

# Las «afinidades electivas» (esbozo de una moral provisional)

Jean Duvignaud

Cuando la Academia de Dijón me otorgó su premio el año pasado, me colocó en una situación difícil: se me pedía optar por una u otra forma de solidaridad distinta de las descritas por mí. Desde que esta Academia entregó este premio a J. J. Rousseau por su *Discurso* de 1750, ha conservado el privilegio de hacer preguntas embarazosas.

¿Se puede optar entre las diversas formas de sociabilidad o de solidaridad? ¿Pasar de la sociología a la moral? ¿Puede existir una moral que no se deduzca ni de la idea de bien supremo, ni del maniqueísmo religioso o político, ni de la ciencia de las costumbres? Una figura de utopía...

Entre las diversas formas de solidaridad ¿por cuál optar? ¿Cuál trae aparejado el asentimiento para una elección que cuestione la idea que se tiene del hombre, de su lugar en la vida común, y más aún, sin duda...?

He aquí algo que supone la transferencia de la sociología a la moral. Una transferencia difícil, en la que se corre el riesgo de caer en algunas trampas intelectuales, de dejarse ir a ciertas mistificaciones teóricas o prácticas. En efecto, la sociología en sí puede ser esquiva, cuando se veda el prescribir y describir a la vez; la filosofía, la política, la economía pueden ser tan sólo una retórica que agrada, en ocasiones una impostura. Impostura más grave aún: la que justifica el crimen por una ideología política o religiosa —que «rechaza, dice Camus, al hombre que es en nombre del que será».<sup>1</sup> ¿Cómo escapar a estas trampas?

Desde luego, los lazos de solidaridad no se dan en el mismo nivel de experiencia: algunas de las solidaridades son arqueológicas, otras sobreviven a través de diferentes historias; finalmente, otras nos solicitan en la actualidad.

<sup>1</sup> *Actuelles*, II, p. 176, Gallimard James Hoog en la *Confession de'un pêcheur justifié*, que presentaba André Gide, muestra un puritano que justifica sus crímenes en nombre de una justicia absoluta, invisible y trascendente.

Ninguna de ellas es independiente de un juicio, consciente o latente, que mide las acciones particulares o colectivas, dado que se encuentran en la raíz de estos juicios, de las clasificaciones que les acompañan. Únicamente las sociabilidades presentes, contemporáneas, atañen a la vida moral: no son refugios sino incentivos. Es aquí donde se arraiga la moral en la vida social...

Para las confusas relaciones de la sociedad con la moral, en Occidente, se siguen dos filones: uno identifica la ética y la «mecánica social», el otro separa el «deber ser» individual de la existencia colectiva.

Como es sabido, el primero se remonta a una antigüedad que trata de remodelar la sociedad imponiéndole la realización de una ética de acuerdo con los «fines ideales» o con el «bien supremo», tal como los define la racionalidad del filósofo. De Platón a Aristóteles, de los estoicos a Santo Tomás o a Hegel, con diversas mentalidades han equiparado lo deseable a lo obligatorio; un obligatorio construido por la reflexión culta: metafísica, religión, lógica interna de la historia, todo ha servido para estructurar la sociedad siguiendo un orden «armonioso».

Una «armonía» que legisla por boca de un filósofo —que sólo puede ser escuchada por los detentores del poder para cambiar el orden empírico de las relaciones y de las cosas. Al comentar el *Hieron* de Jenofonte, quien hace dialogar al tirano y al filósofo, Leo Strauss recuerda que si bien los dos personajes son cómplices entre sí, es el Sabio quien atribuye al Soberano la capacidad de «realizar el ideal supremo de la humanidad» y que la «satisfacción del Jefe de Estado es suficiente justificación, no sólo subjetiva sino objetiva, de su autoridad».<sup>2</sup>

He aquí una sencilla hipótesis de trabajo si no hubiese múltiples ejemplos de contubernio entre la Razón y el Poder, de la filosofía con la tiranía. Eric Weil también lo decía: «quien dispone de la fuerza dispone asimismo de la razón».

