

LA SOCIEDAD COMO “LUGAR DE VIDA MORAL”*

UNA APROXIMACIÓN A LA SOCIOLOGÍA DE DURKHEIM

Eugenio Tironi

Preocupada de dirigir el cambio social hacia metas universales como el desarrollo, la modernización y el socialismo, y pese al frecuente estallido de crisis de integración social, la sociología contemporánea ha solido ignorar el problema de la conservación del orden social. En este contexto, afirma Eugenio Tironi en la presente reseña de la sociología de Émile Durkheim, el gran mérito y actualidad de Durkheim radican, precisamente, en haber colocado la pregunta acerca del orden social en el centro del análisis sociológico y en haber prestado atención de una manera sistemática a las creencias colectivas y, en definitiva, a la moral, como base de toda comunidad.

EUGENIO TIRONI BARRIOS. Doctor en Sociología, Escuela de Altos Estudios y Ciencias Sociales, Francia. Ex director de la Secretaría de Comunicación y Cultura del gobierno de Patricio Aylwin. Actualmente es profesor del Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Chile y presidente de Tironi & Asociados. Autor, entre otras publicaciones, de *El régimen autoritario. Para una sociología de Pinochet* (Dolmen, 1998), *Autoritarismo, modernización y marginalidad* (Sur, 1990) y *Los silencios de la revolución* (Editorial La Puerta Abierta, 1988).

*Conferencia dictada en el Centro de Estudios Públicos el 6 de mayo de 1997, en el marco del ciclo para estudiantes universitarios “Riqueza y miseria de las formas de vida en la sociedad contemporánea”.

Se incluye a continuación una versión editada del diálogo que tuvo lugar con los estudiantes. También aparece en esta edición de *Estudios Públicos* la conferencia “La jaula de hierro (acerca de Max Weber)”, pronunciada en el mismo ciclo por Carlos Cousiño.

¿Cómo es posible el orden social? Para la sociología en la que se formó mi generación, ésta era una interrogante trivial. El orden colectivo no quitaba el sueño a nadie; todo lo que importaba era proyectar el cambio de las sociedades en dirección a ciertas metas universales: modernización, desarrollo, socialismo...

Sin embargo, en los años setenta, cuando en todo el mundo pareció entrar en crisis el orden económico, social y político configurado en la segunda posguerra, la incertidumbre recuperó derechos de ciudadanía y aquella vieja y desprestigiada pregunta tomó nuevamente actualidad. En los países donde la crisis fue tan profunda que parecía llevar a un proceso de disolución social —como es el caso de Chile—, la cuestión acerca de cómo fabrica la sociedad su propio orden se volvió casi obsesiva. Era inevitable, entonces, que algunos ojos todavía desconcertados se posaran sobre Durkheim. Casi un siglo atrás éste había declarado, con una voz profética, que “el objeto de la sociología en su conjunto es determinar las condiciones para la conservación de las sociedades”.

Émile Durkheim nació en 1858 en Épinal, Francia. Su padre era rabino y por eso fue formado en una familia judía tradicional y ortodoxa con recursos muy modestos. Vivió muy de cerca las turbulencias de su época, en especial la derrota e invasión de Francia en la guerra francoprusiana, cuando tenía doce años, y ya adulto, el desarrollo de la Primera Guerra Mundial. Murió en 1916, a pocos meses de enterarse de la muerte de su hijo en el campo de batalla, y después de haber seguido una carrera académica francesa clásica en la que recibió los máximos reconocimientos.

La preocupación de Durkheim por la “conservación de las sociedades” está muy vinculada al clima intelectual de su época. La alarma por la ruptura de las solidaridades sociales, por la anarquía económica, por el debilitamiento de las normas y las instituciones; en definitiva, por el inquietante quiebre del orden social en manos del “odioso individualismo”, era compartida por católicos y socialistas, por conservadores y liberales.

En Durkheim, sin embargo, esa inquietud de su época adquiere rasgos singulares. El individualismo es para él un rasgo característico e inevitable de la sociedad moderna, que resulta del progreso de la división del trabajo. El remedio, entonces, no está en el retorno a los valores e instituciones tradicionales (como se planteaba desde el catolicismo conservador) ni en la proclamación de modelos ideales o utópicos (como se proponía desde el liberalismo o el socialismo), sino en el fortalecimiento de normas morales e instituciones capaces de mantener vivo el sentimiento de colectividad, sin aplastar al mismo tiempo el proceso de individuación. Dedicó toda su obra, entonces, a descubrir cómo alcanzar ese objetivo de modo de

mantener unidas las sociedades —y, por el mismo motivo, a conocer los factores que llevan a su desintegración.

Algunos postulados básicos

El postulado ontológico en que se basa la sociología de Durkheim es que la sociedad no es la mera suma de sus individuos componentes, sino un “sistema” con una realidad y características independientes de aquéllos. De la prioridad lógica e histórica que él da a la sociedad se deriva —en palabras de R. Aron— “la necesidad de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad, y no el estado de la colectividad por los fenómenos individuales”. De ahí que algunos autores hayan bautizado su aproximación como “holismo metodológico” o, directamente, de “socialista”.

Economía y solidaridad

Durkheim acepta que la economía tiene una influencia decisiva en las sociedades modernas, por ser el origen —a la vez que la expresión primordial— de la división del trabajo. No acepta, sin embargo, la suposición de que la estabilidad social resulte de la cooperación, sea espontánea o forzada, de los intereses individuales en el campo económico.

En su obra *De la división del trabajo social*, Durkheim se rebela contra autores como Spencer, para quienes la vida social es una simple “adaptación inconsciente y espontánea a la presión inmediata de las necesidades”, y la “solidaridad social”, el resultado automático de un “amplio sistema de contratos particulares”. Resiste la tesis de que el orden colectivo surja del “acuerdo espontáneo de intereses individuales”, como si fuera una relación puramente económica, “un intercambio no regulado por ninguna acción específicamente social”. Rechaza, en fin, la idea de que la “sociedad industrial” basada en el intercambio y el contrato no tenga “necesidad de ningún aparato coercitivo ni para producirla ni para mantenerla”.

Contra la economía política clásica, que intenta explicarse la sociedad moderna *por el contrato*, Durkheim se explica la existencia de los contratos *por la sociedad*. Denuncia entonces al contractualismo por invertir el orden a la vez histórico y lógico de las cosas. No son los contratos la “condición primordial” de la sociedad, pues, aunque son los individuos quienes los pactan, sus condiciones son fijadas por una legislación que encarna la noción que la sociedad tiene de lo justo y de lo injusto, de lo

tolerable y lo prohibido. Esto es lo que Luhmann, en *La diferenciación de la sociedad*, denomina la “fundación no contractual del contrato”.

Lo que Durkheim postula, en suma, es que las relaciones económicas no pueden dar origen al orden social, ni éste puede ser regulado simplemente por aquéllas. La vida económica, indica, se desenvuelve “más allá de toda acción moral”. Ella es la esfera del conflicto, no de la solidaridad; de la anarquía, no de la reglamentación; del acuerdo pasajero, no de la regularidad; del interés, no de la moral; del individuo, no de la sociedad: de ahí que ella deba estar sometida a un poder externo, de carácter moral y político, que sólo la sociedad puede proveer.

