

Salvador Giner

LA CONSTITUCION MORAL DE LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA

«La sociología es la ética de la modernidad. O, por lo menos, la sociología debería ser una de las principales dimensiones de la ética contemporánea. La tragedia es que a menudo se proponga hoy a la sociología como lo contrario de la ética o como algo que carece de toda relación con la filosofía moral.» Son palabras de **Salvador Giner**, catedrático de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona, quien impartió en la Fundación Juan March, entre el 7 y el 16 de febrero, un curso universitario con el título de «La constitución moral de la sociedad contemporánea».

El profesor Giner, en sus cuatro intervenciones, habló de «La producción social de la moral», de «El interés común», de «La religión civil» y de «Sociología y filosofía moral». Se ofrece a continuación un extracto de dichas intervenciones.

Suele concebirse la sociología como aquella ciencia social que ha logrado hacer superflua a la ética. Para muchos aparece como disciplina amoral y, para aquellos que se sienten todavía amenazados por las incursiones considerables de la sociología en la cultura moderna, es también una disciplina particularmente inmoral. Hasta se dice que la sociología propone una visión cínica de los asuntos humanos y de la naturaleza humana. Así, se la señala como ejercicio intelectual esen-



SALVADOR GINER (Barcelona, 1934) es catedrático de Sociología en la Universidad de Barcelona; director del Departamento de Sociología y Metodología de las Ciencias Sociales; director del Instituto de Estudios Avanzados (CSIC); y presidente de la Federación de Asociaciones Españolas de Sociología, además de miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Internacional de Sociología y delegado en su Secretariado. Es autor, entre otros títulos, de *Historia del Pensamiento Social*, *Sociología*, *La Sociología Corporativa*, *Ensayos civiles*, *El destino de la Libertad* y *El corporatismo en España*.

cialmente perverso, que reduce la moralidad a mero subproducto de las fuerzas sociales o de los valores culturales y la sujeta a las poderosas servidumbres de situación, momento y lugar.

¿Cómo ha podido llegar a suceder esto? Intentaré proporcionar una respuesta adecuada reflexionando sobre el interés

moral original de la sociología y sobre la posterior y paradójica inversión de tal interés por causa de las exigencias generadas por los postulados mismos de la disciplina.

El foco central de mi indagación es la relación que existe entre sociología y filosofía moral. Mi sesgo es sociológico, esto es, indago el problema desde la orilla sociológica y como sociólogo. Por tanto, sólo rozaré tangencialmente el análisis sociológico de la moralidad y los valores morales o me ocuparé muy poco de las preocupaciones de los sociólogos y en torno a sus responsabilidades morales en el ejercicio de sus ocupaciones.

Durante su largo y formativo período precomteano, la sociología surgió como parte esencial de una revolución ocurrida en el seno de la historia de la ética. Esta revolución consistió en el descubrimiento de la historicidad y de la dependencia social de los principios y reglas morales. Fue coetánea con otra revolución paralela en el campo de la filosofía moral que apuntaba en dirección opuesta: la reorientación kantiana de la ética. Tuvo lugar, por consiguiente, una doble revolución. Apareció, por una parte, una interpretación estrictamente racionalista de la moralidad y, por otra, una teoría puramente sociológica del mismo fenómeno.

A la sociología primeriza le faltaba introspección. A pesar de su vigor en el mantenimiento de la dimensión ética, en conjunto estaba demasiado henchida de sus propias promesas de éxito científico y de su descubrimiento de una historia natural de la moral para ser capaz de analizar los conflictos latentes que existían entre las

concepciones rivales, 'sociológica' y 'filosófica', de la moralidad.

Los esfuerzos por eliminar la especulación ética no sociológica fueron de diversa índole. En un extremo encontramos argumentos positivistas más bien vulgares. Así, el por otra parte sutil e ingenioso Pareto disfrutaba ingenuamente señalando el carácter completamente fingido de todos los principios morales. La biología, los instintos, las condiciones sociales y una pantalla de palabras y retórica era todo lo que había que saber de la realidad moral, reducida por él a un liviano velo de hipocresía. En el otro extremo, Simmel, Weber y Durkheim intentaron poner fundamentos a la 'sociologización' de la ética en términos filosóficamente más rigurosos y refinados. Sin embargo, es dudoso que consiguieran desarrollar del todo una ciencia social 'éticamente independiente'. Sus propios y profundos intereses morales y su talla como filósofos sociales —y no sólo como sociólogos— les impidieron alcanzar esa dudosa meta. Sólo algunos de sus seguidores posteriores, indiferentes a las implicaciones filosóficas de su profesión, serían capaces de 'liberar' a la sociología de la filosofía moral. Esto costaría un precio, aunque los causantes fueran inconscientes de él o estuvieran dispuestos a pagarlo.

