

magia conceptual. Es como si alguien dijera: «Las muchachas de “buena presencia” tienen ventajas especiales», y Parsons respondiera: «Dejemos eso de “buena presencia”; hablemos solamente de “presencia” y recordemos que esta no es intrínsecamente mala».

Parsons destaca primordialmente, no la manera en que el poder de un actor puede ser controlado por el poder de otro, sino las restricciones que un código moral impone al poder de los hombres. Pero si lo decisivo para la estabilidad del sistema es el control del poder, esto parece pasible de ser logrado de varias maneras, de las cuales las restricciones morales no son sino una. Debería ser obvio —aunque aparentemente no lo es— que si el objetivo es controlar al poder habría que impedir que su distribución fuera demasiado unilateral. El hecho de que Parsons nunca encare esta alternativa se relaciona con su creencia en el carácter funcional indispensable de la estratificación social, ya que esto implica que debe haber diferencias de status —en prestigio, riqueza, posesiones, recursos y sanciones— y, por lo tanto, diferencias de poder. Parsons cree simplemente que las diferencias de poder son funcionalmente necesarias e indispensables para los sistemas sociales. Dando por sentado, en general, que los sistemas sociales no contienen tendencias o procesos intrínsecamente desestabilizadores, no puede admitir que lo sean las grandes diferencias de poder.

Así, la principal preocupación de Parsons es el control moral del poder, lo cual forma parte de su enfoque más general sobre la importancia de las pautas sociales moralmente sancionadas, o de las pautas contempladas en sus relaciones con las creencias morales. En otras palabras, Parsons se interesa fundamentalmente por las pautas de acción e interacción social culturalmente prescriptas e institucionalizadas. Lo que pone ante todo de relieve es la legitimidad de las pautas de conducta, la dimensión de la legitimidad, no la de la gratificación. De hecho, Parsons divide el mundo social en dos ámbitos: las pautas de conducta normativamente prescriptas y las que no lo son. Por ende, su obra contiene una distinción implícita entre una «infraestructura» y una «superestructura»; a diferencia de la explícita distinción marxista de tipo formalmente similar, el análisis parsoniano pone el acento en aquellos elementos morales culturalmente prescriptos que Marx ubicaría en la superestructura.

7. El moralismo de Talcott Parsons: religión, devoción y búsqueda de orden en el funcionalismo

A. Gouldner, La crisis de la sociología
occidental. B.A.: Amonart 0

Para Talcott Parsons, el mundo social es ante todo un mundo moral, y la realidad social, una realidad moral. Según él, lo más importante no es lo que los hombres realmente hacen; esto no es sino discrepancias, perturbaciones secundarias, desviaciones erráticas de una u otra clase. Examina, en cambio, su conducta real desde una perspectiva constituida por lo que determinan los valores grupales. Así, en la obra de Parsons existe una persistente presión tendiente a ignorar las regularidades sociales no originadas en códigos morales. Esto, a su vez, significa que las regularidades principalmente derivadas de la competencia o el conflicto por bienes e información escasos, y que no provienen de las normas ni están prescriptas por ellas (p. ej., procesos de conducta colectiva como pánicos o multitudes) tienden a ser descuidadas o a ser consideradas solo marginales.

Identidades latentes

Por lo tanto, Parsons centra su análisis de los sistemas sociales en torno de la forma en que la conducta de los hombres se ajusta a las legítimas expectativas de los demás o se aparta de ellas, y en torno de la manera como satisface los requisitos de aquellos status o identidades sociales definidos como relevantes para ese sistema social. Esto distrae la atención de los status que ocupan las personas en otros sistemas sociales, así como de las otras identidades sociales de que puedan estar dotados. De este modo, desvía la atención de la manera en que esas identidades latentes intervienen e influyen sobre la conducta de los hombres entre sí. Por ejemplo, habitualmente algo sucede entre las personas en virtud de sus intereses e identidades sexuales, aunque no esté prescripto por los valores morales considerados significativos para el sistema social específico en que aquellas interactúan, o incluso por los valores de la sociedad general que rodea dicho sistema social. Como la mayoría de los analistas de sistemas sociales, Parsons, salvo cuando se refiere al parentesco, da poca importancia al hecho de que ego y áter tienen siempre un sexo determinado: ¡reproducción, sí; sexo, no! Sin embargo, no hace falta ser Freud para insistir en que el sexo determina diferencias en la conducta de los miembros de un sistema social; y lo mismo sucede con las identidades de carácter étnico, racial o religioso, aun cuando ese determinado sistema social no las imponga normativamente. Como consecuencia de la preponderancia que atribuye a las pautas institucionalizadas de conducta, Parsons se ve forzado a enfocar su análisis

en aquellas identidades sociales manifiestas de los miembros del sistema consensualmente consideradas legítimas en una situación, y a dejar de lado las identidades latentes, que no lo son. Pero, por supuesto, las identidades latentes moldean en forma sistemática la conducta y la interacción social. En particular, ejercen una tensión persistente en la estabilidad del sistema social. Constantemente predisponen a la gente a conducirse de maneras pautadas que difieren de los requisitos normativos de su sistema social específico o son ajenas a ellos.

Al descuidar las identidades latentes, Parsons no hace sino expresar su moralismo, es decir, el predominio que asigna a las pautas de valores morales. En esto, no obstante, está lejos de ser una excepción entre los sociólogos norteamericanos, que en su mayoría —ya sea por la influencia que Parsons ha ejercido sobre ellos o por hallarse todos expuestos a fuerzas sociales generales o a paradigmas intelectuales comunes— destacan la importancia de los valores morales, en particular como fuente de solidaridad social. Una cosa parece indudable: las pruebas concretas de este supuesto son mucho menos de lo que permitiría suponer el abrumador consenso a su respecto por parte de los sociólogos norteamericanos.

El hecho de que los «funcionalistas», en especial, destacan de manera insólita la importancia de las creencias morales, puede ser demostrado en parte por las conclusiones de la encuesta nacional que Timothy Sprehe y yo efectuamos entre los sociólogos norteamericanos en 1964. En ella procuramos, entre otras cosas, determinar su actitud ante el funcionalismo pidiéndoles una respuesta a la siguiente formulación: «El análisis y la teoría funcionalistas aún conservan gran parte de su valor para la sociología contemporánea». Les pedimos también que contestaran a esta: «En cualquier grupo, las fuentes fundamentales de estabilidad son las creencias y valores que sus miembros comparten». Las respuestas a la primera afirmación fueron utilizadas para determinar cuáles de los sociólogos eran «favorables» o «no favorables» al funcionalismo; y las respuestas a la segunda, como un indicador de la importancia que los sociólogos atribuían a las creencias morales compartidas. Comprobamos así que los sociólogos «favorables» al funcionalismo tendían a destacar en mayor medida que los «no favorables» la importancia de las creencias morales compartidas. Específicamente, se mostraron de acuerdo en atribuir importancia a estas el 80 % de los sociólogos favorables al funcionalismo y solo el 64 % de los que no lo eran.¹

Parecería haber en esto una especie de paradoja: ¿por qué la sociología funcionalista, que, a fin de cuentas, llegó a la madurez en una civilización industrial avanzada, insiste en atribuir tal importancia a las condiciones morales? ¿Por qué destaca el efecto que provoca la moralidad sobre el orden social, y no el que ejercen la abundancia y gratificación originadas por la tecnología?

En este capítulo, propondré la idea de que el carácter moralista de la teoría parsonsiana —que tienden a compartir todos los simpatizantes de la teoría funcionalista— se relaciona con la tradición intelectual de

¹ Las cifras siguientes no figuran en la disertación doctoral de Sprehe anteriormente citada; fueron extraídas de mi propio análisis de los datos brutos.

la que aquella deriva, en particular con algunos de sus dilemas residuales, como se evidencia en la versión inicial durkheimiana del funcionalismo; que se relaciona asimismo con la fascinación por el problema del orden social compartida por los sociólogos funcionalistas, y también con la importancia que estos asignan a la religión y su tipo específico de valores morales compartidos, como fuente de solidaridad social. Estas consideraciones se vinculan principalmente con coherencias cognitivas, coherencias teóricas e ideológicas. Ubicaré luego el moralismo del funcionalismo en determinadas condiciones sociales e históricas generales, considerándolo como respuesta a ciertos dilemas que se encuentran en todo tipo de sistema social y, más específicamente, como respuesta a las formas que adoptan en la sociedad industrial moderna. Comenzaré por examinar algunos aspectos de la tradición teórica, la subcultura interna, del funcionalismo.

El dilema durkheimiano

El papel preponderante que el funcionalismo asigna a los valores morales se relaciona con su insistencia en el problema del orden social, especialmente con respecto a determinadas concepciones del orden social y determinados supuestos concernientes a su mantenimiento. La tradición de la cual el funcionalismo derivó más directamente fue compendiada por Durkheim, quien suponía que, si no se limitaban moralmente los deseos de los hombres, ningún desarrollo tecnológico, por avanzado que fuera, podía satisfacerlos, estabilizando con ello la sociedad. En verdad, Durkheim señalaba que la tecnología podía aumentar los apetitos; ya Comte había temido que pudiera engendrar discrepancias en las creencias, debilitando así aún más el orden social. De tal modo, esta tradición no veía en el desarrollo tecnológico una condición suficiente *ni* necesaria de la estabilidad social.

En cambio, se presuponía de manera explícita que los valores morales compartidos eran una condición necesaria para la estabilidad de cualquier sociedad. Tácitamente, en realidad, se daba por sentado que, existiendo en una sociedad valores morales compartidos, el bajo nivel tecnológico y la escasez material no cumplirían un papel desestabilizador. Así, en cuanto a su estabilidad, poco importaba que una sociedad poseyera una tecnología elevadamente productiva o que fuera industrial o preindustrial. Desde el punto de vista de quienes pertenecían a esta tradición, lo decisivo era el estado de la moralidad, no el de la tecnología.

Además, los valores compartidos eran relacionados con la *espontaneidad* con que se mantenía el orden. Lo que se necesitaba era un orden social espontáneo, automantenido, que, al derivar de los valores compartidos por los hombres, facilitaría su voluntaria cooperación y su disposición a cumplir con su deber. La tecnología y la ciencia, en cambio, eran concebidas como mecanismos destinados a lograr el orden social cuya índole no era espontánea, sino deliberada, y que, por ello, resultaban intrínsecamente inadecuados.

El funcionalismo se diferenció del positivismo al rechazar la concepción

evolucionista de este último, y, con ella, su lema «Orden y Progreso». Disociándose del positivismo, el funcionalismo abandonó el interés por el «progreso», que los positivistas habían relacionado habitualmente con la tecnología, con la aplicación de la ciencia a la industria. La premisa intrínseca de la cual partía la teoría positivista del retraso cultural, era un progreso evolutivo estimulado por el avance tecnológico. El positivismo tendía a vincular esos tres elementos: evolución, progreso y tecnología. El funcionalismo, en cambio, se inclinaba por negar la posibilidad de atribuir una significación estabilizadora a las gratificaciones que pudiera ofrecer una tecnología avanzada, concentrándose simultáneamente de manera más restringida y exclusiva en el problema del orden social. Por consiguiente, el problema del orden social debía ser resuelto cada vez más en función de los mecanismos morales en que tanto confiaba Comte.

La cuestión que hemos abordado en primer lugar puede ser dividida en dos interrogantes. Primero, ¿por qué el funcionalismo *siguió* girando alrededor de los valores morales como fuente del orden social? Segundo, ¿cómo llegó a rechazar la insistencia positivista en el progreso tecnológico? Aquí la figura clave es Durkheim, y el problema con que tropezó en su crítica de Comte. La polémica de Durkheim contra el argumento comteano según el cual la división del trabajo creaba discrepancias en las creencias sociales, lo condujo a una crítica de la propiedad privada.² Sostenía Durkheim que lo que destruía la solidaridad social no era la división del trabajo como tal, sino solamente su división *forzada*; esta era «patológica» porque la controlaban instituciones anticuadas, en particular la propiedad privada. Al mismo tiempo, sin embargo, Durkheim sostenía que la solidaridad social era perjudicada por la carencia de un conjunto de creencias morales adecuadas para integrar las nuevas especializaciones; en síntesis, por la anomia industrial. Se vio entonces ante la necesidad de adoptar una decisión estratégica: en cuál de esos dos peligros para el orden social moderno profundizaría su análisis.

Por varias razones —pero principalmente porque lo habría llevado a una incómoda coincidencia con los socialistas— Durkheim abandonó el problema de la división forzada del trabajo para dedicarse, en cambio, a la anomia; es decir, a las condiciones *morales* necesarias para el orden social. De haber seguido en la dirección que tomaba su examen de la división forzada del trabajo, Durkheim habría llegado a desdibujar la diferencia entre sociología académica y socialismo que entonces sostenía polémicamente; habría sido difícil determinar la diferencia entre Durkheim y Jaurès. Si el moderno funcionalismo hubiera continuado la crítica durkheimiana de la división forzada del trabajo, también habría tenido que desplazarse hacia *alguna* forma de socialismo, rechazando así las instituciones fundamentales de su sociedad. Si Durkheim y el funcionalismo moderno hubieran aceptado la crítica comteana a la división del trabajo, por su creación de discrepancias, habrían tenido que rechazar *cualquier* forma de industrialización. El funcionalismo no hizo ni lo uno ni lo otro. De hecho, su solución consistió en afirmar

que el problema del orden social podía ser resuelto *al margen* de las cuestiones relacionadas con las instituciones económicas y niveles tecnológicos. En otras palabras, que era posible resolverlo exclusivamente en términos de la *moralidad como tal*, lo cual no exigiría cambios básicos en la industrialización o en su estructura capitalista.)