¿Qué pensador ha sabido resistir a la tentación de una ética política?<sup>3</sup>

El otro filón de la reflexión moral separa rigurosamente el «deber ser» de la vida común, toma como punto de partida una representación teórica del individuo en «*tête à tête*» con un «Dios oculto» o la fuerza de una ley universal, invisible.

Para Durkheim, es una intuición fundamental del pensamiento de Rousseau: «encontrar una forma de asociación o de estado civil cuyas leyes se superponen, pero sin violarlas, a las leyes fundamentales del estado de

<sup>2</sup> *De la tiranía*, trad. Gallimard, prólogo de A. Kojève.

<sup>3</sup> *Philosophie politique*, Vrin, 1956.

naturaleza».<sup>4</sup> Un «estado de naturaleza» que no designa época alguna de la historia humana y con toda seguridad tampoco la vida del «primitivo» o del «salvaje»,<sup>5</sup> sino una reconstrucción abstracta y filosófica de lo que puede ser la situación de un ser absolutamente libre, fuera de cualquier institución.

«La naturaleza perfecciona al individuo, todo lo que se encuentra más allá sólo puede ser artificial». Visión fantasmagórica: el hombre es original y teóricamente inocente y libre, y la moralidad aparece únicamente una vez que este ser desarrolla los gérmenes de la sociabilidad que se encuentran en él, funda un «registro civil», descubre la desigualdad, la propiedad, la servidumbre, la dominación. Durkheim describe este curioso intrincamiento de un ser abstracto y luego de un «nuevo ser» que «compone un todo», es decir «un ser moral que tiene sus cualidades propias, distintas de los seres particulares que lo constituyen» (*Segundo discurso sobre el origen de las lenguas*). Sin embargo, es a través de este mundo de «intereses particulares», por la voluntad de todos, que el hombre puede inventar su libertad moral por la unanimidad que arrastra el «todo» en una asunción ideal, la de una ley suprema.<sup>6</sup>

Cuánto debe Kant a esta dialéctica. Si para su análisis parte de la «filosofía moral popular» que recurre a la actitud interna, nativa del individuo —el «instinto divino» de Rousseau— termina por definir el Deber como un principio absoluto, diverso en sus prácticas, universal en su vocación.

Sin duda va más lejos que Rousseau cuando sugiere que el infinito sólo aparece ante el individuo como una tarea infinita que realizar, contra o a pesar de los obstáculos impuestos por la realidad social, tarea infinita de la moralidad conforme el impulso de un imperativo categórico. Es decir, de este proyecto universal que pone en peligro a toda la humanidad en cada una de las posibles acciones.

Schopenhauer compara este deber con las órdenes terminantes de un Dios absoluto, demasiado celoso de su poder para explicar las órdenes que da. Por lo menos, es una visión trágica de la moral que opone la trascenden-

<sup>4</sup> *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Rivière, 1953. Véase también el clásico comentario de Maurice Halbwachs del *Contrato social*, Aubier, 1943.

<sup>5</sup> Para Rousseau el «salvaje» se encuentra ya muy lejos del estado de naturaleza, a tal grado, dice, que arbitrariamente se le concede una crueldad nativa o una bondad idílica —«ensueño sentimentalista» dice Durkheim.

<sup>6</sup> ¿Es Rousseau responsable de las alteraciones que cometieron los lectores posteriores a sus enseñanzas? Se dice que la dialéctica del *Contrato social* conducía al «unanimismo religioso» del Terror del 93. H. Guillemin recordó el carácter religioso de Robespierre. ¿No afirmaba Saint-Just que había que «forjar la felicidad de los hombres a pesar de ellos mismos»? Rousseau quizá hablaba por la «parroquia» evangélica de Ginebra, donde nació; ¿qué podría hacer cuando esta unanimidad exigente se convertía en la de la «nación»? ¿Fue tan sólo un cambio de escala?

cia de la Ley a la «anarquía del claroscuro de la vida cotidiana» (Lukacs). Esta visión se impuso en la reflexión europea de Hegel, que arraiga el absoluto en los momentos sucesivos de una Historia, en el desgarramiento de Kierkegaard y de la reflexión acerca de la existencia y se refuerza, quizá, con el conflicto de una «libido» inconsciente y de un «super yo» social.