La irracionalidad ética

La fuerza del proyecto de Weber de reconstruir el puente roto entre ciencia social y filosofía moral descansa en su aceptación de aquellas mismas nociones que podrían hacer su tarea más ardua. Así, Weber

comenzó asumiendo lo que llamaba la «irracionalidad ética del mundo». Vio, como Simmel, que el pluralismo moral conducía a antagonismos ideológicos y de creencias que, en última instancia, no podían ser resueltos. Como consecuencia, exigía una neutralidad ética estricta en el estudio científico de los asuntos humanos.

La irracionalidad del mundo es la fuerza generadora de la moralidad humana, según Weber. Esta es su intuición básica. Es su percepción de una paradoja moral, que le lleva a una aseveración en apariencia contradictoria e insostenible. Al final de *Política como vocación*, Weber plantea su visión de que es la experiencia de la irracionalidad esencial del mundo lo que ha inspirado todas las religiones de la humanidad. Y las religiones son, en gran medida —y muy especialmente para Weber—, sistemas éticos. Las religiones son el manantial mayor del significado. A su vez, el significado es el único elemento que, injertado en la mera conducta, la transforma en acción y, en última instancia, hace posible la sociedad.

Quienes practican la sociología han confundido a veces el ideal de neutralidad ética con la indiferencia moral o aun con el desinterés cínico. Podría esperarse que esta desfiguración perniciosa del significado real del ideal cabal metodológico de la ciencia social hiciera sus mayores estragos al ir a cuestras del conductismo o al abrazar las pretensiones del cientismo ideológico. Sorprende, sin embargo, constatar que uno de los mayores triunfos de la sociología 'cínica' ha ocurrido en otro lugar. Ha sucedido en el ámbito de la escuela filosófica fenome-

nológica y, más precisamente, en el de su vástago sociológico: la etnometodología.

En el trabajo de Erving Goffman podían ya detectarse indicios de este inesperado desarrollo. Su enfoque, aunque diferente y después abiertamente hostil a la escuela etnometodológica, compartía a pesar de todo una base con ella. Las metáforas teatrales de Goffman para explicar los encuentros sociales, la interacción y la producción de la vida social han conducido a la interpretación errónea de su sociología como si fuera esencialmente cínica. Sin embargo, su referencia sistemática a la estructura social, a las pautas de dominación y a la distribución del poder en cualquier situación social no avalan tal opinión.

Cuando en 1967 Garfinkel acuñó la peregrina palabra 'etnometodología', la usó para referirse al «estudio del razonamiento práctico cotidiano como constitutivo de todas las actividades humanas». Este comienzo prometedor, sin embargo, condujo a un resultado (uno no osa decir la palabra 'interpretación' cuando habla de esta escuela) puramente situacional y ultraempirista del significado y los valores.

Los etnometodólogos deben reconocer que las reglas y principios abstractos son invocados constantemente por las personas en su interacción cotidiana y también que son consideradas por ellas como ataduras. Empero, se niegan a emitir cualquier generalización sobre unas y otros o a sacar conclusiones, como no sea informar que existen como parte de las expresiones del lenguaje.