Esto parece formar parte del proceso histórico a través del cual los funcionalistas llegaron a confiar de manera especial en el papel de los valores morales para el mantenimiento del orden social en las sociedades industriales. De haber seguido la orientación de Durkheim en cuanto a la división «forzada» del trabajo, habrían llegado a un análisis de las instituciones de la propiedad basado en supuestos críticos con respecto a ella. Al apartarse de este problema y de su obvia solución, el funcionalismo se vio obligado —dadas las alternativas que tenía ante sí— a confiar más aún en los valores morales y la reforma moral como fuente de orden social. Su concentración en el problema del orden y su búsqueda de soluciones para él se convirtieron, en realidad, en una búsqueda de soluciones para el problema del orden *dentro* de un industrialismo dirigido por empresas privadas, de soluciones que fueran compatibles con este tipo característico de orden social. La importancia que el funcionalismo asigna a la moralidad como piedra angular del orden social se caracteriza por su compatibilidad con el mantenimiento de la forma específica y establecida de industrialismo en la que se encontraba, y que le permitió evitar una postura crítica frente a las instituciones y clases hegemónicas de su sociedad.

El funcionalismo y el problema del orden

La más profunda expresión del espíritu conservador del funcionalismo, como de cualquier teoría social de ese estilo, es su fascinación por el problema del orden social. ¿Qué hacen los teóricos sociales cuando se concentran en el orden social, sea como problema intelectual fundamental, sea como valor moral fundamental? ¿Qué es lo que buscan cuando buscan orden social?

Buscar el orden es tratar de reducir el conflicto social, y, por ende, procurar una moratoria sobre cambios sociales como los que se perseguían mediante el conflicto o que pueden causarlo. Es buscar una predictibilidad de la conducta, predictibilidad que por su misma índole se vería amenazada por el conflicto social o incluso por la creatividad individual. Buscar el orden social equivale a buscar mecanismos ordenadores capaces de corregir el carácter fortuito de la conducta. Es buscar «estructuras sociales»; cosas que, como rocas interpuestas en la corriente móvil de la conducta, puedan distribuirla de manera pautada o contenerla. Esto exige ver y tratar algunas cosas como inmutables. Expresa una visión apolínea de un mundo social compuesto de objetos sociales firmemente delimitados, cada uno de ellos demarcado y separado del otro, al que a la vez limita. La búsqueda de orden social expresa un impulso por fijar y sujetar las cosas desde un lugar exterior a ellas, si no por encima de ellas. Buscar o preferir el orden es buscar o preferir las «estructuras»: la estructura y no el proceso de la acción social.

² Se hallará un examen más detallado en mi Introducción a E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Nueva York: Collier Books, 1962.

in embargo, y pese a todas las declaraciones formales acerca de la moralidad, la búsqueda del orden es compatible solo de manera contingente con el énfasis en los valores morales; aquellos a quienes obsesiona el orden no adhieren a la moralidad como tal, sino solo a un sistema moral que produce orden. Tanto el positivismo como el funcionalismo están realmente interesados solo en ciertos tipos de creencias morales compartidas: las que son consideradas productoras de orden. El positivismo tendía a presuponer que, en cierto modo, los valores morales compartidos que no producían orden no eran «realmente» valores morales. Es evidente, por ejemplo, que cuando Comte hablaba de la «libertad de conciencia» individual se refería a un tipo de valor moral; sin embargo, lo condenaba porque conducía a los hombres a conclusiones diferentes y, de ese modo, disolvía el consenso social. El positivismo clásico juzgaba lo verdaderamente moral por sus consecuencias, por su contribución al consenso; le resultaba tan difícil como a Durkheim resistirse a la conclusión de que cualquier cosa productora de consenso, restricción y orden era intrínsecamente moral. En resumen, el orden pasa a ser la base fundamental en función de la cual se concibe la moral misma.

La abierta adhesión al orden social es un compromiso tácito a resistir cualquier cambio que amenace el orden del *statu quo*, aun cuando se lo busque en nombre de los más elevados valores: libertad, igualdad y justicia. Por esta razón, no es raro que los movimientos sociales y las élites que propician el orden social lleguen a traicionar la moralidad «superior» que pretenden encarnar. Cuando se insiste en el orden social, quienes adhieren a él tienen que endurecerse ante los reclamos de otros valores elevados. A menudo, quienes buscan estos otros valores procuran, en el fondo, mejorar sus propias oportunidades vitales, su acceso a bienes y dignidades que escasean. La exigencia de que se satisfagan tales valores suele expresar la protesta de aquellos que quieren para sí mismos una vida mejor y más de aquellas cosas de las cuales ella depende. De tal modo, amenaza a quienes ocupan ya una posición ventajosa, pues temen que esto les signifique tener o ser menos; pero como la exigencia de una redistribución de oportunidades vitales se formula en nombre de elevados valores, resistirla abiertamente invocando solo el mantenimiento de privilegios establecidos es hacerse vulnerable. Por ello, los privilegiados tienden universalmente a resistirla en nombre de algo que, según afirman, es un valor más elevado aún: el orden social. Por consiguiente, buscar e invocar el orden social equivale a defender, no el orden ni el *statu quo* «en general», sino el orden existente, con su distribución específica y diferencial de oportunidades, que otorga ventajas especiales a unos y obligaciones especiales a otros.

El defensor del orden presenta el problema como si se tratara de una elección entre «orden» y «desorden» (o «anarquía»), de modo tal que la preferencia por el orden parece la única elección razonable. En realidad, por supuesto, quienes procuran una redistribución de oportunidades vitales no buscan el desorden, sino un nuevo orden. Y su lucha por un nuevo orden no es intrínsecamente más desorganizadora que los esfuerzos de quienes lo resisten en nombre del «orden». El desorden no surge de la búsqueda de un nuevo orden como tal, sino que es un síntoma del fracaso del viejo orden; el «desorden» aumenta debido al

derrumbe de un viejo orden combinado con el intento compulsivo de resistir al nuevo. Para desordenar hacen falta dos. Por consiguiente, hacer del orden social una preocupación fundamental es ser en verdad conservador, y no en un mero sentido metafísico; es serlo políticamente.

Así, pues, un interés predominante por el orden social revela una inquietud por mantener las instituciones fundamentales establecidas que adjudican oportunidades vitales. De manera correspondiente, la preocupación por mantener el orden social basándose en la moralidad exige un tipo específico de moralidad, que mantenga las pautas existentes de oportunidades vitales y las instituciones por cuyo intermedio se las adjudica. A este respecto, es necesario destacar que, por mucho que hablen de la moralidad, los defensores del orden social no están en favor de cualquier creencia moral, ni de todas. Por ejemplo —como indicaba Comte— no apoyan los valores que dan carácter individual a la conducta o diversifican las creencias. Además, típicamente, tampoco están en favor de los valores «materiales». Sin embargo, aspirar a un automóvil, un departamento limpio, un puesto, puede expresar un «valor moral» tanto como aspirar a Dios. Ello no obstante, lo que alaban los defensores del orden cuando hablan de valores no son los valores materiales, sino los «espirituales», «trascendentes», «no empíricos». Exaltan valores espirituales como la templanza, la sabiduría, el conocimiento, la bondad, la cooperación o la confianza y la fe en la bondad, divina: los valores tranquilos.

Pese a que la libertad y la igualdad son valores no menos «espirituales» que la bondad y la templanza, los protectores del orden no se refieren a ellos cuando hablan de valores. En efecto, de la libertad y la igualdad se puede pasar a legítimos reclamos de redistribución de los bienes materiales, amenazando así a las instituciones de la propiedad y al sistema existente de estratificación social. Por ello, una búsqueda predominante del orden supone una búsqueda de valores no solo diferentes de la libertad y la igualdad, sino habitualmente opuestos a ellas. La afirmación de moralidad por parte de los campeones del orden no es primordialmente, pues, una afirmación de valores espirituales como tales; se afirman únicamente aquellos valores que, eludiendo las premisas de un juego de suma cero, no son fijos o escasos, sino que se hallan disponibles en ilimitada cantidad. Históricamente, los valores «espirituales» han poseído esta interesante cualidad: puede obtenerse una cantidad mayor de ellos sin quitar nada a otros. Esto permite alcanzarlos sin amenazar la estructura del privilegio. La búsqueda del orden lo es, tácitamente, de aquellos mecanismos sociales específicos que permiten mantener la distribución básica existente de oportunidades vitales, y que de este modo no exigen cambio alguno en las instituciones fundamentales.

Bajo la concepción formal del «orden social en general» subyace una imagen tácita y concreta de un orden específico, con su distribución fija de oportunidades vitales. La búsqueda del orden es, por consiguiente, una ideología, que refleja armónicamente sentimientos favorables a la conservación del privilegio. Y, además, una ideología muy convincente, ya que invoca un presunto interés común compartido por privilegiados y desposeídos, presentándose así como apartidista. Pero omi

te mencionar que, si bien el interés es común, no es igual para todos, por la naturaleza del caso. Algunos ganan o pierden más que otros cuando el orden se derrumba; y tal es, en parte, la razón por la cual esto ocurre. Por consiguiente, una teoría social que adopta como problema central el mantenimiento del orden social presenta mayor afinidad con quienes más tienen que perder.

Podría agregarse, no obstante, que los partidarios del orden pueden oponerse también a cambios que *augmenten* la privación de los menos privilegiados, y hasta mostrarse dispuestos a tratar de mejorar su situación. En otras palabras, parece haber cierta imparcialidad en su amor por el orden. En la práctica, los campeones del orden suelen aconsejar a las élites dominantes una política de moderación: nada de excesos. O dicho de manera menos clásica: no sean glotones. Pero este consejo deriva del temor de que los esfuerzos de la élite por aumentar su control o ampliar sus ventajas precipite una resistencia de los menos privilegiados, produciendo así conflictos abiertos que alteren el orden. Básicamente, tal consejo moderador procura mantener el *statu quo*. Sirve, en suma, para proteger el sistema *existente* de privilegios y obligaciones en sus aspectos esenciales. Por consiguiente, no es imparcial con respecto al *statu quo*, sino que representa un método *prudente* destinado a *conservarlo*.

Religión y moralidad en el funcionalismo

Ya expuse de qué modo los dilemas intelectuales de Durkheim condujeron al funcionalismo a dar gran importancia a la moralidad. Sin embargo, mucho antes de Durkheim, desde su nacimiento en el positivismo, la nueva sociología fue concebida como una «ciencia moral». En realidad, desembocó casi inmediatamente en una religión sociológica de la humanidad. Desde los comienzos mismos de la sociología, los intereses morales y religiosos estuvieron íntimamente entrelazados. Shils expresa con toda claridad la persistencia de esta conjunción en la tradición funcionalista que culmina en la obra de Parsons, cuando elogia la religión e insiste en su especial importancia para la autoridad y la tradición.³ Tal vez Shils tenga razón cuando afirma que, para algunos sociólogos, Dios ha muerto; pero esta misma queja revela que los funcionalistas como él se niegan a permitir que sea sepultado en silencio. La importancia excepcional que Parsons adjudica a la religión en el mundo moderno se expresa de dos maneras. Primero, en la potencia que le atribuye en la creación de prácticamente todo lo que él considera como la cultura y la sociedad modernas, incluyendo su economía, tecnología y ciencia excepcionalmente poderosas. Segundo, en la bondad que le atribuye a ella y a sus productos, demostrada por la índole cada vez más benigna del mundo que ella propicia. En síntesis, Parsons resuelve aquí el problema de lo absurdo de la vida, con su división

3 Véase E. Shils, «The Calling of Sociology», en T. Parsons, K. D. Naegle y J. R. Pitts, eds., *Theories of Society*, Nueva York: Free Press, 1961, vol. 2, págs. 1405-48.

entre moralidad y poder, afirmando que la vida es cada vez más poderosa y buena, y que ambos aspectos tienen una raíz común en el cristianismo. A ninguna otra institución asigna tal potencia y bondad: la Iglesia ha sido baluarte y faro de la civilización moderna.