En sus postulados básicos, explicitados en *Sociología y filosofía*, Durkheim también toma distancia de quienes sitúan el origen y la explicación de la sociedad en la acción imitativa de los individuos. En oposición, insiste en que los individuos nacen y viven en el cuadro de grupos constituidos, de sociedades; o, dicho de otro modo, que los individuos son en sí mismos el producto de la diferenciación social característica de un determinado tipo de sociedad. A su juicio, “el culto del individuo humano es obra de la sociedad. Es ella quien lo ha instituido”. La propia libertad individual “no se ha vuelto una realidad sino en y por la sociedad”. Y agrega: “la única cuestión que se puede plantear un hombre es, no si puede vivir fuera de una sociedad, sino en qué sociedad quiere vivir”. Poner al individuo como base de la sociedad es, por lo tanto —al igual que el caso del utilitarismo de Spencer—, invertir el orden lógico e histórico de las cosas.

El pesimismo antropológico

Son muchos los que han observado un paralelo entre la antropología pesimista de Durkheim y la de Hobbes. En efecto, ambos autores toman al hombre como un individuo dominado por un egoísmo natural que debe ser disciplinado para no verse arrastrado a su autodestrucción.

En su clásico *Leviatán*, Hobbes postula que el estado de naturaleza u originario del género humano, lejos del mito paradisíaco, es un estado de barbarie y de guerra de todos contra todos. Siguiendo el mismo registro, en *De la división del trabajo social* Durkheim postula que “las pasiones humanas no se detienen sino ante una fuerza moral que respetan. En ausencia de toda autoridad de este tipo, es la ley del más fuerte la que reina, y latente o agudo, el estado de guerra se hace necesariamente crónico [por lo que] la meta misma de toda sociedad [...] es suprimir, o al menos moderar, la guerra entre los hombres”. Y en un texto muy posterior advierte además

que “cuando se es más libre para satisfacer todos los caprichos, la vida se vuelve menos tolerable”.

Pero el paralelo entre ambos se interrumpe ahí; porque mientras Hobbes busca en el Estado el poder regulador capaz de contener las tendencias destructivas de los individuos, Durkheim vuelve la vista a la “sociabilidad” en sí misma. Como afirma Dumont en su *Ensayo sobre el individualismo*, en la teoría de Hobbes “lo social es reducido en último término a lo político”; Durkheim, en cambio, desarrolla una perspectiva estrictamente sociológica, según la cual sólo la sociedad, por medio de su capacidad de crear una “vida moral”, es capaz de “moderar la guerra entre los hombres”.

Aunque no hay evidencia de que conociera su obra, es notable también la similitud entre los postulados de Durkheim y los de Freud. Para el primero, “la sociedad no puede ser formada o mantenida sin que el individuo realice perpetuos y costosos sacrificios. Debemos [...] ejercer violencia hacia algunas de nuestras más fuertes inclinaciones”, porque de lo contrario nuestros “apetitos sensuales”, que son “necesariamente egoístas”, terminarían con la sociedad.

Aquello no es muy diferente de lo que, al final de su vida, advierte Freud respecto a que “la pulsión innata de agresividad en el hombre, la hostilidad de cada uno contra todos y de todos contra cada uno” debe ser resistida por lo que él denomina “la cultura”. De ahí entonces que “la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizás llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo”. Si se sustituye la noción de “cultura” por la noción de “sociedad”, ¿no estarían Freud y Durkheim hablando prácticamente de la misma cosa?

Anomia, cambio y desintegración

Merecido o no, lo cierto es que Durkheim tiene la paternidad sobre el concepto de anomia, clave para entender su noción del fenómeno de la desintegración social. La definición que propone, sin embargo, no es siempre clara y evoluciona notoriamente a lo largo de su obra. Por lo mismo, conviene comenzar por fijar los contornos de la anomia lo más nítidamente posible, diferenciándola de otros fenómenos semejantes.

Coerción y anomia

La tesis primitiva de Durkheim es que la solidaridad nace de la división del trabajo, por su cualidad de producir “formas de actuar defini-

das, que se repiten”, que gozan de un “grado de fijeza y regularidad”, lo que crea “hábitos” que a su vez se transforman en “reglas de conducta” que “manifiestan de manera sensible y definida la dependencia mutua de los organismos solidarios”.

Hay casos, sin embargo, donde “la división del trabajo no produce la solidaridad”, o donde simplemente deja de producirla. Uno de ellos es lo que denomina “la división del trabajo coercitiva”; esto es, “cuando la reglamentación ya no corresponde a la verdadera naturaleza de las cosas y, por consiguiente, no teniendo base en las costumbres, no se sostiene sino por la fuerza”. Lo que se produce entonces es una “situación en que los deseos chocan” con “un obstáculo insoportable” o “el porvenir aparece inmisericordemente cerrado”, lo que genera en los individuos un sentimiento de impotencia, de fatalismo y de frustración.

La coerción, sin embargo, como factor de desintegración, está en las antípodas de la anomia. Porque mientras aquélla tiene su origen en un *exceso* de reglamentación normativa, esta última resulta de la *falta* de tal reglamentación. En efecto, el concepto durkheimiano de anomia se identifica primordialmente con la ausencia de reglas.

Hay que admitir que Durkheim es ambivalente en su definición. Giddens tiene razón cuando señala que, con el mismo concepto de anomia, se refiere a veces a la desorganización de la sociedad global que lleva a la ausencia de normas sociales claras y coherentes para los individuos; y otras veces a la incapacidad en que se encuentra el hombre de poner coto a sus deseos.

Sin embargo, es la primera noción de anomia la central del edificio teórico durkheimiano —aunque ella es, curiosamente, la menos popular, pues la sociología norteamericana de posguerra destacó principalmente la segunda acepción. Para nuestro autor, se trataría de un fenómeno inevitable en el curso de las sociedades hacia mayores niveles de diferenciación e individuación. La anomia aparece allí donde hay una sociedad en crisis que da paso a otra sociedad todavía no establecida. Ella es, por tanto, en palabras de Chazel, “sinónimo de crisis de adaptación”.

Anomia y cambio social

Muchas veces se toma el concepto de anomia como la prueba del profundo conservadurismo de Durkheim. Este juicio da por supuesto que la anomia se refiere a los problemas de integración del individuo a la sociedad por medio de la adaptación a los valores socialmente predominantes y la

sujeción a sus normas. Pero, como se indicó, el concepto central de Durkheim no se refiere a la desadaptación *del individuo* a una sociedad dada, sino a la disolución de las creencias, instituciones y prácticas que producen la solidaridad social. Su problema primordial no es la inadaptación de los individuos a un código de normas socialmente dominante, sino *la ausencia de una reglamentación social* capaz de limitar los “deseos” individuales y establecer “formas de actuar definidas, que se repiten”.

Se ha criticado también el carácter anormal o patológico que parece asignar Durkheim a los fenómenos de crisis, conflicto o anomia. Para él, sin embargo, el conflicto no es en sí mismo un fenómeno “anormal” o “patológico”. Al contrario, es un elemento básico de la vida social; deviene “patológico”, sin embargo, cuando termina con la solidaridad y, a partir de allí, con el orden colectivo.

Para Durkheim, según lo postula en *Las formas elementales de la vida religiosa*, la evolución de las sociedades supone la presencia de períodos de “calentamiento” seguidos por períodos de “enfriamiento”, pasando entre medio por momentos de crisis, desorganización y desorden. La anomia corresponde gruesamente a estos momentos de tránsito entre “la efervescencia creadora” y los períodos “de recaída”. Se trata entonces de un fenómeno perfectamente “normal”, pues, en sus palabras, “las sociedades [...] no pueden mantenerse sin transformarse”.

