

WESTERMARCK: ¿SOCIOLOGO DE LA VIDA MORAL?

António Joaquin Esteves

Abstract

This paper aims at calling attention to the importance of Westermarck among the forerunners of a sociological interpretation of Ethics. For this purpose we resorted to the most significant texts of his main work. In the first place, we define his project and method, and we underline the impact of the simultaneous attraction to Philosophy, History and Sociology. Then, we trace the main features of the theory of moral life that underlies Westermarck's work. For this purpose we bring to light the nonrational components of moral life, by means of an analysis of Westermarck's vocabulary and the evolution of morals in the history of societies, paying close attention to the «*moral innovation*». Finally, we indicate the limits which confine Westermarck's work. In doing so, we suggest some of the principles which permit to overcome not only the theoretical perspective of the author, but also some practical contemporary deadlocks.

El presente estudio intenta señalar el lugar que encuentra Westermarck¹ en el marco de los precursores de una interpretación sociológica de la moral. Queda fuera de su propósito tratar directamente de los orígenes históricos, sociales y culturales de esta perspectiva. Penetrar en los orígenes es aceptar definir el misterio que rodea las cosas en el momento de su emergencia. La dificultad que tal quehacer encierra crece en nuestro caso por tratarse de un punto de vista sociológico que busca todavía una articulación metodológica y un cuadro conceptual apropiados.

Preferimos, sin embargo, destacar la obra de Westermarck sin referencia directa y explícita al marco histórico en que apareció; subrayaremos solamente lo que en ella contribuyó substancialmente para una Sociología de la Moral. Ahora bien, en su obra

¹ Eduardo A. Westermarck nació en Helsinki, de Finlandia, a 20 de noviembre de 1862. En su tierra natal recibió instrucción de bachillerato, hizo su curso universitario y comenzó a enseñar como profesor de filosofía moral. A los 27 años escribió su primer libro, *El Origen del Matrimonio Humano*, que será continuado por la *Historia del Matrimonio Humano*. En 1890 se trasladó a Inglaterra, donde escribió el libro que analizamos: *El origen y el desarrollo de las ideas morales*. De 1891 a 1939 ocupó la cátedra de Sociología de la Universidad de Londres. Aquí, después de siete años de enseñanza y con períodos de verano en las investigaciones en Marruecos, publicó dos volúmenes sobre *Ceremonias de Matrimonio en Marruecos*. En 1932, siete años antes de morir, fue publicado su libro *Relatividad ética*.

sobre *El Origen y Desarrollo de las Ideas Morales* ² hay tres partes con interés para nuestro objetivo: en una el autor define su proyecto de estudio y el método que pretende emplear; en otra, que abarca los primeros trece capítulos de la obra, se nos presenta la teoría moral defendida por el autor; viene por fin la parte central de la obra referente a la historia de las ideas morales en los diversos capítulos de la vida y de las relaciones humanas. Limitamos nuestro análisis a las dos primeras partes.

Esta lectura, que propiamente es parte de un esfuerzo nuestro por reinterpretar a Westermarck, encontrará un complemento en algunas notas críticas formuladas a partir de un punto de vista estrictamente sociológico.

I. El objetivo sociológico de Westermarck

Las mayores solicitudes que nuestro autor conoció al definir la naturaleza de su proyecto de estudio procedían de dos fuentes del saber humano: la filosofía y la sociología, cada una con su punto de vista al enfrentar la realidad moral y con su específica inclinación a delimitar el campo de estudio.

A unos y otras Westermarck rehusó obediencia y docilidad, aunque fuese por diferentes motivos. Contrastante con filósofos contemporáneos suyos que en su proceder habitual «consideraban la consciencia moral tal como la encontraban en países civilizados o en su fuero interno», él cree deber «observarla tal como se desarrolló en la especie humana en general» (I, p. VII del prefacio a la edición francesa). Esta desmedida e inconsiderada ambición lo lleva a juzgar inepta y fuera de propósito la metodología propuesta por los sociólogos: estudiar los hechos revelados en una determinada área de tiempo o espacio, intencionalmente circunscrita para descubrir relaciones o tendencias de asociación más garantizadas por la naturaleza de los fenómenos que probadas por la simple inserción en anchos marcos de geografía o historia.