Habría que confrontar estos discursos con las figuras reales de la experiencia de los contemporáneos. ¿La trama de la vida se parece a lo que aseguran los pensadores? En su tiempo, Descartes era más prudente, o más astuto...

Tras las guerras de religión en Europa, y sin duda a causa de un cierto abandono divino —del que también hablan Groethuysen y Ariès— una poderosa corriente de independencia invadió a las sociedades. El «libertinaje» no es una corriente literaria sino una moralidad, quizá «amoral» que se enfrenta a reglas tradicionales. Vasto laboratorio de experiencias de las que las artes y la literatura llevan el testimonio. ¿Es éste el desorden creador de un nuevo orden del que habla G. Balandier?<sup>7</sup>

Es cierto que Rousseau para nada aplicó a su propia existencia los principios que definió. Sumergido en la soledad pietista de la Prusia báltica en el estudio de Wolff, de Hume, de Leibniz, aparte de la lectura de las *Gacetas*, ¿qué goce experimentó Kant de su propia vida? Su indudable genio no debe nada a la experiencia.

Mucho antes que él y alrededor de él, sin poseer su poder intelectual, son numerosos quienes frecuentan libremente la ciudad, los cursos, los círculos de juegos, los salones, los teatros y las tascas. Dos siglos de verdadero laboratorio social de las costumbres: las artes y la literatura nos dan más indicaciones que los filósofos o los censores, de los calvinistas a Bossuet, de Cromwell a los notables santurriones. Basta con hojear a Retz, Tallemant des Réaux, Saint-Simon, Casanova, Diderot, Retif de la Bretonne, Sade, Nercyat. ¿Acaso más tarde Mirabeau o Danton no vislumbraron en la agitación revolucionaria una oportunidad de florecimiento para la libertad infinita, y no el «reino de la virtud»?

¿Hipocresía? ¿Astucia? Esos hombres, esas mujeres no son todos privilegiados como el Don Juan de Molière, que se conceden la irreverencia de los «intocables» sociales, como tampoco aventureros protegidos por su encanto o su habilidad. Cabría escribir la historia de estas afortunadas perversiones de las reglas establecidas, que atañen a todas las clases, a todos los grupos. Aquí la substancia social se consume cada vez de una manera diferente, aun si al final se pide la absolución.

<sup>7</sup> *Le désordre*, Fayard, 1988.

Las costumbres. No se habla aún de «ciencia de las costumbres».

Es necesario esperar a que Europa descubra a la vez a los «salvajes de la civilización», el pueblo desconocido que generó la naciente industrialización, y al «mundo de los demás», aquellos que el imperialismo descubrió allende el mar.

Ahí también los escritores parten como avanzada en el descubrimiento de «tierras desconocidas» y de emociones inéditas: la exploración de Oriente por Nerval es correlativa a la investigación novelesca de los «bajos fondos» por Eugenio Sué o Dickens. Pero lo pintoresco o lo exótico ya no bastan. Para ello se requiere de una conciencia más activa, la revelación de una «cultura de los pobres»: Owen, Proudhon, y el surgimiento en la conciencia pública de los «salvajes de la civilización».<sup>8</sup> En la misma época Morgan, Bastian, Bachofen, Henry Maine se enfrentan a la diversidad de reglas puestas en práctica en las sociedades extranjeras, ya conocidas, pero jamás organizadas sistemáticamente.