En esos procesos de transformación es común que las relaciones sociales se intensifiquen al máximo y los cambios se sucedan sin descanso. Éstos son, sin embargo, períodos excepcionales que no pueden extenderse, porque —como dijera Parsons en sus *Ensayos en teoría sociológica*— la plasticidad de las sociedades no es indefinida. Cuando esas situaciones se prolongan, tiende a provocarse un desajuste crítico entre las representaciones colectivas, las instituciones y la estructura social, y esto destruye los principios de integración de la sociedad. La desintegración social sobreviene entonces, especialmente después que una sociedad ha experimentado grandes cambios de signo modernizador: v. gr. procesos rápidos y forzados de racionalización, corrientes aceleradas de urbanización, expansión económica prolongada, ampliación de la participación social y política, etc.

El fenómeno de la desintegración

Durkheim no desarrolló mayormente sus ideas sobre los procesos de desintegración social. Sin embargo, varios autores han trabajado el tema inspirándose más o menos explícitamente en sus conceptos, por lo que se cuenta ya con una suerte de teoría general de este fenómeno.

La desintegración social siempre acarrea la fragmentación de las bases materiales de los grupos sociales, creándose conglomerados que no se constituyen a partir de las relaciones económicas. Habría mucho que decir al respecto, pero lo que en el marco de esta exposición interesa destacar es que la desintegración implica, sobre todo, la crisis de los referentes valóricos y simbólicos de una sociedad; lo cual es particularmente agudo allí donde lo que se produce es una sustitución frustrada o incompleta de un sistema de integración por otro. El núcleo de valores, creencias, símbolos y normas comunes que integraba a la sociedad ha entrado en crisis y es objeto de un ataque iconoclasta, sin que logre estabilizarse al mismo tiempo un núcleo común alternativo.

Cuando los individuos se ven obligados a adaptarse al “nuevo orden” —con las consiguientes tensiones psicológicas que ello implica—, para encontrarse de pronto con que sus esfuerzos fueron estériles, pues ese orden estalla también en el aire, o nunca logra consolidarse, brotan sentimientos de inseguridad, miedo, ansiedad, frustración y, en el límite, de resignación. La actitud de apatía y el conformismo individualista son entonces rotos apenas por períodos breves de intensa movilización de masas, en que el individuo busca en la muchedumbre una identidad colectiva y la oportunidad de volverse visible, de salir del anonimato y de la mediocridad de la vida cotidiana, de romper su aislamiento, de experimentar un sentimiento de solidaridad y sentir que su vida tiene un sentido socialmente reconocido. En este clima, los individuos se vuelven altamente vulnerables a la seducción de un líder de masas carismático que ofrezca el restablecimiento de la comunidad perdida, y a la influencia de ideologías autoritarias. Sin ir más lejos, hay gran consenso en imputar el nacimiento del nazismo a un proceso de este tipo.

En condiciones de desintegración social no hay movimientos sociales, sino sólo las conductas defensivas y las movilizaciones de masa comentadas más arriba. Se trata fundamentalmente, como lo postula Alain Touraine, de alcanzar una adaptación individual, o bien de defender la identidad amenazada de un grupo o de elevar una protesta moral, pero no de una acción organizada y racionalmente orientada en función de hacer avanzar intereses comunes. Las movilizaciones de masas pueden alcanzar gran amplitud, pero carecerán de permanencia y de eficacia. El desagrado o la frustración que genera la disolución social tampoco llevan a reacciones de violencia colectiva, pues ésta supone siempre la existencia de grupos sociales dotados de una fuerte identidad, de organización y recursos propios, todo lo cual es imposible en las condiciones que estamos analizando.

La desintegración social no equivale, sin embargo, a la desaparición de todo agrupamiento colectivo. Antes bien, ella incentiva a los individuos a replegarse en grupos primarios o comunitarios basados en nexos de tipo afectivo, tales como la familia, la feligresía, el vecindario. Pero este enclausamiento en asociaciones altamente inclusivas refuerza el aislamiento de los individuos y su desintegración. Una sociedad sometida a este tipo de procesos, en los hechos delega su unidad a la institución estatal, a la vez que queda inerme frente a ella. Desintegración social y autoritarismo de Estado son, entonces, dos caras de una misma medalla.

Las crisis sociales y la desintegración no son necesariamente un síntoma de “disfuncionamiento” o de “enfermedad” de una sociedad. Como lo subraya Balandier en su libro sobre el desorden, éste y el “caos” son momentos de “eclosión simultánea de nuevas y numerosas posibilidades”; “la ocasión en la cual la sociedad deviene más locuaz” y transparente, un momento en el cual se multiplica “la capacidad reflexiva del sistema social sobre sí mismo”. De ahí que un “sociólogo del orden” como Durkheim destinara tantas energías a hacer comprender que las crisis, los desórdenes, no son accidentes de la historia, sino fases inevitables en el permanente proceso de producción de las sociedades.

La creación del orden

Porque comparte con Hobbes que el estado de guerra es el estado originario del género humano, y con Freud que la agresividad es una pulsión innata en el hombre, Durkheim estima que la anomia y la desintegración son peligros latentes alojados en el núcleo de toda sociedad. De ahí que la solidaridad y cohesión sociales, lejos de ser un dato primario, son el resultado de un esfuerzo continuo para no caer en una situación de desorganización. Dicho de otro modo, la sociedad es concebida por Durkheim como una lucha permanente sobre lo que Bataille llamaría el “substrato de violencia”.

La búsqueda de la solidaridad

Durkheim distingue dos tipos de sociedades en función de sus modos de integración: la “de solidaridad mecánica”, caracterizada por una cohesión social muy fuerte basada en una “conciencia colectiva” (normalmente religiosa) que liga al individuo estrechamente al grupo, y que cuenta con un derecho de carácter represivo; y la sociedad “de solidaridad orgáni-

ca”, que se caracteriza por una conciencia colectiva débil, por la emancipación del individuo respecto al grupo y por un derecho restitutivo o cooperativo. Durkheim veía que la transición de un tipo de sociedad a la otra encerraba grandes peligros, porque podía arrastrar a situaciones de desorganización o anomia.

Como se ha dicho, Durkheim está lejos de una posición nostálgica respecto a la “comunidad” de solidaridad mecánica: por el contrario, visualiza los procesos de industrialización, de racionalización y de diferenciación como un progreso, pues conducen a la emancipación de los individuos frente al grupo. Pero esto plantea el desafío de encontrar formas de cohesión allí donde la conciencia colectiva se ha desvanecido, como efecto de la división del trabajo y de la declinación de la mentalidad y las instituciones religiosas. El problema básico que se plantea es, entonces, cómo alcanzar la integración de las sociedades de “solidaridad orgánica” sin afectar el proceso de individuación. La búsqueda de estos factores de integración es lo que lleva a Durkheim a interesarse en fenómenos como la división del trabajo, en instituciones como el Estado y los cuerpos intermedios, en la educación y, en especial, en la religión y la moral.

Si se sigue su pensamiento, se verá que el centro de atención intelectual de Durkheim se fue desplazando progresivamente desde la morfología de la división del trabajo hacia los distintos tipos de representaciones colectivas. Como señala Lukes, “el foco de atención de Durkheim cambió desde los fenómenos estructurales a los superestructurales, a medida que aumentaba el poder explicativo que otorgaba a los últimos [...]. Desde su posición inicial en *De la división del trabajo social* [1893], donde se había visto tentado a escribir que ‘todo ocurre en forma mecánica’, en sus últimas obras Durkheim estuvo muy cerca de sostener que el pensamiento simbólico es una condición de la sociedad, y a la vez la explica”. En esta línea, Durkheim llega a afirmar incluso, en 1906, que “la vieja teoría economicista según la cual existirían valores objetivos, inherentes a las cosas e independientes de nuestras representaciones, ya no cuenta con representantes. Los valores son producto de la opinión; las cosas no tienen valor sino en relación a los estados de conciencia”.