Según Parsons, fue el cristianismo el que transmitió la cultura antigua al mundo moderno; en su síntesis medieval, «creó una gran sociedad y una gran cultura»;⁴ y en su síntesis protestante, fue la condición necesaria de «los grandes logros de la civilización en el siglo XVII», «inconcebibles» sin el protestantismo.⁵ Parsons nos recuerda que Weber vinculó la ética protestante con el desarrollo del capitalismo, no por medio de una «eliminación de las restricciones éticas», sino de una movilización religiosa de ciertas motivaciones que dio como resultado la «libre empresa».⁶

«La Iglesia cristiana elaboró para su uso interno —explica Parsons— un conjunto altamente racionalizado y codificado de normas que sustentan la estructura legal de toda la evolución posterior de la sociedad occidental».⁷ Además, como el cristianismo «no se atribuía jurisdicción sobre la sociedad secular», estableció las bases para la secularización de la sociedad y para su unificación en términos de un conjunto de valores compartidos.⁸ «El cristianismo católico dio cabida también a una cultura intelectual independiente, de manera única entre todas las grandes religiones, en su etapa medieval».⁹ Avanzando en una dirección similar, las culturas protestantes fueron las «puntas de lanza» de la revolución educacional del siglo XIX y del «cultivo general de los asuntos intelectuales, en particular de las ciencias».¹⁰

El cristianismo no solamente proporcionó las bases para la economía, la ciencia, la autonomía intelectual, la estructura legal y la secularización específicas de Occidente; contribuyó también al desarrollo del carácter individual, ya que «la internalización de los valores religiosos fortalece, sin duda alguna, el carácter».¹¹ Es el fundamento de la dignidad personal, ya que favorece una «nueva autonomía para el individuo»,¹² lo cual ha tenido, a su vez, consecuencias políticas: «La raíz más importante de la democracia moderna es el individualismo cristiano».¹³ El respeto del cristianismo por la dignidad del individuo, relacionado con «una cierta tendencia al igualitarismo»,¹⁴ alienta toda una serie de elementos humanitarios que distinguen la vida moderna: la oposición a una discriminación contra las personas no justificada por sus méritos o deficiencias;¹⁵ la oposición a la indigencia, la enfermedad, la muerte prematura y el sufrimiento innecesario; todas estas co-

4 T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1967, pág. 398.

5 *Ibid.*, pág. 409.

6 *Ibid.*, pág. 406.

7 *Ibid.*, pág. 398.

8 *Ibid.*, pág. 393.

9 *Ibid.*, pág. 399.

10 *Ibid.*, pág. 409.

11 *Ibid.*, pág. 417.

12 *Ibid.*, pág. 394.

13 *Ibid.*, pág. 406.

14 *Ibid.*, pág. 409.

15 *Ibid.*

sas son «indeseables desde el punto de vista cristiano».¹⁶ En resumen, detrás del humanitario Estado Benefactor, Parsons encuentra al cristianismo.

Como consecuencia de la influencia benéfica del cristianismo, dice Parsons, «pocas dudas pueden quedar de que el resultado principal ha sido un cambio en las condiciones sociales, más acorde con las pautas generales de la ética cristiana que la sociedad medieval».¹⁷ En suma, la situación es mejor que nunca no solo en lo que respecta al poder de la vida moderna sino también a su bondad y moralidad. Con la debida prudencia académica, Parsons admite que «el milenio, sin duda, no ha llegado», pero señala que «en toda una serie de aspectos la sociedad moderna se encuentra más acorde con los valores cristianos que sus antecesoras».¹⁸

Como atribuye este enriquecimiento moral y esta humanización de la vida principalmente al cristianismo, Parsons enfrenta el problema de responder a quienes sostienen que se ha producido una declinación general de la religión en la vida moderna.¹⁹ Opina que tal declinación *no* ha tenido lugar, y se siente obligado a explicar por qué se ha difundido la creencia contraria. En resumen, lo hace sosteniendo que las normas morales no se han deteriorado; por el contrario, el hombre moderno se enfrenta con problemas más difíciles, y como resultado de la televisión y otros medios de comunicación de masas es ahora más *consciente* del mal y el sufrimiento que han existido siempre en el mundo.²⁰ Habiendo observado el mundo y toda la historia de la civilización europea y la sociedad contemporánea, Parsons descubre que esta no solo es poderosa, sino también buena, y que su poder y su bondad derivan en gran medida de un cristianismo que aún conserva una permanente vitalidad. Según Parsons, el cristianismo ha sido la fuente principal del orden, la unidad y el progreso de la sociedad occidental.

El marxismo y el socialismo son casi los únicos fenómenos modernos de importancia que Parsons omite atribuir al cristianismo. Cuesta comprender cómo los pasa por alto. Son muchos, sin duda, los comentaristas talentosos empeñados en el «diálogo» entre marxismo y cristianismo que han establecido ya una relación entre ambos. Para algunos, como Alasdair MacIntyre,²¹ el marxismo no solo tiene sus raíces en el cristianismo sino que es su único sucesor histórico digno. Y, en verdad, son muy fuertes los argumentos que pueden esgrimirse para afirmar que el marxismo tiene raíces cristianas. Tal vez Parsons, en esta cuestión, sea un acólito de Edmund Wilson y vea en Marx una figura del Antiguo Testamento. Al eludir esta relación, Parsons se muestra al menos más cauteloso que en el caso de otros vínculos; pero esto es una anomalía, teniendo en cuenta su campaña por la universal inclusión de todo en el rubro del cristianismo. Sin duda, tal actitud deriva de la contradicción directa que podría surgir: negando al socialismo y al marxismo un origen cristiano, admitiría que una parte enorme de la cultura

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, pág. 408.

18 *Ibid.*, pág. 417.

19 *Ibid.*, pág. 398.

20 *Ibid.*, pág. 419.

21 A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Nueva York: Schocken Books, 1968.

moderna debe muy poco al cristianismo; afirmando que el marxismo es influido por el cristianismo, tendría que considerar a este como una fuente importante de «desorden» y conflicto, incluso de directa «subversión», en la sociedad moderna. Es preferible, por consiguiente, no mencionar el asunto.

Evaluar las formulaciones de Parsons respecto del papel del cristianismo requeriría nada menos que una revisión de la historia occidental de los últimos dos mil años; pero como son solamente aserciones, podemos esperar a que se presenten pruebas que las respalden. Tales afirmaciones no solo no están documentadas sino que tampoco resultan muy persuasivas aun como primera impresión. Tanto la Rusia stalinista como la Alemania nazi eran culturas cristianas, pero ni una ni otra se preocuparon mucho por la dignidad individual, la democracia política, la autonomía intelectual, la defensa del individuo frente a la autoridad arbitraria. Por otro lado, Japón no es una cultura cristiana; sin embargo, esto no parece haber perjudicado en manera alguna el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la economía industrial modernas en dicho país. Además, las iglesias cristianas han bendecido ejércitos rivales en guerras libradas por muchos pueblos durante más de mil años, cuando no han sido ellas mismas las que convocaron a santas cruzadas y matanzas religiosas; algunas aprobaron la esclavitud y se opusieron a la legislación sobre mano de obra infantil, al control de la natalidad y a la legalización del aborto. Diga lo que diga Parsons acerca del papel desempeñado por la Iglesia en cuanto a estimular la ciencia, la historia del combate librado entre esta y la religión no fue simple fantasía de algún historiador fanático: recordemos a Galileo. Pero aquí no me propongo refutar las afirmaciones de Parsons en defensa del cristianismo; en este caso, el peso de la prueba recae sobre él. Quiero solamente dejar en claro su persistente y sistemática unilateralidad. Tales afirmaciones están saturadas de una especie de «devoción» que, tal como lo expresó Robert Nisbet, «representa la creencia de que es imposible comprender plenamente los fenómenos sociales si no se admite el papel inalterable e irreductible del impulso religioso»,²² y rozan los límites de la apologética cristiana... en un serio sentido escolástico, por supuesto.

Funcionalismo y religión: datos de una encuesta

Pero la devoción de Parsons *no* es una característica individual, sino, por el contrario, una predisposición general de la escuela de la moderna teoría social funcionalista, de la cual aquel es el inspirador. La mejor prueba al respecto surge de nuestra encuesta nacional de opinión entre sociólogos norteamericanos, la cual revela con claridad que las orientaciones religiosas de los funcionalistas difieren de las de quienes se oponen al funcionalismo. Utilizando la pregunta antes indicada (página 230) para sondear las actitudes frente al funcionalismo, compro-

22 R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Nueva York: Basic Books, 1966, pág. 261.

bamos que sus partidarios eran más religiosos y poseían convicciones religiosas más firmes.²³

Preguntamos a los sociólogos si alguna vez habían pensado ingresar en el clero, y si en la actualidad eran o no miembros de él. Aquí hallamos que, aunque en todos los grupos predominaban los partidarios del funcionalismo, la probabilidad de que los clérigos le fueran *desfavorables* era solo la mitad de la correspondiente a los que no eran clérigos. Más específicamente, alrededor del 5 % de los clérigos eran desfavorables al funcionalismo, mientras lo era de modo similar casi el 10 % de los que no eran miembros del clero. Dejando de lado las respuestas vacilantes, también comprobamos entre los clérigos una *leve* tendencia a ser más favorables al funcionalismo que quienes no eran clérigos, pero habían alguna vez pensado en serlo; estos, a su vez, presentaban asimismo una tendencia *levemente* más favorable al funcionalismo que quienes nunca habían pensado en ingresar en el clero. Los porcentajes de respuestas favorables en estos tres grupos eran: 87, 86 y 81 %. Se comprobó una relación similar, pero más pronunciada, entre las actitudes de los sociólogos hacia el funcionalismo y la frecuencia con que concurrían a la iglesia. Resulta instructivo observar los dos grupos extremos. Entre los *más* favorables al funcionalismo, solo un 30 % *nunca* asistía a la iglesia, mientras que el 55 % de los *menos* favorables al funcionalismo se hallaba en esa misma situación. Si examinamos el grupo de «más frecuentes» concurrencia a la iglesia, encontramos entre ellos un 27,8 % de los *más* favorables al funcionalismo y solo un 10 % de los *menos* favorables a él.

Si tomamos la frecuencia con que se asiste a la iglesia como un indicador del grado de religiosidad parece claro que *hay mayor propensión a la religiosidad entre quienes son favorables al funcionalismo que entre quienes no lo son*. Corroboramos esto la respuesta a una pregunta concerniente al credo religioso. El cuadro 7-1 sugiere claramente que *quienes carecen de credo religioso son más desfavorables al funcionalismo que los que tienen algún credo*.

Cuadro 7-1.

		Credo religioso				
		Católicos	Protestantes	Judíos	Otros	Ninguno
Actitud	(+)	0,88	0,84	0,80	0,86	0,78
hacia el	(?)	0,07	0,08	0,09	0,09	0,08
funcionalismo	(-)	0,05	0,08	0,11	0,05	0,14
N +		320	1.446	497	84	1.054

Este cuadro muestra que los *menos* favorables al funcionalismo son aquellos que no declaran *ningún* credo religioso y que, según sospecho, constituyen el grupo *menos* religioso. En este grupo, en verdad, el

²³ Las estadísticas siguientes *no* figuraron en la disertación doctoral citada anteriormente; fueron extraídas de mi propio análisis de los datos brutos.

porcentaje desfavorable al funcionalismo es más del doble que entre los católicos. De los que declaran algún credo religioso, los católicos son los más favorables al funcionalismo, y los judíos los menos favorables.

Si queremos comprender por qué el funcionalismo subraya tanto la moralidad, en especial los valores trascendentes y no empíricos, como los denomina Parsons, debemos reconocer primero que esto es compatible con la importancia que también atribuye a la religión. Las preocupaciones relativas a la moralidad y a la religión se refuerzan mutuamente. Sin embargo, no cabe duda de que el aspecto religioso del funcionalismo moderno está muy amortiguado, si se lo compara con su expresión comteana. El impulso religioso del funcionalismo moderno es de tono menos católico y más compatible con una religión sobriamente racional. Con todo, si no se prosterna ante un Dios Todopoderoso, no olvida dirigirse con el mayor respeto «a quien pueda interesar». En el funcionalismo norteamericano, el ceremonial ritualista católico de la religión positivista se ha sublimado al desarrollarse dentro de una cultura relativamente protestante. El impulso religioso se expresa ahora en una especie de religión de la Cultura Ética, cuya presencia se revela y se concentra en la potencia y el carácter que atribuye a los valores morales. Lo que Parsons llama valores trascendentales, no empíricos, despiertan los mismos sentimientos de respeto y la misma sensación de lo sagrado que las actitudes más tradicionales hacia lo sobrenatural. Estos valores trascendentales son lo supremo invisible, las respuestas definitivas a los interrogantes de la sociedad. Son aquello por encima de lo cual no hay nada. ¿En qué condiciones sociales surge esta sensación de «respeto»? ¿Cómo aparece tal concepción de lo sagrado? Parsons no se propone tanto explicarlo como ubicarlo. De algún modo, lo sagrado está dentro de la cultura, pero su aparición en ella permanece en el misterio.

Así, lo «sagrado» de Parsons ya no tiene icono, culto ni Dios. Es un *sentimiento* protoplasmático inexplicable, una ávida devoción capaz de proyectarse y dotar a cualquier cosa de un toque divino. Según Parsons, el sentido de lo sagrado está en el núcleo del sistema moral, que está, a su vez, en el centro del universo social. La divinidad subsiste —sin homenajes, pero potente y misteriosa— dentro de la moralidad.

En mi opinión, la cuestión interesante no reside, como sugiere por ejemplo Shils, en explicar la *falta* de sensibilidad religiosa en otros sociólogos; me desconcierta, en cambio, la persistente *presencia* de un impulso religioso en la tradición teórica del funcionalismo. En general, creo que obedece en parte a la tensión entre los eruditos y su sociedad; en otras palabras, es un caso especial de ambición frustrada. Deriva, sugeriría yo, de la debilidad tecnológica de la sociología actual y de la incapacidad de los sociólogos para conquistar el elevado lugar que buscan en la sociedad mediante las contribuciones prácticas que ellos pueden efectuar. El impulso religioso de la sociología surge y se mantiene cuando los sociólogos y la sociología carecen del verdadero poder que atribuyen a la sociedad. Revela un gran abismo entre las ambiciones de los sociólogos y los medios de que disponen para realizarlas, como científicos y técnicos. En síntesis, la devoción se convierte en un sustituto del poder.

