

APROXIMACIÓN “NO SOCIOLOGICA” PARA “NO SOCIÓLOGOS”

LO COMPARADO

RAFAEL PATERNAIN*

*“Pero quizás diga más una
comparación que la teoría”
(Walter Benjamin)*

(La comparación en ciencias sociales parece el terreno de la desesperanza, puesto que allí sólo prospera el desacuerdo, el cual, a su vez, es capaz de multiplicarse con relativa facilidad. La comparación reflota el detalle, lo particular y lo insignificante de la vida social, pero además canaliza la búsqueda comprensiva y la potenciación de lo conceptual, tal cual realizara Nietzsche en El Origen de la Tragedia. ¿Qué tiene que hacer la filosofía de Nietzsche en un problema exclusivo de los científicos sociales? En verdad, poco y nada, aunque de todos modos el libro mencionado es un ejemplo de análisis comparado, en donde se procura determinar el origen de la tragedia, basado en el genio de la música.

El desarrollo del arte está ligado, sin más, a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco. Den-

tro de un determinado contexto histórico, es necesario hablar de contradicciones y de impulsos diferentes (en el origen y en los fines) entre el arte del escultor (Apolo) y el de la música. Lucha de tendencias, corrientes separadas —como el sueño y la embriaguez—, que en un preciso momento —maravillas de la voluntad helénica— confluyen: es el origen de la tragedia ática.

Apolo, Dios de todas las fuerzas imaginativas, es Dios adivino. El “brillante”, Dios de la luz y excelsa verdad, es la perfección en contraposición a la vida diaria. Apolo y su inquebrantable confianza en el principium individuationis. Sin embargo, aquel joven filólogo nos dice que el espanto que brota de la excepción del principio de la razón —la ruptura del “principium”—, nos conduce a la esencia de lo dionisiaco: es la desaparición de lo subjetivo hasta el completo olvido de sí mismo. El esclavo es hombre libre, se desvanecen las separaciones fijas y hostiles. El hombre ya no es artista, se ha convertido en obra de arte, en vértigo y satisfacción del Uno-Primitivo. Así, pues, mientras que el plástico y el épico están sumidos en la contemplación pura de las imágenes, el músico dionisiaco, sin imagen, es él mismo “sólo dolor primitivo y eco primitivo”.

La antigua historia helénica es subdivisible a partir del combate de aquellos “dos principios

* Quisiera agradecer, en primer lugar, al profesor Eduardo De León, quien en el curso de Teoría Sociológica II de 1996 (Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales) . ofreció unas clases magistrales sobre el pensamiento arendtiano.

También agradezco a las profesoras Paloma Román Marugán y Consuelo Laiz, del Departamento de Ciencia Política y de la Administración II (Facultad de CC. Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid), quienes me abrieron las puertas del curso “Sistemas Políticos Comparados” para poner a prueba muchas de las intuiciones que se despliegan en este artículo.

enemigos". Pero habrá de saberse que nada es fácil de descifrar. Por un lado, están los formidables hallazgos: por ejemplo, el que señala que lo sencillo es el mayor efecto de la cultura apolínea. Por el otro, aparecen las funcionalidades, las caras de la misma moneda: para vivir, los griegos tuvieron que crear dioses, y del primitivo y titánico orden divino del terror se desarrolló, lentamente, el olímpico orden divino de la alegría, al igual que "las rosas brotan de espinosos matorrales". Dicho de otra forma, la visión redentora y la tranquilidad necesitan el sustento del dolor.

Los opuestos se complementan, se fusionan, o bien rivalizan. De esta forma, Nietzsche propone la comprensión del edificio de la cultura apolínea ("piedra por piedra"), para conocer los "fundamentos". El esfuerzo genealógico del filólogo se despliega en conexiones e hipótesis, para desembocar en construcciones tipológicas. Pero nada de ello es posible sin el contraste, sin la comparación, sin la diferencia. ¿Acumular evidencias para luego conceptualizar en clave de dualismo?, ¿o bien partir intuitivamente de un par de opuestos, los cuales serán interconectados explicativamente en función de la faena empírica?

El ejemplo de Nietzsche nos enseña que la comparación supone el problema de la conceptualización, como momento independiente, más allá y más acá de lo puramente metodológico. Enseña, además, que comparación y dualismo marchan de consuno: tanto si se trata de una contraposición productiva y perdurable —como la del filósofo alemán—, como si se refiere al prejuicio ideológico que funda muchas de las investigaciones en ciencias sociales. Si la comparación tiene el mérito de sistematizar contrapuntísticamente lo semejante y lo diferente, habrá de tener también la obligación de disolver el dualismo.)

INTRODUCCIÓN

La comparación, ese terreno de la desesperanza. Dice el lugar común que comparar se compara siempre, que es una operación cognitiva mesquivable. Por lo tanto, según otro lugar común, la comparación no alienta ninguna especificidad epistemológica. Pero además, si estableciéramos una delimitación disciplinaria —la ciencia política— y suscribiéramos el parecer de Bobbio, tendríamos que decir que no existe tal método comparado, ya que la

comparación es un procedimiento elemental y necesario de toda investigación que se define como científica. A su vez, tampoco la política comparada constituiría una novedad, puesto que desde Aristóteles hasta Montesquieu, pasando por Maquiavelo, son muchos los que han razonado dentro de ese horizonte. Para Bobbio, lo verdaderamente particular de eso que se ha dado en llamar método comparado es la acumulación contemporánea de datos e informaciones.

La comparación, ese terreno de la desesperanza. Aún reconociendo entidad a la comparación, no hay consenso acerca de sus metodologías y posibilidades. Todos saben bien lo que significa la discrepancia en las ciencias sociales —o al menos deberían saberlo, ya que vuelve estéril y ficcional el principio de la acumulación—, pero muchas veces se tiene la sensación que la dispersión de opiniones, el empleo de términos idénticos para asuntos distintos y la polivalencia de recorridos, se agudizan en la cuestión comparada. Hasta podría creerse —con irónico espíritu de sospecha— que no hay equivalencias entre la "comparación", lo "comparado", el "método comparativo", la "teoría de la comparación", etc.

Sea lo que fuere, y más allá de toda desesperanza, conviene apuntar que este artículo no será: a) una reconstrucción panorámica de la historia de la metodología comparada; b) un comentario y una reseña de las principales y "reconocidas" investigaciones en este rubro, y c) un conjunto de reflexiones sobre pautas metodológicas y estratégicas, y su margen de aplicación a un cierto quehacer autoevidente. Antes bien, discurriremos a través de dos propósitos primordiales. En primer lugar, la problemática comparada hay que situarla en un plano multidimensional, y no exclusivamente —como con frecuencia se hace— en lo metodológico. Este asunto tendrá su desarrollo cuando se conozcan los alcances de las dimensiones y objetivos de la comparación. En segundo lugar, sin perder de vista que nuestro afán comparado hace coto en lo político, habrá que decir —aunque suene un tanto ingenuo— que la comparación no es algo que haya que circunscribir a la ciencia política, sino que la misma interpela, con suficiente contundencia, al conjunto de las ciencias sociales. En este sentido, tampoco puede decirse que la comparación tenga incidencia exclusiva en lo político y lo internacional, por aquello que, en primera instancia, sólo nos parece legítima la com-

paración entre países. Del mismo modo, sería absurdo pensar que tanta complejidad ha de procesarse en el encierro de los estudios deliberadamente comparativos. Hay sobrados ejemplos, de timbre clásico, que, sin proponérselo, han significado modalidades específicas de ejercicio comparado. En el presente artículo revisaremos tres de esos ejemplos: *El Suicidio* de Emilio Durkheim, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber y *Sobre la revolución* de Hannah Arendt.

En definitiva, la desesperanza puede ser productiva y la discrepancia sociológica no siempre conduce a la parálisis. Aquí se trata de asumir la comparación más allá de lo operativo, sabiendo que aquélla ha de tener consecuencias interesantes sobre lo valorativo y lo teórico-conceptual.

DIMENSIONES Y OBJETIVOS

En consonancia con lo ya dicho, la modalidad comparada tiene sus dimensiones y objetivos. En primer lugar, podemos destacar, gruesamente, cuatro dimensiones relevantes:

1) la **teórica**, que no sólo supone la dilucidación conceptual acerca de lo comparado, reflexionando sobre lo semejante y lo diferente, sino que además lo semejante y lo diferente se manifiestan en lo social, lo cual involucra el concurso de todo el continente de la teoría social;

2) la **metodológica**, en la medida que la comparación se inserta como una forma y como un procedimiento dentro de la lógica de investigación, a tal punto que la noción de "método comparado" —aunque sobre esto no hay consenso— encuentra un lugar en algunas de las tipologías existentes (junto, por ejemplo, con el "estudio de caso", el "método experimental" y el "método estadístico");

3) hay una dimensión propiamente **empírica**, o mejor, de **resultados**, que abarca la producción de investigaciones concretas y la pluralidad de sus logros, al extremo que en ciencias sociales la evolución de la misma —y la imitación de sus éxitos— tiene un enorme impacto sobre las dimensiones anteriores¹;

4) la **valorativa**, que refiere a que toda comparación se funda en una arbitrariedad, que nace de un propósito —¿existe, acaso, algún propósito que no sea arbitrario?—, como sin duda lo hace toda investigación. Pero a su vez, la comparación permite una **valoración relativizadora** —desde presupos-

tos conceptuales— sobre los propios contenidos de estudio. Este tópico, que también podríamos llamar normativo, será ampliado a partir de la solución comparada en Hannah Arendt.

En segundo lugar, ha sido el investigador norteamericano David Collier, un poco a instancia de la reflexión de Theda Skocpol y Margaret Somers, las cuales sostienen la idea de un "ciclo" de investigación², quien ha señalado cuatro objetivos³ (más adelante nosotros agregaremos un quinto, en correspondencia con la dimensión valorativa):

1) la evaluación de explicaciones opuestas;
2) el examen sistemático de la "covariación" entre los casos con el fin de un "análisis causal";
3) el examen de un número de casos con el propósito de mostrar que un modelo —o un conjunto particular de conceptos— ilumina eficazmente a esos casos;

4) el examen de dos o más casos con la finalidad de subrayar "qué tan diferentes son, estableciendo así un marco para la interpretación de cómo los procesos paralelos de cambio se juegan de diferentes maneras dentro de cada contexto".