Como efecto de esa evolución intelectual, la solidaridad social será vista como un resultado de la fuerza cohesiva de las representaciones colectivas. Durkheim define las representaciones colectivas como un sistema de creencias y sentimientos de tipo religioso, moral, cognitivo y político que son creadas por la sociedad, que cambian con ella y que tienen por objeto la representación o figuración de la sociedad. Sus exploraciones en las sociologías de la religión, de la moral, del derecho y del

Estado no son más que etapas en su expedición por las representaciones colectivas.

La religión

La evolución que llevó a Durkheim desde la morfología a los aspectos simbólicos de la integración social lo condujo a un creciente interés por la religión, a propósito de la cual expuso con el máximo de sutileza su noción de representación colectiva. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, la religión es definida como “un sistema de nociones a través de las cuales los individuos se representan la sociedad de la cual son miembros y las relaciones, oscuras pero íntimas, que mantienen con ella”. La función primordial de la religión es precisamente dotar a los individuos de esa representación de la sociedad. Y “no por ser metafórica y simbólica, esta representación es infiel [...] porque es verdadero de una verdad eterna que, más allá de nosotros, existe algo que es más grande que nosotros y con lo cual nos comunicamos”. Esa “cosa más grande que nosotros” es, en última instancia —y no importa cómo se la presente—, la colectividad. De ahí su afirmación de que, si bien “se debe elegir entre Dios y la sociedad [...], esa elección me es indiferente, porque no veo en la divinidad sino a la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”.

El apego del individuo hacia la colectividad que crea la religión favorece el equilibrio social. Ella es, de este modo, una forma de “disciplina social” que se reproduce por medio del culto y el ritual. La religión encuentra su origen en ciertas situaciones sociales, aquellas de “efervescencia colectiva”, donde el individuo se funde con la colectividad en la persecución de ideales comunes. Las creencias y sentimientos religiosos allí generados son reproducidos después, en los períodos de “recaída”, por las prácticas del culto. Éstas, en efecto, que “tienen por función aparente estrechar los lazos que ligan al fiel con su dios, al mismo tiempo estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad”. De ahí que el culto y el ritual se puedan interpretar perfectamente “en términos laicos y sociales”.

Desde un punto de vista histórico, Durkheim observa que toda sociedad conocida genera siempre un sistema de creencias que otorga a ciertos seres y actividades un carácter sagrado y que prescribe ciertas prácticas rituales, pues toda sociedad necesita construir su unidad configurando un sentimiento o ideal colectivo. “No puede haber una sociedad —advierte— que no sienta la necesidad de mantener y reforzar, a intervalos regulares, las ideas y sentimientos colectivos que constituyen su unidad y su persona-

lidad. Y esta reconstrucción moral no puede lograrse sino a través de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, frente a frente, reafirman en común sus comunes sentimientos”.

La función de la religión es entonces una condición indispensable para mantener la vida social, por lo que ella está destinada a perdurar. Pero la religión supone una inseparabilidad entre creencias y prácticas, entre colectividad e individuo, que corresponde al tipo de cohesión social propia de las sociedades de solidaridad mecánica. De allí que, en la medida en que avanza el proceso de diferenciación que da nacimiento al individuo, la función de la religión sea sustituida por la moral, a la que Durkheim le destina toda su atención en la última etapa de su vida. Como lo señala Lukes en su estudio sobre la vida y obra de Durkheim, la moral constituiría la representación colectiva propia de las sociedades modernas, pues combina prácticas obligatorias sin creencias obligatorias y, al mismo tiempo, las creencias obligatorias no dan lugar a prácticas o conductas específicas. Con todo, no hay que perder de vista que, para Durkheim, según lo expresa en *Sociología y filosofía*, la función social de la moral es la misma que la de la religión, y que “es difícil comprender la vida moral si uno no la acerca a la vida religiosa”. Durante siglos ellas estuvieron “íntimamente ligadas” y “absolutamente confundidas”, por lo que hasta hoy esa “estrecha unión subsiste en la mayoría de las conciencias” y, desde luego, en la del propio Durkheim. “Sin los dioses —afirma Durkheim con tono enigmático en su ensayo sobre la vida religiosa— los hombres no podrían vivir”.

La moral

El punto de partida de la reflexión de Durkheim sobre la moral es el mismo que está presente en los demás aspectos de su sociología: el peligro de la desintegración. Incluso en las sociedades fundadas en la diferenciación individual, señala, debe subsistir un equivalente de la conciencia colectiva de las sociedades de solidaridad mecánica. Si tales creencias y valores comunes llegan a reducirse en exceso, la sociedad se verá amenazada por la desintegración, pues los deseos y pasiones ilimitados de los individuos romperían todo orden y regulación social. Éste es el riesgo mayor allí donde coinciden el debilitamiento del sentimiento comunitario de base religiosa con la extensión de la actividad económica, que por sí misma no crea ninguna solidaridad. Al contrario, ella misma tiene que estar sometida a un poder superior. Esto es lo que llevó a Durkheim, en su etapa ya madura, a centrarse principalmente en comprender la esencia de la moralidad.

Durkheim concibe la moral como un “sistema de reglas de conducta” que tiene dos peculiaridades: de un lado, un carácter obligatorio y disciplinario, como todo deber, como todo sistema de normas; y del otro, un carácter deseado y deseable, que provoca entusiasmo y placer, que se identifica con el bien, como ocurre con los valores e ideales. Esta dualidad de la moral es la misma que Durkheim encuentra en lo sagrado, que es temido y prohibido y, al mismo tiempo, amado y buscado; lo que revela una vez más el estrecho vínculo entre moral y religión.

En sus primeros trabajos Durkheim destacaba de manera exclusiva el aspecto disciplinante de la moral: ella equivalía simplemente a una disciplina social destinada a fijar límites a los comportamientos individuales. Sólo con posterioridad incorporó la referencia a los ideales colectivos. De hecho, hacia finales de su vida desplazó toda su atención hacia esta segunda dimensión, vale decir, hacia la deseabilidad de las normas y las reglas, en tanto ellas expresan creencias e ideales.

La moral produce en el individuo un “apego a los grupos sociales” y un “espíritu de disciplina”, pues son morales sólo aquellos actos que tienen por objetivo la sociedad o el interés colectivo. Pero, a diferencia de la religión, ella ejerce estas funciones preservando la autonomía que los individuos han alcanzado en la sociedad moderna. En *La educación moral* Durkheim subraya especialmente este rasgo. “Para actuar moralmente —destaca—, no basta, sobre todo ya no basta, respetar la disciplina, pertenecer a un grupo; se requiere que, ya sea por deferencia a la norma o por la entrega a un ideal colectivo, tengamos conciencia [...] de las razones de nuestra conducta. Porque es esta conciencia la que confiere a nuestros actos la autonomía que la conciencia pública exige desde ya a todo ser verdadera y plenamente moral”.