El amortiguado impulso religioso de la sociología, su actual devoción, así como su forma anterior totalmente religiosa, es un ajuste de la tensión entre grandes expectativas y muy modestos logros; entre grandes oportunidades e imposibilidad de aprovecharlas; entre grandes esperanzas y escasas realizaciones; entre grandes necesidades humanas y escasa capacidad de la sociología para satisfacerlas con la tecnología y el conocimiento de que dispone. Una religión sociológica de la humanidad, o una sociología moldeada según la religión, procura resolver el problema de cómo satisfacer —aquí y ahora, en esta misma situación precaria— las expectativas, aprovechar las oportunidades, realizar las esperanzas, colmar las necesidades, y de cómo hacer que la sociología influya ahora mismo sobre la vida del hombre común. Al comprobar que aún está muy lejos de poder proporcionar una tecnología útil, la sociología se consuela —y consuela al mundo— con la devoción.

Desde los comienzos mismos de la tradición positivista, a partir de la cual evolucionó el funcionalismo, la sociología se enfrentó con un dilema fundamental. Por una parte, el positivismo trató claramente de cambiar la sociedad e influir en la vida de los hombres comunes. Por la otra, manifestó —especialmente en su tendencia comteana— un impulso monástico a alejarse del hombre y la sociedad que expresaba, en cierta medida, el encono nacido de no lograr ser escuchado, conquistar el apoyo, reconocimiento e influencia que creía merecer. Es posible discernir estos dos impulsos opuestos en toda la sociología derivada de la tradición comteana. El dilema, pues, subsiste.

Existió y existe todavía una tendencia persistente a resolver este dilema infundiendo a la sociología un carácter religioso. Fue lo que hizo Comte al elaborar una religión sociológica completa de la humanidad. Lo hace Parsons, de manera más discreta, elaborando una teoría social que atestigüa la importancia fundamental de lo sagrado en la vida de los hombres, al dedicarse a ensalzar la moralidad, supuesta morada de lo sagrado. Enfrentada con una crisis social como la depresión de la década de 1930, la tendencia de la teoría social funcionalista consiste en apuntalar la moralidad. Y como sostiene que la moralidad es animada por sentimientos de respeto sagrado, ve en toda crisis de la sociedad el producto de una falla de ese sentido de lo sagrado, en todos los lugares donde presumiblemente reside: tradición, autoridad y religión. Su diagnóstico se reduce a la conclusión no expresada de que la muerte de Dios acarrea grandes males a los hombres y la sociedad. Por lo tanto, su respuesta terapéutica no puede ser sino proteger la moralidad, intensificar el sentido de lo sagrado y preservar la divinidad. La «sociología consensual» que Shils proclama supone un consenso entre los hombres que poseen autoridad terrena y los sociólogos sacerdotales, que, asociados, pueden reunificar los ámbitos temporal y moral, y así mantener el orden en la sociedad. Comprende bien a fondo que Parsons ha establecido por fin las bases teóricas para cumplir el programa de Comte.

Imbuída de un carácter religioso, la sociología no necesita una tecnología nueva y potente para satisfacer o legitimar sus ambiciones. Puede, entonces, recurrir a los medios de que dispone cualquier religión: la protección, revitalización y transformación de la moralidad, y fomentar la sumisión de los hombres a ella. La solución esencial que esta tradi-

ción propone para los problemas sociales consiste en cultivar el sistema moral, cuya guardiana y representante pasa a ser ahora. Sin embargo, en su relación «científica» con la creencia moral existe una reveladora paradoja. Por una parte exalta su potencia, pero, por la otra, no profana su índole sagrada con una investigación sistemática. Su actitud hacia la moralidad es la actitud de la religión y del religioso respecto del sitio donde mora el dios; la considera tan potente como intocable.

Esta paradoja fundamental aparece no solo en la ciencia de la moralidad de los funcionalistas sino también en su postura frente a los problemas humanos prácticos, sobre los cuales el diagnóstico debe ser siempre más claro que el remedio. En efecto, aunque afirma que la raíz fundamental de todo malestar social es de carácter moral, no puede captar y utilizar este concepto en soluciones instrumentalmente viables, ya que concibe la moralidad como sagrada, lo cual significa que no es instrumentalmente viable. Tal sociología, por ende, solo puede ser «práctica» de igual manera que la religión: relacionando a los hombres con lo sagrado. Se la convierte en práctica colocando en su centro una *preocupación* por aquello que define como sagrado; mejor dicho, definiendo como sagrado lo que se considera su centro y promoviendo sentimientos y *conducta* apropiados hacia él.

La devoción del funcionalismo

Si no me equivoco al opinar que el funcionalismo presenta una tendencia religiosa —no un mero «elemento», sino algo que impregna su cultura—, ¿cómo debemos juzgarlo? Podríamos comenzar señalando que nuestro juicio del funcionalismo como concreción de un sentimiento religioso no difiere, en esencia, del que con frecuencia se formula sobre el marxismo, aunque está mucho mejor documentado.

Cuando se atribuye al marxismo un carácter religioso, suele darse tácitamente por sentado que al demostrar su aspecto religioso se desacredita su aspecto científico. Yo no creo tal cosa. Cuando me refiero al aspecto religioso del funcionalismo, en ningún momento pretendo impugnar con ello sus méritos intelectuales, que deben ser simplemente examinados sobre otras bases, independientes de aquellas. A la inversa, quienes hablan del carácter religioso del marxismo sugieren a menudo que, demostrando su falta de adaptación a presuntos métodos científicos, se refuerza la suposición de que es religioso. A esto se refiere Robert Tucker al observar: «Habitualmente, las teorías científicas surgen después de que sus autores se han sumergido en los datos empíricos que la teoría trata de explicar. Esto no ocurre con la ciencia marxista de la historia, según sus fundadores».²⁴ Esta es una concepción meramente mitológica del surgimiento de las teorías científicas. Como es habitual, sustituye la sociología de la ciencia por su ética; el estudio de las condiciones reales en que surge por un preconcepto acerca de cómo *debe* surgir. Como no soy un Aristóteles que domine todas las

24 R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, pág. 171.

ciencias, me limitaré a decir que la opinión de Tucker simplemente no corresponde a lo que he visto en las ciencias sociales. Y dejaré de lado la cuestión señalando que ahora debería resultar perfectamente obvio que Talcott Parsons, en este respecto, no supera en nada a Marx. Su teoría no se basó, por cierto, en una «inmersión» en los «datos empíricos». Si el marxismo, como sostiene Tucker, «surgió mediante la crítica transformadora de la filosofía de la historia de Hegel», la teoría de Parsons nació mediante su crítica de Pareto, Sombart, Weber y Durkheim.

Aun cuando consideráramos el funcionalismo y el marxismo como similarmente religiosos, sería necesario agregar que existen diferencias vitales en la índole de sus religiones. En verdad, nada puede aclarar esto mejor que el mismo estudio efectuado por Tucker del marxismo como mito religioso. Uno de sus temas centrales es que el marxismo surgió de una tradición teórica, que iba desde Hegel hasta Feuerbach, en la cual no se advierte «ninguna diferencia absoluta entre la naturaleza humana y la divina». Tucker observa que, en uno de sus primeros artículos, Engels sostuvo que «Dios es el hombre». Pero al menos Feuerbach y Marx nunca afirmaron que no existiera ninguna «diferencia entre la naturaleza humana y la divina». Nunca pretendieron conocer la naturaleza divina, sino solo la humana, de cuya condición alienada, según sostenían, resultaba una *concepción humana* de la naturaleza divina. Además, aunque Engels hablara elípticamente, vale la pena observar que *no* dijo «Dios es la sociedad». Y en esto reside la diferencia fundamental entre el marxismo y el funcionalismo.

En efecto, cualquiera que haya sido el resultado de la versión leninista del marxismo en Rusia, y pese al patológico crecimiento del paranoide Estado stalinista, Marx y Engels comenzaron por poner el acento en la liberación del *hombre*, no de la sociedad. La intención última era, no solo la disolución del Estado, que se alzaba por encima de los hombres, sino una transformación total de la sociedad misma, porque se le atribuía someter a los hombres a una mutiladora alienación. «Ante todo es necesario evitar nuevamente la postulación de la “sociedad” como una abstracción que se enfrenta al individuo», decía Marx. «El individuo *es* el ser *social*. La manifestación de su vida (...) es, por lo tanto, una manifestación de la vida social».²⁵

El marxismo, pues, situaba en el centro la liberación del «hombre real». En particular en sus primeros manuscritos, Marx no solo habla del hombre como un ser social sino también como un «ser que pertenece a una especie», intrínsecamente poderoso y cuyos *productos* en tal carácter son la religión, la familia, el Estado, el derecho, la ciencia y la economía. La liberación de este ser estaba destinada a constituir una liberación de los poderes creadores y sensoriales del «hombre individual real»; vale decir, de los «cinco sentidos» de que está dotado el hombre como ser que pertenece a una especie. «La trascendencia de la propiedad privada es, por lo tanto, la emancipación completa de todos los sentidos y atributos humanos». Por ende, si el marxismo era una religión, no era una religión de la sociedad, como el funcionalismo,

25 E. Fromm, ed., *Marx's Concept of Man*, Nueva York: Ungar, 1961, págs. 130-31.

sino una religión del *hombre*. Era una religión del orgullo humano y de la lucha en su defensa, no una religión de la devoción hacia la sociedad y de sumisa conformidad con ella. Sean cuales fueren los defectos científicos del marxismo, se lo puede colocar junto al funcionalismo con la seguridad de que no es *su* carácter moral el que resultará deficiente. Y puesto que nos referíamos al marxismo y al funcionalismo como religiones, la cuestión de su carácter moral no es en modo alguno ajena al asunto.

Aun a riesgo de parecer a la defensiva, debo decir una vez más que, al señalar el carácter religioso del funcionalismo, no tengo la sensación de estar empeñado en «desenmascararlo». Lo que he descubierto, aunque me sorprende un poco, no me escandaliza. Siempre me ha parecido extraño que personas que declaran respetar la religión adopten un aire tan triunfal cuando denuncian un aspecto religioso en el marxismo, esgrimiéndolo ante nosotros como si fuera un argumento definitivo. Aunque no tengo «oído religioso» —para emplear una expresión de Max Weber—²⁶ esta demostración de virtud me resulta desagradable.

No puedo participar en este deporte de acosar a la «falsa religión», porque tengo un sentido demasiado agudo de la estrecha conexión que existe entre la religión, cualquiera que sea, y el sufrimiento humano; y el desprecio por la religión me parece insensibilidad hacia el sufrimiento. Si desapruebo el funcionalismo, no es porque tenga una dimensión religiosa, sino por el *tipo* de esta, y muy en especial por el *tipo* de moralidad que parece contener.

Análogamente, aunque juzgo al sacerdote por aquello a lo cual sirve, no veo nada de ridículo, despreciable ni degradante en el sacerdocio mismo. Al referirme a los sociólogos funcionalistas como hombres que tienen un aspecto sacerdotal, espero que esté claro lo que quiero decir: que a menudo son hombres de principios, no pillos oportunistas. Los mejores, por lo menos, viven para la sociología, no de ella. Sirven al orden en la sociedad, pero habitualmente con autenticidad, por convicciones profundas. Si se abstienen de la crítica social, suelen hacerlo, no por cobardía, sino por una reticencia sacerdotal hacia la vida pública, y tal vez porque creen que deben dar al César lo que es del César. Como sacerdotes, sienten que deben asistir a sus rebaños allí donde estén y hagan lo que hagan. Sin embargo, como sacerdotes, también experimentan cierta distancia y alejamiento con respecto a la sociedad que los rodea, aunque cumplan con sus deberes hacia ella. Y como todos los sacerdotes, aceptan las concesiones que consideran necesario hacer para mantener la Iglesia. Debo señalar, además, que estos comentarios solo se aplican a los mejores entre los sociólogos funcionalistas. Sé muy bien que hay sacerdotes *manqués*, que muchos de los que ingresan en la vida sacerdotal no tienen aptitudes para ella, y que algunos se incorporan a un monasterio porque les gusta el vino de su bodega.

Al sugerir que los sociólogos funcionalistas tienen un aspecto sacerdotal y la sociología funcionalista un aspecto religioso, puedo asegurar al lector (si es necesario) que con ello no quiero decir que los primeros

26 Y casi con tanta veracidad como en su caso.

vistan hábitos, ni que la segunda los haya ordenado o sea convencionalmente definida como una iglesia. Me refiero, en cambio, a la devoción moralista con que los funcionalistas suelen contemplar la sociedad y la ciencia misma.

Ya he indicado lo que pienso de esta concepción piadosa de la sociedad. A continuación, quiero referirme brevemente a la concepción de la ciencia a la que adhieren muchos sociólogos funcionalistas, demostrar de qué manera corresponde a su concepción de la sociedad y, en particular, cómo está imbuida de un sentimiento sacramental. Así como los sociólogos funcionalistas han concebido a menudo la sociedad según el modelo de una divinidad, así también se inclinan a concebir la ciencia según el modelo de una religión. Para ellos, la sociología funcionalista sirve como vínculo entre el mundo y el poder sagrado y trascendente de la sociedad, por mediación de las actividades de un grupo de especialistas de tipo sacerdotal —los mismos sociólogos funcionalistas— poseedores de recursos, habilidades y poderes científicos sagrados.