Es muy probable que aquí falten objetivos. Sin embargo, con afán ahorrativo, y con independencia de presencias y ausencias, tal vez se pueda coincidir con Panebianco⁴ acerca de que las discrepancias sobre el por qué y el cómo comparar dependen de una variedad de respuestas a la pregunta sobre en qué consiste una explicación aceptable en ciencias sociales. Del mismo modo, por más obvio que nos resulte, el cómo de la comparación estará condicionado siempre por la perspectiva teórico-conceptual.

UN EJEMPLO LEVEMENTE EXTRAÑO

Hace dos meses, en un seminario-taller sobre la política comparada llevado a cabo en Madrid, un estudiante español, reaccionando positivamente a nuestro aserto sobre el condicionamiento teórico, improvisó el siguiente ejemplo: "*se me disculpará que no haya elegido un ejemplo más digno de nuestra disciplina, más acorde con la presencia de voso-*

⁴ Panebianco, Angelo, "Comparación y explicación", en *La comparación en las ciencias sociales*, Sartori, Giovanni, y Morlino, Leonardo (Eds.), Alianza Universidad, Madrid, 1994, págs. 81-104.

tros, hombres —y mujeres— preocupados —y preocupadas— con la política. Ocurre que, por falta de tiempo, o de capacidad, no he podido articular otro. Además, tengo por norma no reprimir mis impulsos, y me dejo guiar por esa sabia improvisación que nos hace mejores. Por ello, os pido que reten-gáis el razonamiento y olvidéis —para siempre— la anécdota. Mi problema de investigación parte de la siguiente hipótesis: yo digo que el fútbol uruguayo es superior al fútbol español, tanto ayer como hoy, y sobremanera hoy, en donde en España tenemos un fútbol superpoderoso y en expansión, mientras que en el Uruguay la cosa está pobre y en crisis.

Esta hipótesis la podría especificar un poco más, delimitando las unidades de análisis: esta hipótesis sólo será válida para los dos grandes cuadros de cada uno de los dos países, cuadros que no nombro ya que ustedes —si bien hombres doctos— los conocen perfectamente.

Pues bien, como decía Lenin: ¿qué hacer? Para validar esta hipótesis no tengo más remedio que comparar. Y lo primero que me viene a mi mente —en verdad, un tanto estrecha— es seguir la vía del criterio cuantificador. Evaluar sumariamente: número de títulos internacionales, número y resultados de los partidos jugados entre sí, proporción de socios, adherentes e hinchas, cotización actual de los planteles, activo y pasivo de los clubes, poder adquisitivo, capacidad de recaudación por partido, etc.

Si hubiera que realizar un balance, un tanto rápido, habría que decir que hubo una superioridad histórica de los uruguayos sobre los españoles, que en materia de títulos internacionales es difícil de revertir, pero que contemporáneamente, por razones demográficas, económicas, organizativas y técnicas, el fútbol español está por encima. Y así podríamos seguir toda la vida...

Sin embargo, la hipótesis señala la superioridad de los charrúas sobre los ibéricos, razón por la cual es menester una re-especificación: tal superioridad se traduce en que si se jugara hoy en día un partido de gran relevancia —Dios quiera que eso no acontezca—, los uruguayos tendrían mayores posibilidades de ganar.

Vean, pues, amigos comparativistas, cómo he modificado la lógica de estudio —de una cierta regularidad cuantificadora a un abordaje más específico, más de caso—, y cómo la hipótesis comparativa puede evaluarse en un ámbito distinto y bien

circunscripto. Este razonamiento se puede hacer porque se tienen otras intuiciones y porque la teoría indica, además, que hay que considerar otras dimensiones de análisis para estudiar algo tan relativo y tan contingente como la "superioridad" de un fútbol sobre otro. Y aquí necesariamente aparecen claves organizativas y hasta psico-grupales o psico-sociales: reserva moral (risas), necesidad de triunfo, autoestima, confianza, temple, capacidad para afrontar la adversidad, concentración, niveles de exposición a la recompensa, solidaridad de grupo, cohesión colectiva (no confundir aquí con la coacción colectiva que es patrimonio de los colegiados o árbitros), tradiciones y valores comunes, tipo y alcance de los liderazgos, nivel intelectual de los jugadores para concretar planteos tácticos y estratégicos, etc.

Aquí gravita todo un conjunto de cualidades, de complejidad fenoménica —esto dicho sin pretensiones filosofantes— que va más allá de la lógica de la sacrosanta variable de intervalo, la cual —es natural— también es crucial para validar comprensivamente hipótesis comparadas. Pero en ciencia lo que cuenta es la comprensión; además, en la mayoría de los casos, se compara adjetivando, y se adjetiva y se sentencia en función de un parámetro o un límite, y esos parámetros y esos límites son móviles, y los adjetivos son polivalentes. ¿Superioridad con relación a qué?"

Hemos creído oportuno incluir este razonamiento a modo de ejemplo, aunque en verdad no sabemos bien si lo hemos hecho porque nos reafirma en nuestro parecer condicionante, o porque se nos concede crédito en materia de gloria futbolística. Sea lo que fuere, como en todo lo español, esa rudeza tiene un fondo de simpática verdad. La lógica de este ejemplo es extendible a cualquier problema de investigación en ciencias sociales y políticas: la comparación siempre va a depender de la pregunta que partamos, y de lo que deseemos saber. De esta forma, si hablamos de metodología comparada, ¿a qué metodología nos estamos refiriendo? Todos los asuntos de la polémica metodológica —tan olvidados en estos días— adquieren plena validez para la dimensión comparada.

DURKHEIM, WEBER Y ARENDT

Así, pues, sabiendo que la cuestión comparada es más frecuentada en un plano metodológico,

hemos señalado, sin embargo, que los componentes teóricos tendrán consecuencias sobre las formas de acceso al objeto de estudio. También lo comparado depende de la teoría de la sociedad, ante lo cual —nunca es mal momento para repetirlo— la reflexión teórico-conceptual se vuelve una necesidad.

Sin duda que, metodológicamente, la comparación tiene un drama horizontal o espacial que consiste en cuántos y cuáles casos se quieren incluir en la investigación; del mismo modo, aparece la dimensión temporal y el tipo de variables que se han de estudiar, creando el problema de la fases y de las periodizaciones. Estos asuntos han tenido variadas resoluciones, muchas de ellas tributarias de corrientes clásicas de la sociología, esencialmente de la tradición durkheimiana y de la weberiana. En esta oportunidad, analizaremos un antecedente bibliográfico representativo de cada tradición, así como un tercer exponente capaz de justificar, por sí sólo, todo un estilo de estudios comparados.

EL SUICIDIO Y LOS IMPULSOS TIPOLÓGICOS

1. Cuando uno se aproxima a cualquier obra de Emilio Durkheim⁵, no puede resistirse a ciertas tentaciones: en primer lugar, a reconocer con orgullo el salto cualitativo de una sociología que se entrega con pasión a los irreprochables brazos de la ciencia; en segundo término, a reafirmar la idea que los hechos sociales presentan un carácter propio: las instituciones, las normas y otros fenómenos —tales como el suicidio— no sólo habrán de ser capturados mediante una comprobación regular, sino que además, en tanto hechos sociales, serán asumidos como cosas, como exterioridades al individuo.

⁵ En 1993 se nos ocurrió la peregrina idea de redactar un artículo con motivo de los 100 años de *La división del trabajo social*; ver Paternain, Rafael, "Los caminos de Emilio Durkheim. Reflexiones sobre teoría social", ANUARIO DE CIENCIAS SOCIALES, FCU, Montevideo, 1995. Ahora bien, cuando los resortes de la sana necesidad nos llevaron hacia *El Suicidio*, descubrimos con espanto que el mencionado libro —mientras cansaba nuestras manos y nuestros ojos— cumplía sus 100 años, al tiempo que nos separan exactamente ocho décadas de la muerte de su autor. Los cabalistas dirán que estamos atados al destino durkheimiano por lazos trascendentes; los malintencionados alegarán la existencia de un inconsciente oportunismo; los ingenuos incorregibles, por fin, argumentarán que en nuestros días no hay nada más aconsejable que mirarse en los espejos de un fin de siglo.

Sin embargo, hemos elegido *El Suicidio* para observar el entramado de un clásico de la teoría social que se apoya permanentemente en el recurso comparado. Sin más, se podría decir que este último es el sustento de la prueba, al extremo que Durkheim señala que "sólo se explica bien comparando". Sea lo que fuere, el sociólogo francés manifiesta una triple preocupación: *tipológica*, en primer lugar, ya que siempre está el riesgo de agrupar bajo la misma categoría cosas diferentes, o darles nombres distintos a la misma cosa; de *distinción*, en segundo lugar, entre la acepción común, "las impresiones confusas de la muchedumbre", y el aporte del saber metódico; *comparada*, por último, en la cual se reúnen metodológicamente a todas las demás: "*una investigación científica no puede cumplir su fin más que fundándose en hechos comparables, y tiene menos probabilidades de fracasar, cuanto más seguridades obtenga de haber reunido todos aquellos hechos que puedan compararse con utilidad*"⁶.

La pretensión de Durkheim es construir por sí mismo los grupos de hechos que quiere estudiar, brindándoles "homogeneidad" y "valor específico" como para ser tratados científicamente. Al definir al suicidio como un tipo de muerte, como obra de la víctima misma, lo que hará el investigador será una búsqueda de caracteres comunes sobradamente objetivos y una persecución de la especificidad categorial —mediante la proximidad— con el propósito de "comparar" el suicidio con otro tipo de muertes.

Pero no es posible seguir adelante, sin antes dar cuenta de los problemas que suscitan algunas interpretaciones de la obra durkheimiana, en donde, por ejemplo, la sobredeterminación metodológica y normativa ha tenido consecuencias negativas sobre el plano de lo teórico y de lo conceptual⁷. En verdad, nosotros creemos que hay aquí un condicionamiento recíproco —saturado de detalles relevantes, imposibles de explorar ahora—, al punto que la conformación de tipos, variables y clases está atenazada a las líneas de la perspectiva.

