no puede recogerse. El político vanidoso se fija más bien en la “impresión” que es capaz de producir, y ello le lleva más a la apariencia hechizadora del poder que al poder efectivo, y además revela en él que ama más que todo el poder por el poder, sin un propósito sustantivo. En la *mise en scene* de Hitler —recordemos²⁷— se ocultaba su debilidad, que fue al fin trágica; sus gestos vacíos quedaron para siempre registrados en cámara lenta.

Y todo ello —meditará Weber— está muy alejado de la tragedia, con que inexorablemente está entrelazada la acción política.

Otro ingrediente de la política es la fe, que es fuerza interior, en el concludidor político, al servicio de finalidades nacionales, o humanitarias, o sociales, o éticas, o culturales, o religiosas, o mundanas. Fe en el “progreso”, o en una idea, o en los fines de la vida cotidiana de un pueblo. Pero ha de albergar en su alma una fe —*pistis*, saber. Que es crear lo que no vemos, según Unamuno. “La fe es sustancia de las cosas que se esperan; la demostración de la cosas que no se ven” —dijo San Pablo. Es, según Tolstoi, “la fuerza de la vida”. O como Martí, en versos de 1875:

Vivir: Saber morir; así me aqueja
Este infausto buscar, este bien fiero,
Y todo el Ser en mi alma se refleja,
Y buscando sin fe, de fe me muero.²⁸

2.5. ÉTICA DE FINES ÚLTIMOS, ÉTICA DE RESPONSABILIDADES Y POLÍTICA

¿Cuál es el *locus* ético de la política? Weber analiza y discute una dualidad fundamental, que ha solido ser tratada de modo un tanto ligero. Discute el *ethos* de la actuación política. La relación entre ética y política fue problema planteado inicialmente por Platón y por Aristóteles, quienes consideraron la primera como introducción a la segunda. Weber revive y actualiza esa correlación. Y se pregunta: ¿es o no la ética de lo colectivo del mismo sesgo y categoría que la ética de lo individual? Suele afirmarse que toda ética terrena debe estar basada en los mismos mandatos; los mismos para el individuo y para la vida familiar, los mismos para la vida comercial que para nuestras relaciones con el prójimo —sea amigo, tendero o vecino. Y por tanto una ética análoga aplicada al mundo colectivo de la política.

²⁷ Véase sobre este punto nuestra *Sociología contemporánea*, cap. 8, XVI, pp. 328-331.

²⁸ Martí, *Obras completas*, t. 42, p. 160.

Para orientar esta cuestión, Weber —cuya categoría de pensador eticista lo coloca en jerarquía análoga a la de un Max Scheler o Nicolai Hartmann analiza y sopesa las dos doctrinas —las dos respuestas— que se han forjado y compulsado en cada caso con la realidad, a saber: la “ética de los fines últimos” (*Gesinnungsethik*) y la ética de la responsabilidad”, si bien a esta última la podríamos llamar “ética pragmática”. Se suele sostener que ambas son opuestas, y que el hombre —y por ende el político de acción— tiene que optar por la una o por la otra.

La primera posición, absoluta, incondicionada, rigorista, está formulada como piedra angular de la moral de la cristiandad en el *Sermón de la montaña*. Por ser inambigua, contiene preceptos como éste: “Quien tomare la espada, parecerá con la espada”. Pero a su vez se predica en el sermón del Monte: “Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos”. Weber, aun reconociendo la sublimidad de estos mandatos, ve que, excepto para un santo, son irreales; éstos serían quizá para el hombre común la ética de lo irrealizable. Y ve que si no se resiste al mal por la fuerza —el político tiene conciencia de que ha de resistir al mal, o al malo, por la fuerza —se hará responsable de que el mal acaso venza al bien. Y en caso de guerra —aun de guerra justa— habría que arrojar las armas al suelo; pero tal observancia, tal no-resistencia, dejaría un corolario inconcluso: que haría incurrir al sujeto en una responsabilidad por las posibles “consecuencias” de su acción. Se ve que ésta es el enjuiciamiento ante toda ética formal, ante la “ética de las buenas intenciones”, que ha desenvuelto Scheler en su sistemático libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (Bib. Rev. de Occid.).