Para los funcionalistas, la ciencia en general y la ciencia social en particular no son meras actividades prácticas y útiles; en verdad, a veces se han esforzado por refrenar la tendencia inherente a la sociología a ser aplicada; consideran a la ciencia y a la ciencia social como cosas «elevadas», de valor *intrínseco*. No ven en la ciencia una actividad cotidiana y secular —accesible por naturaleza y afín a las que llevan a cabo los hombres comunes— sino, por el contrario, la actividad de hombres muy especiales, sombríos, austeros, abnegados y tal vez heroicos, que debe ser mencionada con deferencia, tratada con solemnidad, abordada con circunspección, y a cuyas reglas y rituales hay que ajustarse con mucho cuidado. En verdad, los funcionalistas suelen concebir las contribuciones de los científicos —incluidos los sociólogos— como un peldaño hacia la inmortalidad. En cuanto a las prescripciones que se juzgan apropiadas para la sociología, sus consignas —como ya mencioné— son continuidad, acumulación, codificación, convergencia; solemnes prescripciones de una metodología estructuralizadora que es el adecuado complemento de una visión apolínea de la sociedad. (Podríamos preguntarnos cómo es que todas esas consignas comienzan con «c»; si no es que encierran un poco de magia cabalística).*

Diré sin embargo, y de manera definitiva, que si debiera elegir entre una concepción funcionalista de la ciencia como algo «sagrado» y otra que la considerara como un «negocio», optaría por la primera sin ninguna vacilación. Mejor devoto que grosero, mejor ansioso que pagado de sí mismo. No creo, sin embargo, que sean estas las únicas alternativas de que disponen los sociólogos. La obra de Sylvan Tompkins sobre la psicología del conocimiento es valiosa aquí precisamente porque comienza a formular otros enfoques sobre la ciencia y, además, expone

* Las palabras a que se refiere este comentario comienzan todas con «c» en inglés: *continuity, cumulation, codification, convergence*. (N. del T.)

claramente sus vínculos con supuestos acerca de ámbitos particulares diferentes respecto del hombre y la sociedad.²⁷

Según Tompkins, existe una concepción de la ciencia —convergente con la de los funcionalistas, agregaría yo— en la que se destaca su valor para separar la verdad de la falsedad y la realidad de la fantasía. Esta concepción de la ciencia subraya la vulnerabilidad del hombre ante el error, la sabiduría del pasado, la importancia de no cometer errores, el valor del pensamiento para mantener a la gente en el camino recto, la necesidad de objetividad y distanciamiento, y la importancia de la disciplina y la corrección mediante los hechos. Según sugiere Tompkins, esta concepción de la ciencia guarda correspondencia con aquella otra según la cual el hombre, en el fondo, es malo, y que, por consiguiente, el primer deber del gobierno es vigilarlo. En este enfoque, la ciencia aparece como algo situado *por encima* de los hombres, que controla y rectifica sus impulsos —de por sí indignos de confianza— y que se mantiene austeramente a segura distancia de sus objetos de estudio.

En contraste con esta concepción de la ciencia, Tompkins esboza una alternativa en la cual se exalta la actividad del hombre, su capacidad para la invención y el progreso, y el valor de la novedad y la familiaridad con las cosas estudiadas. Aquí la ciencia deja de ser un desconfiado guardián y pasa a confiar en la imaginación e intuición del hombre como factores que contribuyen al conocimiento. Según Tompkins, esta concepción de la ciencia corresponde asimismo a determinada imagen del hombre y la sociedad; se supone que los hombres son buenos y se juzga que la función más importante del gobierno es satisfacer las necesidades individuales de aquellos y promover su bienestar.

Bases sociales de la preocupación moral

Hasta ahora he relacionado en muy gran medida la insistencia funcionalista en la moralidad con elementos internos de la tradición teórica de la cual surgió dicha escuela o con las condiciones sociales específicas que los teóricos, y más en general los académicos, encuentran en el conjunto de la sociedad. Pero aunque estas se combinen para predisponer a los teóricos funcionalistas a dar énfasis a la moralidad, parece dudoso que basten por sí solas para sustentarlo. No quiero sugerir con esto que los teóricos sociales impongan de contrabando tales concepciones a una sociedad que las rechaza y en la cual su mensaje no encuentra eco ni tiene demanda. Existe, en cambio, una «adecuación» entre las necesidades del conjunto de la sociedad y el énfasis moral de la teoría. En otras palabras, vivir en una sociedad moderna engendra en los teóricos una necesidad ética tan profunda como en los demás, y la insistencia en la moralidad es tanto una respuesta a esta experiencia *personal* como un informe «objetivo» sobre las necesidades de la sociedad.

27 S. Tompkins, «Psychology of Being Right—and Left», *Trans-action*, vol. 3, n° 1, noviembre-diciembre de 1965, págs. 23-27.

Para comprender la índole de la experiencia que origina en el teórico y en los demás esta necesidad personal de moralidad, se pueden adoptar dos niveles de análisis, en función de analizar, primero, ciertos problemas existenciales de la vida casi en cualquier tipo de sociedad; y segundo, los problemas específicos de la vida en una sociedad industrial moderna. Ambos enfoques ayudarán a poner en claro el papel de la moralidad en una sociedad industrial y a demostrar por qué ni siquiera una sociedad como esta conduce a los hombres a buscar solamente los tipos característicos de gratificaciones que la tecnología moderna puede proporcionar de manera creciente.

Comenzaré abordando el problema de las fuentes de la moralidad en el nivel más general. El lenguaje de la moralidad —y, por consiguiente, la moralidad misma, ya que solo es posible estudiarla a través de sus manifestaciones lingüísticas— surge en el mundo social en situaciones en las cuales lo que los hombres *quieren*, las gratificaciones que *buscan*, son precarias e inciertas. Toda la cuestión reside en que la moralidad se basa en la escasez y contingencia de los objetos o realizaciones deseados. El «escenario primigenio» en que se forma inicialmente la moralidad tiene este carácter: alguien *quiere* algo; pero lo que quiere es algo que no puede obtener mediante su solo esfuerzo; por consiguiente, la satisfacción de sus deseos depende de lo que otros hagan, ya sea para ayudarlo u obstaculizarlo en su búsqueda; finalmente, esos otros no están del todo dispuestos a proporcionarle o hacer lo que quiere, o, en todo caso, las cosas que se desea de ellos son *sentidas* como un tanto contingentes. El problema «primigenio», por ende, es cómo puede un hombre ordenar su relación con otros para estar más seguro de obtener lo que quiere. Comenzamos, pues, con este modelo deliberadamente simplificado en el cual el ego quiere «O» del álder: No interesa aquí *por qué* quiere «O», aunque es importante recordar que puede quererlo en mayor o menor grado.

Interesado en obtener lo que quiere del álder, y advirtiendo que no puede dar por sentado que lo obtendrá, el ego se interesará por sus probabilidades de éxito y elaborará algunas ideas acerca de los factores que influirán sobre ellas. Llegará a interesarse por lo menos en dos aspectos de la actitud del álder: primero, si el álder está *dispuesto* a hacer lo que el ego quiera, y segundo, si *puede* hacerlo. Y el ego formulará imputaciones al álder en *ambos* aspectos. Obsérvese que, hasta ahora, nada hemos dicho acerca de si el ego piensa que el álder *debería* hacer lo que él, el ego, quiere, ya que estamos tratando de comprender en qué condiciones surge dicha noción moralmente formulada del deber del álder: *eso* es lo que hay que explicar. Para simplificar aún más las cosas, supondré que el ego simplemente divide sus imputaciones acerca de la disposición y capacidad del álder para hacer lo que él quiere. Es decir, supone que el álder está dispuesto o no lo está, puede o no puede hacerlo. Desde este punto de vista simplificado, surgen cuatro posibilidades:

Primero, el ego ve que el álder *no quiere ni puede* hacer lo que él quiere. Entonces el ego tiene que decidir entre mantener las exigencias que formula al álder o modificarlas de alguna manera. En este último caso, el ego procurará obtener del álder «X» en lugar de «O». Pero si el ego sigue queriendo «O», y cree que el álder no quiere ni

puede proporcionárselo, es probable que busque otra fuente de suministro. La alternativa reside en cambiar lo que se busca y/o de quién se lo busca. En general, el costo relativo de hacer lo uno o lo otro y la disponibilidad de las alternativas se contarán entre los factores que determinen la decisión del ego. Si este no puede abandonar su objetivo ni su deseo de que el álder mismo se lo proporcione, quizás entonces actúe simplemente de una manera punitiva contra el álder, sustituyendo una acción expresiva por una acción instrumentalmente adecuada. Segundo, y en oposición directa a la situación anterior, debe concebirse otra en la cual el ego considere que el álder *quiere y puede* brindarle lo que desea. En este caso, no se presenta ningún problema. El ego puede dejar que las cosas sigan su curso, sin tener que tratar de influir de ningún modo sobre la conducta del álder.

Existe una tercera situación posible, donde el álder *quiere* proporcionar al ego lo que este desea, pero *no puede* hacerlo. En este caso, la reacción del ego dependerá de lo que piense acerca de la incapacidad del álder y de la medida en que la juzgue modificable. Si el ego considera inmutable la «incapacidad» del álder, las alternativas que se le presentan son esencialmente las descritas en la primera situación. Es decir, el ego puede modificar sus aspiraciones o bien mantenerlas, pero tratando de obtener de otro su satisfacción. Pero si el ego considera modificable la incapacidad del álder, puede tratar de volverlo capaz de hacer lo que él quiere, tal vez «educándolo» de alguna manera, mejorando sus habilidades o ayudándolo a perfeccionar sus recursos. Aquí el ego no encuentra ningún incentivo en amenazar o castigar al álder. Hay, finalmente, una cuarta situación posible, que nos lleva al centro de la cuestión. Tal vez el ego piense que el álder *puede, pero no quiere* hacer lo que aquel desea. En este caso, el ego tratará de influir sobre el álder de alguna manera, ya sea mediante exhortaciones y órdenes o bien ofreciéndole incentivos, aplicándole castigos o formulando amenazas o promesas de lo uno o lo otro. Sea cual fuere el método, el objetivo aquí es modificar los *motivos* del álder. Sin embargo, también ahora debemos agregar que todo esto depende del costo que tenga para el ego. Consideraciones demográficas, ecológicas y tecnológicas; la cantidad, ubicación, movilidad y disponibilidad de otros suministradores y suministros serán factores decisivos para el resultado.

Sugeriría que es primordialmente en esta situación cuando surgen y son más plenamente desarrollados y utilizados el lenguaje y los sentimientos de la moralidad, de lo que se «debe» o «debería» hacer. La moralidad y las exigencias morales son uno de los métodos básicos que permiten al ego obtener del álder lo que quiere. Consideramos que la moralidad surge en situaciones en que los desempeños u objetos deseados escasean o son contingentes, y el ego define esto como debido a que el álder *no quiere* suministrarlos, y no a que le falten habilidad, competencia, recursos o medios para hacerlo. En suma, la moralidad tiende a surgir: *a*) cuanto más quiere algo el ego; *b*) cuanto más define al álder como capaz, pero no dispuesto a brindárselo, y *c*) cuanto más costoso es para el ego prescindir del álder o reemplazarlo por otro.

El problema puede ser reexaminado desde otra perspectiva familiar. Cuando el ego juzga al álder en términos de si «quiere» y «puede» satisfacer sus deseos está juzgando, en realidad, la «bondad» y «po-

tencia» del álder. En otras palabras, el juicio acerca de la «bondad» depende del juicio sobre la «disposición» y está vinculado con él. No se trata de una conexión reversible. El ego no juzga al álder dispuesto porque lo defina como bueno; lo juzga bueno, en parte, porque lo define como dispuesto; y recíprocamente, puede definirlo como malo porque no está dispuesto. «Bondad» o «maldad» es un juicio críptico o disfrazado que el ego formula sobre el álder, según aquel sienta que este quiere o no quiere hacer lo que él desea. El objeto «bueno» es el que no nos frustra, no se resiste a nuestra voluntad, nos da lo que queremos; en resumen, es un objeto que gratifica. Pero la gratificación es solo el núcleo de lo «bueno», no su equivalente. Hay un abismo entre afirmar «él está dispuesto a hacer lo que yo quiero» y decir «él es bueno». De hecho, el problema reside en determinar en qué condiciones la sensación primitiva «quienes no hacen lo que yo quiero *no me gustan*» llega a traducirse por «son malos».

Una de tales condiciones, como he sugerido, surge cuando el ego sostiene que el álder *puede* hacer lo que aquel quiere. Es irrealista e «irrazonable» exigir del álder algo que este no puede hacer, y el ego a menudo lo advierte. En este sentido, «deber implica poder». Es decir, el juicio moral tiene como premisa un anterior juicio de potencia. Solo quienes tienen potencia, o a quienes se atribuye cierto grado de potencia y que son, por ende, «responsables de sus acciones», pueden ser buenos o malos. Solo quien obtiene o acepta cierto grado de autonomía y se convierte en sede de potencia pasa a ser capaz de conducirse de una manera que está sujeta al juicio moral.