En la práctica de las ciencias sociales se ha identificado un tipo de comparación —la estadística— que se limita a comparar hipótesis de carácter general. Observemos, según el parecer de

⁶ Durkheim, Emilio, *El Suicidio*, Akal, Madrid, 1995, págs. 1-2.

⁷ Ver, nuevamente, Paternain, Rafael, *ibíd.*

Panbianco, de dónde extrae este tipo su fuerza energética: *"la expresión 'comparación estadística' se refiere a la lógica que preside a este tipo de investigación comparada. Lo que cuenta es el recurso al canon milliano de las variaciones concomitantes... La comparación estadística es un derivado de la tradición durkheimiana. La investigación modelo es El Suicidio de Emile Durkheim. En el debate metodológico contemporáneo esta obra ha sido nuevamente propuesta como un modelo por autores como Smelser y Lijphart"*⁸. A la luz de consideraciones como las transcriptas, el núcleo metodológico de *El Suicidio* merece también una relativización. Sostenemos que lo estadístico y lo legaliforme soportan en la obra una doble tensión: el uso subordinado y cuidadoso que se hace del número, fuera de toda rutina positivista y autoevidente, por un lado; y la fuerte pretensión tipológica, más sensible a la especificidad que a la regularidad, por el otro. En ambos casos, quien está detrás de semejante equilibrio metodológico es el resplandor de lo comparado.

2. El suicidio debe ser evaluado bajo una nueva perspectiva, como unidad y como individualidad, como fenómeno eminentemente social. La dialéctica entre lo permanente y lo mudable es la que ofrece la clave para medir lo social y lo individual en el suicidio: *"pues esta permanencia sería inexplicable si no estuviera relacionada con un conjunto de caracteres distintivos, solidarios los unos con los otros, que, a pesar de la diversidad de las circunstancias de ambiente, se afirman de modo simultáneo. Esta variabilidad testimonia la naturaleza individual y concreta de estos mismos caracteres, puesto que se modifican como la peculiaridad social misma"*⁹. Ahora bien: lo constante y lo variable sólo pueden reconstruirse a través de la "comparación" evolutiva de ciertos indicadores sociales (comparando, por ejemplo, las cifras de muertes voluntarias con las tasas de mortalidad).

La estructura de *El Suicidio* está compuesta por tres secciones primordiales. En la primera de ellas, se considera y se critica todo un conjunto de factores "extrasociales" tendientes a explicar el suicidio: los estados psicopáticos, la raza, las herencias, los motivos cósmicos y la imitación. A la hora

de analizar la incidencia de las disposiciones orgánico-psicológicas, se confrontan las cifras de suicidios con las de la neurastenia; del mismo modo, al ser el suicidio una manifestación predominantemente masculina, se compara —para distintos países— con la inclinación a la locura según los perfiles religiosos. La conclusión es que no existe ningún estado psicopático que sostenga con el suicidio una relación regular e incontestable.

Lo propio acontece con el tema de la raza y de la herencia. Se ordenan las razas según grupos de pueblos europeos, y se concluye, por ejemplo, que si los alemanes se matan más que otras colectividades, la causa no hay que buscarla en la sangre que corre por sus venas, sino en la civilización en la que han sido educados. La evidencia comparada sobre el suicidio nos remite explicativamente a la connotación de lo general: las muertes voluntarias crecen al amparo de los efectos de la civilización y de los hechos sociales. Cabe preguntarse, pues: ¿en otro tipo de civilización no hay hechos sociales?, ¿cuáles son los rasgos inmanentes de esa civilización europea? De haber respuestas, Durkheim hubiera estado muy próximo al análisis weberiano; sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es que lo social —como llave explicativa— se ubica en un plano deductivo y bajo presupuestos valorativos.

Por otro lado, el clima y la temperatura han sido argumentos tradicionalmente vinculados a la ocurrencia de suicidios. Estos son comparados según los meses y las estaciones, advirtiendo que *"si las muertes voluntarias son más numerosas de enero a julio, no es porque el calor ejerce una influencia perturbadora sobre el organismo, es porque la vida social resulta más intensa"*¹⁰. La misma mala suerte experimenta la "imitación", la cual, aún por sí sola, no es una explicación suficiente más que raras veces. Es un grave error confundir una "expresión puramente verbal" con una "explicación" ("nuestras explicaciones, a menudo sólo son metáforas", sentencia Durkheim); la sociología no puede eludir las obligaciones regulares de la prueba, razón por la cual es insostenible que el suicidio *"pueda deberse a un castigo ciego cualquiera, y hay motivo para admirarse de que resulte todavía necesario desmentir una hipótesis que, aparte las graves objeciones que suscita, no ha tenido jamás un*

⁸ Panbianco, Angelo, *ibíd.*, pág. 98.

⁹ Durkheim, Emilio, *ibíd.*, pág. 14.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 103.

principio de demostración experimental, puesto que nunca se ha demostrado, a propósito de un orden definido de hechos sociales, que la imitación sirva para explicarlos y menos todavía que se explique sólo con ella"¹¹.

En la segunda parte de *El Suicidio* —con certeza, la más importante— se explicitan las causas y los tipos sociales del suicidio. En un arranque pausado por lo metodológico, Durkheim tiene que reconocer algunas dificultades: primero, debido a la naturaleza de muchos suicidios, las observaciones exactas son casi imposibles; segundo, en correspondencia con la inexistencia de datos, se cierra el camino inductivo para describir las corrientes suicidógenas. Por lo tanto, lo que se necesitan son bases sociales como para una clasificación regular y como para la elaboración tipológica, en función de semejanzas y diferencias, o sea, según criterios estrictamente comparados. La solución es compleja, original y brillante, y quiebra, en parte, la secuencia tradicional de la rutina científica. Observemos, pues, en palabras de Durkheim: *"por otro camino, sin embargo, podemos llegar al fin propuesto. Bastará con invertir el orden de nuestras investigaciones. En efecto, sólo puede haber tipos diferentes de suicidios en cuanto sean diferentes las causas de que dependen. Para que cada uno tenga una naturaleza propia, se precisan condiciones de existencia peculiares de él...En consecuencia, podemos constituir los tipos sociales del suicidio clasificándolos, no directamente y según sus caracteres previamente descritos, sino ordenando las causas que los producen. Sin que nos preocupemos por saber a qué se debe la diferencia de los unos y de los otros, investigaremos enseguida cuáles son las condiciones sociales de que dependen y agruparemos después esas condiciones, según sus semejanzas y diferencias, en un cierto número de clases separadas, y entonces podremos tener la seguridad de que a cada una de estas clases habrá de corresponder un tipo determinado de suicidios. En una palabra, nuestra clasificación, en lugar de ser morfológica, será, a primera vista, etiológica. Esto no constituye una inferioridad, pues se penetra mucho mejor la naturaleza de un fenómeno cuando se sabe su causa, que cuando se conocen sus caracteres, aun los más esenciales"*¹².

Partiendo de la deducción y de la atribución causal, y admitiendo la determinación de lo social, es mediante lo comparado que se constituyen los diversos tipos de suicidios. Bien lejos de cualquier empirismo ingenuo, la dimensión explicativa —que hace de lo social algo general y complejo, aunque unívoco—, es una plataforma de lanzamiento para la reconstrucción de las distintas modalidades de la acción. A su vez, lo deductivo ha de tener sus controles; la dialéctica entre lo etiológico y lo morfológico en cierta forma une sustantivamente la segunda con la tercera parte del libro: *"es verdad que si esta deducción no fuese guiada por los hechos, correría el riesgo de perderse en condiciones de pura fantasía. Podemos, sin embargo, esclarecerla, con la ayuda de algunos datos de que disponemos sobre la morfología de los suicidios...De este modo, de las causas descenderemos a los efectos, y nuestra clasificación etiológica será completada con una clasificación morfológica que servirá para comprobar la primera, y viceversa"*¹³.

Pero naturalmente, las variaciones dependerán de la evolución de la "cifra" social de los suicidios. Lo numérico se transforma así en el indicador por excelencia de lo social y sus movimientos. La forma colectiva del fenómeno se deriva, pues, de los datos estadísticos: *"es preciso tomar como objeto directo del análisis la cifra social, e ir del todo a las partes"*¹⁴. El individuo "en cuanto individuo" será dejado de lado; sus motivos y sus ideas serán sustituidos por preguntas que refieran a los estados de los distintos medios sociales (confesiones religiosas, familia, sociedad, política, grupos profesionales, etc.) que condicionan las oscilaciones del suicidio.

Así, pues, el suicidio "egoísta" es el primero de los tipos analizados por Durkheim. Considerando las varias confesiones religiosas, la comparación arroja que el suicidio está poco desarrollado en los países católicos y muy desarrollado en los países protestantes. La conclusión se reafirma cuando el cotejo entre católicos y protestantes se efectúa al interior de cada sociedad. La causa radica en el perfil confesional: *"llegamos a un primer resultado: que la inclinación del protestantismo por el suicidio debe estar en relación con el espíritu del libre*

¹¹ *Ibíd.*, pág. 130.

¹² *Ibíd.*, pág. 133.

¹³ *Ibíd.*, pág. 134.

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 135.

examen, que anima esta religión"¹⁵. No obstante, por encima de todo ello, las mayores consecuencias se tramitan a nivel de la "integración": "*concluimos, por lo tanto, que la superioridad del protestantismo, desde el punto de vista del suicidio, proviene de que se trata de una iglesia integrada con menor fuerza que la iglesia católica*"¹⁶.

Sea lo que fuere, en el caso de *El Suicidio* las cifras aportan el desbroce, son la evidencia que luego se despliega hacia consideraciones de "imputación explicativa" —lo suficientemente polémicas— que a su modo amortiguan el poder probatorio de lo numérico, dejando siempre abierta la posibilidad de lo teórico. La aplicación del conocido "coeficiente de preservación", para observar cómo afecta el suicidio tanto a los célibes como a los casados, es un ejemplo de ese laberinto durkheimiano.