La pluralidad de las costumbres pone en entredicho al dogmatismo que difícilmente admite lo que Gurtvich llamaba «la pluralidad irreductible de los tipos de vida moral que coexisten en el mismo marco social», y sin duda también la multiplicidad de costumbres. Si las doctrinas de la evolución, del progreso o del determinismo histórico pierden las particularidades en el avance universal de una lógica del desarrollo, se esfuman los «valores supremos» del Bien, de lo Bello, con los que vivía el Occidente desde la Antigüedad.<sup>9</sup>

No desaparece la preocupación moral: cambia de sentido. Y sólo J. M. Guyau se atreve a ir hasta el final de una preocupación no confesada: su *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* se publica a finales de siglo y es la primera impugnación a la moral teórica clásica. Sin llegar a las reglas de conducta tradicional o trascenderlas, la acción se legitima a sí misma a través de la relación que establece con el otro y una solidaridad que es una forma del intercambio. A pesar de todo, Guyau pertenece a su siglo, y si bien compagina solidaridad y socialismo en un impulso proudhoniano, da a la ciencia un valor absoluto. Cuando mucho admite que ciertos actos individuales parecen ajenos a cualquier estadística o determinación establecida: no hechos anormales, marginales o amorales, sino «anómicos» para los que es conveniente inventar cada vez una nueva problemática.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> L. Chevalier en las *Classes laborieuses, classes dangereuses*, ve en la epidemia de cólera de los años 1830 la revelación de la sociedad abandonada a la miseria y de la conscientización de una opinión prisionera de una comodidad ciega hasta ese momento.

<sup>9</sup> Una lógica que enlaza la «solidaridad mecánica» con la «solidaridad orgánica» o el «pensamiento prelógico» con el «espíritu científico».

<sup>10</sup> Poco leído, Guyau, pero su influencia es considerable, se sabe lo que le debe Nietzsche: «Toda moral es, por oposición al descuido, una especie de tiranía contra la naturaleza y también contra la razón» (*Par-déla le bien et le mal*). Durkheim se apoderó del concepto de «anomia».

Un libro poco leído, muchas veces citado. Es verdad que la atención se desvía a otras partes, hacia los grandes «procesos de masificación», las amplias ideologías que desvían la expectativa infinita de los hombres hacia delimitaciones territoriales, la nación, la raza, o exaltaciones colectivas como el socialismo. Pero no se trata de relatar la historia del siglo y medio que nos precede —la «era de las Tiranías», dice Halévy.

La vida moral no es un «rompecabezas» o como lo quiere el inglés una «intriga». Las palabras de justicia o libertad siguen siendo una retórica de impostura. Ni el dogmatismo de lo absoluto ni la ciencia de las costumbres bastaron para dar a todo hombre individual su derecho a la existencia y al respeto de sí mismo, y no en un futuro improbable sino hoy y aquí. El «derecho social» no es más que un sueño si no se arraiga en la propia existencia.<sup>11</sup>

Ahora bien, este arraigo no es el resultado de una reflexión metafísica, sino de una mutación de los entornos, de las exigencias contradictorias de una administración fiscal, militar, electoral y judicial. Fue larga la historia del amparo en los países anglosajones, imbuidos de «protestantismo», del derecho personal en las sociedades europeas. Al formar contribuyentes, soldados, electores, trabajadores industriales calificados, se forman asimismo individuos, conscientes de ello. Agreguemos la disposición legal de la tierra y los «terruños», resultado de las leyes de 1790-1791, para dar al campesino una legitimidad personal, que entonces se rehusaba a los obreros.<sup>12</sup>

¿Qué sería de todo aquello si el hombre y la mujer no hubieran dispuesto de su propia imagen? El derecho al rostro fue el privilegio de los notables, de los líderes, de los «importantes». ¿Quién pues se vio en un espejo, reservado, desde la industria veneciana, a una élite y a sus sirvientes o clientes? ¿Quién percibió la especificidad de su ser físico si no disponía de ese reflejo?<sup>13</sup> El espejo no es nada en comparación con lo que aportaría la naciente fotografía: ¿en qué momento invadió los medios campesinos, obreros? ¿Los conscriptos, los casados, los muertos, los niños y los grupos de convivio o de combate? No sólo se habla de Nadar y de sus émulos, sino de la industria de la imagen por la invención de «Kodak». ¿Acaso el doble de lo real puesto en imagen no restituye lo real a su veracidad?