Como dije antes, el ego puede obtener lo que *desea*, no solo modificando las motivaciones del álder, sino también sometándolo a coacción de alguna manera. Si dispone de poder suficiente para hacerlo, el ego puede «ordenar» el desempeño del álder. A la inversa, puede ofrecerle alicientes positivos, beneficiándolo o recompensándolo por hacer lo que desea que haga. En esta situación es factible aplicar compulsión u ofrecer incentivos porque el álder puede, si quiere, hacer lo que el ego desea. No es factible cuando el álder es simplemente incapaz de hacerlo, o se lo considera así. El ego puede, pues, proceder de dos maneras: mediante alguna «apelación» tendiente a modificar los motivos del álder, o mediante alguna coacción o incentivo. En realidad, la coacción y el incentivo también modificarán los motivos del álder, su voluntad o disposición de satisfacer lo que le piden, pero este cambio es *situacional*, y cuando desaparezca el incentivo o la coacción, es probable que el álder vuelva a su falta de disposición.

Tal motivación situacional no es para el ego una manera estable ni confiable de obtener lo que quiere del álder, porque variará según las oscilaciones de su situación: enfermedad, mala suerte, penurias económicas o cualquier cosa que debilite su capacidad de ejercer coacción sobre el álder o recompensarlo. Si la anuencia del álder depende en forma total de esos impulsos situacionales poco se podrá confiar en su conformidad futura, que puede ser gravemente alterada incluso por disminuciones casuales de las fuerzas y recursos del ego. Este se halla, por lo tanto, frente al problema de *persuadir* al álder para que haga lo que él desea, aun cuando se produzcan esas contingencias. Debe reducir la contingencia en el desempeño del álder, derivada de la contingencia de

sus propias fuerzas y recursos. En verdad, por grande que sea el poder del ego, el álder siempre puede establecer alianzas con otros y movilizar una fuerza contrapuesta.

Enfrentado con alguien que puede cumplir sus deseos, pero no quiere hacerlo, y contra el cual su propio poder y su propia capacidad de prometer beneficios o amenazar con castigos tiene siempre un límite, el ego debe entonces hallar una manera de modificar los motivos del álder que no dependan de los beneficios o castigos que pueda suministrarle. Esta debe adoptar, entonces, la forma de alguna «apelación» que, por una parte, no esté limitada a lo situacional, y, por la otra, no esté relacionada con promesas de beneficios o amenazas de castigo. Tal es, en esencia, el carácter del lenguaje moral. No es situacional, pues *siempre* se refiere a desempeños en una *clase* de situaciones y para una categoría de personas. Una afirmación moral siempre se refiere a lo que debe hacer un *tipo* de personas en un *tipo* de situación. No hay ninguna exigencia moral que incumba a una sola persona en un único caso concreto. Las exigencias específicas que un amigo formula a otro se basan en la premisa de que, en general, los «amigos» tienen deberes mutuos. Asimismo, es característico de las exigencias morales que no se las considere válidas por las *consecuencias* producidas por adaptarse a ellas o violarlas, vale decir, por las recompensas o castigos previstos. Se las considera válidas «por sí mismas».

La moralidad es una retórica utilizada por el ego con el fin de movilizar en el álder motivos «que lo impulsen a satisfacer sus deseos, sin referencia expresa a la manera en que la situación cambiará al aumentar los beneficios o evitarse perjuicios. Aparta la atención de las consecuencias situacionales, implicando que no son pertinentes a la decisión de hacer o no lo que se procura. Por una parte, sugiere que el álder debe hacer algo, gane o pierda con ello. Por la otra, cuando el ego exige conformidad con una norma moral, insinúa que no lo hace por un interés parcial ni por alguna ventaja personal que pueda derivar de la anuencia del álder. Así, la función social del lenguaje de la moralidad consiste en *inducir* acciones sin recurrir al poder ni a la compulsión y al margen del ofrecimiento de recompensas. Formular exigencias en términos morales proyecta una imagen específica «altruista» de quienes lo hacen. En este sentido, siempre se implica en cierto modo que la persona moral es «desinteresada». En resumen, la función social de la moralidad es impedir disputas acerca de la distribución de ventajas. Vale la pena mencionar, además, otras funciones. Una de ellas es la de resolver la *ambivalencia* respecto de hacer o no algo, al apoyar una u otra alternativa, con lo cual se corta el nudo gordiano de la indecisión; esto facilita la superación de conflictos internos. Asimismo, las exigencias moralmente sancionadas actúan en las relaciones sociales como mecanismos que «financian el déficit» o producen crédito. Como no están restringidas al ámbito situacional, impiden que el álder deje inmediatamente de satisfacer las demandas del ego, aunque la capacidad de este para brindar recompensas recíprocas pueda hallarse temporalmente disminuida. De tal modo, mantienen la relación hasta que el ego pueda seguir ofreciendo beneficios al álder, o hasta que sea evidente que nunca volverá a hacerlo.

Si la moralidad resuelve ciertos problemas, también crea otros y origina

tipos específicos de vulnerabilidad y costos para los sistemas sociales. Uno de estos se refiere a la separación entre lo deseado y lo deseable, entre el núcleo gratificacional y la estipulación moral. Esta separación deriva del hecho de que al buscar la satisfacción de sus necesidades, el ego trata de obtener la cooperación un poco renuente de otros que también tienen sus *propias* necesidades y cuya misma renuencia a colaborar con el ego deriva, en parte, del hecho de que les preocupa mucho satisfacer las suyas.

La expresión de una necesidad como una exigencia *moral* constituye intrínsecamente la promesa de una *reciprocidad* de gratificación. Quiere decir que al formular sus exigencias al álder en términos morales, el ego promete tácitamente satisfacer una exigencia similar que le formule aquel; o que apoyará una exigencia similar presentada por el álder a un tercero; o que respaldará una exigencia totalmente diferente formulada por el álder a él mismo o a un tercero, que forme parte del código moral más amplio que sanciona la exigencia inicial del ego al álder. En este sentido, la moralidad es una tácita promesa de mutua gratificación, y por esta razón implica siempre tanto obligaciones como derechos para *cada una* de las partes sometidas a ella.

Sin embargo, es precisamente a consecuencia de esto que la moralidad encierra ciertas *vulnerabilidades* propias, ya que la adecuación entre moralidad y gratificación está siempre sometida a tensiones en algún punto. En efecto, todo código moral contiene invariablemente promesas tácitas de las cuales algunos extraen más gratificación que otros; cuyo cumplimiento cuesta o recompensa más a unos que a otros; y que, por ende, algunos están más dispuestos a poner en práctica que otros. Todo código moral implica siempre obligaciones que algunos se resisten a cumplir, aunque las admiten (en cierta medida *están obligados a admitirlas*) a fin de movilizar apoyo para las aspiraciones que más les interesan. Todo código moral, pues, contiene una «noble mentira». Y algunos estarán siempre dispuestos a hacer menos de lo que sus compromisos morales implican y en algún momento exigen. Esto no obedece a una falta de «socialización» ni a perturbaciones aberrantes; es inherente a la naturaleza de un código moral como sistema de tácitas promesas mutuas.

Otro problema básico engendrado por los códigos morales deriva de que imponen por lo menos algunas obligaciones que deben ser cumplidas «por sí mismas». En algún momento, exigen que uno cumpla con su «deber» aunque otros no hayan cumplido con el suyo en el pasado ni sea previsible que lo cumplan en el futuro; que se hagan determinadas cosas para o por otros, estén necesitados o en situación acomodada. En síntesis, exigen que se obre «bien» sin tener en cuenta las consecuencias. Desde el punto de vista de muchas prescripciones morales, no interesa cómo se relaciona la acción requerida con la historia anterior de la interacción entre las partes, ni siquiera si produce consecuencias perjudiciales para otros.

Las consideraciones *morales* pueden, por ende, conducir al ego a dejar de ayudar e incluso a perjudicar a una persona que lo haya ayudado previamente. Pueden llevarlo a hacer cosas que beneficien a quienes son ya privilegiados, y a no hacerlas para los «necesitados». Al conformarnos a la moralidad, podemos pasar por alto nuestras deudas

pasadas con otros, nuestra futura dependencia de ellos y sus necesidades presentes. La moralidad, pues, puede destruir profundamente los sistemas sociales.

Un «apetito» moral, una sed de justicia, puede ser tan insaciable como cualquier otra sed, y tan desquiciadora para los sistemas sociales como la *anomia* o ausencia de normas que Durkheim deploraba. No hay en los sistemas sociales furia igual a la del hombre moral indignado. Poco le importa el bien que otros le hayan hecho antes ni sus actuales sufrimientos. En una moralidad extrema puede haber más sadismo desatado —y, por ende, mayor potencialidad para causar cataclismos en los sistemas sociales— que en la conducta más oportunista. Quienes causan más daño no son siempre los hombres que han dado la espalda a la moralidad. Es preciso estar muy apegados a la virtud y moralmente indignados para levantar campos de concentración y hornos crematorios. Existe una especie de dialéctica entre el sistema de las reciprocidades y el de la moralidad. Las debilidades de cada uno provocan la necesidad del otro. No se trata solamente de que sea menester controlar el poder y las reciprocidades de conveniencia, pues lo mismo sucede con la moralidad.

Moralidad y presunta imparcialidad

Aunque un sistema de reglas puede ser «moralmente» sancionado o legitimado de muy diversas maneras —p. ej., afirmando que es antiguo, legal o de origen divino—, todas las sanciones tienen un denominador común: pretenden tácitamente que lo que ellas establecen no origina ventajas unilaterales para un solo grupo o sector de la población. Sea cual fuere su forma específica, la afirmación de legitimidad es siempre la afirmación tácita de que existe una reciprocidad de beneficios; pero, ¿cómo se conoce y convalida esta reciprocidad? Por lo común, a los hombres les resulta difícil juzgar de manera inmediata la distribución de beneficios producida por un conjunto de reglas, ya que aquellos pueden estar ocultos por la imprevisible maraña de sus consecuencias mediatas.

Sin embargo, un procedimiento habitual para establecer la reciprocidad de beneficios es examinar la manera en que surgieron las reglas, o mediante las convicciones acerca de cómo estas fueron establecidas, derivadas u originadas. Cuanto más convencido se esté de que las reglas han sido elaboradas de una forma que evita o disipa la sospecha de beneficios unilaterales para determinados individuos o grupos, tanto más probable es que se las defina como legítimas. En general, ciertas presuntas *derivaciones* de las reglas son más compatibles que otras con la creencia en su imparcialidad y, por ende, en su legitimidad. Esto significa, por ejemplo, que hay menos tendencia a considerar legítimas aquellas reglas sobre las cuales suele creerse que han sido creadas en forma exclusiva por quienes se benefician con ellas. A la inversa, las reglas a las que se concibe como hechas por todos los que están sometidos a ellas, o por grupos de los que todos se sienten miembros cabales, tienen más probabilidad de ser juzgadas legítimas.

De modo similar las reglas que son consideradas como herencia de generaciones anteriores pueden escapar, en cierta medida, a la sospecha de beneficiar especialmente a quienes las invocan, ya que es evidente que no pueden ser obra de estos. Además —cosa muy importante— las reglas establecidas por algún organismo al que se estima imparcial tienen más probabilidad de ser juzgadas legítimas que las derivadas de un organismo al que se cree aliado con una de las partes en pugna. Esta es, por supuesto, una de las razones por las cuales tiene suprema importancia que el «Estado» proyecte y proteja una imagen pública de imparcialidad con respecto a las pretensiones o intereses rivales dentro del conjunto de la sociedad.

Entre las retóricas utilizadas para difundir la creencia de que las reglas que gobiernan a un grupo son imparciales, una de las más comunes consiste en sostener que derivan de los dioses y son supervisadas por ellos. Atribuir a los dioses el origen de la moralidad equivale a negar implícitamente que derive de los intereses especiales de algún grupo social limitado o que les ofrezca ventajas. Esto es lo que garantiza la «justicia» de una moralidad de origen divino. No se trata solamente de que la violación de una moralidad definida como de origen divino pueda ser considerada como un sacrilegio que provocará una némesis ineluctable, aunque sin duda también eso brinda poderosos motivos para alentar la conformidad con ella; más allá de tales consideraciones, cuando las reglas son atribuidas a dioses situados por encima de los grupos humanos y de sus divergentes intereses, esto mismo indica la imparcialidad de las reglas y les otorga una legitimidad que induce a los hombres a prestarles una voluntaria obediencia.

El positivismo y la crisis moral del industrialismo

La sociedad industrial occidental moderna surgió en Europa después de la Ilustración del siglo XVIII, que debilitó seriamente las creencias religiosas y concepciones tradicionales de la divinidad. En realidad, las clases sociales que alentaron el industrialismo fueron las mismas en que halló eco la Ilustración. El industrialismo, con su cultura utilitaria y su afinidad con la ciencia y la racionalidad, ejerció considerable presión sobre las creencias religiosas tradicionales, incluso fuera de todo ánimo polémico especial y al margen de que la ciencia y la religión tradicional fueran o no juzgadas «lógicamente» compatibles. El surgimiento del industrialismo utilitarista indujo y fue acompañado por un agudísimo deterioro de las creencias religiosas tradicionales —las concepciones acerca de lo sobrenatural y la vida ultraterrena—, que hasta entonces habían contribuido a establecer la legitimidad del código moral europeo occidental. Los dioses comenzaron a morir, y su muerte amenazó la legitimidad de todo el sistema moral de esa parte del mundo. Con el surgimiento de figuras como el marqués de Sade —quien sostuvo que, si nada era absolutamente bueno, entonces absolutamente nada era malo— se cumplían las más siniestras previsiones de quienes anticipaban la crisis inminente. En gran medida, el énfasis moralista de la sociología positivista fue una

respuesta a esta incipiente crisis moral, un intento de hallar otra fuente de autoridad, no sobrenatural, para el orden moral. Teniendo esto en cuenta, es comprensible el esfuerzo del positivismo por establecer una religión «laica» y no sobrenatural del hombre. El problema consistía en hallar una religión «laica» compatible con el nuevo utilitarismo —es decir, una religión sin Dios y sin concepción de vida ultraterrena—, capaz de legitimar la moral común.

