

Sociológica, año 22, número 64, mayo-agosto de 2007, pp. 11-44
Fecha de recepción 15/11/06, fecha de aceptación 12/06/07

Las modernidades y los pioneros de la sociología comparativa: Montesquieu, Tocqueville y Weber

*Gina Zabłudovsky**

RESUMEN

El trabajo demuestra cómo la sociología histórica comparativa tiene sus antecedentes en pensadores que desarrollaron sus ideas entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XX, en particular Montesquieu, Tocqueville y Weber. En la medida en que se trata de autores que se preocupan más por explicar la diversidad mundial que por enfatizar los procesos universalmente homogéneos podrían ser considerados como pensadores seminales de las teorías de las modernidades múltiples de nuestro tiempo. Sus posturas contrastan con las de otros clásicos como Comte y Marx que, durante la misma etapa, concibieron el desarrollo de la sociedad de una manera más uniforme.

PALABRAS CLAVE: sociología, historia, modernidades, Montesquieu, Tocqueville, Weber.

ABSTRACT

This article shows how the origins of comparative historical sociology can be traced to thinkers who developed their ideas between the late eighteenth and early twentieth centuries, especially Montesquieu, Tocqueville and Weber. Since these authors were more concerned with explaining world diversity than with emphasizing universally homogeneous processes, they could be considered the seminal thinkers of the theories of multiple modernities of our time. Their positions contrast with those of other classics like Comte and Marx, who, in this same period, conceived of the development of society in a more uniform way.

KEY WORDS: sociology, history, modernities, Montesquieu, Tocqueville, Weber.

* Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: ginaza@correo.azc.uam.mx



DURANTE LOS ÚLTIMOS AÑOS el debate sobre la modernidad en las ciencias sociales ha experimentado un cambio significativo. Cada vez existe un mayor consenso en torno a la necesidad de trascender la herencia intelectual que parte de un modelo occidental relativamente homogéneo y, en su lugar, centrar la atención en los procesos de las “múltiples modernidades”. Este punto de partida conlleva, a su vez, una creciente relevancia de las prácticas afines a la sociología histórica comparativa.

El presente estudio intenta mostrar cómo los antecedentes de estas importantes corrientes contemporáneas pueden encontrarse en algunos pensadores que desarrollaron sus ideas desde finales del siglo XVIII hasta las primeras dos décadas del XX, en particular el barón de Montesquieu, Alexis de Tocqueville y Max Weber. Como podrá apreciarse más adelante, se trata de autores que se preocuparon más por explicar la diversidad mundial que por enfatizar los procesos universalmente homogéneos, por lo cual, en cierto sentido, podrían ser considerados como pensadores seminales de las teorías de las modernidades múltiples de nuestro tiempo.¹ Sus posturas contrastan con las de otros clásicos que, durante la misma etapa, concibieron el desarrollo de la sociedad de una manera más uniforme, como lo fueron Augusto Comte y Carlos Marx. Este trabajo empezará con una breve exposición del pensamiento de estos dos autores, para después poder diferenciar sus posiciones frente a las de los tres pensadores previamente señalados.

¹ Para una exposición detallada sobre la tesis de las modernidades múltiples consúltese el conocido trabajo de S. Eisenstadt (2000).

LAS CARACTERÍSTICAS UNIVERSALES DE LA MODERNIDAD: COMTE Y MARX

Como se sabe, para Comte la historia es concebida como el devenir del espíritu positivo dentro de un marco que considera que el desarrollo y florecimiento de la naturaleza humana tiene un carácter universal. En la medida en que sostiene que el desarrollo de la especie humana culmina en un estado final del espíritu, esta teoría no logra explicar convincentemente la gran variedad de sociedades existentes y sus respectivos contextos espacio-temporales.² Si la ciencia o la filosofía son válidas para todos los hombres, y si al mismo tiempo la historia de la humanidad es la historia de la inteligencia, es comprensible que ésta deba concebirse como la de un pueblo único.

Comte recuerda la importancia del “admirable instinto lógico de Condorcet”, quien lanza la hipótesis de que la historia se limita a un solo pueblo. La sociología abstracta comteana piensa a la humanidad como formada y desarrollada a partir de un único núcleo, en el cual las leyes de la existencia y de la evolución deben ser esencialmente las mismas para todas las sociedades. Desde este punto de vista, nuestro autor concibe a una especie humana universal que tiene características distintivas en relación con el mundo animal y el reino orgánico (Comte, 1976: 226-242).

Dentro de esta concepción, el término civilización adquiere un sentido único y universal y se le utiliza tanto para referirse al grado enorme de acción y control que el hombre tiene sobre su medio ambiente como para aludir a lo que se considera como un incuestionable y creciente desarrollo de las tendencias más nobles y de los sentimientos más generosos, que son la única base posible de la asociación humana, y que “llevan al desarrollo más alto de la especie” (Comte, 1976: 243-244).

Así, se considera que la humanidad prosperará independientemente de los diversos tipos de sociedades, el clima, la raza, el aumento de la población, u otras causas modificadoras que pudieran alterar

² Como se sabe, Comte pensaba que las sociedades teológicas y militares estaban próximas a desaparecer en aras de la sociedad industrial. Esta concepción convertía a este autor en un profeta de la paz que creyó que la guerra había devenido en un fenómeno anacrónico por no cumplir con una función en la sociedad industrial. El espíritu pacífico predominante en esta última conlleva el decaimiento paulatino del espíritu militar y el gradual predominio del industrial (Aron, 1970: 96-106; Comte, 1982: 109).

la tasa de avance del progreso:³ “Sólo a través de la influencia cada vez más marcada de la razón en la conducta general del hombre y de la sociedad el progreso gradual de nuestra raza ha logrado esta regularidad y continuidad perseverante que lo distinguen tan radicalmente del avance caprichoso y estéril de los órdenes más elevados de los animales” (Comte, 1976: 251). Como podemos ver, cuando Comte habla de raza o de especie humana se refiere a toda la humanidad como tal, a la cual compara con el resto de las especies (animales o vegetales).

Puesto que la historia de la mente humana es considerada como la guía natural de todo el estudio histórico universal resulta necesario investigar las leyes naturales que rigen su avance, así como el ritmo de progreso y de orden de la sociedad. De esta forma, Comte pretendía presentar un principio de desarrollo social que ofreciera una interpretación tanto pasada como futura de la sociedad.

Desde esta perspectiva, el autor llegaría a plantear una religión positiva con la cual la humanidad reemplaza a las concepciones mitológicas y que es pensada como un ser trascendente compuesto de todos los individuos que se renuevan como las células en un organismo. La humanidad es el objeto y módulo de la valoración histórica, es el “gran ser” concebido como el conjunto de los seres pasados, futuros y presentes que concurren voluntariamente para perfeccionar el orden universal. La continuidad del género humano queda confirmada por la idea de progreso, definido sociológicamente mediante las nociones de orden y desarrollo (Kolakowski, 1988: 84-85; Larroyo, 1982: XLII-XLIII).

La exposición más detallada de las ideas de Comte rebasa los objetivos de este trabajo pero, por ahora, es importante destacar la principal contradicción inherente a su obra: si la historia humana es la de un pueblo único, si sus etapas son necesarias y si existe una marcha inevitable hacia un fin dado, entonces ¿por qué los diferentes sectores de la humanidad tienen historias particulares y diferentes? (Aron, 1970: 131).

³ Comte señala que existen diferentes causas que afectan el ritmo de la tasa de progreso y una de las que tiene mayor influencia en acelerar su velocidad es el incremento natural de la población. A su juicio, este aumento puede considerarse siempre como el síntoma más claro del mejoramiento gradual de la condición humana; y nada puede ser más incuestionable cuando tomamos en cuenta a toda la raza o, por lo menos, a todas las naciones que tienen intereses mutuos. La concentración progresiva de la especie humana es un elemento general que concurre a la regulación de la tasa de progreso social (Comte, 1976: 248).

Aunque con una perspectiva ideológicamente muy distinta, la concepción del cambio social como un proceso de largo plazo con una determinada direccionalidad también se encuentra presente en la obra de Carlos Marx.

Al igual que Comte lo hizo para referirse a las características de la organización política e intelectual de toda sociedad industrial, Marx definió el régimen capitalista y estableció algunas constantes que debían aparecer en todas las sociedades de ese tipo. En cierta medida, ambos pensadores coinciden en su insistencia en establecer los rasgos genéricos de toda sociedad industrial o capitalista, y ambos subestiman los márgenes de variación que pueden encontrarse entre las mismas⁴ (Aron, 1970: 269).

Marx concibe el movimiento histórico como una perenne lucha de clases que eventualmente llevará, en todos los casos, a una sociedad mejor, en la cual el socialismo finalmente triunfe. De esta manera, el análisis del funcionamiento y devenir del capitalismo suministra, al mismo tiempo, una suerte de historia de la humanidad a través de los modos de producción. El centro del pensamiento marxista es una interpretación sociológica e histórica del capitalismo condenado, en función de sus contradicciones, al camino hacia la revolución.

La teoría general de la sociedad que Marx deduce del estudio de este modo de producción le sirve para comprender los restantes tipos de sociedades. Este autor entiende la historia de la humanidad como una sucesión de regímenes que culmina en una sociedad sin antagonismos la cual, desde el punto de vista filosófico, equivale al término de la búsqueda de la humanidad por ella misma (Aron, 1970, pp. 192-209).⁵

Así, la idea de la lucha de clases, a partir de la cual se desarrolla el concepto de humanidad, tiene para el marxismo alcances de validez universal. Lo anterior es evidente en una gran parte de las obras de Marx y Engels. Un ejemplo lo constituyen sus conocidas afirmaciones en *El manifiesto del Partido Comunista*, en donde sostienen sus tesis acerca de que todas las sociedades han descansado en el antago-

⁴ Sin embargo, Marx aportó minuciosos y brillantes diagnósticos de sociedades específicas, como lo fue la Francia del siglo XIX en sus distintas etapas. Consúltense al respecto: “La lucha de clases en Francia”, “La guerra civil en Francia” y “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (Marx y Engels, 1971).