La génesis de las normas morales puede explicarse según dos líneas diferentes. La primera es el desarrollo histórico de un conjunto de creencias, a propósito de lo cual Durkheim subraya los lazos entre moralidad y religión a todo lo largo de la historia. “Es evidente —señala en *Sociedad y filosofía*— que la vida moral no ha podido ni podrá jamás liberarse de todos los rasgos que le son comunes con la vida religiosa. [...] Debe haber entonces caracteres morales en lo religioso y religiosos en lo moral”. El segundo camino es —al igual, otra vez, que en el caso de la religión— la observación de ciertos períodos “de efervescencia creadora o innovadora [...] en los cuales, bajo la influencia de circunstancias diversas, los hombres son impulsados a encuentros más íntimos; donde las reuniones, las asambleas son

más frecuentes; los contactos más asiduos; los intercambios de ideas más activos”. Estos períodos no pueden durar indefinidamente, porque “la exaltación misma [...] es demasiado agotadora”. Pasada, pues, la exaltación, individuo y colectividad vuelven a separarse. La moral es entonces la memoria que queda de esos períodos de encuentro, de íntima cohesión. Los ritos, las festividades, las ceremonias públicas, los monumentos, las obras de arte tienen por función revivir simbólicamente esos períodos para que la memoria no se desvanezca sino, al contrario, ella actúe como un factor permanente de cohesión social.

Así como se apoya en ritos, la moral se apoya también en instituciones, cuya función es reforzar permanente y sistemáticamente en la población el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad, y que son, básicamente, la educación, el derecho y el Estado. La educación, para nuestro autor, es ante todo el medio por el cual la sociedad renueva perpetuamente las condiciones de su propia existencia. En cuanto al derecho, éste refleja los sentimientos y creencias colectivas, esto es, la “conciencia moral” de la sociedad; dicho de otro modo, el derecho depende de las creencias morales, pues la sanción no es consecuencia del contenido de un determinado acto, “sino de su no conformidad a una regla preestablecida”. El Estado, por último, en tanto institución del orden moral, se encarga de la aplicación de las normas, esto es, de sancionar y de castigar; pero, al mismo tiempo, él refleja la “vida psíquica” (difusa, oscura y espontánea) de la sociedad, a la vez que descifra, ordena, jerarquiza y transcribe las prescripciones implícitas en los sentimientos colectivos.

Para Durkheim, como se comprenderá, la moral es esencialmente relativa. “Para cada pueblo —señala en *Sociología y filosofía*—, en un momento determinado de su historia, existe una moral, y a nombre de esa moral reinante los tribunales condenan y la opinión juzga”. Pero fuera de esa moral común o general, hay una multitud de otras. Ninguna conciencia individual es enteramente adecuada a la moral de su tiempo, y nadie está obligado a “inclinarse dócilmente ante la opinión moral”; por el contrario, es posible considerar, en casos fundados, “rebelarse contra ella” en tanto se mantenga por la sola “fuerza de la tradición” y no exprese las “tendencias nuevas”. En suma, como lo expresa en *Religión, moral y anomia*, Durkheim estima que “así como la naturaleza física, el mundo moral está libremente abierto a la disputa entre los hombres. Nuestra concepción de la patria, nuestra concepción de la familia, están destinadas a evolucionar y evolucionan de hecho ante nuestros ojos”.

La sociología de Durkheim en acto: Sus reflexiones sobre el divorcio

Un ejemplo magnífico de cómo opera la sociología (o, algunos dirán, el “sociologismo”) de Durkheim —el predominio de la sociedad sobre el individuo, la visión de este último como un ser que necesita límites externos que contengan sus deseos y pasiones, y la función moral de las instituciones y el derecho— se encuentra en algunos pasajes poco conocidos donde él fija su posición frente al divorcio. Señala no cuestionar el principio del divorcio, pero se opone a que éste sea otorgado por el mero consentimiento de las partes, pues ello contradice los principios sobre los que reposan el matrimonio y la familia como instituciones y, “no por remediar males individuales” (como podría ser la infelicidad de los cónyuges) se puede permitir la creación de una verdadera “enfermedad social”, como sería el divorcio.

Fiel a su pesimismo antropológico, la primera línea de argumentación va en la dirección de probar que “la reglamentación matrimonial es saludable para el individuo”, pues le ofrece “un freno que puede moderar sus deseos”: sin esta reglamentación, afirma, el individuo tiende a “agitarse y atormentarse vanamente en la búsqueda de alegrías imposibles o decepcionantes”, llegando a desequilibrios que incluso elevan la tasa de suicidios. En cambio, en la medida en que cada uno cumpla con su función en el matrimonio, se mantengan los cónyuges unidos en la obra común y se toleren mutuamente, “la vida puede ser más soportable y más dulce”. Nada de esto es posible si la ley y la autoridad pública facilitan el divorcio por consentimiento, pasando por alto que “el hombre no puede ser feliz, no puede satisfacer normalmente sus deseos, si ellos no están reglados, contenidos, moderados, disciplinados”.

Una segunda línea de argumentación es que el matrimonio, en tanto fundación de la familia, tiene un fin moral que va más allá de la crianza de los hijos y que trasciende a los cónyuges. Para Durkheim, la familia ejerce “una acción moral cuya importancia es primordial “ para dirigir, moderar y reconfortar a sus miembros en lo que dice relación con la vida económica, religiosa, política y judicial”. De ahí, entonces, que para contraer matrimonio no basta con que las partes lo deseen: ellas deben cumplir con ciertas condiciones que son fijadas por la sociedad y certificadas por ésta a través de un magistrado. Es la sociedad “quien dispone de la cualidad de esposos y la confiere a los particulares que la solicitan”. Por lo tanto, el mantenimiento del lazo conyugal no puede depender de la sola voluntad de las partes: “hay intereses sociales demasiado graves en juego como para que se

los pueda abandonar al arbitrio de los particulares”. Es a la sociedad, entonces, a quien corresponde determinar la continuidad de un matrimonio, por intermedio de un juez.

El matrimonio es un contrato, pero afecta a terceros: por ello tampoco puede ser rescindido por un simple acuerdo entre las partes. Esos terceros son, de partida, las dos familias de los cónyuges, cuya “economía material y moral” ha sido afectada por el matrimonio. Y en seguida están los hijos, desde cuyo nacimiento “la pareja conyugal deja de ser ella misma su propio fin, para devenir en un medio en vistas a un fin que le es superior. [...] Cada cónyuge se transforma en un funcionario de la sociedad doméstica, encargado, como tal, de hacer su parte para su buen funcionamiento”. Ninguno puede entonces “liberarse a su fantasía”, por la sola razón de que “el matrimonio no les procura todas las satisfacciones que esperaban”. Tienen la obligación de cumplir con su papel, y de este deber social no pueden desligarse a voluntad. De él sólo pueden ser liberados por un juez, quien debe apreciar en lo que corresponda “los sentimientos mutuos de los padres y su bienestar material y moral”, pero debe tener en cuenta principalmente “los grandes intereses sociales” que están involucrados en el matrimonio.

El matrimonio, en definitiva, es una institución social que, como tal, ejerce una función moral, vale decir, una función moderadora de la “naturaleza del hombre” dominada por los deseos y una pasión sin límites que le llevan a la exasperación, al desarreglo, a la infelicidad. Frente al matrimonio —como frente a toda entidad moral— el individuo siente simultáneamente rechazo y atracción: rechazo porque se le impone como un deber, una disciplina, una reglamentación que le obliga; atracción porque el cumplimiento de ese deber permite al individuo “elevarse por encima de su naturaleza” y cumplir un fin moral.

El regreso de Durkheim.

Conclusión

Lo propio de una obra clásica es que nunca deja de ser contemporánea. A juzgar por las críticas y polémicas que siguen desatando sus proposiciones, esto es lo que parece ocurrir con la obra de Durkheim.

Una crítica básica es la que se refiere a su “holismo metodológico”. En su esfuerzo por diferenciarse del individualismo metodológico, Durkheim habría llevado su posición al extremo. Su drástica distinción entre lo social e individual, en efecto, inhabilita muchas veces a su sociología para

analizar un largo número de distinciones más sutiles en las relaciones individuo-sociedad.