El mismo rasero absoluto suele ser aplicado al valor de la veracidad. Para la ética absoluta, ser del todo veraz es deber incondicionado; pero si un gobernante la aplica en forma incondicionada, se verá obligado a dar a la luz pública documentos que contengan censuras o culpas aún a su propio país, sin consideración a las “consecuencias”. El hombre de Estado sabe que ha de realizar lo contrario: mantener en secreto lo que debe ser secreto de Estado. Y es que prever las consecuencias es fundamental. Es curioso, pensamos, que Fichte, de una parte, sentara su famosa hipérbole: “No quebrantaré mi palabra, ni para salvar a la humanidad” —cosa muy diversa al humanismo de Víctor Hugo que hace lícita la conducta de la Hermana de la Caridad, que oculta y salva a Jean Veljean—; y por otra parte —abandonando un tanto la ética absoluta— dice respecto a las consecuencias: “No se tiene derecho a presuponer la bondad y perfección en los otros hombres”.

Esto parece una como ética de la responsabilidad. El dilema es éste: ¿se podrá decir que el hombre de bien —el político de bien— obrará bien, sin más, y dejará los resultados de su acción al Señor, al paso que el practicante de la ética pragmática —por excelencia el político, que tiene que desenvolverse entre realidades y no entre meras ideas— será proveedor de todas las derivaciones inmediatas y mediatas de su conducta y decisiones?

La ética kantiana —pietista de origen, y prusiana— y la luterana, al poner énfasis en la “intención”, eran del primer temperamento. Y si la acción conduce a malos “resultados”, ¿podrá excusarse posteriormente el actor diciendo que el mundo es malo, o achacarlos a la estupidez de otros hombres, o a “la inescrutable voluntad de Dios”? ¿Podrá convenirse, en último recurso dialéctico, en que hay actos que pueden y deben tener un “valor de ejemplaridad”, *per se*, poniendo entre paréntesis las “consecuencias”?

En la práctica puede llegar el momento en que ambas éticas se hagan irreconciliables, arguye Weber; y en verdad se trata, en instantes críticos, no de mera valoración, sino de decisiones. El hombre está hecho de decisiones. Si no el vivir en el mundo sería tarea harto fácil. Y aún —al conflagrar ambas conductas— ¿podríamos concluir que se trata de una *coincidentia oppositorum*, una aporética unidad metafísica de contrarios?

En verdad, la ética de Weber no es muy amiga de la moralización en abstracto. Weber intenta poner sobre el tapete filosófico todos los argumentos y contrargumentos. Y añade uno: ninguna ética en el mundo puede evadir la realidad de que en determinados casos el alcanzar fines buenos, es algo que se liga a la circunstancia de que el hombre —léase el político— esté deseoso de pagar el precio de usar medios dubitables o peligrosos, y arrostrar la posibilidad o probabilidad de consecuencias o derivaciones malas. Asimismo señala que ninguna ética en el mundo —en abstracto— puede sentar una conclusión tocante a cuando y hasta qué grado el propósito éticamente bueno justifica el empleo de medios dubitables o peligrosos, con sus posibles derivaciones. (Recordemos de nuevo el caso de Jean Veljean). De ninguna manera Weber con ello hace concesiones al adagio de que el fin justifica los medios; ni precisa qué medios deben o pueden justificar determinados fines. Pero entiende que la política es el arte de lo posible, un arte “racional”.

Pero surge una ulterior pregunta: si se practica la ética de responsabilidad, ¿no queda invalidada de hecho la ética de los fines últimos? No ha de ser argumento consistente alegar que en el curso de la historia, no pocas veces un señalado prosélito de una ética absoluta, al llegar al poder se convierte en un “profeta chiliástico”. Son los casos de notorios cambios de ego, una vez asumido el poder, que explica acertadamente Pitirim A. Sorokin,

aplicándolos a políticos como Robespierre, Cromwell o Lenine.²⁹ En efecto, muchos revolucionarios han predicado en su fase inicial amor, humanismo, frente a la violencia; y luego, obtenido el poder, cambiando su ego, han aniquilado por la violencia toda violencia. Y ya esta observación bordea los lindes de otro importante problema contemporáneo que Weber intuyó: el de la “irracionalidad” en la historia, sobre todo en la política-social.

2.6. LA CUESTIÓN DE LA IRRACIONALIDAD DEL MAL EN EL MUNDO

El filósofo racionalista que es Max Weber —al par con el irracionalista Pareto, y con Mannheim— que será el expositor de la irracionalidad de su tiempo y orbe, años más tarde fijará el papel que en la historia de las sociedades ha desempeñado ese factor; en el presente fue espectador de dos guerras mundiales, las dos del siglo xx. Recordará Weber la conocida escena de la novela de Dostoiewski, con la figura del Gran Inquisidor, en la escena en que se desenvuelve psicológicamente ese problema: es la gran aporía que planteó en la antigüedad Epicuro tocante a la intervención o no de los dioses ante la inevitabilidad del mal en el mundo.