⁵ Como señala Raymond Aron: “La indudable herencia filosófica de Marx es la convicción de que el devenir histórico tiene un significado filosófico [...]” (Aron, 1970, p. 213).

nismo entre las clases opresoras y las clases oprimidas (Marx y Engels, 1971: 42).

Marx afirmaba que la determinación de los elementos estructurales sobre los superestructurales es una realidad universalmente válida. En todas las sociedades, “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino que, por el contrario, es el ser social lo que determina su conciencia”.⁶

A partir de este diagnóstico, la concepción de la revolución también se presenta como una teoría de validez y de alcance globales.⁷ En su conocido *Prólogo a la Contribución de la Economía Política* Marx explicaba como: “Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes”, abriéndose así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella, y se produce, así, un cambio en la humanidad, la cual “se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar”, los cuales surgen cuando se presentan las condiciones materiales para su realización (Marx y Engels, 1971: 183).

No obstante, también es cierto que, a pesar de su concepción del desarrollo de la humanidad en forma progresiva a partir de la lucha de clases, a Marx también le preocupaban las diferencias de desarrollo que existían en términos mundiales y, en especial, el contraste entre Europa y los países asiáticos.

Marx y Engels reservan el concepto de feudalismo para Europa y Japón y buscan un modelo específico para el estudio de los sistemas socioeconómicos de países como India y Turquía. El atraso y estancamiento de las grandes civilizaciones no europeas, su incapacidad

⁶ Como también lo señala Federico Engels, en su conocido texto *Del socialismo utópico al socialismo científico*, la concepción materialista de la historia parte de la tesis de que “en todas las sociedades que desfilan por la historia, la distribución de los productos, y junto con ella la división social de los hombres en clases o estamentos, están determinadas por lo que la sociedad produce y cómo lo produce, y por el modo de intercambiar sus productos” (Marx y Engels, 1971: 432).

⁷ Aron señala la naturaleza del imperativo revolucionario como uno de los equívocos de Marx: “El pensamiento de Marx se pretende científico y, sin embargo, parece implicar imperativos, pues ordena la acción revolucionaria como la única consecuencia legítima del análisis histórico” (Aron, 1970: 224).

para evolucionar hacia el capitalismo, se explican en función de un “modo de producción asiático”, categoría que aparece diseminada en los diferentes trabajos de ambos pensadores y a la que aluden alternativamente con otros términos como “despotismo oriental”, “sociedad asiática”, “sociedad oriental”, etc. En oposición a lo que sucede en Occidente, el modo de producción asiático se sustenta en la índole peculiar de su estructura socioeconómica, con un gobierno central organizador de obras públicas instalado por encima de una serie de aldeas relativamente aisladas y autosuficientes que practican la unión de la artesanía y el cultivo doméstico (Marx y Engels, *Selected Correspondence*, citados por Anderson, 1977: 489). De esta forma, en las sociedades orientales el Estado se presenta como una unidad omnicomprendiva que está por encima de las pequeñas comunidades y actúa como propietario superior.

La contraposición de Marx entre Oriente y Occidente se sustenta, en gran parte, en su preocupación por defender las tesis de la revolución socioeconómica. En este sentido, la conceptualización de las sociedades precapitalistas feudales y no feudales (asiáticas) tiene mayor relevancia como un elemento dentro de un proyecto más general para la lucha en los países europeos, que como un intento particular de comprender a las sociedades asiáticas. Desde una aproximación eurocéntrica, este autor parece justificar en algunos de sus artículos la intromisión británica en la India al hacer suya la convicción de que Inglaterra haría posible la revolución industrial en Asia. No obstante, su estilo de exposición nos permite percibir la dificultad que tenía para reconciliar la repugnancia que sentía por los invasores, causantes del sufrimiento de los orientales que vivieron la modificación violenta de su sociedad, con la necesidad histórica de la transformación (Said, 1979: 153). Al respecto el propio Marx señalaba:

Por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano observar cómo se desorganizan y disuelven estas decenas de miles de organizaciones laboriosas, patriarcales e inofensivas, por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor [...] no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la

esclavitud de las reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y toda iniciativa (Carlos Marx, “Sobre el sistema colonial”, en Sachs, 1979: 23).

El pensamiento de Marx ha sido una influencia primordial para algunas corrientes de la sociología histórica comparativa (que contrastan, por ejemplo, el carácter distintivo de las revoluciones), así como para una conocida teoría del sistema mundial que enfatiza las diferencias entre centro y periferia. Si bien es cierto que el análisis de todas ellas rebasa los objetivos del presente trabajo, no por ello dejamos de reconocer su gran importancia en la actualidad.⁸

LA DIVERSIDAD DEL MUNDO EN LA OBRA DE MONTESQUIEU

A pesar de que en los libros de texto y en los planes de estudio de la carrera de sociología frecuentemente se considera a Augusto Comte como el primer sociólogo por haberle dado su nombre a la disciplina en el siglo XIX, en realidad los orígenes de los planteamientos propiamente sociológicos pueden ubicarse en el siglo XVIII, con el pensamiento del barón de Montesquieu. Como lo señala Raymond Aron, puede considerarse a este autor como “el último de los filósofos clásicos y el primero de los sociólogos”, ya que en su obra se encuentran los rasgos de una sociología analítica que no se presenta más como una síntesis filosófica y que permite establecer relaciones múltiples entre distintos factores sin la pretensión de que uno de ellos sea siempre el predominante o al cual se le adjudique el “origen profundo” de la sociedad (Aron, 1970: 83-86).

Como sociólogo, Montesquieu no se propone elaborar una ciencia de la sociedad en general, sino de todas las sociedades concretas de la historia. Nuestro autor sostiene la existencia de una pluralidad indefinida de las explicaciones parciales y demuestra cuán numerosos son los aspectos de una colectividad y los determinantes sociales a los que es posible remitir los diferentes aspectos de la vida colectiva. En su conocido libro *El espíritu de las leyes* se plantea la

⁸ Consúltense al respecto, Charles Tilly (1978), Theda Skocpol (1979 y 1984), e Immanuel Wallerstein (1974).

necesidad de entender la diversidad humana a la luz de las relaciones que se establecen entre las instituciones sociales y diversos factores como los tipos de gobierno, las leyes, las creencias religiosas, las costumbres, las características demográficas y las condiciones geográficas (Althusser, 1974: 16; Aron, 1970: 95; Montesquieu, 1985: 289). En cierto sentido se podría afirmar que el problema de Montesquieu consiste en salvar la unidad, así como el de Augusto Comte en justificar la diversidad (Aron, 1970: 131).

Para Montesquieu, el “espíritu general de una nación” se concibe como la manera de ser, de actuar, de pensar y de sentir de una determinada colectividad, según sus respectivas geografía e historia. Considerando que los “hombres son muy diferentes en los diversos climas” y que la diversidad humana debe entenderse en relación con la “naturaleza del terreno”, estudia las características de ciertos pueblos meridionales y contrasta los “usos y costumbres” de los países de Oriente con los de las sociedades occidentales más desarrolladas (Aron, 1970: 55-67; Montesquieu, 1985).

Si bien es cierto que la relevancia que otorga a ciertos factores territoriales y climáticos en la conformación de los diferentes órdenes sociales podría a veces parecer excesiva y ameritaría una discusión más detallada, lo que por ahora interesa señalar es su constante preocupación por entender las actitudes de las distintas sociedades y por desarrollar una estrategia de análisis comparativo para acercarse a los diversos pueblos.

Por su visión del mundo, Montesquieu puede considerarse como continuador de la tradición del pensamiento político clásico que contrasta el modelo de Occidente con el de Oriente. Heredero del pensamiento de Aristóteles, Maquiavelo y Bodino, Montesquieu emprende la tarea de formular una conceptualización teórica madura del “despotismo oriental”. Aborda el tema por primera vez, con gran amplitud y cuidado, en *El espíritu de las leyes* (Montesquieu, 1985; Zabłudovsky, 1993: 137-141).

A diferencia de sus antecesores, Montesquieu se opone rotundamente a considerar el despotismo como monarquía (“monarquía bárbara” para Aristóteles o “monarquía señorial” para Bodino); critica a Aristóteles porque, al distinguir sus cinco especies de gobierno, “pone entre las monarquías al imperio de los persas y al reino de Lacedemonia” sin percibir que “uno es un imperio despótico y el otro una república”. Según Montesquieu este error se debe a que

los antiguos “no conocían la distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo”⁹ (Montesquieu, 1985: 111).

Montesquieu concibe que en términos mundiales, incluyendo tanto a “Oriente” como a “Occidente”, existen tres tipos de gobierno, que son: la monarquía, la república y el despotismo. Las tres modalidades del gobierno se establecen en relación con su naturaleza y con su principio: “Su naturaleza es lo que lo hace ser, y su principio es lo que lo hace obrar. La primera es su estructura particular, el segundo las pasiones humanas que lo mueven” (Montesquieu, 1985: 15). Además de por su naturaleza y por su principio, los tipos de gobierno se diferencian por sus relaciones con la religión, el peso de las costumbres y el ejercicio de las leyes. Mientras que la monarquía y la república corresponden a los países europeos, el despotismo tiene su mayor proyección sobre Oriente.¹⁰ Este último es el gobierno de los turcos, los persas, Japón, China y la mayoría de los países asiáticos: “En Europa la estructura natural del suelo forma diversos y numerosos Estados no muy extensos, en los cuales, sin perjuicio del propio Estado, pueden regir las leyes. En Asia reina, por el contrario, un permanente espíritu de servidumbre; en ningún momento, en ninguna historia del país se encuentra un solo rasgo que denuncie un alma libre; jamás se verá allí más egoísmo que el de la servidumbre” (Montesquieu, 1985: 183).