Para Durkheim, la sociedad es el único órgano capaz de contener las tendencias autodestructivas del individuo. Ella es la fuente y el objeto de la religión, de la moral, del derecho, del Estado y, como vimos recién, del propio matrimonio. Encandilado por esta noción, presta poca atención al conflicto entre grupos y fuerzas sociales. La existencia de conflictos sociales es concebida primordialmente como un fenómeno derivado de fallas en la regulación de la sociedad; y pasa por alto que la coexistencia conflictiva de grupos sociales es característica de toda sociedad compleja.

Pero más allá de las controversias que desata, Durkheim es actual por el hecho de haberse planteado el problema de la integración social (y de su inverso, la anomia) como problema central de la sociología. Al encuentro del utilitarismo, que suponía un orden social nacido espontáneamente de los contratos entre individuos en la esfera económica, construyó su edificio conceptual a partir de la hipótesis de que la solidaridad es una costosa, inestable y reversible conquista de las sociedades, frente a la violencia y la anarquía esenciales. La sociología contemporánea ha querido muchas veces dar por superado este problema fundamental, pero él retorna porfiadamente a la actualidad con las crisis históricas que con regularidad estallan a espaldas de los sociólogos.

Pero aquello no es lo único que le hace actual. Durkheim también tiene el mérito de haber sido el primero que condujo a la sociología a poner una atención sistemática en las creencias colectivas, en la opinión, en las representaciones sociales, en definitiva, en la moral como base de toda comunidad. Para nuestro autor, la sociedad, antes que un organismo material, es precisamente “un conjunto de ideas”, un “lugar de vida moral”, cuya función última es “crear el ideal”. Por bastante tiempo este “idealismo” de Durkheim fue contestado por quienes buscaban la cohesión social en el campo material-económico, no importa si se le llamara relaciones de producción o mercado, lo que hizo que su obra fuese desplazada al campo de la antropología o de la etnografía. Hoy en día, sin embargo, la aproximación durkheimiana gana adeptos incluso en los ámbitos más inesperados.

Hace poco leía, por ejemplo, el libro último de Fukuyama. Como se recordará, este autor saltó a la fama proclamando el “fin de la historia”, a raíz del triunfo global del capitalismo sobre el socialismo. El libro reciente se llama *Confianza (Trust)*; y su tesis es que “el bienestar de una nación, así como su capacidad para competir, se hallan condicionados por una única y penetrante característica: el nivel de confianza inherente a esa sociedad”. El éxito de las instituciones políticas y de las sociedades econó-

micas (incluyendo desde luego a las empresas) depende, pues, de que cada uno de los que las forman se sienta “motivado por algo más grande y abarcador que el interés individual”; esto es, de que ellas estén “unidas por la confianza”. Desde esta perspectiva, Fukuyama fustiga duramente el pensamiento neoliberal, cuya arrogancia —señala— le impide explicar no sólo la vida política sino la vida económica misma, “cuya eficiencia no ha sido lograda, en la mayor parte de los casos, por los individuos racionales y egoístas, sino, por el contrario, por grupos de individuos que, a causa de una comunidad moral preexistente, son capaces de trabajar juntos en forma eficaz”.

Durkheim se debe haber dado más de alguna vuelta en su tumba al sentir cómo sus ideas tomaban cuerpo en quien ha llegado a convertirse en una suerte de profeta moderno del capitalismo.

Pero Fukuyama no ha sido el único ni, desde luego, el más penetrante. En sus reflexiones él se basa fuertemente en la noción de “capital social”, desarrollada por el sociólogo norteamericano Robert D. Putnam a partir de minuciosas investigaciones empíricas realizadas en Italia. Con el término “capital social” Putnam se refiere a “la capacidad de los individuos de trabajar junto a otros, en grupos y organizaciones, para alcanzar objetivos comunes”. Esta capacidad de asociación depende a su vez “del grado en que los integrantes de una comunidad comparten normas y valores, así como de su facilidad para subordinar los intereses individuales a los más amplios del grupo”. El capital social, entonces, “es la expectativa que surge dentro de una comunidad de un comportamiento normal, honesto y cooperativo, basado en normas comunes, compartidas por todos los miembros de dicha comunidad”; y éste es creado y transmitido mediante mecanismos culturales como la religión, la tradición, los hábitos, y a través de instituciones como la familia.

Lo anterior lleva a Fukuyama a postular que el capital social —y su efecto: la confianza— “debe ser considerado como parte integral de los recursos naturales con que cuenta una nación”, y que los economistas deben tenerlo en cuenta “al calcular la ventaja comparativa” de los países. De ahí, por ejemplo, que el propio Putnam haya desatado una fuerte polémica en Estados Unidos al señalar, en un artículo relativamente reciente, que la pérdida de competitividad de ese país tendría como origen el empobrecimiento de su vida comunitaria, ilustrada en su ya famoso *bowling alone*.

Serge Moscovici señalaba hace poco que el pensamiento racionalista modernizador que separó conocimiento de creencias, progreso de tradición, ciencia de conciencia común, enfriando los valores y los sentimientos colectivos, está actualmente bajo cuestión, y lo que se observa es una revalorización del pensamiento simbólico, el único capaz de comprender el mundo de nuestras creencias y de nuestras vivencias. Esto es, a fin de cuentas, lo que quizás explica el regreso de Durkheim al escenario oficial de la sociología.

DIÁLOGO CON LOS ESTUDIANTES

—*¿Cómo vería Durkheim la unión entre dos sociedades con culturas, morales y economías distintas, como va a ocurrir ahora entre China y Hong Kong?*

—Presumo que Durkheim diría que no hay mayor diferencia entre China y Hong Kong.

—*Pero sus economías son tan diferentes...*

—Es cierto, pero desde el punto de vista de Durkheim éstos serían aspectos totalmente accidentales, marginales. Porque en cultura, creencias, sentimientos religiosos, tradición, hay una gran unidad entre ambas sociedades. Por lo demás, la cultura china no se encuentra solamente en los territorios continentales de China, así como en Hong Kong y en Taiwán, sino que además está ampliamente diseminada en el Asia. Es una cultura tan fuerte que logra mantenerse pese a la diáspora física o geográfica.

—*Chile es uno de los pocos países que no tienen ley de divorcio. ¿Cómo interpreta usted esta negativa de legislar sobre el divorcio, de aceptarlo? ¿Expresa la fuerza de la tradición o también expresa la conciencia de las personas?*

—Lo que yo traté de destacar, lamentablemente a través de una fórmula quizás un poco académica, es que lo peculiar del autor que hemos analizado hoy día es que da una enorme importancia a la cuestión moral como fundamento del orden colectivo. Y esto, diría yo, se emparenta muy fuertemente con el pensamiento conservador. Pero a renglón seguido Durkheim dice que las nociones que tenemos acerca de qué es moralmente correcto, qué es justo e injusto, nuestras nociones de la familia, de la patria, del amor, la noción misma de individuo, la noción de libertad, son un producto social. No son verdades reveladas, no provienen de la naturaleza

del hombre, sino que son socialmente construidas, generadas por la sociedad a lo largo de su evolución. Lo que Durkheim se propone, entonces, es comprender cómo la sociedad construye estas creencias que parecen sagradas, inmutables e incluso divinas. Por lo tanto, para él las normas morales de una sociedad son discutibles y, desde luego, transformables. Y hay ahí, por cierto, un relativismo radical...