También Ferrero, en época posterior a Weber, en su notable libro sobre el poder en la historia, escruta el poder romano, acosado por el miedo y por los *genii* de la ciudad, y por los efectos de la ilegitimidad, —cayendo en la irracionalidad, lo que desembocó en la fase inicial del cristianismo frente a aquella época de oscuridad. Y a este propósito Weber va a sopesar un postulado de los Upanishads, que establecía que “del bien sólo deriva el bien, y del mal sólo deriva el mal”. Esa legalidad ético-cósmica no es tan obvia para el sociólogo germánico, ya que avatares de la historia y aun la experiencia cotidiana del hombre prueban que esa causación puede producirse en la forma contraria. Y si fuera de ese modo, no habría complejidad en los hechos sociales.

En efecto, la fuerza que cobraron las grandes religiones en todos los tiempos, más en la Antigüedad, se debió a la paradoja o aporía de cómo un poder caracterizado por la omnipotencia y bondad divinas, pudo haber creado un mundo en que existe tanta irracionalidad, tanto sufrimiento innerecido, tanta injusticia sin castigo, tanta estupidez sin remedio. Si bien respecto a esto debe decirse que se han dado numerosas contestaciones a ese enigma de la realidad, que excede los límites de este trabajo. Para ofrecer una, y de las más notables, nada creemos mejor que releamos el meduloso y reconfortador ensayo de Emerson *Compensation*. O en definitiva se trata de

²⁹ Pitirim Sorokin, *Sociedad, cultura y personalidad*, cap. XIX, III, Aguilar, Madrid, 1960; y *Social and Cultural Dynamics*, Porter Sargent Publ., 1957.

principios que escaparán para siempre a nuestra comprensión. Pero de cierto la idea de recompensa ante la irracionalidad del mal ha sido una fuerza impulsora de las grandes religiones.

En efecto, en el hinduismo el principio del *karma*, que todo lo equilibra, expresa la justicia inmanente y universal. Todo se produce según peso, número y medida. En el mismo sentido se producen los *Avestas* zoroastrianos al presentar el mundo regido por dos fuerzas: el bien (*Ahura Mazda*) y el mal (*Angra Manyu*), y al premiar las acciones buenas en la próxima vida. En el propio sentido se produce el optimismo remunerativo cristiano primitivo, cuando predica: “Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá; porque cualquiera que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se abrirá”. Y también conduce a esa meta la doctrina islamista con la creencia, en el día de Juicio, de que el alma irá al Cielo, que es jardín de delicia, Edén. Análoga en su meta es la doctrina calvinista de la predestinación, racionalizando el problema del mal, que tiene su escape en la gracia divina, y relegando la suerte del hombre a la inescrutable voluntad de Dios.

Agreguemos que la creencia de los indígenas de las selvas del Amazonas de pintarrajarse el cuerpo con bija y otras sustancias cromáticas, y no muy alejada de la de las madres hindúes poniendo en las frentes de sus párvulos ceniza, obedece a la idea de ahuyentar los demonios. Y huir de lo diabólico de lo irracional —es aun vivencia del primitivo cristianismo y del actual. Por todo lo anterior es que Weber llega al criterio de que en el mundo, y aún en el mundo de la política, en que la violencia funge como uno de sus medios, no siempre del bien nace el bien, ni del mal el mal; y añade que “dejar de ver esto es ser un principiante en política”.

Bien y mal son dos realidades, y cada realidad es gobernada por leyes diferentes. Por eso los griegos hacían sacrificio tanto a Dionysios como a Apolo, a sabiendas de que estos dioses a veces confligían entre sí. Y la doctrina de las castas hindúes, reguladas por el *dharma*, implica opuestos, jerarquía. Es más, cada casta se regía por principios inmanentes; y al lado de Brahma (creador) y de Vishnú (conservador) está Shiva (destructor); y en el diálogo entre Krishna y Arduna la política y la guerra forman parte de ese cosmos, y el guerrero tiene su *dharma*, que es matar, y con él posibilita su salvación.