Al principio, los positivistas creyeron que esto podía ser logrado mediante la ciencia, dando por sentado que su presunta certidumbre e impersonalidad agregaría quizás a la legitimidad de los códigos morales la necesaria imparcialidad. Según creía Comte, el distanciamiento impersonal de la ciencia social podía proporcionar una imparcialidad que legitimara la moral. En el distanciamiento no se veía un simple factor favorable al perfeccionamiento de las investigaciones o a la verdad por sí misma, o de exclusivo valor para los especialistas en ciencias sociales. Su función histórica latente era garantizar la legitimidad de dichos especialistas como dispensadores de una moralidad que debía provenir de la ciencia social.

Este intento positivista de legitimar la moralidad mediante la ciencia y una religión «laica» del hombre fracasó. Posteriores evoluciones de la ciencia social, desde Durkheim hasta Parsons, atestiguan el abandono del cientificismo positivista, expresando, al mismo tiempo, la necesidad de encontrar otros medios, compatibles con una sociedad muy racional, que permitieran seguir sustentando el código moral de la sociedad occidental. En esencia, la respuesta del funcionalismo moderno se reduce a la afirmación según la cual una moralidad no racional es *necesaria* para la estabilidad de la sociedad *en su conjunto*. Aquí vuelve a garantizarse el carácter legítimo de la moralidad destacando su índole imparcial. Pero en esta respuesta hay una paradoja, ya que de hecho presenta una defensa racional de lo no racional. Como defiende la moralidad en términos de sus *consecuencias* sociales racionalmente imputadas, estas se hallan siempre, por supuesto, sujetas a controversia racional y a una continua reevaluación. Tal argumento es, en particular, vulnerable a esta réplica: aunque es posible que el orden social requiera *algún* código moral, el código específico existente en la actualidad no conduce simplemente al orden social en general, sino a la estabilidad de una sociedad determinada, donde rige una distribución diferencial de ventajas y obligaciones. Luego, y en síntesis, el código moral es vulnerable a la afirmación de que constituye una defensa de los privilegios.

La crisis moral, pues, no ha sido resuelta en absoluto; y, en verdad, para muchos, Dios ya no está moribundo sino muerto. Continúa la búsqueda de una base para legitimar el código moral de la cultura europea occidental. Pero tiene lugar en condiciones que no son las que regían cuando surgió en la Europa posterior a la Ilustración, y para muchos, si no para la mayoría, ha dejado de ser una cuestión que ocupe el centro de la conciencia. La crisis moral no ha sido tanto resuelta como diferida por el fortalecimiento de las bases no morales del orden social, en particular por el aumento de las abundantes gratificaciones que puede distribuir una civilización industrial. La sociedad occidental se estableció permitiendo a muchos hombres que obtuvieran más gra-

tificaciones que antes, aunque sin dejar de tener muchas menos que otros de sus congéneres.

En lugar de tener que usar valores «espirituales» como manera de esquivar la inestabilidad social provocada por un juego de suma cero, las sociedades industriales modernas utilizaron el aumento de la productividad. Dejaron de jugar a un juego de suma cero. En un sentido muy sustancial, pues, las sociedades industriales no necesitan ser tan «espirituales» como las sociedades anteriores para mantener la estabilidad de sus sistemas, pues, en realidad, han reemplazado lo espiritual por lo «material».

En resumen, no creo que quienes hablan de una declinación general de las normas morales en la sociedad contemporánea, como han hecho muchos, lo hagan simplemente porque los medios de comunicación de masas los hayan hecho más conscientes del mal y del sufrimiento en el mundo, sino porque, en parte, *tal declinación existe*. En grado apreciable, esta declinación es resultado de la intrínseca predisposición del utilitarismo burgués hacia la anomia. En mi opinión, contraria a la de Parsons, no hay ningún dilema en sostener, por una parte, que las normas morales están declinando, y, por la otra, que ciertos elementos indispensables para vivir con un decoroso bienestar están aumentando. En efecto, en lugar de ver en este aumento la prueba de una perdurable y viable moralidad cristiana, lo atribuyo principalmente a la mayor industrialización, con su creciente productividad y distribución de gratificaciones.

Agregaría, además, que tal aumento de elementos necesarios no es incompatible, sino que se correlaciona directamente con una instrumentación cada vez mayor de la gente y una disminución del «respeto por la dignidad del individuo». Esta declinación obedece en parte al incremento de los especialistas técnicos y profesionales, quienes —muy de acuerdo con el carácter de la industrialización moderna— se consideran responsables únicamente por la aplicación a las personas de estrechas normas técnicas, a menudo sin tomar en cuenta sus consecuencias en cuanto a mejorar su situación: «La operación fue un éxito, pero el paciente murió». En parte, obedece también al hecho de que tal especialización, por su mismo universalismo, transforma a los individuos en «casos». Por último, deriva asimismo de la insensibilidad que el poder basado en la pericia técnica permite a los profesionales al tratar a sus «clientes». Y todo esto no es mitigado en lo más mínimo por la benignidad de los intervinientes. En verdad, si existe alguna organización moderna más insensible a la dignidad de las personas que el ejército, es el hospital moderno.

Una civilización tecnológicamente avanzada reduce y estandariza las habilidades requeridas para los desempeños necesarios; simplifica y mecaniza muchas tareas. Por ello, no depende tanto de la retórica de la moralidad o de la movilización de sentimientos morales para asegurar el cumplimiento de los desempeños requeridos. Así, dentro de los sectores tecnológicamente avanzados de la sociedad, hay menos tendencia a exigir a los individuos que posean cualidades morales, y a tratarlos como actores morales, aunque se lo haga más «decentemente». En efecto, cada vez resulta más fácil intercambiar a los hombres, reemplazarlos y prescindir de ellos con menor costo. La moralidad se ha

convertido en un asunto «privado». Ahora los técnicos «procesan» casos según reglas impersonales y normas precisas. La cultura utilitaria se ha concretado materialmente en la tecnología moderna, y organizativamente en la moderna burocracia; puede ahora cumplir su promesa de tratar a las personas como objetos. Y junto a todo esto, la salud, la longevidad, la alfabetización y el bienestar son cada vez mayores. En todas las sociedades industrializadas aumenta la cantidad de «elementos necesarios para una vida decorosa», y en todas ellas los hombres están siendo indecorosamente disminuidos.

En otras palabras, los hombres tienen menos probabilidad de sentirse fuertes y en pleno dominio de sus propios destinos cuando la burocracia, la tecnocracia y la ciencia se convierten cada vez más en fuerzas autónomas y poderosas, en las que aquellos se sienten atrapados. La posibilidad y necesidad de que los hombres se vean como actores morales están amenazadas. Esto predispondrá a muchos a reafirmar su potencia *per se*, de manera agresiva o violenta y sin tener en cuenta el carácter moral de tal afirmación, o bien a renunciar totalmente al supuesto de que son actores morales, capaces de efectuar acciones morales. Esto último, sin embargo, implica reelaborar radicalmente la conceptualización de nuestro enfoque fundamental del hombre. Según creo, en esto se basa Michel Foucault, al menos en parte, para señalar la reciente aparición histórica del concepto de «Hombre», y referirse al peligro de que el «Hombre» comience a morir en el siglo xx como «Dios» comenzó a morir en el siglo xix.²⁸

Moralidad y escasez en el industrialismo

En cierta medida, es porque los hombres son tratados cada vez más como cosas, pero conservan todavía la esperanza de ser tratados como personas por lo que existe una permanente preocupación pública con respecto a la moralidad y la sensación de crisis moral endémica, aunque atenuada por la afluencia de nuevas gratificaciones. Pero existen también otras razones, algunas de las cuales, en verdad, sugieren la existencia de ciertas contradicciones básicas en nuestra cultura. Una de las más importantes es que el mero éxito de la tecnología moderna comienza, en algún momento, a devaluar su producto global. La producción de gratificaciones no se correlaciona de manera biunívoca con el aumento del producto nacional bruto. En algún punto comienza a reducirse para todos —y más rápidamente para los prósperos y privilegiados— la utilidad marginal de los objetos y servicios nuevos y adicionales. El segundo televisor no produce tanta alegría como el primero ni el tercer auto tanto goce como el segundo. El industrialismo está sujeto a la ley de la tasa decreciente de gratificaciones, lo cual, a su vez, disminuye precisamente el valor de lo que mejor hace. Por consiguiente, una sociedad de avanzada tecnología puede postergar el problema de la moralidad, pero no eliminarlo. Y esto obedece pre-

28 Véase M. Foucault, *Les Mots et Les Choses*, ✱ París: Gallimard, 1966, págs. 396-98.

cisamente a que los hombres *son* saciables, no insaciables. A todas luces, una sociedad racional que realmente quisiera optimizar su propia solidaridad social distribuiría los aumentos de su producción entre quienes los hallarían más satisfactorios: entre los pobres y los indigentes. Pero puesto que no son estos grupos relativamente débiles los que determinan la distribución, los grupos poderosos siguen apropiándose de una parte desproporcionada de la producción.

Si bien algunos estratos sociales de la sociedad industrial comienzan ya a experimentar las consecuencias de la ley de la gratificación decreciente, todavía se está lejos de sentir todo el impacto de esta tendencia. En este momento, nos hallamos apenas en los comienzos de la reacción. Por ahora, el problema predominante sigue siendo la escasez, pues, si bien las civilizaciones industriales modernas son mucho más productivas que aquellas en las cuales surgió el positivismo, están todavía muy lejos, por cierto, de haber alcanzado un nivel de productividad que les permita satisfacer siquiera las necesidades básicas de la población de todo el mundo. Esta exigencia se hará cada vez más acuciante a medida que el sistema de relaciones internacionales se amplíe incorporando nuevas naciones, que tienen derecho a ser ayudadas por consideraciones ya sea humanitarias o políticas. Aunque las plantas industriales existentes en el mundo entero fueran utilizadas en toda su capacidad, y su producción total distribuida de manera equitativa entre todos los habitantes de la tierra, los resultados estarían lejos, en verdad, de brindar universal seguridad y bienestar.

Con suma frecuencia se llegaría a la misma conclusión si se utilizara la nación como unidad de cálculo, distribuyéndose el producto nacional sólo entre sus ciudadanos, aunque, por supuesto, el nivel medio de gratificaciones sería mucho mayor en las naciones industrializadas. En verdad, esta es una de las razones por las que la nación-Estado aún sigue siendo una unidad social viable. Suministra un mecanismo y una justificación para definir el acceso privilegiado a las gratificaciones, que ante todo y de manera más directa van a quienes son sus ciudadanos y participan más en su producción. Fue la viabilidad de la Unión Soviética como nación-Estado y la presión tendiente a mantener este papel definitorio de privilegios lo que le exigió y permitió resistir las pretensiones chinas de que una parte de la productividad soviética garantizara su propia industrialización; esta es una de las fuentes principales del conflicto entre ambos países.

Por último, el mundo —a pesar del gran aumento de la capacidad de la industria para producir gratificaciones— vive aún dentro de una economía de atroz escasez. Esto significa que los privilegiados se convierten en poderosos centros de intereses creados, tanto entre las naciones como dentro de ellas. El poder por sí solo no permite proteger de manera estable esas diferencias; se necesita —tanto para reprimir los reclamos de redistribuciones como para justificar su rechazo— un código moral que las partes implicadas definen en común como legítimo.

Además, no se trata solamente de que los niveles existentes de productividad sean muy bajos todavía; sucede también que la productividad existente no está dedicada por entero a producir bienes que puedan promover la estabilización de la sociedad mediante el reparto de grati-

ficaciones. Una parte enorme del potencial gratificador de la industria moderna se utiliza con propósitos militares, para la carrera hacia la Luna y otros fines improductivos. Así, en la actualidad, la capacidad real de las naciones industriales para ofrecer gratificaciones se halla muy por debajo de su capacidad potencial. Hasta las naciones industriales más avanzadas se ven obligadas a proporcionar a sus propios ciudadanos muchas menos gratificaciones que las que podrían brindarles si no existieran continuos compromisos y tensiones militares, para no hablar de la destrucción directa.