<sup>11</sup> La medida es la condena real a la esclavitud —que Robespierre abolió y fue restablecida por Bonaparte. Moses Finlay describió la ambigüedad del pensamiento europeo ante la esclavitud antigua o moderna, que se abolió más por motivos económicos que morales.

<sup>12</sup> Los ejércitos europeos, franceses y prusianos tuvieron una necesidad imperiosa de soldados que supieran leer, como la economía la tuvo de trabajadores con el mismo conocimiento. Lo anterior precedió a las «leyes laicas» del *Kulturkampf* de Bismarck o las de Ferry en Francia.

<sup>13</sup> Por ejemplo, sería interesante preguntar a los historiadores cuántos espejos fueron importados de Italia por los ejércitos de la Revolución.

Y a una consciencia particular de sí, que no es la «consciencia de sí» de los filósofos. Antes de fundar una comunicación, la imagen funda una persona social. El poder administrativo lo sabe perfectamente, y se apodera, para agregar la huella digital y la fotografía de frente o de perfil para identificar a los ciudadanos o a los sujetos.

No se ha dicho que el respeto a los derechos humanos proceda de esos cambios, pero sin esos cambios, del siglo que termina, el individuo hubiera tenido menos capacidad de afirmación de sí.<sup>14</sup> Además, la reproducción del rostro en imagen se ha convertido en un hecho social al igual que el reconocimiento de la legitimidad a la vida.

Una experiencia que contribuyó a arrancar al hombre o a la mujer de la anónima confusión de las masas, procedimiento que asimismo conduce a la «alta vigilancia» policiaca.

La sociología se dedicó a este embrollo de creencias, sentimientos, técnicas que modifican la representación de sí y de la imagen de los demás. Desde hace medio siglo, las invenciones audiovisuales han acentuado y cambiado totalmente la relación del hombre con la sociedad: el concepto, actualmente de moda, de comunicación no basta para plasmar la irrupción de esta figuración en la existencia común. Es posible que con esto, se haya dado vida y cuerpo a la idea de los derechos humanos, hasta ese momento filosófica o jurídica.

En el momento en que escribo, un sistema social e ideológico se derrumba en diversas naciones. Este había basado su legitimidad en la expectativa colectiva de un derecho social reconciliado con la economía: la justicia, la libertad y esa «moralidad creadora» de la que hablaba Gurvitch.

Camus no era sociólogo, pero la sociología debería haberle escuchado. «La miseria crece conforme retrocede la libertad en el mundo y a la inversa. Y si algo nos enseñó este siglo implacable, es saber que la revolución económica será libre o no será. Al igual, la liberación será económica o no será. Los oprimidos no sólo desean se les libere de su hambre, también desean serlo de sus amos.»<sup>15</sup> Hemos muy lejos de las divagaciones ideológicas sobre liberalismo, socialismo o comunismo.

El sistema que se derrumba —como se derrumbó el sistema nacionalista y racista alemán-nazi, español o japonés— sacrificó la vida social presente en aras de una sociedad ideal, aún más inaccesible por aparecer como un dogma. ¿Utopía? La utopía sirvió a todos los regímenes políticos.

<sup>14</sup> ¿Todas las policías del mundo actual utilizan la fotografía de identidad para los ciudadanos bajo su control?

<sup>15</sup> El texto de 1953.

Weber pensaba que las consecuencias de una acción dominada por una fe trascendente puede traicionar las intenciones de aquellos que la emprenden.<sup>16</sup> El sistema social de las tiranías invirtió la dialéctica y justificó por adelantado el sufrimiento y los crímenes actuales, «medios» para un fin supremo de la historia ganado mediante una lógica inevitable.