Asimismo, en épocas de grandes conflictos religiosos, la ética pragmática choca frontalmente con la ética de la ultimidad, si bien hay diversas soluciones, pues mientras los cuáqueros —*The Friends*— obtienen que fuese respetado su pacifismo en la guerra secesional, tal no fue el santo y seña de los luteranos, quienes legitimaron la autoridad del Estado, y el individuo delegó en él su responsabilidad, y aquél usó la violencia como instrumento,

de fe, al igual que los islámicos en la “guerra divinal”, palabra compuesta en que chocan ambas éticas, guerra divinal que imitó el hombre hispánico en la reconquista de España y en la conquista de América, según ha explicado excelentemente Américo Castro.³⁰ También el calvinismo legitimó la violencia como medio de defensa de la fe. No es pues sólo la política la que ha tenido —según el sentir de Weber— que bregar con esa contradicción, sino incluso la religión que es *per se* espiritualidad suma.

Pero concretemos su neta actitud ética. Afirma Weber que el hombre ha de tener la fibra moral necesaria para afrontar hechos de “hierro”. Que el hombre debe actuar honestamente ante sus semejantes, con ajenidad a toda sanción supraterrena, afirmación racional ésta, elemento humanitario, de toda la civilización Occidental. Y su ética es en esencia una versión moderna de la filosofía estoica, al sentar que lo más importante de todo es una conducta virtuosa, más importante aún que la salvación última aquende o allende este mundo.

2.7. SOBRE LO QUE ES TENER VOCACIÓN POLÍTICA

Ahora bien, el líder de facto, el cruzado del ideal, el rebelde o revolucionario cualesquiera que sean los fines que abriguen en su mente, aun con perspectiva, pasión fría y sentido de la medida, han de percatarse de que la sombra de la violencia puede acompañar en alguna circunstancia el itinerario de su acción. Weber no se hace ilusiones, y sabe del lado oscuro que suele advenir en el progreso. En verdad, aquel que se proponga establecer la justicia absoluta en el mundo, necesitará una “maquinaria” hecha de seguidores, y ha de ofrecer recompensas terrenales o extraterrenas, o la maquinaria se paraliza. En la moderna lucha de clases —sobre todo bajo la dictadura del proletariado— el premio en oferta a los prosélitos y secuaces es la venganza, la salida al odio reprimido, el resentimiento que estalla como “dinamita psíquica”, según el gráfico símil de Scheler;³¹ y los contrarios tienen que ser, digamos, crucificados ayer, fusilados inmisericordemente hoy, y acusados de herejía siempre. Premios son la aventura, y —con ella— el poder, el botín y el despojo violento. Pero —como dice Weber— líder y éxito quedan supeditados completamente al funcionamiento de esa maquinaria, de esa propia disciplina, y no —ni siquiera— a sus motivaciones propias. Y en esas condiciones los motivos —éticamente considerados— suelen ser de suyo ruines, pues no son sino la “legitimación” de aquellos sentimientos de botín y despojo. Y su fe originaria se trueca al fin en una fraseología

³⁰ Américo Castro, *La realidad histórica de España*. Ed. Porrúa, México, 1963.

³¹ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Bibl. Rev. de Occidente, Madrid.

convencional e insincera. Por ser la maquinaria lo principal, impera la “despersonalización” y la “rutinización”, y el carisma queda desvanecido bajo el impacto de la disciplina. En el poder, el séquito de cruzados degenera de modo fácil en saqueadores.

Y he aquí consideraciones finales acerca de la doctrina al respecto de Weber, que hemos tratado de interpretar y de comentar tocante a lo que de ella alcanzamos; a saber: que quienquiera que se proponga intervenir en política, en especial en política como vocación, ha de hacerse cargo ante todo de las paradojas reales que a lo largo de este estudio han sido consideradas como imbitas a tal actividad. En verdad, todo político que pretenda serlo con genuinidad, debe tener conciencia acerca de lo que el —su persona— pueda llegar a ser bajo el peso de estas paradojas. Tendrá que admitir que —en el camino azaroso que la política es— existen fuerzas diabólicas, entre ellas la violencia, que se ocultan y acechan.

Ahora bien, los grandes virtuosos del amor acósmico de fines últimos, desde Jesús de Nazareth hasta San Francisco de Asís, no emplearon en su prédica y vida llena de martirio medios políticos, ni medios políticos de violencia. Pudieron decir: “Mi reino no es de este mundo”, si bien ellos intervinieron sublimemente en este mundo. En el mismo sentido, reitera Weber: “Aquel que busca la salvación de su alma y la de sus semejantes, no ha de buscarla a través de los meandros que proporciona la política. Es que el genio o demonio de la política vive en una tensión interna con el dios del amor, y esa tensión puede desembocar, en cualquier momento, en un conflicto irreconciliable”.