Además de ser el régimen característico de los países asiáticos, el despotismo es una monarquía abusiva y desnaturalizada que, como tal, constituye una amenaza que acecha a las monarquías europeas. En este sentido, la comparación se utiliza como una especie de advertencia que Montesquieu le hace a un rey tentado por el poder absoluto.

La preocupación por la comprensión de la diversidad mundial y la contraposición Oriente-Occidente también se desarrolla en las *Cartas Persas* (publicadas por primera vez en 1726), donde Montesquieu

⁹ Montesquieu continúa señalando que la tradición aristotélica hace su clasificación con base en factores accidentales y no a partir de la forma de constitución de los gobiernos (Zabłudovsky, 1993: 141-146).

¹⁰ Pese a que por sus diferencias en sus concepciones teóricas y en sus estrategias metodológicas en este trabajo los hemos agrupado como representantes de corrientes distintas no podemos perder de vista que, en ciertos momentos, la visión del mundo de Montesquieu coincide con la de Marx. Ambos autores sostienen una oposición entre el desarrollo de Oriente y el de Occidente y de alguna forma vinculan al despotismo (modo de producción asiático para Marx) con su proyección sobre el Oriente.

expone de forma original y amena el tema de la pluralidad cultural a partir de una ficción en la cual el persa Usbek narra sus impresiones de un viaje a Francia a través del intercambio de correspondencia con sus conocidos y amigos de su país natal. En este ameno texto, el tema de la diversidad humana se aborda a partir de las reacciones que producen las costumbres europeas a un extranjero que se relaciona y enfrenta con ellas por primera vez y que, al hacerlo, las contrasta con las propias.

Así, por ejemplo, en lo que se refiere al papel de las mujeres, Usbek se sorprende ante el hecho de que en Francia ellas no “nazcan para ser mandadas” y de que su independencia las haya llevado a perder en tal grado su discreción y pudor que incluso “se presentan ante los hombres con el rostro descubierto, como si estuvieran pretendiendo su derrota”. Las diferencias en el papel que desempeñan las mujeres en las respectivas sociedades determinan, desde luego, contrastes evidentes en las prácticas amorosas. Como lo explica el persa: “Entre nosotros el amor no conlleva inquietud ni furor. Es una pasión languideciente que deja en calma a nuestro espíritu; la pluralidad de mujeres nos salva de su poder, atempera la obediencia de nuestros deseos”¹¹ (Montesquieu, 1982: 105).

Usbek considera que el occidental es un hombre contradictorio, ya que otorga mucha importancia a la ciencia y a la filosofía pero, al mismo tiempo, mantiene sus creencias religiosas: “El que duda de todo como filósofo no se atreve a negar nada como teólogo” (Montesquieu, 1982: 121). Los cristianos “tienen una santa credulidad por los milagros que Dios realiza a través del ministerio de sus servidores” (Montesquieu, 1982: 69), e incluso el Papa llega a ser tratado como “un viejo ídolo que habitualmente halagan” y que tiene “tesoros inmensos y un gran país bajo su dominación”¹² (Montesquieu, 1982: 60). El personaje continúa con una serie de afirmaciones que podrían ser consideradas como antecedentes a las observaciones de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como cuando asevera que “la religión de los protestantes es una ventaja infinita sobre [la de] los católicos”, y que los primeros “se volverán

¹¹ Cuando Montesquieu pretende comprender las “escandalosas” costumbres de los chinos y de los turcos, la sociedad europea le objeta sus virtudes humanas y cristianas (véase Althusser, 1974: 19).

¹² Al respecto Montesquieu observa que “en Francia hay tres clases de Estados: La Iglesia, el Estado y la toga” (Montesquieu, 1982: 91).

más ricos y fuertes mientras que los segundos se harán más débiles (Montesquieu, 1982: 213).

En lo relativo a las formas de enfrentar las desgracias, Usbek escribe que mientras que “los asiáticos toman brebajes capaces de volver alegres a los hombres y de calmar el recuerdo de las penas”, el europeo no tiene otro recurso que la lectura de un filósofo.¹³

Respecto de otras costumbres que tienen que ver con los modales alimenticios y con la bebida, Usbek observa que mientras que la ley prohíbe el vino a los príncipes orientales, entre sus contrapartes cristianos éste se permite al grado en que “lo beben con un exceso” tal que llega hasta el punto en que “los degrada de su misma condición humana”.

Aplicando un agudo cuestionamiento de las prácticas políticas, el personaje señala que “los parlamentos se asemejan a esas rutinas que uno pisotea, pero que recuerdan siempre la idea de un templo famoso en la religión antigua de los pueblos. Casi no se ocupan de hacer justicia. Su actividad es siempre decadente” (Montesquieu, 1982: 170).

Las comparaciones que hace Montesquieu –siempre por medio de Usbek– no sólo se limitan a la oposición entre Oriente y Occidente, sino que también contrastan a los diferentes países europeos: “No todos los pueblos de Europa se someten del mismo modo a sus príncipes: por ejemplo, el humor impaciente de los ingleses no deja casi tiempo a su rey para endurecer su autoridad, y la sumisión y la obediencia constituyen las virtudes en las que menos se obstina” (Montesquieu, 1982: 189).

Estos contrastes se desarrollan con mayor amplitud en otras obras, como lo son sus *Voyages* (notas de los viajes que realizó entre 1728 y 1731) y en *Ma Pensé* (apuntes personales que serían publicados después de su muerte). Como lo apunta Hulliung (1976: 76-77), en estos textos se pueden encontrar los fundamentos de un proyecto de política comparada que considera al feudalismo (tanto en su género como en su diferencia) como el sustento común del desarrollo histórico de las diversas naciones europeas las cuales, sin embargo, tienen muchas diferencias en sus regímenes políticos.

De esta manera, desde su estrategia comparativa Montesquieu destaca las peculiaridades de la organización política de los lugares

¹³ Montesquieu, a través de Usbek, se refiere en particular a Séneca (Montesquieu, 1982: 66).

que visita.¹⁴ Explica cómo Italia está constituida por una colección de ciudades-Estado económicamente estancadas y dominadas por la alianza de una oligarquía y un clero parasitarios,¹⁵ y cómo Alemania (a pesar de considerarse a sí misma como una república confederada) es en realidad una república mucho más imperfecta que Holanda y Suiza. De forma profética apunta que Rusia es un imperio naciente (*Voyages*, citado por Hulliung, 1976: 84), que Polonia está gobernada por la más opresiva e imperfecta de las aristocracias,¹⁶ y que Hungría lo está por una monarquía débil y por una nobleza que ejerce su poder localmente y se resiste a cooperar en términos nacionales.¹⁷

Mientras que España privilegia el honor sobre los méritos personales y desdeña el comercio que tanto necesita,¹⁸ el régimen político de Inglaterra goza —a pesar de presentarse como una monarquía— de todas las ventajas de las repúblicas.¹⁹ El dinero y el mérito personal cuentan mucho más que el honor y, consecuentemente, los británicos prefieren comportarse con sencillez y obediencia. La simplicidad de las clases medias sin pretensiones tiene similitudes con el estilo de vida prevaleciente entre los holandeses; sin embargo, a diferencia de éstos, los ingleses se las arreglan para combinar a la perfección el comportamiento caballeresco con la avaricia (*Voyages*: 878; y *Pensée*: 1433, citados por Hulliung, 1976: 81-86).

¹⁴ Al respecto, Hulliung señala que, en un sentido figurativo, los viajes de Montesquieu pueden considerarse como un *lifelong voyage* (un viaje de toda la vida).

¹⁵ Montesquieu afirma que la debilidad de las repúblicas italianas se explica por la existencia de aristocracias miserables constituidas por nobles sin sentido de gloria ni grandeza, cuya única ambición era mantener sus propias prerrogativas. La exagerada presencia de la Iglesia en Roma hacía de Italia el “paraíso de los monjes” (*Voyages*: 544-560, citado por Hulliung, 1976: 82), siendo Venecia el mejor ejemplo de una oligarquía hereditaria que se perpetúa a sí misma sin ningún control (*Pensé*, citado por Hulliung, 1976: 80-81).

¹⁶ Montesquieu considera que, si bien es cierto que todos los gobiernos aristocráticos son opresivos, en realidad no hay ninguno que lo sea tanto como el de Polonia, país que, con una extrema inequidad en el ingreso, basa su economía fundamentalmente en la agricultura.

¹⁷ “En Hungría no se han desarrollado las manufacturas y tiene un campesinado que vive en la servidumbre” (Montesquieu, *Pensé*: 631, citado por Hulliung, 1976: 85).

¹⁸ Montesquieu sostiene que, mientras que el honor es fácil de adquirir y ha infectado todos los rangos sociales, en España no existen comerciantes emprendedores ni trabajadores industriales. En la medida en que ni la nobleza ni el clero podían ser sujetos a impuestos, el príncipe no contaba con los recursos necesarios y, en la práctica, su poder se reducía (*Pensé*, citado por Hulliung, 1976: 85-86).

¹⁹ Montesquieu explica cómo Inglaterra se había liberado de su pasado feudal para convertirse en la primera nación republicana moderna. Antes de la experiencia inglesa, el republicanismo a escala nacional era impensable, y no fue sino hasta las revoluciones americana y francesa cuando la mente popular imaginó la posibilidad de declarar el fin del feudalismo y el nacimiento de una república nacional como sucesora de la monarquía (Hulliung, 1976: 88).

A partir de estas comparaciones, Montesquieu busca comprender su propia realidad y deducir una serie de lecciones para Francia. El contraste entre el absolutismo francés y el despotismo oriental muestra cómo los factores feudales, que tienen que ver con la existencia de cuerpos intermedios y de un *ethos* aristocrático, restringieron el poder de los monarcas franceses. Sin embargo, los ejemplos de España y Portugal nos enseñan que lo anterior no siempre es válido. En estos países, que nuestro autor califica como seniles, las consecuencias de las fuerzas del feudalismo se manifiestan en una influencia de la nobleza y del clero (a partir de sus posesiones territoriales y del énfasis en una psicología social de honor y de fanatismo religioso), que no ha mermado el poder de los reyes. España constituía un ejemplo de lo que ocurre cuando no se logra romper con el absolutismo, y Francia –advierte Montesquieu– también podría ir por este camino (Hulliung, 1976: 86-87).