Westermarck no se muestra adepto de un abordaje sincrónico de los hechos morales en estudio; se manifiesta mucho más sensible al aspecto dinámico que ellos revelan a lo largo de la historia. En otras palabras: nuestro autor escogería hacer historia antes que sociología. Esta impresión es confirmada todavía por las palabras que abren el prefacio de la edición francesa:

«A pesar de las numerosas referencias a las costumbres, a las instituciones, a las leyes, no son las costumbres, (sino que) son las opiniones las que constituyen su (del libro) último objeto. El representa propiamente un intento de investigación en la consciencia moral de la humanidad, y los datos sociológicos sólo son tomados ahí como contribución siempre y cuando esa investigación lo exige» (I, p. VIII del prefacio a la edición francesa).

Por consiguiente, habríamos de esperar que Westermarck nos diese una «historia» de las ideas morales que constituyeron la «consciencia moral de la humanidad» en el transcurso de los tiempos. Acontece, empero, en la manera como él coloca el proble-

² Una vez que nos fue imposible encontrar el original, nos servimos, para las citas del autor, de la traducción francesa, también de difícil alcance. Las citas del autor incorporadas en el texto indican el volumen en números romanos y las páginas en algoritmos árabes.

ma de una «historia de las ideas morales», algo del mayor interés, sea para la definición del estatuto «científico» de la historia, sea para la reformulación de las conexiones entre historia y sociología³.

Es gran simplificación el modo de ver las relaciones entre historia y sociología en función de los conceptos sincrónico-diacrónico como opuestos entre sí. Más decisivo que identificar sociología y *diacrónico*, asociándole automáticamente el estatuto científico, y, paralelamente, identificar historia y *diacrónico*, destituyéndola de la posibilidad de operar científicamente, es colocar ambas ante la tarea común a todo proceso científico, cual es la *generalización* fundamentada de las afirmaciones sobre y por encima de los datos observados, como punto de partida. No es única en el historiador la actitud intelectual que agota las posibilidades de conocimiento del acontecimiento único e irrepetible; ni es único en el sociólogo el movimiento intelectual que indaga lo que es común y generalizable en los acontecimientos.

En Westermarck no faltó esa ambición de poder generalizar. Al contrario, ella dio origen a su oposición a los filósofos y sociólogos de su tiempo. Su preocupación era efectivamente

«poder llegar a conclusiones que tocasen la conciencia moral en su conjunto y no sólo las ideas morales de un grupo con exclusión de otros» (I, p. VIII del prefacio de la edición francesa).

Sólo le faltó advertir suficientemente que la generalización no está vinculada automáticamente a una perspectiva diacrónica, aunque sea sobre un ancho arco de tiempo: una acumulación de hechos desordenados o una ordenación y conexión de hechos sin significado pueden resultar un auténtico fracaso de un esfuerzo de grandes proporciones. De donde, aun sin entrar en el estudio de su teoría moral y teniendo en cuenta estas limitaciones, podemos hablar de un *objetivo sociológico* en Westermarck.

No escapó a la atención de nuestro autor un cierto esfuerzo de explicitación metodológica para «penetrar en la conciencia moral de la humanidad». Según él es necesario:

1) Notar y observar «la masa de fenómenos que en los pueblos más diversos, en las más diversas épocas, tendieron a despertar censura o alabanza morales».

2) Discutir las características generales, comunes a todos esos fenómenos; clasificar los más importantes y, en cada clase, estudiar las ideas morales correspondientes.

3) Finalmente, «responder al *por qué*, que es lo último de la investigación científica» (I, p. 166).