Por otro lado, muchas de las proposiciones tradicionales de Durkheim circulan en torno al dualismo, el cual, por sus propias limitaciones, casi nunca accede al rango de dialéctica productiva: "*así, pues, si se conviene en llamar egoísmo a ese estado en que el yo individual se afirma con exceso frente al yo social y a expensas de este último, podemos dar el nombre de egoísta al tipo particular de suicidio que resulta de una individuación desintegrada*"¹⁷. Pero como ya hemos señalado en otra parte, el análisis de la determinación de lo social no se concreta sin remisiones obligadas a la naturaleza de lo individual: la contracara del suicidio egoísta —una de las patologías de la solidaridad orgánica— es el suicidio **altruista** —en tanto patología de la solidaridad mecánica. Una "individuación" excesiva conduce al suicidio; lo mismo ocurre con una individuación insuficiente. El hombre se mata fácilmente cuando está desligado de la sociedad; pero también lo hace cuando está integrado con demasiada fuerza. En el suicidio altruista el que se mata no lo hace en el ejercicio de un derecho, sino más bien en el cumplimiento de un deber.

El egoísmo no es más que un estado en que se encuentra el yo cuando vive una vida personal y no obedece más que a sí mismo; en cambio, en el altruismo el yo no se pertenece, se confunde con otra cosa que no es él, el polo de su conducta está

situado fuera de él. La comparación tipológica, siempre en un plano que no logra trascender lo individual, es la siguiente: "*mientras que el egoísta está triste porque no ve nada real en el mundo más que el individuo, la tristeza del altruista intemperante procede, al contrario, de que el individuo le parece destituido de toda realidad. El uno está desligado de la vida porque, no percibiendo ningún fin al que puede dedicarse, se siente inútil y sin razón de ser; el otro porque tiene un fin, pero situado fuera de esta vida, que se le aparece entonces como un obstáculo*"¹⁸.

El tercer tipo de suicidio —el anómico— se vincula con la capacidad reguladora de la sociedad: "*...la sociedad no es sólo un objeto que atraiga, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula. Existe una relación entre la manera de ejercer esta acción reguladora y el porcentaje social de los suicidios*"¹⁹. La idea es que toda ruptura del equilibrio —por más que obedezca al incremento del bienestar y la vitalidad generales— empuja hacia las muertes voluntarias. El hombre no está constreñido por lo físico, sino por lo moral, o sea, por lo social. Su ley no está dictada por un medio material que se impone reciamente, sino por "una conciencia superior a la suya y cuya imperiosidad siente". El hombre escapa al yugo del cuerpo, pero sufre el de la sociedad: "*solamente cuando la sociedad está perturbada, ya sea por crisis dolorosas o felices, por demasiado súbitas transformaciones, es transitoriamente incapaz de ejercer esta acción; y he aquí de dónde vienen estas bruscas ascensiones de la curva de los suicidios...*"²⁰.

Durkheim establece complicadas formas de evidencia para evaluar cuánto aportan al suicidio anómico las crisis económicas, la esfera de lo do-

¹⁵ *Ibid.*, pág. 149.

¹⁶ *Ibid.*, págs. 150-151.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 214.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 234. Las referencias valorativas a lo social afloran en *El Suicidio* al reconocer que los distintos tipos de suicidios están pautando las distancias que hay entre los pueblos primitivos y las naciones más cultas. Como es habitual en Durkheim, lo conceptual se historiza: "en nuestras sociedades contemporáneas, como la personalidad individual está cada vez más independizada de la personalidad colectiva, tales suicidios no pueden propagarse mucho...Sin embargo, todavía hoy existe entre nosotros un medio especial donde el suicidio altruista está en estado crónico: es el ejército"; *ibid.*, pág. 237.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 255.

²⁰ *Ibid.*, pág. 269.

méstico, y en especial los divorcios²¹. A su vez, se sabe que tanto el egoísta como el anómico no reclutan su principal clientela de los mismos medios sociales: el primero lo hace en las carreras intelectuales, mientras que el segundo selecciona en el mundo industrial o comercial. Y por fin, hay un pasaje en el que expresamente se confrontan los tres tipos de suicidios: "*la anomia es, pues, en nuestras sociedades modernas, un factor regular y específico de suicidios; una de las fuentes donde se alimenta el contingente anual. Estamos, por consiguiente, en presencia de un nuevo tipo que debe distinguirse de los otros. Difiere de ellos en cuanto depende, no de la manera de estar ligados los individuos a la sociedad, sino del modo cómo ella los reglamenta. El suicidio egoísta procede de que los hombres no perciben ya la razón de estar en la vida; el suicidio altruista, de que esta razón les parece estar fuera de la misma vida; la tercera clase de suicidio..., de que su actividad está desorganizada y de lo que por esta razón sufren. En orden de su origen, damos a esta última especie el nombre de suicidio anómico*"²².

3. El último apartado de la segunda parte del libro refiere a las formas individuales de los diferentes tipos de suicidios, y admite la imposibilidad de que las múltiples causas no se vuelvan a encontrar en los efectos. Durkheim se enfrenta nuevamente con un problema metodológico, señalando que para ligar los efectos con las causas, no cabe más que un procedimiento deductivo, el cual sólo podrá tomar cuerpo a través de la "implicación lógica" frente a la impotencia de toda confirmación experimental. Durkheim se confiesa: "...no se nos oculta que una deducción es siempre sospechosa cuando ninguna experiencia la comprueba"²³.

Desde el punto de vista de la acción social, *El Suicidio* gana aquí en riqueza analítica. Toda su fuerza reside en la "adjetivación". Mientras que el suicidio egoísta es acompañado por el gran desenvolvimiento de la ciencia y la inteligencia reflexiva,

el "Rafael" de Lamartine es su representante más acabado: languidez, melancolía, alojamiento de la acción, separación del sujeto y el objeto, indiferencia ante lo exterior, concentración interior, etc. Por su parte, se dice que el suicidio altruista tiene como origen un cierto sentimiento violento, y ocurre con un despliegue de energía, en tanto suicidio "activo". Por último, en la modalidad anómica, no es el entusiasmo, la fe religiosa, moral o política, ni ninguna de las virtudes militares, sino que el verdadero motor de la acción es la cólera y todo lo que de ordinario acompaña a la decepción: "*ya sea progresiva, o regresiva, la anomia, al franquear las necesidades de la medida que conviene, abre la puerta a las ilusiones, y, por consiguiente, a las decepciones*"²⁴.

En la tercera y última parte del libro, las desordenadas líneas que chapotean en la individualidad, se reorganizan en una reflexión conclusiva sobre el suicidio como "fenómeno social en general". Aquí se reafirman muchas argumentaciones: la cifra social de suicidios sólo es explicable sociológicamente; la constitución moral de la sociedad es la que fija el contingente de muertes voluntarias; existe una inclinación colectiva que es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales. En definitiva, es el momento de la dogmática durkheimiana: "*las causas que fijan el contingente de las muertes voluntarias para una sociedad o una parte de la sociedad determinada, deben ser, pues, independientes de los individuos, puesto que guardan la misma intensidad cualesquieran que sean los sujetos particulares sobre los que se ejerce su acción*"²⁵.

Muchas de las claves que prosperan al final de *El Suicidio*, estuvieron ya contenidas en *La división del trabajo social*. En primer lugar, la vinculación del asunto —en este caso, el suicidio— con la marcha de la civilización y el progreso. Durkheim cree aportar evidencia y alma para que ambos fenómenos no se impliquen lógicamente. En los borrosos límites del parecer, el sociólogo francés sospecha que el preocupante ascenso de los suicidios no responde a la naturaleza intrínseca del progreso, sino a las condiciones particulares en "que se efectúan en nuestros días": "*es muy posible, y hasta verosímil, que el movimiento ascensional de los suicidios,*

²¹ Ejemplo de análisis comparado, *El Suicidio* no esconde su opinión sobre esa peculiar y eterna (?) diferencia: "porque la mujer es un ser más instintivo que el hombre, para encontrar la calma y la paz no tiene más que seguir sus instintos"; *ibíd.*, pág. 296. Esta ha de ser, sin dudas, la expresión más enigmática de toda la historia del pensamiento sociológico.

²² *Ibíd.*, pág. 277.

²³ *Ibíd.*, pág. 303.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 311.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 336.

tenga por origen un estado patológico que acompañe a posteriori a la marcha de la civilización, pero sin ser su condición necesaria”²⁶.

En segundo término, ante el contemporáneo fracaso de la socialización religiosa y estatal, Durkheim pregona la necesidad de una inserción integradora de tipo profesional-corporativo, de modo de concentrar fuerzas sociales y de crear verdaderos poderes morales. La vena normativa del sociólogo científico se inflama hasta volverse visible: “lo que se precisa es investigar en el pasado los gérmenes de vida nueva que contenía, y apresurar su desarrollo”²⁷.

Por último, el suicidio es conceptualizado mediante el engranaje dialéctico “individuo-sociedad”²⁸. Así, el mundo de estudio de la sociología — para tranquilidad de los aduaneros de las ciencias sociales— no es más que un “sistema de realidades”. Semejante confianza objetivadora se completa con una filosofía del sujeto y con la distinción entre lo exterior y lo interior, a partir de las cuales fluyen muchas de las dicotomías que cimientan la perspectiva: “partimos del exterior, porque es el único inmediatamente conocido para alcanzar el interior. El procedimiento es, sin duda, complicado; pero no hay otro, si no se quiere estar expuesto a que se dirija la investigación no sobre el orden de los hechos que se quieren estudiar, sino sobre el sentimiento personal que de ellos se tiene”²⁹.

Lo exterior, la conciencia colectiva y lo social —cuya existencia se demuestra gracias a la regularidad de los datos estadísticos— chocan, sin embargo, contra los insondables muros de la naturaleza humana: “cada uno de nosotros está animado a la vez de un doble movimiento. Nos hallamos arrastrados en el sentido social y tendemos a seguir la inclinación de la naturaleza humana...Sufrimos

nosotros mismos la presión que ejercen unos sobre los otros. Dos fuerzas antagónicas están en presencia. La una viene de la colectividad y trata de apoderarse del individuo; la otra proviene del individuo y rechaza a la precedente”³⁰.

En el fracaso de esta dialéctica durkheimiana está su mayor victoria. Pocas veces en la historia del pensamiento sociológico un autor se encierra en la urna de oro de los dualismos y ofrece, al mismo tiempo, la llave más maravillosa para la liberación: la comparación. En Durkheim se conjugan todos los verbos: relaciones, variaciones proporcionales, asincronías, coexistencias problemáticas, conflictos y, sobre todo, contraposiciones. Y para conjugar como Dios manda —bien lo sabía nuestro autor— hay que comparar.