Mediante el análisis comparativo de las distintas realidades europeas Montesquieu coloca a Francia entre los signos visibles de su pasado y de su futuro deseable. Los desarrollos a la manera de España o de Inglaterra constituían encarnaciones dramáticas de las opciones políticas y los posibles destinos de su nación, aunque el establecimiento de afinidades entre Francia y otros países no se reduce a estos dos casos. Nuestro autor considera a Hungría y Polonia como imágenes del pasado francés (a su juicio Polonia se parecía a la Francia de la Edad Media) (Hulliung: 87).

Por otro lado, vale la pena tener presente que los intereses de Montesquieu no estaban restringidos a la comparación de Francia con Oriente y los diversos países europeos. Como posteriormente lo haría Alexis de Tocqueville en su célebre libro *La democracia en América*, el enfoque de Montesquieu permite también desarrollar una visión crítica sobre lo que ocurre en Estados Unidos. En este sentido, y antes de entrar en el análisis de la obra del otro pensador francés, conviene volver a las *Cartas persas* y recordar el comentario de Uzbek cuando afirmaba que: “No hay país en el mundo donde la fortuna sea tan inconstante como en éste. Cada diez años suceden revoluciones que precipitan al rico a la miseria y elevan al pobre a las ganancias rápidas, al colmo de las riquezas” (Montesquieu, 1982: 180).

TOCQUEVILLE Y LOS INICIOS DE LA SOCIOLOGÍA COMPARATIVA

Seguidor de la tradición de Montesquieu,²⁰ Alexis de Tocqueville combina el método del retrato sociológico con la clasificación de los tipos de régimen y la propensión a edificar teorías abstractas a partir de un reducido número de hechos.

A diferencia de los sociólogos considerados clásicos, como Comte²¹ y Marx, que confieren primacía a los caracteres comunes y los rasgos genéricos de las sociedades industriales y/o capitalistas, en sus estudios Tocqueville se preocupa prioritariamente por destacar las diferentes modalidades de las nacientes democracias.

En contraste con las corrientes positivistas y marxistas, Tocqueville construye su teoría a partir de un limitado número de hechos, y rechaza las amplias síntesis que pretenden anticipar la historia universal y presentarla como un conjunto de leyes inexorables que determinan los acontecimientos futuros. Como Montesquieu, Tocque-

²⁰ Raymond Aron señala que: "Tocqueville es un sociólogo al estilo de Montesquieu". El propio Tocqueville ha dicho que fue su modelo en el momento de escribir *La democracia en América*. El problema fundamental de Tocqueville, de hecho, es el desarrollo de uno de los temas que Montesquieu no pudo resolver: "De acuerdo con este último, la república o la monarquía pueden ser regímenes moderados, en los que se preserva la libertad, mientras que por su esencia misma el despotismo, es decir, el poder arbitrario de uno solo, no es ni puede ser un régimen moderado. Pero entre los dos regímenes moderados, la república y la monarquía, ya existe una diferencia fundamental: la igualdad es el principio de las repúblicas antiguas, mientras que la desigualdad de los órdenes y las condiciones es la esencia de las monarquías modernas o, por lo menos, de la monarquía francesa..." (Aron, 1970: 272-273). Como Montesquieu, Tocqueville establece una discriminación entre las causas históricas y las actuales, entre el medio geográfico y la tradición histórica, entre la acción de las leyes y la acción de las costumbres. Por otro lado, la concepción aristocrática de las sociedades es característica tanto de Montesquieu como de Tocqueville. A ojos de ambos únicamente el sector rico y esclarecido podía ejercer el gobierno de una nación (Aron, 1970: 296).

²¹ "El juicio de Tocqueville acerca de la Revolución, los sentimientos que lo animan respecto de ella, son exactamente los que Augusto Comte habría denominado aberrantes. A los ojos de Comte, la tentativa de la [Asamblea] Constituyente estaba condenada porque apuntaba a una síntesis entre las instituciones teológicas y feudales del Antiguo Régimen y las instituciones de los tiempos modernos. Ahora bien, afirmaba Comte con su habitual intransigencia, que la síntesis de las instituciones derivadas de modos de pensar radicalmente opuestos es imposible. Por su parte Tocqueville había deseado, precisamente, no que el movimiento democrático respetase las instituciones de la antigua Francia -el movimiento era irresistible-, sino que conservase todo lo posible las instituciones del Antiguo Régimen..." (Aron, 1970: 302).

Tocqueville no conocía la obra de Augusto Comte, pero ciertamente oyó hablar de ella y no parece que representara algún papel en el desarrollo de su pensamiento. En cuanto a la obra de Marx, Aron señala que no cree que la haya conocido. *El manifiesto comunista* fue más célebre en 1948 de lo que lo era en 1848. No hay pruebas de que Tocqueville conociera "este oscuro folleto que después llegó a hacer carrera" (Aron, 1970: 275).

ville concibe claramente los límites de la explicación sociológica y piensa que, si bien es cierto que los grandes acontecimientos se explican por grandes causas, los detalles de los mismos no pueden derivarse de datos a gran escala ni reducirse a partir de planteamientos omnicomprendidos.

A diferencia de Marx, Tocqueville no elabora una teoría abstracta que pretenda tener un carácter universal, sino que analiza los acontecimientos típicamente franceses y estadounidenses desde un punto de vista comparativo, el cual –de una forma similar a la de Montesquieu– tiene como trasfondo a los respectivos caracteres nacionales.

Interesado en el estudio de la diversidad social, Tocqueville destaca las diferencias entre las estructuras, las instituciones, las tradiciones político-culturales y las costumbres de los distintos países democráticos. Lo anterior no implica que nuestro autor no reconozca la existencia de ciertos caracteres compartidos por todas las sociedades modernas sino que considera que, a partir de algunos fundamentos comunes, existe una pluralidad de regímenes posibles.

Las sociedades democráticas pueden ser liberales o despóticas, y adquieren caracteres diferentes en Estados Unidos y en Europa, en Alemania y en Francia. Tocqueville es el sociólogo de la comparación por excelencia: Es por ello que procura deducir lo que es importante mediante la confrontación de las especies de sociedades que pertenecen a un mismo tipo. Por el carácter innovador de su perspectiva teórico-metodológica –y a pesar de que en términos generales Tocqueville es considerado únicamente como un pensador clásico para la ciencia política,²² sin duda se trata de un autor que hizo grandes aportes a la sociología. Sus contribuciones a esta disciplina se desarrollan en toda su obra, pero en particular se tornan más evidentes en la segunda parte de *La democracia en América*, cuyo objetivo es dibujar “la influencia que ejercen en América la igualdad de condiciones y el gobierno democrático, y sobre todo la sociedad civil, sobre los hábitos, las ideas y las costumbres” (Tocqueville, 1996: 40).

Tocqueville considera que las costumbres constituyen “una de las grandes causas generales a las que se pueden atribuir el mantenimiento de la república democrática en Estados Unidos”, y las concibe

²² “Si Tocqueville, a quien en los países anglosajones se considera uno de los más grandes pensadores políticos, igual que a Montesquieu en el siglo xviii, jamás ha sido contado en Francia entre los sociólogos, ello responde al hecho de que la escuela moderna de Durkheim se originó en la obra de Augusto Comte” (Aron, 1970: 270).

en el mismo sentido de la antigua palabra *mores*, que incluye no sólo a las costumbres propiamente dichas, sino también “al conjunto de las ideas que forman los hábitos del espíritu y que tienen que ver con “el estado moral e intelectual de un pueblo” (Tocqueville, 1996: 286).²³ Las mejores leyes no serían capaces de mantener una Constitución a despecho de las costumbres, que constituyen un punto central para la explicación de las prácticas políticas en una sociedad determinada (Tocqueville, 1996: 305).

Por su manera de analizar a las distintas sociedades, Tocqueville podría ser considerado como el pionero de la sociología comparativa. Esta estrategia se hace evidente en *La democracia en América*, donde lo que ocurre en Estados Unidos es entendido a la luz de sus contrastes con la realidad europea y, en particular, con la de Francia.²⁴

De manera a veces explícita y otras implícita, en *La democracia en América* nuestro autor contrasta sus diferentes características con las de la aristocracia europea. Así, por ejemplo, Tocqueville señala que: “La aristocracia es infinitamente más hábil en el arte de legislar que lo que puede serlo la democracia. Dueña de sí misma, no está sujeta a arrebatos pasajeros, tiene largos designios que sabe madurar hasta que la ocasión favorable se presente” (Tocqueville, 1996: 242).²⁵

²³ Al respecto, nuestro autor señala que “son particularmente las costumbres las que hacen a los americanos de los Estados Unidos los únicos capaces, de entre todos los americanos, de soportar el imperio de la democracia, y son ellas todavía las que hacen que las diversas democracias angloamericanas sean más o menos reglamentadas y prósperas” (Tocqueville, 1996: 304).

²⁴ En este destacado texto Tocqueville se propone responder a la pregunta en torno a las razones por las cuales la de Estados Unidos constituye una sociedad democrática liberal. Lejos de ser un admirador ingenuo de la sociedad estadounidense Tocqueville conserva, en el fondo de sí mismo, una jerarquía de valores tomada de la aristocracia francesa, que es la clase a la que pertenecía. Para él, la democracia se justificaba por el hecho de que favorecía el bienestar del mayor número, pero ese bienestar carecía de brillo y de grandeza, y nunca dejaría de implicar ciertos riesgos políticos y morales (Aron, 1970: 289).