Las figuras de la moralidad «moderna», dadas como ejemplo inimitable individualmente, aparentemente son contrarias pero formalmente son parecidas: el guerrero de la patria, el héroe de las fronteras, el *kamikaze*, el «mártir» religioso, el sacrificio del militante revolucionario (del que Malraux da una bella imagen al final de *La condición humana*). Cuán cierto es que en otras partes a esta moralidad sólo era posible oponer el gorro de algodón del Sr. Berrichon, la vanidad ridícula del enriquecido o del arribismo electoral, y el delirio de los *Rambo*.

La imagen que dejará este siglo será tan mala como el recuerdo de las guerras de religión en Europa. Un maniqueísmo se implantó a escala planetaria y, de un campo al otro, en la cima del mirador de las ideologías se han intercambiado condenas e insultos de dudosa moral. Sorprendentes inferencias. Raymond Aron recordaba que los opositores residentes de un Estado de derecho tradicional, gozan de la libertad de expresión de la que carece el herético de la otra orilla. Los primeros legitimaban sus críticas en nombre de la representación que tenían arbitrariamente del ideal que suponían ser del campo opuesto. Los segundos soñaban con la independencia de los otros. Dos postulaciones traspoladas de las que el relativismo ilusorio borraba cualquier juicio moral.

¿Es sorprendente que en esta confusión se haya presenciado la resurrección de la religiosidad, si no es que de la fe? No sólo donde la miseria invencible desvaneció la calidad de la existencia humana, sino con todos los que encontraron en una doctrina la estructura mental basada en una legitimidad invisible. ¿Un recurso contra la lógica interna del desarrollo, un efecto de la angustia que se experimenta ante las mutaciones imprevisibles y el propio imprevisible? El ritual recurre más al respeto que a una «moralidad demiúrgica», la misticidad o la fe ceden el lugar a lo cultural, a las masas de fieles reunidos que reconstituyen, cobijados por la historia, una comunión que les da seguridad. ¿No es ésta la «religión cerrada» de la que hablaba Bergson?

<sup>16</sup> Weber piensa en los puritanos que por desdeñar las ganancias de los bienes terrenales, provocan la acumulación de la riqueza.



Sin embargo, este «regreso de lo reprimido» es capaz de actuar en las formas sociales y de dar un fuerte colorido psicológico a la vida política: el catolicismo romano en Polonia, la Iglesia reformada en Alemania del Este, etcétera. La insurrección religiosa provoca la aparición de los «medios efervescentes» (Durkheim), ¿pero qué ocurre con la libertad terrena, inmanentemente existencial?

Pues efectivamente de esto se trata, de la vida colectiva e individual en un mundo que se sustrae a las leyes discursivas de una lógica clásica. La reglamentación de los grandes conjuntos sociales aparece tan «fuera de moda» como lo fue la idea de Bien Supremo, incluso la comprobación de la relatividad de las costumbres.

Quizá como lo escribe J. T. Desanti: «No del lado del Sujeto, ni del lado del Concepto, ni del lado de la Naturaleza, encontramos hoy con qué alimentar y concluir un discurso totalizante». <sup>17</sup> Ya no hay mirador desde donde se pueda juzgar y condenar y no se ofrece otra experiencia a nuestros contemporáneos más que la de las relaciones empíricas inmanentes.

¿Es posible encontrar una pista en la reflexión de Max Scheler? No si se le sigue en su intento de «fundar un personalismo ético». Sí, inspirándonos en su búsqueda de una fenomenología de las relaciones afectivas reales y en la interacción de los personajes sociales, en la trama de la existencia presente y común. <sup>18</sup>

Si el ser que somos no percibe al otro, cercano o vecino, como lo haría con una cosa, sino como el socio de un valor que viene a completar la sensación de estado de incompletud que experimenta, la afectividad escapa al narcisismo del «sí mismo» cerrado de una consciencia cercada; ésta se realiza en el intercambio recíproco: respuesta, no respuesta (dolorosa o trágica), comunión (goce-felicidad) sugieren una experiencia de sujeto a sujeto, igualmente responsables y autónomos, aun si no lo saben con claridad. «Los actos brotan de la persona avanzando el tiempo».