Según ello, hacer una generalización es imponer nuestras pro-

pías 'leyes' sobre el mundo, es 'legislar'. Husserl, la inspiración filosófica de los etnometodólogos, afirmó que el «verdadero método sigue a la naturaleza de las cosas y no nuestros prejuicios y preconcepciones», una opinión asaz juiciosa. Los etnometodólogos extienden sus implicaciones a cualquier expresión que posea algún aspecto de generalidad que la sociología pueda atreverse a hacer sobre una situación observada. De acuerdo con esto, asumen que todas las inferencias sociológicas deben contener prejuicios e interpretaciones erróneas y que, por tanto, deben descartarse. Esto contrasta con la opinión, ampliamente sostenida por los científicos sociales, de que los prejuicios y las interpretaciones erróneas se esconden a menudo tras nuestras afirmaciones acerca del mundo y que de hecho sesgan nuestra visión de las cosas, pero que nuestra propia pugna consciente contra ellas nos redime en alguna medida de los pecados que cometemos en su nombre. No negamos nuestros demonios, los combatimos con desigual fortuna. No todo son derrotas.

Religión civil

¿Es necesaria la religión? Esta pregunta, que carece de sentido para las gentes religiosas (si la viven, es evidente que la necesitan), lo tiene, en cambio, para el conjunto de la sociedad. En otros tiempos, claro está, ni siquiera se formulaba. Un mundo sin religión era inconcebible. Hoy es, por lo contrario, aparentemente posible. La pregunta sobre las fuentes de la legitimación religiosa de las sociedades complejas suele surgir cuan-

do dejan de manar. O cuando parecen hacerlo. Vivimos en un mundo al que se suelen atribuir rasgos de avanzada secularización.

La esfera mítica y litúrgica que vertebra las sociedades secularizadas no tiene por qué plasmarse en religiones de naturaleza tradicional, aunque éstas, por otra parte, no tengan por qué desaparecer. Podría suponerse, en cambio, con ellas o junto a ellas, la presencia crucial de una religión civil.

La religión civil consistiría en un proceso colectivo de sacralización de ciertos rasgos específicos de la vida comunitaria, que se plasmaría en un conjunto de rituales públicos, liturgias cívicas y políticas y piedades populares encaminadas a reforzar la identidad y cohesión de una comunidad nacional, así como a atribuirle trascendencia, dotando de carga luminosa a sus símbolos mundanos o religiosos, así como de carga épica a su historia.

El estudio de los procesos de secularización que han constituido la espina dorsal de esa gran mudanza histórica a la que con desaliño llamamos modernización ha sido fértil, pero ha traído una cierta perplejidad. Las correcciones que los sociólogos de la religión han conseguido imponer a las teorías hoy descartadas de la secularización progresiva, universal e inevitable de la humanidad han dado sus frutos. Han impuesto una cierta sobriedad en el ambiente siempre difícil de la sociología del conocimiento y de las creencias.

Deben ser muy escasos quienes sostengan que la religión no haya sufrido notorios retrocesos y que por lo menos haya abandonado en sociedades mo-

dernas el lugar central y decisivo que ocupaba en el mundo preindustrial, no sólo en la medida en que atañía a vivencias, hábitos y conciencia de las gentes, sino más específicamente en lo que se refería a la legitimación misma del orden político y aun del resto del imperante en la sociedad.

El pluralismo religioso empieza a consolidarse en el XVII en unos pocos países europeos. No se trata de la coexistencia de varias fes que hacen de una sociedad compleja un mosaico de religiones, sino de la presencia de la opción libre de escoger o hasta de crear una de ellas, u optar o no optar por ninguna. Es entonces cuando Hobbes —probablemente ateo— aboga por una religión estatal trascendental y política a la vez. Hobbes se plantea el problema al modo de Maquiavelo, para quien cuenta la utilidad pública de la religión y los defectos de ciertas religiones sobre la política. Pero se acerca aún más que él a la cuestión clave del apoyo político e identificación del soberano con una religión que dé coherencia, que posibilite el orden, la paz y la relativa prosperidad tanto de la cosa pública como de la privada.

A Rousseau parece ser que debemos la noción de religión civil. El *Contrato Social* culmina con un capítulo dedicado a ella. Esto ocurre en un ensayo dedicado a teorizar sobre la voluntad política de los hombres, sus libertades y la noción de soberanía. Según Rousseau, los hombres tenían a los dioses por reyes, pues éstos encabezaban cada sociedad política. La guerra entre pueblos era guerra entre dioses y entre cultos; la guerra política era también guerra teológica. La intolerancia civil era intole-

rancia teológica; de hecho, ambas, dice, son siempre lo mismo. Para no poner al hombre en contradicción consigo mismo es menester la religión civil. Se trata de una religión que haga de la patria objeto de adoración ciudadana, en la que servir al estado sea servir al dios tutelar.