Ahora bien, según Durkheim, toda sociedad requiere de una moral común general que la integre. Pero, desde luego, esa moral es disputable y dentro de ella hay “submorales”, digamos, que tienen el perfecto derecho a existir.

En el caso chileno que tú mencionabas, el gran problema es que hay grupos muy influyentes que señalan que las normas morales, lo moralmente aceptable o correcto, no puede ser objeto de debate público. Eso equivaldría a su relativización y, por lo tanto, se lo juzga inadmisibile. El relativismo pasa a ser prácticamente un estigma... Y ése es el problema, a mi juicio, en nuestros debates sobre materias como el divorcio, la censura, la sexualidad, etc.

—*Si la moral es una expresión de la sociedad, un reflejo de la costumbre, ¿en qué minuto se puede entrar a juzgar qué es bueno y malo?*

—En Durkheim eso es claro: lo que es bueno o malo es una determinación social. Como él dice, es lo que da fundamento al sistema jurídico. En ese sentido, Durkheim no admite la noción de lo bueno y de lo malo fuera de esos parámetros. Incluso dice que la propia noción religiosa de lo bueno o malo es una construcción de las sociedades para sacar la moral del arbitrio de los hombres y darle más poder o más autonomía, pero que siempre hay detrás un proceso de construcción social.

Desde luego, esto puede ser perfectamente objetable. Durkheim lleva su sociologismo hasta el extremo que permitiría comprender y admitir la mutilación de las mujeres en África o las violaciones de los derechos humanos, etc.

—*Acotaría que Durkheim no está pensando en ejemplos tan extraños como los que pudieran pasar en una sociedad donde no hay ningún respeto por las mujeres y los niños. Él está pensando en la tradición intelectual europea en la que le tocó vivir. En este contexto pienso que es importante un dato que Eugenio dio al comienzo: Durkheim perteneció a una familia judía muy conservadora.*

Tengo entendido que un elemento central en la comunidad judía es un acuerdo permanentemente renovado que hace que la sinagoga no sólo sea un lugar de culto, sino un lugar de permanente conversación y discusión, de amante discusión sobre la cosa que se va a cuidar. Creo que ése es

un tema muy importante. La sociedad judía es extraordinariamente conservadora y al mismo tiempo permite, por ejemplo, el divorcio —el caso que tú mencionabas. La percepción que tengo es que si hay una colectividad en donde la vida de familia es privilegiada sobre todas las cosas, es justamente la comunidad judía. Y eso hace que el divorcio sea una cosa muy difícil, pero eventualmente la sociedad —en este caso por intermedio de un rabino— puede excepcional y dolorosamente hacerla aceptable.

—Sí, estoy de acuerdo.

—*Se podría pensar que los aspectos materiales, estructurales de una sociedad pueden avanzar con mucho mayor rapidez que las estructuras morales, que sus costumbres morales. En este sentido, ¿se podría decir que el problema de la censura, por ejemplo, es un problema de anomia?*

—Durkheim insinúa precisamente que la situación de anomia se produce por un desajuste entre la vida material, las instituciones y las representaciones colectivas. Cuando uno de estos tres mundos se transforma muy rápido, ocurre un desajuste en los otros dos. Por eso él admite la rebelión contra las normas morales cuando éstas no reflejan las costumbres. Y denuncia la coerción que se produce cuando las normas e instituciones no guardan relación con las costumbres, con la vida que llevan las personas.

Dicho esto, creo que hay una distancia muy grande, en los debates que tenemos en nuestra sociedad sobre cuestiones de sexualidad, censura, divorcio, etc., entre los valores o normas morales que predominan en el discurso público y las costumbres o hábitos. Y esa distancia, efectivamente, podría desencadenar un desajuste y podría tener ciertos elementos anómicos.

Sin embargo —y por eso mencioné en la exposición cómo opera la sociología de Durkheim en el caso del matrimonio—, no postula un relajamiento de las normas. Según él, las normas son esenciales para controlar las tendencias destructivas de los individuos. Como dice, un individuo liberado a sus caprichos es infeliz; es mucho más infeliz que regulado por las normas. Por lo tanto, admite una tensión permanente entre, por un lado, norma e instituciones, y por otro, el comportamiento individual. En el fondo, entre sociedad e individuo siempre hay una tensión. En esto consiste la sociedad.

—*¿Cómo se puede llegar a un orden colectivo o una moral colectiva en una sociedad en la que hay sectores con diferentes ritmos o velocidades de desarrollo? Y, por otro lado, ¿qué sucede cuando un país como Chile, que tiene un orden colectivo bastante fuerte, recibe una influencia masiva de países como Estados Unidos o de naciones europeas que tienen una moral distinta?*

—Esto me obliga a bajar demasiado rápido del olimpo durkheimiano a un caso concreto como el de Chile. Voy a decir derechamente lo que pienso. Respecto a la primera pregunta, creo que en una sociedad tan heterogénea como es la chilena —una sociedad tan heterogénea, en realidad, como es la sociedad moderna en general—, donde hay grupos y subgrupos sociales, como también raciales, de género, de edad, el tema de la integración deviene crecientemente en un asunto moral. La paradoja es que mientras más heterogénea es la sociedad, más importancia tiene construir o identificar ciertos valores comunes, ciertas creencias, ciertos mitos que mantengan un mínimo de cohesión, respetando ya no solamente a los individuos en su libertad, en su libertad de conciencia incluso, como Durkheim mismo lo menciona, sino respetando la pluralidad social y cultural. Ahora ¿cómo identificar esos valores? Eso es un misterio...

A mi juicio, la sociedad chilena, como tú dices, es bastante fuerte en términos de poseer ciertos valores comunes. Lamentablemente, ese bagaje común todavía no es producto de una deliberación suficientemente intensa. Y en la medida en que aparecen y comienzan a predominar otras formas de vida, costumbres y hábitos, los valores y normas tendrán que ajustarse, lo que pasa por una deliberación amplia y libre.

Respecto al segundo punto, una de esas peculiaridades de la moralidad chilena, de la cultura chilena, es precisamente su permeabilidad a todo lo que venga del extranjero. Se trata de una sociedad increíblemente abierta, que genera poca resistencia a corrientes culturales, estilos de vida y, desde luego, productos extranjeros. Ahora, éste es un factor que está pesando de manera muy fuerte en esta suerte de convulsión de nuestra moral común. Porque, por una parte, hay una intensa penetración de productos y servicios internacionales, pero ante las corrientes culturales globales se mantiene una fuerte protección de los valores tradicionales. Hay un proteccionismo cultural que es incompatible con la apertura comercial y social a lo extranjero, y también eso explica un poco las turbulencias...

—*En vista de los procesos de globalización, ¿podríamos pensar que estamos llegando a una especie de orden moral internacional o planetario?*

—Hay algo de eso... Por cierto, el derecho internacional se hace cada vez más visible. Y para que exista un derecho internacional debe haber una suerte de moral internacional en la cual fundarse. Bien dice Durkheim que no hay derecho sin moral. Y no solamente hay derecho, sino también ejércitos globales —frente a Bosnia, Etiopía e Irán, por ejemplo. Y existen, desde luego, medios de comunicación globales que actúan como grandes jueces del comportamiento moral y que en cierto modo mantienen esta suerte de moral planetaria.

Ahora, mi impresión es que se tiende hacia una coexistencia entre esta suerte de moral planetaria y una moral más localista, más doméstica, donde las distintas colectividades protegen su identidad. Pienso que siempre habrá ese tipo de tensión.