La circulación, entre sí, de las conciencias existentes da forma a los sentimientos, pasiones que después es posible nombrar (amor, odio, amistad, cooperación, etcétera), provoca el surgimiento de grupos íntimos o numerosos, reivindica una sociabilidad diferente cada vez, complicidades, coexistencias cambiantes que se integran con mayor o menor fortuna en las instituciones y en los marcos sociales.

<sup>17</sup> *Materialismo y epistemología*, Feltrinelli, 1970.

<sup>18</sup> En francés es posible leer: *Le formalisme en Ethique*, trad. M. de Gandillac, Gallimard; *L'homme du ressentiment*, Gallimard; *Nature et formes de sympathie*, Payot.

La humanidad no existe en «sí» como una pieza de museo, un «dato universal» no se reduce a una representación colectiva, a la presión de obligaciones jurídicas: se hace haciendo. Tal como la creación continuada, se realiza o se destruye a cada momento. «Nadie es malo voluntariamente», decía Sócrates: dirigida contra el otro, cercano o lejano, una intencionalidad negativa nos destruye a nosotros mismos como un suicidio. El hacer del otro un ser destructible nos elimina a nosotros mismos de la especie.

Nietzsche piensa que el «amor de la humanidad», como figura ideal, es un efecto del resentimiento de la sucia consciencia de los «humillados» y que así se opta por un horizonte inaccesible con el fin de evitar la sórdida y cercana realidad.<sup>19</sup> Scheler estima que este polípero existencial, que compone el conjunto de contemporáneos de una época, se legitima o se extingue a través de los actos más sencillos de la vida cotidiana, que la fraternidad (un término de 1789) se induce con las formas de la sociabilidad creativa.

Un dinamismo capaz de engendrar figuras cambiantes de solidaridad, «afinidades electivas» inmanentes a la realidad social, autónomas, en ocasiones alojadas en instituciones y capaces de corroer las estructuras económicas y estatales más firmes: grupos, nichos,<sup>20</sup> medios «efervescentes» donde se consume una intensa e infinita substancia social.<sup>21</sup> ¿La racionalidad global de los Estados puede realmente cambiar la vida, responder a las múltiples expectativas? Gurvitch veía en la actividad moral, en su nivel microsociológico, una «rebelión contra el presente», una conquista incansable de un «derecho social» que en nada fue abstracto: una oposición permanente que acercaba la socialidad a la moralidad. La microsociología innova donde la retórica política y los grandes conjuntos se estancan.

Descartes fundaba su «moral provisional» en una socialidad o en lo que él nombraba generosidad. Más que de la virtud heredada de los estoicos, se trataba de una reciprocidad de los seres y de las conciencias, de una apertura a los infinitamente complejos deseos de los hombres.

Y la generosidad, las «afinidades electivas», he aquí por lo pronto una elección. Provisional también: ¿cómo podría ser de otra manera?

*Traducción: Luz María Santamaría*

<sup>19</sup> Un tema que se encuentra en *Los poseídos* de Dostoyevski y sobre todo en el espíritu mezuquino de Sologoub.

<sup>20</sup> El término fue sugerido por J. P. Corbeau, cuando efectuamos la encuesta *La planète de jeunes*, Stock, 1975.

<sup>21</sup> La intencionalidad fundadora: un grupo cuya finalidad común sería, explícita o hipócritamente, la destrucción del otro, se excluye a sí mismo de la solidaridad. Las «tribus», las «pandillas», las «mafias» pertenecen más a la morfología zoológica que a la sociología de la vida moral.