La marcada tendencia que puede notarse hoy a confinar a Rousseau al papel de mero inventor del término parece justificada. Suele mentarse el ensayo de Robert Bellah, *La religión civil en América*, de 1967, como el punto de partida del creciente interés contemporáneo por la cuestión primera planteada por Rousseau. Bellah dio a luz este ensayo, en el que constata ya la existencia, en la vida norteamericana, del fenómeno al que Rousseau diera el nombre de religión civil, subrayando la presencia reiterada en documentos públicos y pronunciamientos solemnes sobre el Supremo Hacedor, la vida futura sobrenatural, el castigo del vicio y la virtud recompensada, la exclusión de la intolerancia religiosa y otros temas semejantes.

Tal vez conviniera elaborar una definición de religión civil que satisficiera algunas de las críticas que se le han hecho. Así, la religión civil sería un proceso constituido por un conjunto de rituales públicos, liturgias colectivas y piedades sociales encaminadas a reforzar la identidad y cohesión de una comunidad nacional y a atribuirle trascendencia, sacralizando ciertos rasgos específicos de la vida común, así como sus símbolos mundanos o religiosos, y dotando de carga épica a ciertos acontecimientos de la historia.

Suele decirse que las sociedades contemporáneas carecen de

moral, o por lo menos de una moral predominante, identificable y precisa. Hay buenas razones para sostener esa opinión. Según ella viviríamos en una época 'posterior a la virtud', 'posmoral', en un mundo en el que la moral ha sido 'raptada' sin que se sepa a ciencia cierta cómo ha tenido lugar la operación. A lo sumo viviríamos en un mosaico inestable de moralidades diversas y contradictorias, pero no en el seno de una civilización que posea una bóveda central de valores éticos que la cubran.

La socialización de la moral

Los hombres han supuesto que la constitución moral de la sociedad provenía de causas exógenas. Lo bueno y lo justo era lo que determinaban los dioses, mandaba la Ley sacra, ordenaba Dios o indicaba una inviolable tradición. La invención del derecho natural y la de la moral racional no alteró del todo esta perspectiva. Teorías tan influyentes y diversas como las de Aristóteles, Spinoza y Kant, al atribuir a ciertas capacidades de raciocinio moral, universales a todo el género humano, su capacidad de hallar los principios morales de conducta, seguían hurtando a la sociedad la capacidad de engendrarlos. Con Montesquieu se inicia el camino que va hacia la misma sociedad para encontrar en ella las fuentes de la moralidad. Ese camino ha sido largo y no exento de aberraciones, pues ha dado pie a un grave divorcio entre la sociología y la filosofía moral, conducente a un empobrecimiento mutuo y a una esterilidad alarmante.

Decir, por otro lado, que la constitución moral de la sociedad es endógena no es afirmar que pueda confundirse con los procesos demográficos, económicos, políticos y culturales de la vida social. Es, más bien, decir que surge de su agregación e interacción en esa realidad emergente cuyo resultado es, y que recibe el nombre final de 'sociedad'. Más específicamente es afirmar que en condiciones de hipermodernidad lo social es moralmente soberano.

En los últimos tiempos, la sociedad ha absorbido e incorporado esferas (la divinidad, el mal, el bien) que antes poseían frente a ella (y no digamos frente a ciertas instituciones suyas, como las estatales) una relativa autonomía: quedaban fuera de su alcance aunque ocurrieran o se manifestaran en ella. Hoy, en cambio, si las sociedades constituyen órdenes relativamente viables frente al caos, si funcionan en alguna medida, a pesar de su supuestamente asoladora crisis de legitimidad, si son capaces de habérselas con la masiva corriente de innovación técnica y cultural y la fluidez intensísima de su vida social, lo hacen en virtud de su constitución moral.

Dícese que son los valores morales los que en última instancia confieren una mínima coherencia a una sociedad compleja. No se ve cómo la hipermodernidad pueda zafarse de ese venerable requisito. Otra cosa es que la producción de tales valores tenga su origen en pugnas y enfrentamientos de clase, gremio o institución que no permitan la más mínima veleidad idealista en la teorización de la moral. ■