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL COMPARATIVISMO

1. Al comprender las claves de la tradición weberiana se tiene el impulso de señalar —entre muchas cosas— que el ensayo histórico es la contracara del discurso probatorio y científico de Durkheim. La explicación genética, las diversidades históricas, los cánones lógicos de la semejanza y la diferencia, el trabajo sobre los casos y no sobre las variables, los mecanismos causales, etc., son algunas de las herramientas de una sociología que, sin embargo, debe reconocer que la amplitud de lo que pretende explicar condiciona el carácter de las causas, necesariamente difusas. En resumen, la literatura comparada observa lo siguiente: “la comparación histórica es hija de la tradición weberiana. El objetivo de la investigación es la explicación genética de las diversidades históricas. En esta versión el método comparado no es una variante, o un derivado, del método estadístico...Se pretenden alcanzar ‘modestas generalizaciones sobre las diversidades históricas’. La investigación de explicaciones genéticas implica la elaboración de hipótesis —y de su control mediante la comparación— sobre combinaciones de causas temporalmente discretas. En el caso de la comparación estadística ‘causas y efectos están ligados de modo continuo. Variaciones en las primeras determinan variaciones en los segundos. Mientras que los argumentos genéticos

²⁶ *Ibid.*, pág. 412.

²⁷ *Ibid.*, pág. 440.

²⁸ Si alguien desea apreciar definitivamente las muchas debilidades de esta dialéctica durkheimiana, preste atención a la lógica y al relleno de la siguiente frase: “de esto resulta que él (el hombre) está socializado en un grado más alto que ella (la mujer). Sus gustos, sus aspiraciones, su humor, tienen, en gran parte, un origen colectivo, mientras que los de su compañera se hallan colocados más inmediatamente bajo la influencia del organismo”; *ibid.*, pág. 432. Lo que no se aprende por el esfuerzo de la comprensión hermenéutica, tal vez se entienda por las sacudidas de una sensibilidad vigilante.

²⁹ *Ibid.*, pág. 346.

³⁰ *Ibid.*, pág. 350.

son típicamente combinatorios: específicas condiciones se combinan determinando un específico resultado histórico'. Esta estrategia permite, o debería permitir, la identificación de patterns of invariance (combinaciones de causas y efectos) que dan lugar a recorridos históricos diferenciados"³¹.

Así, pues, lo comparado en Max Weber se apoya en la especificidad: puesto que sólo en Occidente se han dado ciertos fenómenos culturales, que han marcado una dirección evolutiva de universal alcance y validez, ¿cuáles han sido las circunstancias que han pautado tal especificidad? La comparación implícita está en el origen, es el verdadero a priori de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La necesidad de describir esa "individualidad" se combina con la búsqueda de lo causal en el plano de lo histórico. La emergencia de ese a priori comparado tiene su breve y logrado momento cuando Weber contraponen lo que existió en Occidente y lo que no existió en Oriente, a nivel de las ciencias, la política, las artes, la arquitectura, la técnica, la burocracia (el funcionario especializado), etc.

Las afirmaciones weberianas presuponen toda una densidad comparado-inductiva, que en este caso forma parte del diagnóstico y de la presentación de los efectos: "pero ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados, de los funcionarios estatales, técnicos, comerciales y especialmente jurídicos, como titulares de las funciones más importantes de la vida social"³². Y entre los efectos más contundentes figura el propio capitalismo, "el poder más importante de nuestra vida moderna".

Pero insistimos: para Weber la comparación es sensible a las huellas de la especificidad: tanto el afán de lucro como la tendencia a enriquecerse, por sí solos, son cosas que nada tienen que ver con el real "espíritu" del capitalismo. Tal cual éste se dio en Occidente —a diferencia de otras formas de capitalismo— lo que hubo fue un freno, una moderación racional de ese impulso irracional lucrativo. En

síntesis, lo propio de Occidente es su organización racional del trabajo: "pero hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre"³³. Además de la particularidad del origen de la burguesía occidental —ya que sólo allí se dio la moderna oposición entre el empresario en grande y el jornalero libre—, Weber agrega a su reseña histórica dos elementos específicos más: "la moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la interacción de dos elementos determinantes de su evolución: la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguiente contabilidad racional"³⁴.

La cuestión primordial parece repetirse: condicionada la racionalidad capitalista por las posibilidades de la técnica, y puesto a disposición de la vida económica un Derecho y una administración dotados de una perfección técnico-jurídica, ¿por qué estos asuntos —entre otros— no gravitan por igual en otros países? Pues bien, la preocupación weberiana transita por "determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una 'mentalidad económica', de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético"³⁵.

El a priori comparado desaparece, y todo el peso del problema se traslada al terreno de las interrelaciones entre los ideales, las mentalidades y las éticas, como nuevos aportes explicativos a ese proceso histórico-individual. Sin embargo, en palabras de su autor, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no es un estudio concluyente, sino que adquiere el carácter de una verdadera "obra abierta", y sólo podrá aspirar a un digno redondeo cuando la comparación se dispare hacia otras direcciones: "los trabajos subsiguientes sobre la 'ética económica' de las religiones aspiran a exponer los dos aspectos de dicha relación (en cuanto que ello es necesario para encontrar el punto de comparación con la evolución occidental que ulteriormente se analiza), poniendo de relieve las conexiones que

³¹ Panebianco, Angelo, *ibíd.*, págs. 99-100.

³² Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1993, págs. 7-8.

³³ *Ibíd.*, pág. 12.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 13.

³⁵ *Ibíd.*, pág. 18.

las más importantes religiones habidas en el mundo guardan con la economía y la estructura social del medio en que nacieron; pues sólo así es posible declarar qué elementos de la ética económica religiosa occidental son imputables causalmente a dichas circunstancias sociológicas, propias de Occidente y no de otra parte”³⁶.

Por otro lado, afloran en Weber los tradicionales resortes valorativo y tipológico. Con relación al primero, se reafirma en su vieja idea de no dedicar una sola palabra a discutir qué relación “de valor” existe entre las distintas culturas estudiadas “comparativamente” (la validez de esto se extiende también a la pluralidad de derivaciones dentro del mundo cristiano). A su vez, lo tipológico no puede ser discernido de los nudos más relevantes de la metodología weberiana, los cuales tiene un desarrollo marginal dentro de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Weber sostiene que los campos de trabajo en las ciencias sociales no están basados en las relaciones materiales de los objetos, sino en las relaciones conceptuales de los problemas. Sostiene, también, que la noción de lo “social” posee un significado especial y específico, “aunque por lo general indefinido”. Lo social es “general” precisamente por su indeterminación: “porque si se lo toma en su significado ‘general’, no ofrece ningún punto de vista específico con el cual se pudiera aclarar la importancia de determinados elementos culturales”.

Pero Weber razona, además, que la vida nos ofrece una casi infinita diversidad de acontecimientos sucesivos y simultáneos, que aparecen y desaparecen “en” y “fuera” de nosotros. Más aún: “la infinidad absoluta de dicha diversidad subsiste de forma no aminorada incluso cuando nos fijamos aisladamente en un único ‘objeto’...A saber, tan pronto como intentamos describir sus elementos constitutivos individuales, y mucho más todavía cuando intentamos captar su condicionalidad causal. Debido a ello, todo conocimiento de la realidad infinita mediante el espíritu humano finito está basado en la tácita premisa de que sólo un fragmento finito de dicha realidad puede constituir el objeto de la comparación científica, y que sólo resulta ‘esencial’ en el sentido de ‘digno de ser conocido’”³⁷. De esta forma, los dos caminos privilegiados para seleccionar el mencionado fragmento son la validez de la

regularidad (el impulso legaliforme) y la pretensión tipológica (bajo el formato de los tipos ideales). Weber evalúa un conjunto de posibilidades: “por lo tanto, establecer tales ‘leyes’ y ‘factores’ (hipotéticos) sólo constituiría para nosotros la primera de varias tareas y que nos conducirían al conocimiento al que aspiramos. La segunda tarea, completamente nueva e independiente a pesar de basarse en esa tarea preliminar, sería el análisis y la exposición ordenada de la agrupación individual e histórica dada a tales ‘factores’ y de su importancia y concreta colaboración, dependiente de aquélla. Pero, ante todo, consistiría en hacer inteligible la causa y la naturaleza de dicha importancia. La tercera tarea sería remontar lo más lejos en el pasado las distintas particularidades individuales. Por último, una posible cuarta tarea consistiría en la evaluación de las posibles constelaciones en el futuro”³⁸.

Muchos analistas de la obra weberiana registran múltiples tensiones en esta escala complementaria de procedimientos. Sin embargo, la existencia de la siguiente inclinación se vuelve evidente a lo largo de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “hemos calificado de ‘ciencias de la cultura’ a aquellas disciplinas que aspiran a conocer los fenómenos de la vida según su significado cultural. El significado de la estructuración de un fenómeno cultural y la causa de tal significado no se puede deducir, sin embargo, de ningún sistema de conceptos legales, por muy perfecto que éste sea, como tampoco pueden ser fundamentados ni explicados por ellos, puesto que aquéllos presuponen la relación de los fenómenos culturales con las ideas de valor...Una parte ínfima de la realidad individual observada cada vez se tiñe con el interés condicionado por tales ideas de valor. Sólo esa parte tiene importancia para nosotros, precisamente porque revela sus relaciones que nos importan por su vinculación con ideas de valor. Sólo porque ocurre así, y mientras ocurre, nos interesa conocer su característica individual”³⁹.

El vuelco hacia la especificidad —en cuya base está la comparación— es, a su modo, un vuelco hacia la imputación causal de los fenómenos in-

y la política sociales”, en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pág. 42.

³⁸ *Ibid.*, pág. 47.

³⁹ *Ibid.*, pág. 48.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Weber, Max, “La objetividad del conocimiento en las ciencias

dividuales mediante la comprensión del significado de los acontecimientos culturales. Esta *comprensión causal* encuentra su canalización metodológica en el tipo ideal, el cual no es una hipótesis ni una representación de lo real (por más que “desea conferir a la representación unos medios expresivos unívocos”), sino “*la acentuación unilateral de uno o varios puntos de vista*”, a través de la “*reunión de gran cantidad de fenómenos individuales, difusos o discretos, que pueden darse en mayor o menor número o bien faltar por completo, y que se suman a los puntos de vista unilateralmente acentuados a fin de formar un cuadro homogéneo de ideas*”⁴⁰.