Y en esto hay también cierto círculo vicioso: la desigual capacidad de las naciones para brindar gratificaciones a sus integrantes contribuye a aumentar las tensiones dentro de cada nación y entre ellas, lo cual, a su vez, exige gastos militares que disminuyen más aún la disponibilidad de gratificaciones. Es en parte debido a que los gastos militares compiten con los fondos para el bienestar social que la nación moderna ve disminuida su posibilidad de suministrar gratificaciones estabilizadoras, lo cual la obliga a complementar los bienes para el consumo con restricciones morales. Hay que tener en cuenta, además, que el tipo mismo de actividad no productiva que aquí se requiere, vale decir, el servicio militar y la guerra, no pueden ser motivados por los tipos de gratificación que mejor puede suministrar intrínsecamente una civilización industrial. La necesidad estatal de mantener en los hombres motivaciones para que combatan y mueran crea un mercado para la moralidad que no puede abastecer ninguna cantidad de bienes de consumo. Donde hay muerte, la religión y la moralidad no están lejos; montado el espectáculo bajo los auspicios del Estado, puede titularse «Gloria». En este sentido, adquiere importancia otro aspecto fundamental del funcionamiento de las civilizaciones industriales. Se trata del hecho de que la misma producción industrial supone grandes costos para quienes toman parte en ella. La labor industrial exige mucha confiabilidad en la concurrencia y consecuencia en el rendimiento. Los hombres deben aparecer donde y cuando se los necesite, y hacer precisamente lo que se espera de ellos, todo dentro de un margen muy limitado de variabilidad, aunque sus impulsos no coincidan con tales expectativas. Para muchos, en particular para quienes efectúan trabajos no calificados y semicalificados, las tareas son arduas, embrutecedoras, tediosas, aburridas y degradantes. En buena medida, lo abrumador de gran parte del trabajo moderno deriva de la manera en que está socialmente organizado, lo cual, a su vez, es una función de las instituciones principales que gobiernan la industria y del nivel tecnológico de que ahora dispone. Aun donde los sindicatos son fuertes, los hombres todavía controlan poco lo que producen y la manera de producirlo; lo que producen no es «de ellos». ¿Por qué, pues, deben dedicarse a producir, y cómo pueden obtener de ello gratificaciones *intrínsecas*? En consecuencia, el funcionamiento de una civilización industrial impone una disciplina enormemente ardua a la autoexpresión y el sí mismo de quienes la hacen funcionar en forma directa. Para que los hombres trabajen espontáneamente, debe haber hábitos y valores que la refuerzan, o, de lo contrario, una vasta burocracia y una inexorable supervisión totalitaria. Este problema es particularmente agudo en las primeras etapas de la industrialización, cuando son rechazadas las antiguas pautas laborales, cuando la

disciplina industrial es reciente y cuando el nivel aún bajo de productividad industrial sigue siendo insuficiente para compensar los costos requeridos. En cierta medida, el stalinismo fue una respuesta a este problema.

Sin embargo, este problema sigue siendo endémico aun en las sociedades industriales avanzadas. Si la disciplina necesaria es más familiar, para muchos sigue siendo indeciblemente tediosa y costosa. Como resultado, una parte de la abundancia de las sociedades industriales avanzadas se emplea en compensar a la gente por las nuevas cargas por ella misma engendradas. Por consiguiente, las nuevas gratificaciones producidas por el industrialismo se destinan en buena medida al mero auto-mantenimiento; en otras palabras, la gratificación producida sirve parcialmente para que la gente siga produciendo *a pesar* de los costos. Aunque a menudo tiene lugar un progreso individual y son muchos los que se hallan ahora en mejor situación que antes, este mejoramiento no llega a reforzar la lealtad y adhesión de los hombres al sistema en medida tan grande como podría hacerlo, ya que aquellos experimentan buena parte de lo que reciben como una compensación por los costos ya sufridos. A menudo tienen la sensación de obtener poco más de lo que han ganado, de haber pagado ya por lo que obtienen. Por ello suelen sentirse «mano a mano» con el sistema; no experimentan ningún sentimiento estabilizador de gratitud ni creen tener «deudas pendientes» con él.

Por estas diversas razones, pues, las modernas civilizaciones industriales necesitan con urgencia sistemas morales viables, a pesar de su creciente capacidad para producir gratificaciones. La moralidad moderna surgió de la escasez y sigue enraizada en ella. Esto es lo que presta cierto realismo a las teorías sociales que destacan la significación de la moralidad, lo que engendra estructuras de sentimientos que repercuten significativamente en aquellas. Pero al mismo tiempo, esto hace también muy evidente que, cuando las teorías sociales no ven ni dicen que lo que necesitan los hombres es que terminen las guerras, las desigualdades, la escasez y la deshumanización del trabajo, se convierten en una ideología para adaptarse al presente, en lugar de trascenderlo.

La fuerza de tales teorías sociales reside precisamente en que permiten a algunos hombres sentir que, en conciencia, *pueden*, y con sentido realista *deben*, adaptarse a la situación tal como se presenta. Estas teorías son vulnerables porque no pueden sino aconsejar a los menos privilegiados una vida virtuosa, templanza, moderación, gradualismo, paciente aceptación de las privaciones y los males acumulados de la vida. Evidentemente, el inconveniente del funcionalismo es su adhesión a la sociedad actual, con todos sus dilemas, contradicciones, tensiones y, en verdad, con toda su inmoralidad. En cierta medida, ocurre que el funcionalismo no adhiere realmente al orden social en general, sino solo a la conservación de *su* propio orden social. Está comprometido a hacerlo funcionar pese a las guerras, las desigualdades, la escasez y el trabajo degradante, en lugar de buscar una salida.

El hecho de que algunos problemas —como la finitud humana y la muerte— no tengan solución, no es ninguna excusa. Este problema no es del sistema social, sino humano, y ni siquiera pertenece al ámbito especial que abarca una teoría social. Me parece dudoso que los seres

humanos se resignen alguna vez al hecho de ser mortales, pero eso es ajeno al problema que nos ocupa. El que los hombres sean mortales no disculpa adaptarse a sociedades que reducen terriblemente el ya breve lapso de nuestras vidas; al contrario, es una buena razón para oponerse a ellas.

Dilemas y perspectivas

Examinaré brevemente algunos de los principales supuestos que aquí he formulado, y esbozaré algunas de sus consecuencias. El nivel de gratificaciones que suministra una sociedad y el nivel de convicción o conformidad moral que existe dentro de su cultura —lo último puede ser incluido dentro de lo primero, pero está lejos de agotarlo— son fuentes primarias de solidaridad social, de la voluntaria acomodación mutua entre los hombres y los grupos. En alguna medida, cada una de ellas es una alternativa de la otra como fuente de solidaridad social; esto significa que, en cierto grado, cada una de ellas está en competencia y conflicto con la otra. La importancia relativa de las gratificaciones morales y *no* morales para la solidaridad de la sociedad varía, pues, según las diferentes condiciones. En particular, puesto que la tecnología es una de las fuentes principales de gratificación *no* moral, la contribución relativa de las gratificaciones morales y no morales a la solidaridad social dependerá mucho del nivel de la tecnología alcanzado en una sociedad y de los cambios que se produzcan en este nivel. Dada una tecnología relativamente primitiva, la solidaridad social (en la medida en que exista) se basará más profundamente en la moralidad.

De igual modo la tecnología, a medida que evoluciona, suele debilitar la moralidad tradicional. Así, un gran desarrollo en la tecnología puede acarrear el correspondiente deterioro de las fuentes morales de la solidaridad social; como resultado, el aumento «neto» en la estabilidad de la sociedad que progresa tecnológicamente no tendrá en modo alguno una relación biunívoca con el perfeccionamiento de su tecnología. A medida que la tecnología se desarrolle, y en cuanto produzca un debilitamiento correspondiente del código moral tradicional, una proporción mayor de solidaridad social dependerá de las gratificaciones suministradas por la tecnología de la sociedad en cuestión. Con el tiempo, sin embargo, estas experimentarán una disminución de la utilidad marginal: las personas sienten la declinación de las gratificaciones derivadas de la tecnología mediante ciclos cortos y tendencias a largo plazo. Cuando esto sucede, adquieren mayor importancia las bases morales de la solidaridad social y la «cuestión moral».

Pero diversas partes del código moral adquieren importancia para diversos grupos; puesto que estos reciben diferentes beneficios de la tecnología, cada uno experimenta de manera diferente la «cuestión moral». Específicamente, aquellos cuya relación con la tecnología los favorece son más propensos a considerar importantes las cuestiones de *significación* moral. A la inversa, los menos beneficiados por su relación con la tecnología tienden a insistir en el mejoramiento de sus posibilidades de acceso a las gratificaciones que aquella puede proporcio-

nar, así como a plantear cuestiones acerca de la moralidad de la distribución. En cierta medida, los menos favorecidos procuran defender sus reclamos en términos morales, mientras que los más favorecidos tratan de proteger las posiciones adquiridas en términos también morales. Unos y otros, por consiguiente, se inclinan a destacar la importancia de la moralidad, pero con diferentes fines en vista; cada sector tiende a destacar los componentes morales que respaldan sus propias pretensiones. Los menos favorecidos subrayan la importancia de la justicia, igualdad y libertad necesarias para perseguir sus exigencias de mayores gratificaciones. Los más favorecidos, por su parte, tienden a insistir en la importancia del orden. Así, la tensión endémica que ejercen sobre un código moral los numerosos cambios concomitantes con el desarrollo de la tecnología aumenta y se complica agudamente en virtud de las diferentes interpretaciones que los grupos contendientes dan al código moral.

Al producirse a fines del siglo XVIII la Revolución Industrial, se originó una situación fundamentalmente nueva en la respectiva contribución que las gratificaciones morales y no morales hacen a la solidaridad social. La nueva tecnología aumentó de manera inmensa la importancia de las gratificaciones no morales. Al mismo tiempo, no obstante, la continuación y aceleración del cambio tecnológico hicieron imposibles las modificaciones relativamente simples que hasta entonces permitían readaptarse a pequeños cambios tecnológicos: aquellas dejaron de ser efectuadas, en parte, porque no se podía, pues habrían tenido que apuntar a un blanco en continuo movimiento; y en parte, porque no eran necesarias, ya que la tecnología seguía proporcionando más gratificaciones que engendraban solidaridad. En consecuencia, en las naciones industriales avanzadas ha tenido lugar una creciente separación entre las fuentes morales y las fuentes tecnológicas de la solidaridad social. Tal como lo advirtió Durkheim —aunque por diferentes razones— la solidaridad de las sociedades industriales reposa cada vez más en las gratificaciones no morales; el papel de la «conciencia colectiva» ha disminuido.

Puesto que el código moral de esas naciones está gravemente debilitado y sujeto en forma continua a las divergentes interpretaciones de aquellos a quienes favorece en diversa medida, la disputa referente a la distribución de las gratificaciones no puede ser resuelta por negociación directa. La integración de esas sociedades depende cada vez más del control y mediación en los conflictos desde el nivel estatal. Aunque el Estado puede lamentar, como lo hace periódicamente, la decadencia de la «fibra moral», puede mediar en esos conflictos con efectividad instrumental solamente de dos maneras, ya sea desarrollando su aparato represivo en la dirección de un «Estado Policial», y/o manipulando los frutos de la tecnología con la redistribución de los ingresos mediante el Estado Benefactor. En ambos casos, el aparato estatal crece notablemente.

Además, todos los Estados Policiales modernos también efectúan o prometen la redistribución de tales gratificaciones, como lo hicieron el fascismo y el nazismo. Análogamente, todos los Estados Benefactores, con sus actividades de ayuda social, tienden a coordinar nuevas funciones de control y a reforzar fuentes más tradicionales de «ley y orden».

Todo se reduce a una cuestión de proporciones, pero que tiene vital importancia, ya que, por un lado, definen el grado de «libertad» de que dispondrán las partes para buscar redistribuciones que las satisfagan, y, por otro, la medida en que los problemas de distribución serán resueltos con los bienes obtenidos mediante la agresión y la guerra. Desde este punto de vista, parece posible que con el tiempo la Unión Soviética, cuya tecnología se perfecciona continuamente, abandone cada vez más el sistema represivo de control estatal, para acercarse a un tipo occidental de Estado Benefactor. Pero al mismo tiempo disminuirá de manera correspondiente la influencia de las bases morales e ideológicas de la solidaridad en ese país, con el resultado de que aumentarán las ansiedades, particularmente en los más favorecidos y socializados por ese sistema; en consecuencia, su transición a un Estado Benefactor no será fácil ni rápida.

Si bien el Estado Benefactor norteamericano se basa en la economía más productiva del mundo, es y continuará siendo una estructura muy ambivalente, ya que por un lado está orientado hacia la preocupación por mantener el orden social, y por otro hacia la de hacer justicia y remediar la desigualdad. El componente orientado hacia el orden encierra una potencialidad real para la transición a un «Estado Policial». Para poder financiar y supervisar el proceso que conduce al bienestar, el componente orientado hacia la igualdad y la justicia debe preocuparse por la eficacia y acomodarse a las exigencias de economía fiscal provenientes del componente orientado hacia el orden y, en general, del sector privado. Por ello el Estado Benefactor, aunque mucho menos drásticamente que un estado policial, debe intervenir continuamente en la esfera privada y demás libertades tradicionales, tanto de quienes pagan por sus beneficios como de quienes los reciben. Esto, a su turno, agudizará aún más algunas de las tensiones que se ejercen sobre el código moral.

En un futuro previsible, la integración de la sociedad norteamericana promete basarse de manera creciente en el desarrollo de una tecnología capaz, por un lado, de facilitar un eficaz control administrativo por parte del aparato estatal, y, por el otro, de aumentar el producto nacional bruto permitiendo así mayores gratificaciones individuales, sin modificar las *proporciones* asignadas a los diferentes grupos. Los dos principales riesgos internos de este proceso son: primero, el impacto enormemente desquiciador que una crisis económica grave ejercería sobre una sociedad apoyada en esas bases, y, segundo, la creciente presión en el sentido de una total redefinición del código moral tradicional, presión que podría adoptar la forma de un nuevo movimiento social de masas por la «revitalización cultural». Esto último ya se manifiesta en el surgimiento de las nuevas contraculturas psicodélica y comunitaria.