Weber, en suma, afirma que uno no puede prescribirle a una persona que siga la ética de fines absolutos o la ética de responsabilidad, ni cuándo debe observar la una o la otra. Si bien declara que es inmensamente conmovedor cuando un hombre maduro es consciente de una responsabilidad por las posibles consecuencias de su acción, y siente tal responsabilidad con todo su corazón, y sabe situarse en un lugar y no en otro. Cada uno de nosotros puede encontrarse en esa situación; y cuando tal cosa ocurre, piensa que una ética de fines últimos y una ética de responsabilidad, lejos de contradecirse, se completan, y sólo aunadas forman un hombre genuino —un hombre capaz de tener una “vocación política”. Goethe evoca a la Manta que “amó lo imposible”. Weber cree que el hombre —el político— que ha bregado con lo imposible, es el único capaz de alcanzar lo imposible. Sobre todo en tiempo de oscuridad, de rigores, de amarguras. Que el camino de la política es duro, y exige paciencia y perspectiva, según lo confirma la experiencia histórica. “Y sólo tiene vocación política aquel que está seguro de que su alma no ha de desmoronarse cuando el mundo que alberga en su mente es opuesto al mundo demasiado estúpido o demasiado ruin para

entender lo que él querría ofrecerle. Sólo aquel que, al afrontar esto, pueda decir 'A pesar de todo', sólo ése tiene vocación política".

Max Weber, cuyo centenario (1864-1964) conmemoramos, habló así en 1919. ¿Valdrán sus reflexiones en la hora de ahora?

2.8. LA HORA ACTUAL: NO DE SÍNTESIS, SINO DE DECISIONES

Debemos decir que, no obstante que hoy se traducen rápidamente al inglés todos los libros importantes del mundo, una de las obras fundamentales de Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, no lo ha sido, como ocurrió con las obras de Dilthey. Pero ambos autores se editaron, tiempo ha, en castellano. *Economía y sociedad* fue traducida por Eugenio Imaz, José Medina Echavarría y Eduardo García Maynez en 1944. Guenther Ruth anuncia empero la aparición de esta obra, traducida por él al inglés como *Economy and Society* (2 vols., Totowa, Bedminster Press, 1966).

En el haber de Max Weber está que no hizo una glorificación —como otros de sus contemporáneos, del Estado, de la *Realpolitik*. Empero el marco de algunos de los problemas que plantea corresponden a otro tiempo, bien diferente al nuestro, tal el Imperio Alemán, la época de la Primera Guerra Mundial y la del Tratado de Versalles.

Los espíritus liberales han reconocido la deuda de la democracia alemana para con Max Weber, y Theodor Heuss le rindió tributo sentido a su muerte en 1963. Ello no quiere decir que no pocas ideas del egregio maestro queden fuera del marco de la controversia. Pero dentro de ésta errados están los marxistas, que lanzaron sus dardos contra el forjado del inmaterialismo histórico que fue Weber, al igual que hicieron contra Simmel; y le encasillaron —en su jerga habitual— como a Thomas Mann —entre los "rentistas" y "parásitos", llamado así a quien encarnó lo desenvuelto en su propio ensayo, trasunto de su *labor improbus*, *La vocación en el sabio*, o *La sabiduría como vocación (Wissenschaft als Beruf)*, 1919).

Esta crítica, empero, no hizo sino solidificar la obra edificante de Weber. Ni le hicieron sin duda alguna mella epítetos de otros flancos, tales como los de "urbano", "abstracto", "nominalista", "neutralista", "neokantiano", "judío" y representativo del espíritu "burgués". A esas adjetivaciones suele estar expuesto todo espíritu libre de hoy.

Por último, enmarcando a Weber en nuestro dramático presente, hemos de recoger el enjuiciamiento acertado que, en este punto preciso, hace Guenther Ruth, profesor de la State University of New York,⁸² al afirmar que

⁸² Guenther Roth, "Political Critiques of Max Weber: Some implications for Political Sociology, *American Sociological Review*, abril, 1965, vol. 30, n. 2, pp. 213-223.

la cuestión del “desarme”, las dos crisis de Cuba —que caen dentro de lo que Weber llama la “técnica de la subversión y de la tiranía”—, y otros problemas que confronta el Mundo Libre, hacen por necesidad que los sociólogos de éste vean cómo de suyo retórica el apotegma weberiano de llegar a “una ética apolítica de la hermandad humana”, ya que los científicos sociales que repudian todo totalitarismo se hallan en el deber de orientar al público por senderos adecuados, para la salvación de la libertad y la democracia mundiales.

Es que vivir es actuar, preferir, rechazar, elegir; pues, como Kierkegaard le replicaba a Hegel, “la vida no está hecha de síntesis, sino de decisiones”.