Repetimos: es el espíritu del capitalismo lo que le preocupa a Weber, ya que el capitalismo se ha vuelto un universo absoluto, una especie de *segunda naturaleza*: “...*es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y el que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía*”⁴¹. A su vez, lo gravitante es que el nuevo espíritu capitalista encarna cualidades éticas específicas, de muy distinto carácter a las concepciones tradicionalistas de los tiempos pasados. Esto lleva a Max Weber a trabajar el “tipo ideal” de empresario capitalista.

En definitiva, la retórica weberiana y su estilo interrogativo apuestan a la resolución argumental siempre desde el punto de vista de lo comparado: “*¿cómo se explica históricamente que en el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época, en la Florencia de los siglos XIV y XV, el mercado de dinero y de capital de los grandes poderes políticos fuese considerado sospechoso desde el punto de vista moral, o simplemente tolerable, mientras que en el reducido ambiente pequeño burgués de la Pennsylvania del siglo XVIII (donde la economía, por falta de dinero, apenas había superado la fase primitiva del cambio de productos...) la actividad ‘capitalista’ constituía el contenido de una conducta no sólo laudable desde el punto de vista ético, sino incluso obligatorio?*”⁴² Los con-

trastes histórico-económicos remiten, entonces, a las diversas implantaciones religiosas.

Pues bien, una de las propiedades de la economía privada capitalista es la racionalización sobre la base del más estricto cálculo, todo lo cual permite llegar —con la suficiente austeridad— al éxito económico, a diferencia del campesino que vive al día, de la parsimonia del viejo artesano y del “capitalismo aventurero” que cultiva un tipo de especulación irracional. Así, en consonancia con uno de los elementos más característicos de nuestra civilización capitalista —la profesión—, Weber comienza estudiando la concepción luterana al respecto. Tanto en el inglés como en el alemán, el vocablo profesión tiene una reminiscencia religiosa: la idea de una misión impuesta por Dios, cuya novedad está en considerar que la propia conducta moral debe sentir como una exigencia el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo.

Estamos, entonces, frente a una de las consecuencias inevitables del sentido sagrado del trabajo. Luego de discernir entre el concepto tomista y protestante de profesión, Weber apuesta, una vez más, a una interpretación comparada: la noción ético-religiosa de profesión “*traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de las normas evangélicas en precepta y consilia y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la moralidad terrena por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en ‘profesión’*”⁴³. La valoración ética de la vida profesional es uno de los mayores aportes de la Reforma, bien alejada del alma contemplativa de Pascal —quien rechaza el amor a obrar en el mundo— y de la adaptación utilitarista, perla del “probabilismo jesuítico”.

Por otra parte, al interior del propio protestantismo, más que el luteranismo, el investigador ha de inclinarse por el calvinismo y por las otras “sectas puritanas”. El motivo por el cual católicos y luteranos aborrecen por igual a los calvinistas, obedece al singular matiz ético de éstos: “*la investigación más superficial descubre al momento que la rela-*

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 69.

⁴¹ Weber, Max, *La ética protestante...*, *ibid.*, pág. 49.

⁴² *Ibid.*, págs. 77-78.

⁴³ *Ibid.*, pág. 90.

ción entre la vida religiosa y el obrar en el mundo es un tipo esencialmente distinto en los calvinistas que en los católicos y luteranos"⁴⁴. Sin embargo, las relaciones no son mecánicas, sino que existe todo un conjunto de intermediaciones interpretativas: "...no pretendemos afirmar que en los fundadores o representantes de estas confesiones se encuentre un despertar de lo que llamamos 'espíritu del capitalismo', como finalidades de su trabajo y actividades vitales. Ninguno de ellos consideraba la aspiración de los bienes terrenales como un valor ético, como un fin en sí..."⁴⁵.

Al analizar las consecuencias prácticas de la religión y los contenidos característicos de nuestra civilización que son imputables a la influencia de la Reforma, en definitiva, al narrar las afinidades electivas entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional, el impulso comparado se desdibuja, pierde la presencia instrumental del a priori y queda acotado a una casi invisible y sutil función argumentativa.

2. En la segunda parte de este clásico de las ciencias sociales se profundiza en la ética profesional del protestantismo ascético: por un lado, trabajando los fundamentos religiosos del ascetismo laico, y, por el otro, detallando la relación entre la ascesis y el espíritu capitalista. Del mismo modo, se destacan cuatro representaciones históricas del protestantismo ascético: el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas del movimiento bautizante. La reconstrucción comprensiva de los contenidos religiosos permitirá indagar sobre las fuerzas psicológicas creadas por la fe religiosa y por la práctica de la religiosidad.

¿Qué se puede decir comparativamente de Lutero y de Calvino?; ¿acaso que el primero estaba nutrido por el Nuevo Testamento, por el padre benigno y benévolo, mientras que el segundo se inspiraba en el Antiguo Testamento y en la figura del Dios déspota que obra arbitrariamente?; si el dogma intransferible del calvinismo fue la predestinación, ¿no cabe esperar en la inhumanidad patética de esta doctrina, un inaudito sentimiento de soledad interior en el hombre? Las respuestas sólo pueden ofrecerse en clave comparada: "este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranis-

mo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. En él halló acabamiento el proceso de 'desencantamiento' del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación"⁴⁶.

¿Cómo se compatibiliza esa indiferencia del hombre frente al mundo, esa nulidad de toda relación sentimental, con la superioridad del calvinismo en la organización social? La pista para desenmarañar tal paradoja está en la propia lógica cosmovisional: "el trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente in majorem Dei gloriam. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional, que está al servicio de la vida terrenal de la colectividad"⁴⁷.

Desde el punto de vista metodológico, hay que intercalar aquí que mientras el tipo ideal gana en contorno, la comparación contribuye a su depuración. Observemos, pues: "podemos señalar así las dos formas de toda religiosidad práctica: el hombre puede asegurarse en su estado de gracia sintiéndose o como 'recipiente' o como 'instrumento' del poder divino; en el primer caso, su vida tenderá a cultivar el sentimiento místico; en el segundo, propenderá al obrar ascético. Lutero se aproxima al primer tipo; el calvinismo pertenece al segundo"⁴⁸.

La influencia de la filosofía hebraica —con su marcado carácter racional— sobre la actitud vital del calvinista; el contrapeso de la dimensión sentimental frente al trabajo racional y la reflexión metódica; la marcada preferencia de la ascesis protestante hacia el empirismo racionalizado por la fundamentación matemática; las fronteras difusas entre el pietismo y el calvinismo; la unión de la religiosidad sentimental y ascética y la indiferencia y la repulsa hacia los fundamentos dogmáticos del ascetismo calvinista por parte del metodismo, el cual no dejó, sin embargo, de dar un entronque religioso a la conducta ascética (una vez abandonada la doctrina de la predestinación); el reconocimiento de que el pietismo y el metodismo son secundarios ideoló-

⁴⁴ Ibid., pág. 103.

⁴⁵ Ibid., pág. 105.

⁴⁶ Ibid., pág. 124.

⁴⁷ Ibid., pág. 131.

⁴⁸ Ibid., págs. 141-142.

gicamente frente al otro gran representante del ascetismo protestante: el movimiento bautizante y las sectas baptistas; en fin, todos estos hallazgos hermenéuticos serían impensables sin la soterrada instrumentalidad de la perspectiva comparada.

La penetración comprensiva del deslinde comparado registra un movimiento en tres tiempos: en el primero de ellos, se ponen de manifiesto todas las diferencias que refieren a las circunstancias históricas de los distintos grupos sociales y religiosos; en el segundo, las diferencias se borran cuando el tipo ideal cierra filas en torno a lo simbólico: “digamos... que lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del ‘estado religioso de gracia’ como un status que aparta al hombre del ‘mundo’, condenado como todo lo creado, y cuya posición... no podía alcanzarse por medios mágicos sacramentales; ni por el descargo de la confesión ni por cualquier otro acto de piedad, sino tan sólo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del ‘hombre natural’...”⁴⁹; por último, los contrastes reaparacen en el ámbito específico de las consecuencias: “en este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión, no (como en Lutero) en el conformarse con lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte”⁵⁰.

En el mismo sentido, la especulación, los negocios, las profesiones fijas, el lucro, la riqueza, el goce, la contemplación, la ostentación, etc., son algunos de los ejes argumentales que permiten separar —fundiendo el primero con el último de los movimientos reseñados— la despreocupación del antiguo judaísmo (capitalismo aventurero del tipo político-especulador) de la concentración puritana, encarnada en la austeridad y en el ethos racional burgués. A su vez, el segundo de los movimientos es el que garantiza una tranquila navegación a través del tiempo: el estilo vital de ese imperativo categórico ascético tiene, en rigor, sus raíces en la Edad Media; por otro lado, el principio ascético burgués “debes renunciar, debes renunciar” (al puritano sólo le interesa la gloria de Dios y el propio deber), se transfigura —hereda su carga genética— en la ultramoderna obsesión capitalista: “debes enrique-

certe, debes enriquecerte”. Esta implícita comparación temporal que recorre toda *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, es un ejemplo acabado de cómo registrar significativamente los cambios en la permanencia.

El libro de Max Weber presenta un final de acordes pesimistas: el de hoy es un capitalismo sin religión, ha triunfado el desencanto y sólo subsisten los soportes mecánicos del sistema. Alguien ha dicho que esta obra weberiana es una de las más conocidas y una de las más malinterpretadas, tanto por culpa del autor como de sus lectores. Además, se sostiene, esta verdadera “fábula moral”, presenta un lenguaje confuso que en ciertas ocasiones le asigna al protestantismo el origen del capitalismo y en otras no, que oscila entre la historia real y “una abstracción intelectual de ciertas ideas generales tomadas del registro histórico”⁵¹.