Son múltiples las partes de *La democracia en América* en las cuales nuestro autor compara la situación en Estados Unidos con la de Francia. Así, por ejemplo, afirma que: “En Francia, el conflicto entre el espíritu moderno y la Iglesia es la causa última de las dificultades con que tropieza la democracia para mantener su carácter liberal y, por el contrario, la semejanza de inspiración entre el espíritu religioso y el espíritu de libertad es el fundamento final de la sociedad norteamericana” (Aron; 1970: 283). Más adelante Tocqueville prosigue señalando que: “...en las naciones en que la aristocracia domina a la sociedad y la mantiene inmóvil, el pueblo acaba por habituarse a la pobreza y los ricos a su opulencia. Los unos no se ocupan del bienestar material, porque lo poseen sin trabajo, y los otros no piensan en él, porque tienen perdida la esperanza de adquirirlo y ni [siquiera] lo conocen lo bastante como para desearlo” (Tocqueville, 1996: 489).

²⁵ “La aristocracia procede sabiamente; conoce el arte de hacer converger al mismo tiempo, hacia el mismo punto, la fuerza colectiva de todas sus leyes” (Tocqueville, 1996: 242).

En lo que se refiere a la igualdad de las democracias con respecto a las aristocracias, Tocqueville señala que: "...no habiendo conocido nunca un estado diferente de aquel en que se hallan, no temen al cambio y apenas se imaginan que pueda haberlo. El bienestar material no es, pues, para ellos, el objeto primitivo de su vida, sino una manera de vivir. Lo consideran en cierto modo como la existencia misma, y lo gozan sin pensar en él" (Tocqueville, 1996: 489). A partir de estas observaciones, y refiriéndose a la extrema importancia de los bienes materiales en la sociedad estadounidense, nuestro autor afirma que: "A la aristocracia de nacimiento sucede la del dinero [...]. Los privilegios concedidos a algunos son todavía muy grandes, pero la posibilidad de adquirirlos existe para todos; de donde se sigue que los que los poseen están siempre preocupados por el temor de perderlos o de verlos repartir [...]; las clases existen siempre, pero no se puede distinguir claramente, a la primera vista, a los que las ocupan" (Tocqueville, 1996: 523). Y también: "En Norteamérica, donde los privilegios de nacimiento nunca han existido y donde la riqueza no da ningún derecho particular al que la posee, los que no se conocen se reúnen en los mismos lugares y no encuentran ventaja ni tiesto en comunicarse libremente sus pensamientos"²⁶ (1996: 524).

Tocqueville considera que, a diferencia de las aristocracias europeas, en los pueblos democráticos todos los ciudadanos son independientes y débiles. Así, vemos como las comparaciones se utilizan también para referirse a los rasgos de carácter del estadounidense y a cierta actitud melancólica suya: "Nos quejamos, en Francia, de que el número de los suicidios es cada vez mayor; en Norteamérica el suicidio es raro, pero se asegura que la demencia es más común que en cualquiera otra parte. Estos son síntomas diferentes del mismo mal" (Tocqueville, 1996: 491). Agrega: "Los norteamericanos no se matan por agitados que se hallen porque la religión les prohíbe hacerlo y porque entre ellos no existe, por decirlo así, el materialismo, aunque la pasión por el bienestar material sea general. Su voluntad resiste, pero muchas veces su razón cede" (1996: 474).

Con base en estas comparaciones, en el primer volumen de *La democracia en América* Tocqueville sustenta sociológicamente el re-

²⁶ "[...] En las sociedades aristocráticas los hombres no necesitan unirse para obrar, porque se conservan fuertemente unidos. Cada ciudadano rico y poderoso forma allí como la cabeza de una asociación permanente y forzada que se compone de los que dependen de él y hace concurrir a la ejecución de sus designios" (Tocqueville, 1996: 474).

trato de la sociedad estadounidense. Como ya se ha señalado, el segundo volumen del texto difiere del primero por el método utilizado y los problemas propuestos. En él Tocqueville desarrolla una especie de tipo ideal de sociedad democrática, definida por un desdibujamiento progresivo de las distinciones entre las clases y por la creciente uniformidad en las condiciones de vida. A partir de estas características se deducen algunas tendencias de las futuras democracias.

En una sociedad de este orden, todas las profesiones serán consideradas honorables porque en el fondo tienen la misma naturaleza. La democracia se concibe como una sociedad del asalariado universal que tiende a suprimir las diferencias de naturaleza y de esencia entre las actividades denominadas nobles y las que no lo son.

Al comparar el caso de Francia con el de Estados Unidos, Tocqueville explica cómo las costumbres de las sociedades democráticas tienden a suavizarse, las relaciones son directas y se inclinan a la sencillez y la soltura, con pocos amaneramientos y estilizaciones. “Los refinamientos sutiles y delicados de la cortesía aristocrática se desdibujan en una especie de ‘camaradería’. Aun las relaciones entre amos y servidores tienden a ser del mismo tipo que las que se establecen entre las personas de la llamada buena sociedad. La matriz de la jerarquía aristocrática que sobrevive en las relaciones interindividuales de las sociedades europeas desaparece cada vez más” (Aron, 1970: 315).

Tocqueville establece tendencias comparativas que destacan las diferencias entre las democracias; sin embargo, piensa que hay una propensión universal hacia el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones que se considera como “un hecho providencial” con las siguientes características: “...es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo” (Tocqueville, 1996: 32): Al respecto, Tocqueville afirma que no existe ninguna duda de que, “tarde o temprano llegaremos, como los norteamericanos, a la igualdad casi completa de condiciones”²⁷ (Tocqueville, 1996: 38).

La estrategia comparativa de Tocqueville tomará una nueva dimensión en *El Antiguo Régimen y la Revolución*. En este conocido

²⁷ Sin embargo, en el ensayo titulado *Memorias sobre el pauperismo*, Tocqueville analiza el caso de Gran Bretaña, señalando que “debajo del brillante manto que admira a Europa ‘se ocultan’ miserias importantes” (Tocqueville, 2003: 33).

libro, escrito veinte años después que *La democracia en América*, el autor expone las razones sociológicas de una crisis histórica, y analiza las causas por las cuales Francia ha tenido dificultades para mantener un régimen político liberal en el curso de su evolución a la democracia (Tocqueville, 2004).²⁸

En su diagnóstico sobre el caso francés, Tocqueville contrapone constantemente las realidades institucionales de Alemania e Inglaterra, enfatizando sus similitudes y diferencias, y muestra cómo las características de cada uno de estos tres pueblos lo ayudan a comprender mejor a los otros dos²⁹ (Tocqueville, 2004: 47). En su estrategia comparativa, Tocqueville expone las semejanzas existentes en la conformación de la nobleza, la condición de los campesinos y otros grupos sociales, la organización de las ciudades y de las asambleas políticas. La historia de estos tres países se caracteriza por la existencia de señoríos, derechos feudales e instituciones medievales que tienden a ser abolidas (Tocqueville, 2004: 48-54).

A partir de la identificación de sus semejanzas, Tocqueville procede a distinguir las diferencias. Así, por ejemplo, muestra cómo los derechos feudales sobre los campesinos eran mucho más severos en Alemania que en Francia (Tocqueville, 2004: 55-60). En cuanto a las instituciones inglesas, en el siglo XIV se encontraban numerosas analogías con las francesas, “pero después se separan los destinos de los dos pueblos para hacerse más distintos en la medida en que transcurre el tiempo. Parecen dos líneas que partiendo de puntos próximos, pero con inclinación un poco diferente, en seguida se van apartando indefinidamente en la medida en que se prolongan” (Tocqueville, 2004: 131).

En cuanto a la comparación de Inglaterra y Francia, Tocqueville destaca la importancia de que estos dos países se entiendan entre sí y se muestra preocupado por el desconocimiento del otro que existe en ambos. Considera que se trata de dos grandes pueblos que se bus-

²⁸ Tocqueville se rehúsa a aceptar la crisis revolucionaria como un mero accidente, y analiza sus caracteres específicos. Al respecto, Raymond Aron señala que este libro puede ser comparable con la tentativa desarrollada por Montesquieu en las *Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, ya que en ambos se hace un intento de explicación sociológica de los acontecimientos históricos (Aron, 1970: 292).

²⁹ En la búsqueda del mejor desarrollo de un enfoque comparativo, Tocqueville se siente más familiarizado con Inglaterra que con Alemania, por lo cual en 1854 decide trasladarse un tiempo a este último país, antes de proseguir con la redacción de *El Antiguo Régimen y la Revolución* (consultese al respecto Jardin, 1988: 395-399).

can en la sombra, que se ven “bajo una luz borrosa y se encuentran como por casualidad” (Tocqueville, 2004: 340).³⁰

En contraste con Inglaterra y con Estados Unidos, el régimen político de Francia se distingue por un centralismo caracterizado por la relevancia del papel de su ciudad capital. A diferencia de París, Londres, “que está tan poblado como un reino, no ha ejercido hasta ahora una influencia soberana sobre los destinos de Gran Bretaña” (Tocqueville, 2004: 103). De igual forma, a pesar de que Nueva York tenía casi tantos habitantes como París al estallar la Revolución, “ningún ciudadano de los Estados Unidos se imagina que el pueblo de Nueva York pueda decidir la suerte de la Unión Americana” (Tocqueville, 2004: 104). Como contraste, desde 1789 París ya era la “Francia misma”. Al respecto, Tocqueville rescata las afirmaciones que Montesquieu ya hacía en 1740, en el sentido de que “en Francia no hay más que París y las provincias distantes, porque París aún no ha tenido tiempo de devorarlas” (Montesquieu, citado por Tocqueville, 2004: 104).