En una fase más próxima de la investigación está la cuestión de las fuentes capaces de documentar las ideas morales tomadas como objeto de estudio. Además de la experiencia directa, el autor se vale de máximas, proverbios, obras de filósofos y literatos, códigos religiosos y, sobre todo, leyes de tribus y naciones, y costumbres. Westermarck piensa que estas últimas, las costumbres, son «lo más importante bajo el punto de vista evolucionista», aunque no pueden ser consideradas indicadores perfec-

³ Cfr. entre la abundante literatura publicada sobre las relaciones entre sociología e historia, L. Hegenberg, *Explicações científicas. Introdução à filosofia da ciência*, São Paulo, Herder, 1969; Q. Gibson, *La lógica de la investigación social*, Madrid, Tecnos, 1968; P. Burke, *Sociology and History*, Londres, Allen & Unwin, 1980; Ph. Abrams, *Historical Sociology*, Somerset, Open Books, 1982.

tos, ya que sólo orientan para la conducta exterior y no cubren todo el campo de la moralidad (I, pp. 166, 169, 175).

II. La teoría de la vida moral en Westermarck

La existencia de una Sociología de la Vida Moral se liga a la verificación de dos condiciones: una, que exista la sociología en sí misma; la otra, que su modo específico de conocer la realidad se pueda extender a la vida moral. Esta última nos interesa aquí más directamente. Ciertamente hay autores para quienes la vida moral es total y exclusivamente del campo de la conciencia individual, de la persona en su interioridad, de su *fuero interno*, sin cualquier contacto con la sociedad. Según esa teoría, los hechos «morales» no se tocarían con los hechos «sociales» y, por consiguiente, moral y sociología constituirían campos de conocimiento separados y extraños⁴.

Sin adelantar pormenores de su tesis, podemos observar que Westermarck no comparte este punto de vista caracterizado por el hecho de ignorar totalmente

«la compleja dialéctica de las relaciones entre las conciencias y las conductas individuales, entre las conciencias y las conductas colectivas»⁵.

De ahí que nos parezca útil examinar rápidamente su teoría en los aspectos tocantes a la dimensión social de vida moral: los conceptos morales, las «emociones», la costumbre y la evolución moral.

1. Los conceptos morales y la teoría de las emociones

La teoría de la vida moral según Westermarck pertenece a la más rigurosa tradición inglesa en este dominio⁶. Su análisis se centra en los conceptos que sirven de predicado en los juicios morales, unidades dotadas de sentido con que demostrar que los conceptos morales típicos, como «malo», «vicio», «falta», «deber», «legítimo», «justicia», «bueno», «virtud» y «mérito», encierran como contenido fundamental *el hecho de aprobación o desaprobación*. En sentido idéntico se pueden definir los demás conceptos, una vez que se garantice la verificación de la teoría moral respecto de los conceptos típicos o básicos.

Mediante la combinación de un análisis filológico con un análisis de pretensiones psicológicas, Westermarck cree fundamentar su punto de vista en el modo y en las condiciones según las cuales se utilizan los términos que son expresión de los conceptos.

La constelación de términos malo-vicio-falta tiene una significación que traduce «la tendencia de ciertos fenómenos a despertar la indignación moral». Directamente

⁴ Además de los exponentes de denominación religiosa, se encuentran en tal posición filósofos como Bergson.

⁵ G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 1958, p. 140.

⁶ J. Dewey, *Teoría da vida moral*, São Paulo, Ibrasa, 1964, p. 25.

esa significación conviene sólo al primer término. «Vicio», en su sentido más frecuente, se refiere «a la disposición de espíritu caracterizada por alguna maldad especial». Por su lado, «falta», en la medida en que es modelada sobre la idea de reglamento o ley, subraya el aspecto externo de la vida moral, el propio comportamiento que la ley se contenta con exigir (I, p. 164).

La misma idea de indignación se esconde, un poco más sutilmente, en el concepto de «deber», que, por mediación de Kant, obtuvo, sin embargo, un lugar de primera importancia en la ética moderna. Según Westermarck, hay dos elementos complementarios en el concepto de «deber»: un elemento *impulsivo*, de esfuerzo sobre sí mismo o de influencia sobre los otros en orden a determinado actuar; y «la idea de que el modo de conducta que debería ser adoptado no lo es, o es posible que no lo sea» (I, p. 142). Ahora bien, esa idea de no-adopción del actuar esperado es la que determina la *emoción* que confiere al concepto de «deber» su carácter moral: nadie habría pensado en una regla de vida si la eventualidad de la desviación en el campo correspondiente no se hubiese ofrecido al espíritu como posible y como amenazadora del orden social⁷. Históricamente parece significativo el hecho de ocupar la noción de «deber» un lugar de honor en las especulaciones éticas siempre que reinó el pesimismo moral (I, p. 142). En el plano de las emociones, este concepto corresponde exclusivamente a la desaprobación y a la censura: el «deber» es un «severo legislador» que amenaza castigos y no promete recompensa; su no-realización, con la tendencia inherente de despertar la desaprobación, es lo que prevalece en el contexto del juicio moral. Concretamente: «tú debes hacer esto» significa simplemente que «eres malo si no lo haces» (I, p. 157).