Se diga lo que se diga, creemos que uno de los ingredientes perdurables de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es el papel metodológico de lo comparado en una obra esencialmente asistemática y de construcción un tanto caótica. Sin embargo, la comparación es aquí una voz discreta y eficaz: por ella, la búsqueda relativizadora de la especificidad cultural oculta cualquier caída en el dualismo y en la imputaciones generalizantes; por ella, quedan recortadas con nitidez —aunque en tensión dialéctica— las articulaciones práctico-conceptuales de las diversas organizaciones religiosas; por ella, se observa la evolución de los contenidos de la legitimidad, comprendiendo así el poder operativo de lo mítico, cuando se evaporan las imágenes y persisten los arquetipos. Cuando esa voz, la de la comparación, nos aproxima interpretativamente al sentido, también nos habilita para captar los horrores del sinsentido.

REVOLUCIÓN Y VALORACIÓN

1. Si en el análisis de la obra weberiana obteníamos una disminución de las referencias metodológicas —en contraste con Durkheim—, en *Sobre la revolución* de Hannah Arendt la ausencia es total. Quizás por efecto del momento histórico, o tal vez por el perfil disciplinario e intelectual de la

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 206.

⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 223.

⁵¹ Ver Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978.

autora, lo cierto es que estamos ante un ejemplo bien distinto a los anteriores. Con un tono de máxima prudencia, defendemos aquí la idea que *Sobre la revolución* representa una tradición complementaria en lo que refiere al manejo del abordaje metodológico-comparado.

En cierta medida, este libro de Arendt se ubica —en el contexto de nuestro artículo— en un plano contradictorio: por un lado, tanto en un sentido superficial como profundo, hay un expreso alejamiento de lo social y de lo sociológico; por otro, hay una focalización en lo político —también nuestro rubro de interés—, con la intención de reconstruir los procesos políticos “puros”, fuera del lastre de los conflictos socio-económicos.

¿Qué se propone, pues, Hannah Arendt? En el comienzo de *Sobre la revolución* se establece una comparación: la guerra y la revolución le han dado la fisonomía al siglo XX; la primera es tan antigua como la historia del hombre, mientras que la segunda no existió con anterioridad a la época moderna. A diferencia de la revolución, las guerras raras veces han tenido que ver con la noción de libertad. ¿Qué tienen de común entonces?: la violencia, sin más.

Pero el afán analítico de la autora se centra en las revoluciones, en tanto fenómeno político de la época moderna. Y en tal sentido, es una comparación la que se inyecta y se derrama por toda la obra: la revolución norteamericana, basada en la lucha por la libertad política, frente a la revolución francesa, como modelo que desde un principio lanzó a la escena a las masas pauperizadas y en donde la lucha por la libertad política se trocó en lucha de clases.

En principio, Arendt acepta el influjo que ejerció la revolución norteamericana sobre la francesa (y, sobre todo, el impacto de la “sorprendente prosperidad” de América), pero en rigor hay que hablar de “no influencia”. El espíritu y la teoría política de los padres fundadores despertó escaso interés en los hacedores de las revoluciones posteriores, fundamentalmente en lo que se vincula con las nuevas formas de gobierno republicano y con la aplicación y elaboración de la teoría de la división de poderes de Montesquieu al cuerpo político. Por paradójico que parezca, la cuestión social —la pobreza de las masas— apenas desempeñó papel alguno en el curso de la revolución norteamericana y, sin embargo, ésta inspiró a las otras revoluciones a alterar más la textura social que la estructura política.

Además de estos apuntes histórico-comparados, el estudio también se dispara hacia la interpretación conceptual, sin perder de vista tampoco la necesidad del “contraste”. Por ejemplo, se afirma que en los fenómenos revolucionarios modernos, la idea de libertad debe coincidir con la experiencia del nuevo origen, enfatizando que *liberación* y *libertad* no son la misma cosa; la liberación es la condición de la libertad; la noción de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa, ya que la intención de liberar no sintoniza con el deseo de libertad. Arendt sentencia que siempre se ha exagerado el alcance de la liberación, y que se ha opacado el de la libertad.

Por más que sea difícil hallar el límite donde termina el simple anhelo de liberación (de ser libres de la opresión) y donde comienza el afán de libertad como estilo político de vida (puesto que la libertad exige una nueva forma de gobierno, la constitución de una república), lo muy cierto es que “*ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución*”⁵². Si se observa con atención, un poco a la usanza weberiana, el movimiento es el siguiente: la amplitud del concepto remite a la realidad histórica, y por ésta se regresa al concepto mediante la síntesis de acciones y de cosmovisiones, de conductas y de sistema de creencias.

Un momento interesante del libro se relaciona con lo *significativo* cuando se analiza comprensivamente el recorrido del término revolución, el cual fue en su origen una expresión astronómica que alcanzó importancia creciente en las ciencias naturales gracias a Galileo. Significó movimiento regular y rotatorio de las estrellas, y en tanto movimiento recurrente y cíclico, la palabra revolución quiere decir *restauración*. Y en este sentido, toda comparación debe respetar la siguiente evidencia: “*debemos dirigir nuestra atención, en otras palabras, a*

⁵² Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pág. 42.

las revoluciones norteamericana y francesa y debemos tener en cuenta que ambas estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del gobierno colonial"⁵³.

En definitiva, uno de los resortes de *Sobre la revolución* apunta a entender la impresionante faceta de las revoluciones modernas: el espíritu revolucionario, el cual se forjó en la propia contienda política, y que tuvo que ver con las nociones de novedad, origen, violencia e irresistibilidad. Y aquí la comparación entre las revoluciones se traslada al plano de las consecuencias: para el caso de la francesa, lo irrevocable fue que la esfera de lo político debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no era libre debido a que estaba sujeta a las necesidades cotidianas (a su vez, ese movimiento inexorable se tradujo conceptualmente en el siglo XIX bajo la idea de *necesidad histórica*); desde la perspectiva de la acción, en América la cosa fue distinta: "...debe bastarnos recordar la historia de la revolución norteamericana..., y la fuerza extraordinaria con que caló en todos sus actores el sentimiento de que el hombre es dueño de su destino, al menos por lo que se refiere al gobierno político, para darnos cuenta del impacto que debió suponer el espectáculo de la impotencia del hombre para poner orden en sus propias acciones. La conocida decepción sufrida por la generación europea que vivió los fatales sucesos, desde 1789 hasta la restauración de los borbones, se transformó casi inmediatamente en un sentimiento de temor y reverencia ante el poder de la propia historia"⁵⁴.

La revolución francesa, que terminó en el desastre, ha escrito la historia de las revoluciones; al contrario, la revolución norteamericana —que fue la verdaderamente victoriosa— no ha gozado de interés sustantivo para nadie. La preocupación norteamericana por las formas de gobierno ha recibido la más terrible indiferencia, en tanto la revolución de 1789 —al igual que la de octubre de 1917—, que primero significó la esperanza del hombre, concluyó luego en la desesperación.

2. Para Hannah Arendt fue la necesidad (las necesidades perentorias del pueblo) la que desencadenó el terror y llevó la revolución a la tumba. En un violento cambio de dirección, se abandonó el proyecto de libertad y se asumió como objetivo la felicidad del pueblo. A tal extremo esto fue así, que el joven Marx llegó a estar convencido de que la razón por la cual la revolución francesa había fracasado en fundar la libertad no se debía a otra cosa que al fracaso en la resolución de la cuestión social. Como siempre, el caso americano se inscribió en otras coordenadas: "*éxito y fracaso se explican porque no existía en la escena norteamericana, a diferencia de lo que ocurría en los restantes países del mundo, la pobreza*"⁵⁵. Dicho de otra forma, y complementariamente, la pasión más poderosa que inspira a los revolucionarios —la compasión— no gravitó nada en las motivaciones internas de los actores de la revolución norteamericana. Desde un punto de vista político, Arendt considera a la compasión "*irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano e interhumano en donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana*"⁵⁶.

Por otra parte, hay instancias en que la comparación adquiere un anclaje más complejo, según el rol del pueblo, de la cuestión social y de la multitud: "*lo importante, naturalmente, era que el tipo de multitud que los fundadores de la república norteamericana representaron, primero, y constituyeron, después, políticamente, si existía de algún modo en Europa, cesaba de existir tan pronto como uno se acercaba a los estratos más bajos de la pobla-*

⁵³ *Ibíd.*, pág. 76.

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 95. En otro pasaje, la autora escribe: "por supuesto, cada hecho en particular tiene sus motivaciones, su propósito y manifiesta su razón de ser; pero el acto en sí mismo, pese a que proclama su propósito y manifiesta su razón de ser, no pone de manifiesto la motivación íntima del agente. Sus motivaciones permanecen en la oscuridad, no brillan sino que permanecen ocultas, no sólo para los demás, sino, las más de las veces, para sí mismo y no son ni siquiera descubiertos por la introspección. De aquí que la búsqueda de las motivaciones, la exigencia de que todo el mundo despliegue sus motivaciones íntimas en público, transforma, por tratarse de algo imposible, a todos los actores en hipócritas; cuando se inicia la exhibición de las motivaciones, la hipocresía comienza a emponzoñar todas las relaciones humanas"; *ibíd.*, pág. 107. Sería de enorme interés vincular sistemáticamente el sustrato filosófico de *Sobre la revolución* (1960) con la tesis sobre las "tiranías de la intimidad" sostenida por Richard Sennett en su *El declive del hombre público* (1974).

⁵³ *Ibíd.*, pág. 51.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 59.

ción"⁵⁷. A la revolución norteamericana, más allá de la sabiduría teórico-práctica de los padres fundadores, le faltó el "espantoso espectáculo de la miseria humana" y "los clamores obsesivos de la pobreza abyecta".

El funesto espíritu de la sospecha fue omnipresente en la revolución francesa, y estuvo ausente en la norteamericana. En la misma dirección, la comparación atrapa también —aunque marginalmente— a la revolución rusa. Arendt manifiesta que el terror institucionalizado, empleado conscientemente para acelerar el ritmo de la revolución, no se conoció con anterioridad a la revolución de octubre: "*el concepto de 'enemigos objetivos', de suma importancia para entender las purgas y los procesos...del mundo bolchevique, no jugó ningún papel en la revolución francesa y lo mismo ocurrió con el concepto de necesidad histórica que, como hemos visto, no procedía tanto de la experiencia y el pensamiento de quienes hicieron la revolución como de los esfuerzos de quienes deseaban entender y congraciarse con unos acontecimientos que habían contemplado, como espectadores, desde fuera. El terror de la virtud de Robespierre fue desde luego terrible, pero estuvo siempre dirigido contra un enemigo clandestino y contra un vicio oculto. No estuvo dirigido contra el pueblo, el cual era inocente, aún desde el punto de vista del gobernante revolucionario. Se trata de quitar la máscara al traidor disfrazado, no de colocar la máscara de la traición sobre personas seleccionadas arbitrariamente, a fin de crear los personajes necesarios en la mascarada sangrienta del movimiento dialéctico*"⁵⁸.