Tocqueville también recurre al precedente de los análisis de Montesquieu para comparar la estructura de clases de las distintas sociedades y mostrar cómo Inglaterra es el único país en el cual el sistema de castas se ha destruido. Las clases medias de Inglaterra no necesitaron emprender una guerra contra una aristocracia cuya forma era indistinta y su límite desconocido. En realidad, “no se sabía cuándo se estaba dentro; de suerte que todos aquellos que se le aproximaban podían creer que formaban parte de ella, asociarse a su go-

³⁰ “En los veinte años de profunda paz que reina entre las dos grandes naciones occidentales se han producido entre ellas importantes intercambios. Varios usos se han hecho comunes a los dos pueblos, muchas opiniones se han extendido del uno al otro. Los franceses han tomado de las leyes inglesas los principios de la libertad constitucional y la idea del orden legal. Algunas de las tendencias democráticas que se encuentran en Inglaterra y la mayor parte de las teorías de la igualdad civil que en ella se predicaban parecen ser de origen francés. Pero los dos pueblos contienen en su genio natural diferencias tan profundas que, al dejar de ser enemigos, no han podido conocerse; se han imitado sin comprenderse. Los ingleses que visitan Francia y la recorren diariamente en todos sentidos no saben, por lo general, lo que ocurre en ella. En Londres se publican excelentes relaciones de lo que sucede en la India, y se conoce poco más o menos cuál es el estado social y político de los pueblos que viven en nuestras antípodas, pero los ingleses no tienen más que una noción superficial de las instituciones de Francia; conocen muy imperfectamente las ideas que en ella tienen curso, los prejuicios que todavía reinan, los cambios operados, los usos que perduran. Ignoran cuál es la división de los partidos en la nación vecina, la clasificación de los habitantes, la separación de los intereses, y si se han enterado de algunas de esas cosas, habrá sido de oídas. Cada cual se conforma con una media ciencia, más peligrosa que la ignorancia completa, y se preocupa poco por ilustrarse” (Tocqueville, 2004: 349-350).

bierno y adquirir cierto lustre o sacar algún provecho de su poder” (Tocqueville, 2004: 121). Así, la nobleza inglesa “estaba dispuesta a todo para conservar el mando” y había sabido “mezclarse familiarmente con sus inferiores y fingir que los consideraba sus iguales” (Tocqueville, 2004: 129-130).

Como contraste, en Francia la barrera que separaba a las clases nobles de las demás era fija y visible, “siempre reconocible por signos sobresalientes y odiosos para quien estaba fuera. Una vez franqueada, el que entraba en la nobleza quedaba separado de todos aquellos de cuyo medio había salido por privilegios que les resultaban onerosos y humillantes” (Tocqueville, 2004: 121).

Los contrastes entre las noblezas de Francia e Inglaterra también se muestran en las diferencias en el lenguaje que se utiliza para nombrarlas:

La lengua de los ingleses carece de una expresión capaz de reflejar exactamente la antigua idea francesa de la *nobleza*. *Nobility* dice más, y *gentry* menos. *Aristocracia* tampoco es una palabra que se pueda emplear sin comentario. Lo que generalmente se entiende por *aristocracia*, en el sentido corriente de la palabra, es el conjunto de las clases superiores. La nobleza francesa era un cuerpo aristocrático, pero sería falso decir que ella sola constituía la aristocracia del país, pues a su lado figuraban clases tan ilustradas, tan ricas y casi tan influyentes como ella misma. La nobleza francesa era, pues, a la aristocracia actual de Inglaterra lo que la *especie* es al *género*; formaba una *casta* y no una aristocracia. En esto era semejante a todas las noblezas del continente. No es que en Francia no se pudiera adquirir la nobleza compartiendo ciertos cargos o por efecto de la voluntad del príncipe, sino que el ennoblecimiento que hacía salir a un hombre de las filas del *Tercer Estado* no lo introducía verdaderamente en el de la *nobleza*. El gentilhomme de nuevo cuño se detenía, en cierto modo, en el límite de las dos clases: por encima de la una y por debajo de la otra. Percibía a lo lejos la tierra prometida en la que sólo sus hijos podrían entrar. El nacimiento era, pues, en realidad, la única fuente de la que se podía extraer la nobleza; se nacía noble, no se llegaba a serlo (Tocqueville, 2004: 352).

Para los ingleses era muy difícil comprender lo que era la nobleza francesa y tampoco podía explicárseles fácilmente lo que se entendía por *Tercer Estado*. “A primera vista se podría creer que en

Francia las clases medias formaban el orden del Tercer Estado, el cual se encontraría situado entre la aristocracia y el pueblo, pero no era así. Es cierto que éste incluía a las clases medias, pero también se componía de elementos por naturaleza extraños a ellas [...]” (Tocqueville, 2004: 361-362).

Tocqueville también recurre a las comparaciones entre Francia, Inglaterra y Alemania para analizar las distintas situaciones de los intelectuales. Hasta el siglo XVIII, en Francia los hombres de letras “no intervenían diariamente en los asuntos públicos como ocurría en Inglaterra”, pero “tampoco permanecían, como la mayor parte de sus colegas de Alemania, enteramente ajenos a la política y retirados al terreno de la filosofía pura y de las letras. Continuamente se ocupaban de materias relacionadas con el gobierno, siendo ésta realmente su verdadera ocupación” (Tocqueville, 2004: 171-172).

En Inglaterra, los que escribían sobre el gobierno podían llegar a ser confundidos con los que gobernaban, y los unos circunscribían sus teorías a los hechos y escribían ideas para ser puestas en práctica por los otros. En contraste, en Francia el mundo político quedó dividido en dos provincias separadas y sin trato entre sí. En la primera se administraba y se adoptaban medidas particulares indicadas por la rutina, y en la segunda –sin que se pensara en los medios para aplicarlas– se establecían los principios abstractos y leyes generales sobre los cuales debía fundarse la administración. “Unos tenían la dirección de los negocios, otros los de las inteligencias”.

Por otro lado, es interesante hacer notar que las comparaciones establecidas por Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución* no se reducen a la contrastación entre Francia, Inglaterra y Alemania, sino que también incluyen a otros países, como Estados Unidos y Canadá. A partir de éstos últimos, nuestro autor aborda las diferencias entre las administraciones de las colonias francesas e inglesas. Mientras que en Canadá se reproduce el sistema de la centralización administrativa de Francia, en Estados Unidos

se amplía el sistema de la descentralización de los ingleses; los municipios se convierten en organismos casi independientes, en una especie de repúblicas democráticas [...]. Se puede decir que en América la administración no interviene para nada y que los individuos unidos lo hacen todo. La ausencia de clases superiores que hace al habitante del Canadá más sumiso aún al gobierno de lo que en dicha época lo esta-

ba en Francia, hace al de [las] provincias inglesas cada vez mas independiente del poder (Tocqueville, 2004: 294).

Tocqueville prosigue: “En ambas colonias se llega a establecer una sociedad enteramente democrática, pero en Canadá, por lo menos mientras permanece unido a Francia, la igualdad se mezcla con el gobierno absoluto; en las colonias inglesas se combina con la libertad” (Tocqueville, 2004: 285).³¹

Por otra parte, es muy interesante observar como en *El Antiguo Régimen y la Revolución* la estrategia comparativa de Tocqueville no se limita al contraste entre países, sino que también compara lo que sucede entre distintas regiones de Francia. Así, al analizar la realidad de Languedoc el autor se pregunta qué tenía esta provincia de particular que la distinguiera y la hiciera objeto de la envidia de las otras. Para contestar a esta interrogante, Tocqueville coteja este caso con el de Bretaña, teniendo en consideración las diferencias en las características de sus asambleas, las obras públicas, la estructura del cobro de sus impuestos y la realidad del clero (Tocqueville, 2004: 252-260).

Por otro lado, es necesario tener presente que si bien es cierto que Tocqueville es el sociólogo de las diferencias y del estudio de las sociedades específicas, en su obra también encontramos directrices que se pretenden universales, como es la tendencia hacia la igualdad de condiciones. A partir de su consideración de que este fenómeno se expresaba con particular fuerza en Estados Unidos, nuestro autor sostenía que las sociedades europeas evolucionarían en la misma dirección en la medida en que se democratizaran. En este sentido, afirmaba que “todos los hombres de nuestros días se ven arrastrados por una fuerza desconocida que quizá sea posible regular y moderar, pero no vencer”, y que precipita todo a la “destrucción de la aristocracia” (Tocqueville, 2004: 29).

Una vez expuestas las principales líneas del pensamiento francés, a partir de las ideas de Montesquieu y de Tocqueville, en el siguiente apartado abordaremos el nuevo impulso que tendría la sociología histórica comparativa varias décadas después, con las innovadoras aportaciones de Max Weber.

³¹ Respecto de las consecuencias materiales de ambos métodos coloniales se sabe que en 1763, época de la conquista, “la población de Canadá era de 60,0000 almas, y la de las provincias inglesas de 3,0000,0000” (Tocqueville, 2004: 295).

LA ORIGINALIDAD Y LOS ALCANCES DE LA SOCIOLOGÍA HISTÓRICA COMPARATIVA EN MAX WEBER

A pesar de que desde su muerte, en 1920, la reputación de Max Weber como un sociólogo seminal de nuestro tiempo ha cobrado una creciente importancia, las grandes aportaciones de su sociología comparativa aún no han recibido el debido reconocimiento.³²

En parte esta situación se debe a que la interpretación predominante del pensamiento de Max Weber suele presentar una especie de inventario un tanto esquemático de sus tipos ideales y aferrarse a algunos de sus enunciados más conocidos, como los de la “creciente burocratización”, la “racionalidad occidental”, “la rutinización del carisma”, o el “desencantamiento del mundo”. Pocas veces se toma en cuenta que la formación de esos conceptos, y los problemas demarcados para la investigación, deben entenderse dentro de la visión más general de su sociología histórico-comparativa (Kalberg, 1994: 193).

Los textos de Weber suelen consultarse de forma aislada, y casi siempre se leen bajo una óptica que enfatiza el peso de los valores sobre la conducta económica de acuerdo con el problema particular planteado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En términos generales, no se toman en cuenta las comparaciones universales que Weber desarrolla en el resto de sus obras, como *Economía y sociedad*, *Historia económica general*, *La sociología agraria de las civilizaciones antiguas*, y *La ética económica de las religiones universales* (Kalberg, 1994: 1-3).