—*La tendencia actual a rescatar la religiosidad oriental, el taoísmo, etc., ¿no estaría reflejando la noción que tenía Durkheim del papel que desempeña en la sociedad la conciencia religiosa común? ¿No será que el modelo neoliberal estaría obviando el sentido religioso intrínseco del hombre?*

—Como señalé, Durkheim es un crítico sagaz y duro de la lógica economicista, que es muy propia del pensamiento neoliberal. Sobre todo, Durkheim descarta que la sociedad sea el resultado de los contratos entre los individuos; descarta que la regulación económica sea el núcleo del orden social. Desprecia incluso la idea del mercado como mano invisible que ordene la sociedad, porque dice que esas instituciones económicas modernas existen porque se fundan en un orden moral. Ya que si no hubiese un orden moral no habría noción de lo justo y de lo injusto, no habría respeto del contrato, no habría mercado, no habría nada de todo esto que hoy tanto se deifica.

Alguien decía que el personaje característico de la sociedad posmoderna vive en una suerte de desdoblamiento entre su vida solitaria frente a un computador y su participación en algún grupo metafísico o religioso en las tardes.

—*Quisiera retomar el tema de la moral planetaria. Tengo la duda de si no se corre un fuerte riesgo de anomia o desintegración en las sociedades particulares cuando estas nuevas tendencias que van renovando la moral de la sociedad llegan de golpe, como en estas invasiones culturales externas que reciben los países, como Chile, que se abren al comercio internacional tan rápidamente. ¿Serán capaces estas sociedades de procesar con la misma velocidad estas nuevas pautas y productos culturales, de crear nuevas instituciones y mantener a la gente cohesionada?*

—Desde luego, comparto que estos nuevos estilos de vida y productos no son neutros, y que la recepción de golpe de nuevos estímulos ocasiona desajustes culturales tremendos. Ahora bien, nuestra sociedad en particular, la chilena, muestra a mi juicio una notable capacidad de procesamiento y de adaptación, debido quizás, precisamente, a una suerte de esquizofrenia. Logra adaptar su estilo de vida sin modificar mayormente sus valores o normas morales. La preocupación por la coherencia y la congruencia no parece ser algo que inquiete demasiado a la sociedad chilena. Ésta ha establecido, en cierto modo, un mecanismo perverso que le

permite internalizar nuevas normas con rapidez. A mí, por ejemplo, no me cabe ninguna duda de que las líneas de cebra para el paso de peatones, el cinturón de seguridad y otras normas que se han instaurado últimamente van a funcionar. Nuestra capacidad de adaptación a nuevas pautas y normas de conducta es extraordinaria.

—*Pero esa adaptación, al ser más o menos esquizofrénica como dice usted, ¿no sería que ocurre sólo porque estamos recién en una primera etapa? Una vez que la gente internalice realmente estos nuevos productos, estas nuevas formas de vida, ¿podrá mantener una moral que los condena y, sin embargo, no experimentar una fuerte crisis?*

—Creo que el problema tiene que ver, por último, con una suerte de elite moralista que tiene una noción, digámoslo así, suprasocial de la moral, para no calificarla de religiosa y propia de un catolicismo conservador, que domina los canales culturales y que nos hace pensar que lo que ellos declaran como lo moralmente correcto es lo que debe regirnos, cuando no nos ha estado rigiendo desde hace mucho tiempo.

Estoy de acuerdo con los que dicen que toda esta discusión, aunque no deja de ser importante, no es más que el canto del cisne. O sea, a partir de estos cambios de estilo que estamos viviendo, está emergiendo una especie de pluralidad moral que tiene que llegar a condensarse en un cambio, en una nueva moral común. La actual está muy teñida por la impronta de esa elite. Pero mi impresión es que esa elite está viviendo el canto del cisne y por eso gesticula tanto.

—*A mi juicio, la anomia es un fenómeno autogenerativo, permanente, un componente del medioambiente de la vida contemporánea.*

—Pienso que no es deseable ni posible, debido precisamente a la globalización, cerrarse a estos nuevos valores, estímulos, normas morales, a esta especie de sincretismo universal. Y creo que es muy importante “despenalizar” la anomia. Esto es algo que traté de subrayar en mi exposición, porque ha habido una tendencia a tomar la anomia, por parte de la sociología, y también diría que por parte del durkheimianismo oficial, como una patología, como una anormalidad, como una situación que hay que evitar o eliminar cuando emerge. A mi juicio, es necesario entender la anomia como un fenómeno relativamente natural, propio de todos los procesos de transformación. Este desajuste entre vida material, normas morales, instituciones, lejos de ser anormal, es lo corriente de la vida contemporánea. Eso es lo que he querido decir.

—*Si se postula que el individuo necesita una mayor regulación externa, ¿cuál sería el ámbito de la participación individual en la sociedad? ¿Cómo se podría relacionar eso, por ejemplo, con la tendencia actual a una menor participación de la juventud en la política?*

—Tengo la impresión de que la falta de participación política juvenil no obedece a un exceso de reglamentación que les reste a los jóvenes grados de libertad. Tiene que ver más bien con que esta sociedad parece carecer de problemas públicos. No está discutiendo las características de su orden colectivo, porque éste es admitido como algo natural. Es lo que también pasó, en cierto modo, con muchas generaciones precedentes.

En nuestro debate actual no se toca el tema de cómo se construye el orden, ni cuáles son las amenazas y los fantasmas que lo acechan, porque este orden parece estar sumamente establecido, consolidado. Y este clima, por cierto, es desfavorable para la participación pública o política. Lleva más bien a una gran concentración en la vida privada. Creo que esto es parte de los ciclos de las sociedades.

—*Usted señalaba que la anomia debiera percibirse como un proceso natural, un proceso que incluso de alguna manera podría ser beneficioso para las sociedades, en el sentido de que se establece un mecanismo de cambio, ¿no? Mi pregunta va por el siguiente lado: las políticas sociales generalmente buscan la integración, y no la anomia, mediante la participación. Pero esos canales de participación ¿no debilitan los procesos anómicos que generan mecanismos de cambio? ¿Qué piensa usted sobre la participación como solución a los problemas anómicos que se suponen existen hoy?*

—Creo que en la actualidad hay un mecanismo quizás monstruoso de participación, pero altamente eficaz: el mercado, que extiende crecientemente su dominio dentro de la sociedad chilena abarcando cada vez más sectores. Por otra parte, ésta es una sociedad que tiene, mal que mal, mecanismos de selección de ciertas capas dirigentes —por ejemplo, de las que administran el poder político— por vías electorales, democráticas, donde por lo demás hay un electorado cada vez más participativo. Esto último, no en el sentido de que son muchos los que se registran o votan, aunque son bastantes según estándares internacionales, sino que es un electorado cada vez más crítico, mucho más selectivo al votar, y a la vez mucho menos fiel, menos obediente, menos leal a las grandes doctrinas, a los grandes partidos, a las grandes agrupaciones. Se trata de un electorado que selecciona caso a caso. Entonces, efectivamente es una sociedad que participa mucho menos en partidos políticos, porque los partidos políticos se han vuelto menos eficaces como canales de participación.

Ahora bien, aun cuando los mecanismos de participación social tienen hoy características quizás muy distintas de las que se conocieron hace veinte o treinta años, sí los hay. Por ejemplo, las resistencias comunitarias a grandes proyectos —como Ralco, Gasandes, por mencionar sólo algunos

ejemplos— son fenómenos completamente nuevos que revelan ciertas formas de participación que logran producir un efecto en la vida social. Entonces, hay mecanismos de participación diversos, a los cuales les prestamos poca atención porque todavía estamos pendientes de que reemerjan formas de participación del pasado. □