Interesa señalar aquí otra diferencia entre la revolución francesa y la norteamericana, pautada por el alcance de la concepción de la personalidad legal, la cual es atribuida y garantizada por el cuerpo político. Así, la interpretación comparada estriba sobre las históricas Declaraciones: "*a diferencia de la Declaración de Derechos norteamericana*", que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre, esta última fue concebida para "*expresar derechos positivos fundamentales, inherentes a la naturaleza humana, independientes del status político*" y, en cuanto tal, "*pretendía reducir la política a la Naturaleza. Las Declaraciones de Derechos,*

por el contrario, fueron concebidas como un medio permanente de control de todo poder político y, por tanto, presuponian la existencia de un cuerpo político y el funcionamiento del poder político"⁵⁹.

La revolución francesa despreció la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento, y en realidad no hizo más que liberar las fuerzas "devastadoras de la desgracia y la miseria". De suyo, esa "necesidad en movimiento" jamás se vinculó con la serie de experiencias de la revolución y "de la sociedad igualitaria de América". El resultado de todo ello es de una contundencia demoledora: la necesidad invadió el campo de la política. Y la política es el único lugar en donde los hombres pueden ser auténticamente libres.

En semejante depuración comprensiva, Hannah Arendt especifica aún más el perfil de la revolución norteamericana: "*el resultado, a diferencia de lo que ocurrió en Europa, ha sido que las ideas revolucionarias de felicidad pública y de libertad política no han desaparecido nunca por completo de la escena norteamericana; han llegado a ser parte integrante de la misma estructura del cuerpo político de la república*"⁶⁰. Y como en Max Weber, mientras la comparación mantiene su unidad de análisis, los vaivenes se localizan, en ocasiones, a nivel temporal, y puesto que los sueños jamás perduran intactos, Arendt puede tomar distancia, en 1960, de algunos elementos immanentes del modelo norteamericano: "*el sueño americano, como lo entendieron los siglos XIX y XX bajo el impacto de la inmigración masiva, no fue el sueño de la revolución norteamericana —la fundación de la libertad,— ni el de la revolución francesa: la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de una 'tierra prometida' donde abundasen la leche y la miel. El hecho de que el progreso de la tecnología moderna fuese capaz tan pronto de realizar este sueño más allá de toda esperanza, tuvo el efecto de confirmar a los soñadores que habían venido realmente a vivir en el mejor de los mundos posibles*"⁶¹.

Todo lo que Montesquieu pesó sobre la revolución norteamericana, influyó Rousseau sobre la francesa, al punto que la comparación entre las revoluciones se traslada al plano de los efectos sobre

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 103.

⁵⁸ *Ibíd.*, págs. 109-110.

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 118.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 148.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 149.

la formación de los gobiernos, ya se trate de países anglosajones o no: *"la versión norteamericana proclama, en realidad, la necesidad de gobiernos civilizados para toda la humanidad; la versión francesa, por el contrario, proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político y llega a identificar estos pretendidos derechos, es decir, los derechos del hombre qua hombre, con los derechos de los ciudadanos"*⁶².

En tal sentido, si bien los hombres de las dos revoluciones del siglo XVIII compartieron el mismo dogma —el que el origen y la fuente del poder político legítimo residen en el pueblo—, los franceses entendieron *"por poder una fuerza 'natural' cuya fuente y origen estaban situados fuera de la esfera política, una fuerza que había sido liberada en toda su violencia por la revolución..."*⁶³, al tiempo que los americanos entendieron por poder el polo opuesto a la violencia natural prepolítica; para ellos, pues, el poder surge de hombres que actúan de común acuerdo.

3. *Sobre la revolución* de Hannah Arendt ha sido objeto de múltiples críticas. Es muy probable que todas ellas deriven de la interpretación un poco caprichosa que se hace tanto de la revolución francesa como de la norteamericana. Por ejemplo, Habermas admite que la revolución norteamericana se concibió a sí misma desde el ángulo del derecho natural liberal proveniente de Locke, que asume al Estado a partir de las funciones de la sociedad. En rigor, afirma Habermas, hay una identificación de los derechos naturales del hombre con las leyes naturales del tráfico de mercancías y del trabajo social. La revolución norteamericana ha protegido la fuerza espontánea del sistema de la división del trabajo. No hubo en los Estados Unidos tal separación entre *libertad* y *bienestar*; la libertad política fue resultado de una liberación con respecto a la coacción natural por intermedio del trabajo social. Para Habermas, por fin, la libertad política no puede discutirse fuera de la categoría de la dominación. En última instancia, ésta es una de las mayores debilidades de la perspectiva arendtiana.

Sin embargo, hay otros puntos positivos de interés. Primero, la pretensión de reivindicar los tópicos de la teoría política clásica (qué podemos aprender todavía de la política de Aristóteles, al de-

cir también de Habermas). Como ilustración de ello, Arendt dibuja algunas líneas de sentido para los griegos: *"la vida de un hombre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiera reunirse: el ágora, el mercado o la polis, es decir, el espacio político adecuado"*⁶⁴. Segundo, el libro de Hannah Arendt supone una aproximación valorativa y normativa. Se compara permanentemente, aunque sin propósito sistemático, para concluir luego con la evaluación de los atributos vinculados a los conceptos de la teoría política. Se trata de un trabajo empírico, con trazas de análisis de discurso, pero que compara a partir de la polivalencia y de la amplitud significativa de las nociones políticas, las cuales necesitan ser fundamentadas una y otra vez.

Revolución, libertad, cuestión social, democracia, tiranía, comunidad de iguales, república, ciudadanía, etc., son algunos de los poros a través de los cuales respira toda la narración arendtiana, paradigmática en la medida que conecta comprensión con valoración. Y aquí el método comparado ofrece tal vez su mayor ventaja: la relativización, es decir, la posibilidad de resituar el momento absoluto que está presente en todo lo conceptual.

FINAL

(La comparación, ese terreno de la desesperanza. Hemos realizado un largo recorrido "no sociológico", ya que se ha priorizado el ensayo reflexivo a partir de una temática dominada por lo metodológico. La exposición ha combinado interpretación y referencias textuales, en la búsqueda de esos modelos fundantes que inexorablemente inscriben sus huellas en casi todos los esfuerzos comparados. A su vez, nos hemos remitido a los "no sociólogos" con la transparente intención de evitarles molestias y disgustos a esos aduaneros de las ciencias sociales, tan celosos de sus límites y tan orgullosos con los frutos de sus tierras. ¿Cuáles son los impuestos vigentes a la hora de postular que la sociología también tiene que absorber los contenidos presentes, por ejemplo, en Plutarco —el de las vidas paralelas—, Nietzsche o Arendt?

Afortunadamente, en este trayecto nos han acompañado Durkheim y Weber, nuestro pasaporte oficial. Y ha sido a instancias de ellos —en tanto

⁶² *Ibíd.*, pág. 159.

⁶³ *Ibíd.*, pág. 193.

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 38.

reflejos modélicos— que hemos argumentado que a lo comparado se le replantea la relación entre lo conceptual, lo metodológico y lo empírico. Dicho de otro modo, no es posible coincidir con Bobbio cuando señala que el auténtico rasgo contemporáneo es la acumulación desbordante de datos e informaciones.

Nuestra indagatoria, un tanto periférica e indirecta, se apoya en tres afirmaciones dogmáticas: primero, no hay comparación que no germine de un motivo arbitrario, sea cual fuere éste; segundo, la comparación ampara y potencia lo explicativo, lo comprensivo, lo descriptivo y lo valorativo; por último, la determinación de lo conceptual sobre lo metodológico, alerta sobre las urgencias de una profundización en lo teórico-social.

La comparación, ese terreno de la desesperanza. En nuestra incursión bibliográfica no hemos hallado lo que pensábamos hallar. Porque en Durkheim hay una doble preocupación por lo explicativo y lo tipológico: allí lo estadístico y lo legaliforme están severamente tensionados, la solución del problema metodológico —dentro de los marcos deductivo-causales— es compleja y osada, el determinante social se complementa con la representatividad de lo numérico, mientras que la azarosa dialéctica individuo-sociedad sucumbe al magnetismo del dualismo, aunque también arroja las pistas necesarias como para escapar de él.

Porque en Weber la búsqueda de la especificidad histórica transforma a la comparación en el verdadero a priori del estudio sobre el espíritu capitalista: cuando la depuración descriptiva del tipo ideal domina todo el empeño weberiano, la

comparación pierde precisión de contorno, sin renunciar, empero, a su rol constructor de líneas argumentales; cuando en la obra el movimiento se torna más asistemático —de conclusión dificultosa—, el autor se vuelve más inmune a los dualismos y a las imputaciones generalizantes, puesto que cuanto más percute la comprensión de las significatividades, más se silencia la lógica de la inducción/deducción.

Finalmente, porque en Arendt lo comparado se nos presentó de improviso. Más allá de la centralidad de lo político y de la marginación de lo social, por encima de las influencias paradójicas de las distintas revoluciones, este abordaje nos advierte sobre la necesidad de comprender y de juzgar. Al reconstruir los senderos de la acción, no hay que perder de vista los subsuelos éticos de la misma. Por ello, la faena conceptual se ofrece de una manera plástica y rítmica: a través de la relativización comparada. No tiene ningún sentido juzgar a la revolución francesa y a la revolución norteamericana por sí solas (además, eso sería casi imposible): la verdad del juicio nace del contraste.

Por todo esto, pues, la comparación no siempre es el terreno de la desesperanza. En un mundo transnacionalizado y globalizado, pero que sin embargo alienta los integrismos, el racismo y la marginación, una producción intelectual y académica, basada en el deslinde y en la relativización de las pretensiones de sentido de los actores sociales, le otorga un ingrediente de interés adicional a los procedimientos comparados. Y más cuando creemos, junto con Goethe, que la morada del hombre es el mundo.)