En su sociología comparativa, Weber parte de una perspectiva multicausal que toma en cuenta los valores, las tradiciones y los intereses para explicar a las diferentes sociedades en sus distintas etapas históricas. Así, en sus textos encontramos investigaciones que abarcan desde la antigüedad occidental hasta el presente, y estudios sobre una amplia diversidad de culturas, como las de la India, el antiguo Israel y China. Estos temas adquieren especial relevancia en los tres tomos sobre las religiones, en donde se analizan las particularidades histó-

³² En *King of People*, Reinhardt Bendix (1978) parte de ciertos conceptos que define apropiadamente y a través de un detallado examen compara los casos de Inglaterra, Francia, Alemania, Japón y Rusia. Sin embargo, como otros estudios con una clara influencia weberiana esta investigación no ha sido suficientemente apreciada y no ha alcanzado el impacto dentro de la academia que sí tienen otros análisis histórico-comparativos, como los de Barrington Moore, Theda Skocpol, los enfoques braudelianos como el de Charles Tilly, y los del sistema mundial de Immanuel Wallerstein (Kalberg, 1994: 4-6).

ricas de las distintas sociedades y se contrastan los rasgos de los diferentes estratos sociales de acuerdo con sus respectivas formas de organización política y religiosa (Kalberg, 1994: 15-18).

Las investigaciones de Max Weber destacan por sus alcances universales y su gran riqueza. Su original propuesta teórico-metodológica se sustenta en una elaborada formulación de conceptos y en una detallada reconstrucción de casos históricos específicos.³³ La perspectiva comparativa está presente en prácticamente todas las páginas de los escritos sustantivos de Max Weber, y la construcción de los diferentes tipos ideales –tanto los de las éticas religiosas como los de la dominación política– se yerguen sobre esta estrategia. Así, por ejemplo, el papel de los *literati* en el patrimonialismo chino se entiende en comparación con el sistema de castas y el “carisma de clan” de los brahmanes en la India; la ciudad medieval occidental en oposición a las ciudades islámicas; el catolicismo en relación con el luteranismo; y la “ética tradicional” en contraste con la “ética racional del trabajo” (Kalberg, 1994: 102).

Las comparaciones constituyen una parte esencial de la estrategia weberiana. Por medio de ellas se identifican tanto los elementos constitutivos de una configuración histórica específica como los “tipos ideales puros”. La peculiaridad de un patrón institucional sólo puede demostrarse mediante amplias comparaciones que permiten lograr una mayor especificidad en las conceptualizaciones teóricas y en el análisis de una sociedad concreta. La tarea de la explicación social de una individualidad histórica sólo es posible después de que un concepto se define en relación con sus diferencias y similitudes con otros, por lo que se puede afirmar que en la sociología weberiana la investigación comparativa precede y hace posible el análisis causal de los casos determinados (Kalberg, 1994: 102; Weber, 1974: 193; Zabłudovsky, 1993: 25).

Así, lejos de ser definidos en un sentido absoluto, los conocidos tipos ideales de dominación se construyen a partir de un análisis ins-

³³ Los tipos ideales de Weber y sus análisis sobre realidades concretas se distinguen de otras corrientes de la sociología contemporánea, como la del sistema mundial, las de las escuelas analíticas causales y las histórico-interpretativas. Al cotejar las contribuciones de la sociología sustantiva de Max Weber con las escuelas recientes de análisis comparativo, Kalberg señala cómo estas últimas se han concentrado únicamente en ciertos temas, como la modernización política, los movimientos sociales, las revoluciones, el totalitarismo, el poder del Estado moderno y las transformaciones recientes del capitalismo occidental (Kalberg, 1994: 17-18 y 81).

titucional comparativo mediante el cual prueban o refutan hipótesis históricas o sociológicas generales. Weber sostiene una oposición fundamental entre la autoridad carismática y las dominaciones ordinarias con cierta permanencia. A pesar de las grandes diferencias entre las estructuras feudal, burocrática y patrimonial, se trata de organizaciones entre cuyos rasgos más importantes figura la estabilidad. A ellas se opone el carácter excepcional, revolucionario y efímero de la dominación carismática.

Al abordar el análisis de las dominaciones estables, Weber también establece los puntos de contraste entre el patrimonialismo, el feudalismo y la burocracia. De esta forma, por ejemplo, como ya he explicado en otro texto, la conceptualización de la dominación patrimonial se construye en “oposición a la feudal y desde la burocrática”,³⁴ en un contraste en el que resultan evidentes las diferencias entre el desarrollo de Occidente y el de las sociedades llamadas orientales.

La dominación patrimonial no puede entenderse sino en oposición a la feudal, y viceversa, pero ninguna de ellas puede comprenderse si no se toma en cuenta que se han pensado desde la perspectiva de la racionalidad burocrática. La definición de patrimonialismo se construye en oposición a la de feudalismo, en una comparación en la cual estas dos estructuras de dominación tradicional se erigen desde la óptica del Estado moderno (Zabłudovsky, 1993: 34).³⁵

De igual forma, en sus textos de sociología jurídica Weber contraponen la racionalidad material o sustantiva del Oriente a la racionalidad formal instrumental característica del derecho moderno. A la manera de Montesquieu (1985), el sociólogo alemán explica cómo los “regímenes orientales” se caracterizan por la ausencia de una estructura jurídica autónoma y por una falta de diferenciación entre las esferas políticas, legales y morales.³⁶

³⁴ En su sociología de la dominación Weber distingue los tipos ideales -el significado sociológico- de la realidad histórica. Así, por ejemplo, en sus estudios sobre China muestra la confluencia de los diferentes tipos de dominación: su sustento es básicamente patrimonial, pero también tiene componentes racionales y carismáticos (Weber, 1968; Weber, 1974: 700-706; Zabłudovsky, 1993: 24).

³⁵ El interés de Weber por estudiar otras culturas pretendía también entender mejor la propia. Tanto en su sociología religiosa, como en la legal y en la política, su preocupación fundamental es el Occidente. De allí que enfatice el desarrollo de los factores patrimoniales, feudales y carismáticos que contribuyen a u obstaculizan el surgimiento y consolidación del Estado moderno (consúltese, al respecto, Buss, 1987: 272-275; Weber, 1974; Weber, Marianne, 1975; y Zabłudovsky, 1993).

³⁶ Así se explica cómo la arbitrariedad sultanista se basa en la inexactitud de la racionalidad material jurídica (Zabłudovsky, 1993).

En la medida en que no existe una separación entre las estructuras estatales y las religiosas, el intelectual suele jugar un importante papel como aliado del poder. Estos son los casos de China y la India, sociedades que –a juicio de Weber– despliegan contrapartes modificadas de casi todas las variantes teóricas de la filosofía griega, y en cuyas dominaciones de tipo patrimonial y carismático resaltan las figuras intelectuales de los *literati* y los “brahmanes”.³⁷

Las diferenciaciones entre el feudalismo y el patrimonialismo resultan útiles para estudiar los procesos de centralización y descentralización de los imperios. Como el propio Weber señala, además de los tipos ideales concebidos como “conceptos abstractos de relaciones, que nos imaginamos como establecidos en el flujo del acontecer”, es preciso construir “tipos ideales de desarrollo”. Se trata de “cuadros ideales de transformación” que tienen una particular utilidad para comprender las individualidades del proceso histórico (Zabłudovsky, 1993: 33).

Las comparaciones de Weber se aplican con particular lucidez en sus análisis sobre los diferentes grupos de intelectuales que desarrolla en su sociología de las religiones. Los análisis comparativos que Weber lleva a cabo en los textos sobre religiones, unidos a la original estrategia teórico-metodológica que pone en práctica, le permiten abordar el tema de una manera sumamente rica, en la cual se destacan las interrelaciones entre las clases sociales, el poder político y el surgimiento de la fe en los procesos históricos de diferentes realidades sociales.³⁸ A diferencia de lo que ocurría en Oriente entre los budistas y en algunos sectores de la intelectualidad china, en Occi-

³⁷ Weber explica cómo en el Cercano Oriente había un predominio de las religiones de intelectuales. Las clases sociales compuestas por estos últimos ocupaban un nivel relativamente alto dentro de la escala social y poseían una educación filosófica que podría ser comparable a la de las escuelas clásicas griegas o al entrenamiento secular humanístico del periodo medieval tardío. Estos grupos eran los portadores de la doctrina de la ética de salvación. En una situación dada, las clases intelectuales dentro de un determinado ámbito religioso podían llevar a cabo tareas equivalentes a aquéllas desarrolladas por la Academia de Platón y otras escuelas similares de la filosofía griega (Weber, 1964: 121).

³⁸ Como lo señala Ahmad Sauri, la sociología sobre los intelectuales se expresa con particular lucidez en sus estudios acerca de las religiones. Si bien es cierto que en su sociología política Weber refleja sus intereses ideológicos sobre la temática, sus perspectivas teóricas sobre la cuestión se encuentran desarrolladas con mayor precisión en sus textos sobre religiones, donde el papel de los intelectuales y el de los guerreros adquieren una particular relevancia. En estas obras, Weber muestra como las religiones siempre han estado influenciadas por distintas formas de intelectualismo y por las relaciones que se establecen entre los sacerdotes y las autoridades políticas (Sadri, 1992; Weber, 1964; Zabłudovsky, 2005).

dente las religiones eran más bien de plebeyos. A pesar del papel de los intelectuales en el desarrollo del judaísmo y del cristianismo, a diferencia de lo que ocurrió en la India en las dos religiones occidentales nunca se dio una monopolización de la cultura religiosa por parte de una élite intelectual. De hecho, la creciente presencia del fenómeno único de la profecía ejemplifica la autonomía de las esferas de las ideas y su alejamiento de la influencia de los intelectuales.³⁹

En sus estudios sobre las grandes religiones, además de en la contraposición Oriente-Occidente Weber centra su atención, en particular, en los contrastes entre China e India, y en esta dirección es que compara la conducta de los brahmanes con la de los representantes de la cultura confuciana. En ambos casos se trata de grupos de estatus cuyo carisma reside en un saber mágico-ritualista obtenido a través del conocimiento de una literatura sagrada inaccesible para otros grupos sociales.⁴⁰ Sin embargo, mientras que el confucianismo es una ética que cuenta con un poderoso grupo de burócratas educados en prácticas administrativas y opuestas a las doctrinas de salvación, el jainismo y el budismo son las antítesis radicales de este acomodamiento del confucianismo al mundo, y se caracterizan por una actitud intelectual que ha dado lugar a una postura cabalmente antipolítica, pacifista y de rechazo al mundo. Remontándose a los diferentes acontecimientos históricos, Weber explica cómo el “apoliticismo monástico” de los *shramanas* fue endémico entre la élite de India desde muy temprano, e incluso mucho antes de que ascendieran las doctrinas filosóficas con un claro matiz antipolítico (Weber, 1964: 122-123).⁴¹

³⁹ El anti-intelectualismo que muestran estas religiones a menudo está relacionado con los propios intelectuales. Sin la presencia de estos últimos no se logra explicar el éxito de estas dos religiones en su lucha contra las interpretaciones mágicas y el logro de una notable racionalización teórica que se expresa tanto en la consistencia de la condena a la idolatría en el *Viejo testamento* como en la fundamentación de la creencia en la “Divina Providencia” del cristianismo (Sadri, 1992: 61).

⁴⁰ Tanto en la India como en China la presentación de la soteriología religiosa estuvo a cargo de los intelectuales. A pesar de las diferencias entre estas dos civilizaciones, en ambas existía un importante estatus de intelectuales integrado por los *literati*, cuyo carisma residía en el conocimiento. Ambos grupos desarrollaron un orgullo por una educación similar que –a los ojos de los creyentes– les permitía combatir la irracionalidad de las religiones masivas.

⁴¹ Así, Weber ve en la figura de los intelectuales religiosos en China un ejemplo típico de la alianza entre éstos y el poder, mientras que el caso de algunas religiones de la India sería la contraparte. Por la manera en que nuestro autor trata este tema se podría afirmar que las diferencias relacionadas con la actuación de los intelectuales en estas dos sociedades constituyen una especie de arquetipos que van más allá de los análisis concretos y de los ámbitos específicos de la sociología de la religión y pueden ser considerados como una suerte de tipos ideales (Zabłudovsky, 2005).

En su sociología comparativa sobre las religiones Weber muestra cómo las divergencias entre las élites en China y la India influyeron en sus diversas actitudes sociopolíticas. En el primer país, la religión consideraba que los hombres eran, por principio, iguales. Los letrados y funcionarios avalaban la idea de un Estado de bienestar con un fuerte énfasis en el confort material. En contraposición, el hinduismo consideraba que los hombres no eran en principio iguales y las regulaciones de cada casta eran sagradas. Mientras que los letrados confucianos tenían un ideal de aprendizaje clásico que era opuesto a la especialización, el hinduismo, en armonía con el modelo de un orden social en que cada casta tiene su propio modo de vida (*dharma*), promovió una especialización que asignó técnicas propias a cada ocupación o esfera de actividad (Bendix, 1979: 155-161). Estas diferenciaciones fueron útiles para que Weber pudiera contrastar el sistema de estratos entre China e India y el Occidente, y de esa forma establecer sus relaciones con el proceso de cierto tipo de racionalización.⁴²

En *Economía y sociedad* Weber también trasciende el eje de la oposición entre Oriente y Occidente, que de alguna forma ya estaba presente en otros autores de la ciencia política clásica,⁴³ y expone los rasgos de las sociedades asiáticas mediante el contraste de sus diferentes características. En su exposición sobre la dominación patrimonial compara a la India y Egipto, países considerados como las áreas en las cuales mejor se desarrolla la caridad clásica. Mientras que la caridad hindú descansa en la concepción de la vida como unidad –sus mejores exponentes son las religiones jainista y budista–, en Egipto la caridad está fuertemente influenciada por la estructura burocrática del Estado y por la economía. Las fuentes egipcias muestran el desarrollo de leyes para proteger a los pobladores a partir de actitudes “piadosas”, en las cuales las esperanzas de los dominados se centran en la persona del faraón, y los éxitos económicos y políticos se atribuyen a sus virtudes.

La sociología comparativa de Max Weber ha sido muy influyente en el pensamiento de una significativa cantidad de autores

⁴² Para un mayor desarrollo sobre la concepción de Weber en torno al estatus y su importancia dentro de la sociología comparativa consúltese a Holton y Turner, 1989: 131-149.

⁴³ Véase la exposición sobre Maquiavelo, Bodino y otros autores presente en el texto: “La contraposición Oriente-Occidente en el pensamiento político clásico” (Zabłudovsky, 2003: 136-159).

importantes del siglo xx. Entre ellos podemos mencionar los estudios comparativos sobre modernidad y modernización desarrollados de forma original en las obras de a Reinhardt Bendix (1974, 1970) y Schmucl Eisenstadt (1987, 1972).

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos señalado en este trabajo, Max Weber introduce a las ciencias sociales una original y elaborada propuesta teórico-metodológica que permite contrastar las diferentes realidades sociales. Lejos de concebir el desarrollo del mundo como una ruta homogénea de la humanidad, nuestro autor muestra cómo cada sociedad tiene características propias que para ser analizadas requieren de una estrategia comparativa que permita entender sus semejanzas y diferencias en relación con las otras sociedades.

En este sentido, Max Weber puede ser considerado como heredero de autores como Montesquieu y Tocqueville, quienes –a diferencia de otros clásicos como Comte y Marx– rechazan las amplias síntesis que pretenden anticipar la historia universal y se preocupan por estudiar la diversidad humana. Lejos de proponer una interpretación de carácter general y un conjunto de leyes del desarrollo que afirmen que todas las sociedades pasan de forma casi inevitable por diferentes etapas, estos autores se preocupan por entender el mundo a partir de un método comparativo que destaca las diferencias entre los distintos regímenes y naciones. Así, sus teorías se construyen a partir de un número determinado de hechos y de una perspectiva que combina el retrato histórico con la tipología de los regímenes.

Por las anteriores razones, y tomando en cuenta que la relectura de los clásicos varía de acuerdo con los contenidos, debates y jerarquías de nuestra propia época, y con el ánimo de hacer una arqueología del saber, podríamos afirmar que en el pensamiento de Montesquieu, Tocqueville y Weber pueden encontrarse las semillas de las teorías actuales que defienden la existencia de una multiplicidad de modernidades. Esta tesis se sostiene ya que, como se ha demostrado en el texto, las consultas de las obras de estos autores permiten conocer los variados programas culturales y los distintos patrones de diferenciación institucional que se dan en la historia de diversas sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Luis
 1974 *Montesquieu. La política y la historia*, Ariel, Barcelona.
- Anderson, Perry
 1977 *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México D. F.
- Aron, Raymond
 1970 *Las etapas del pensamiento sociológico*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires.
- Bendix, Reinhardt
 1979 *Max Weber*, Amorrortu Editores, Argentina.
 1978 *King of People. Power and the Mandate to Rule*, University of California Press, Berkeley.
 1974 *Estado nacional y ciudadanía*, Amorrortu Editores, Argentina.
 1970 *La razón fortificada*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Buss, Andreas
 1987 "Introductory Comments on Max Weber's Essays on India and China", *International Sociology*, vol. 2, núm. 3, University College, Candiff Press, Inglaterra.
- Comte, Augusto
 1982 *La filosofía positivista*, Porrúa, México D. F.
 1976 "Textos seleccionados", en Kenneth Thompson, *Augusto Comte, los fundamentos de la sociología*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., Colección Popular.
- Eisenstadt, S. N.
 2000 "Multiple Modernities", *Daedalus*, invierno, p. 129, www.protosociology.de
 1995 *Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis*, The University of Chicago Press, Chicago.
 1972 *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Amorrortu Editores, Argentina.
- Eisenstadt, S. N., editor
 1987 *Patterns of Modernity*, New York University Press, Nueva York.
- Holton, J. Robert y S. Bryan Turner
 1989 *Max Weber on Economy and Society*, Routledge, Londres y Nueva York.

- Hulliung, Mark
1976 *Montesquieu and the Old Regime*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Jardin, Andrée
1988 *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Kalberg, Stephen
1994 *Comparative Historical Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Kolakowski, Leszek
1988 *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid.
- Larroyo, Francisco
1982 "Estudio introductorio", en Augusto Comte, *La filosofía positiva*, Porrúa, México D. F.
- Marx, Karl y Federico Engels
1971 *Obras escogidas*, Ediciones de Cultura Popular, México D. F.
- Montesquieu, Carlos de Secondat, barón de
1985 *El espíritu de las leyes*, Porrúa, México D. F.
1982 *Cartas persas*, Biblioteca Básica Universal, Buenos Aires.
- Sachs, Ignacy
1979 *El modo de producción asiático*, Grijalbo, México D. F.
- Sadri, A.
1992 *Max Weber Sociology of Intellectuals*, Oxford University Press, Inglaterra.
- Said, Edward
1979 *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York.
- Skocpol, Theda
1984 *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
1979 *Los Estados y las revoluciones sociales*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Tilly, Charles
1978 *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts.
- Tocqueville, Alexis de
2004 *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid y México.
2003 *Memorias sobre el pauperismo*, Tecnos, España.

- 1996 *La democracia en América*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Wallerstein, Immanuel
- 1974 *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World System in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York.
- Weber, Marianne
- 1975 *Max Weber, a Biography*, John Wiley and Sons, Estados Unidos.
- Weber, Max
- 2003 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- 1974 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- 1968 *The Religion of China*, Macmillan Publishing Corp., Canadá.
- 1964 *The Religion of India*, Beacon Press, Boston.
- Zabudovsky, Gina
- 2005 “La conceptualización de los intelectuales en el pensamiento de Max Weber”, *Sociológica*, año 20, núm. 59, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México D. F.
- 2002 *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Porrúa-Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.
- 1993 *Patrimonialismo y modernización, poder y dominación en la Sociología del Oriente de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.