Un juicio moral sobre la «justicia» o «injusticia» implica la violación o la falta de respeto de los derechos así como también la «parcialidad» del acto realizado. La palabra «injusticia», afirma Westermarck, atribuye a la parcialidad de un cierto tipo de conducta una importancia que engloba siempre su condenación. Como el concepto general de «falta», la «injusticia» es, por lo tanto, un concepto claramente fundado en la emoción de la desaprobación moral. Del mismo modo, el concepto de «justicia» continúa el autor- encierra siempre la idea de aprobación o desaprobación, bien aluda a la injusticia que sería cometida en el caso del no-cumplimiento de un deber, bien sea usado simplemente para indicar que tal modo de conducta no es injusto (I, p. 151).

La última trínca sometida al análisis de Westermarck está constituida por los conceptos bueno-virtud-mérito, en que viene reproducida una vez más sin aparente dificultad la teoría de las emociones antes señalada.

«Bueno» no traduce tanto «la cualidad que una cosa posee de adaptarse a un fin dado» cuanto la cualidad en función de la cual una cosa es considerada digna de alabanza y aprobación. Señal expresiva de la emoción interior con que es aprobada una conducta humana es la alabanza contenida en «bueno». La explicación de la aprobación moral procede de la tendencia a despertar semejante emoción (I, p. 153).

El concepto moral de «virtud» puede ser definido en comparación con el de «bueno» y con el de «deber». Su contenido emocional aparece al compararlo con el de «deber» en los términos siguientes:

⁷ A.K. Cohen, *Transgressão e controle*, São Paulo, Pioneira, 1968; y «Comportamento aberrante e seu controle», in T. Parsons (org.), *A Sociologia americana*, São Paulo, Cultrix, 1970, pp. 271-284.

«Hablar de deber es hablar de algo cuya no-realización tiende a suscitar indignación moral; hablar de «virtud» es hablar de algo cuya realización tiende a despertar la aprobación moral» (I, p. 157).

El último concepto, el de «mérito», comparte con los precedentes el origen en relación a la emoción de aprobación moral. Sin embargo, hay que apuntar una diferencia entre ellos:

«Mientras los dos primeros términos expresan simplemente una tendencia a hacer nacer esa emoción, «meritorio» significa que el objeto al cual se aplican merece esa alabanza (...) que *debe ser reconocido como bueno*» (I, p. 158).

A partir de este resumen del análisis de Westermarck podemos observar ya qué definición da del concepto moral:

«generalización de la tendencia que ciertos fenómenos tienen de provocar emociones morales» (I, VIII del prefacio a la edición francesa).

Y más perentoriamente:

«todos los conceptos morales se fundan en último análisis sobre las emociones» (*Ibid.*).

En cierto momento de su discurso Westermarck retoma la misma definición para aclarar los dos polos, psicológico e histórico-social, del juicio moral:

«Los hombres decretaron que determinados actos hacían nacer en su espíritu: exactamente igual que llamaban al sol caliente o frío en razón de determinadas sensaciones que experimentaban, así también calificaban un objeto de agradable o doloroso porque sentían placer o dolor» (I, p. 5).

Por lo que va dicho, podemos ya resaltar dos especies de emociones: una que está en el origen de conceptos como «bueno», «mérito», «virtud» y que se llama «aprobación moral»; otra que subentiende los conceptos de «malo», «vicioso», «falta», «justicia» e «injusticia», y que se llama «desaprobación moral». Con las primeras el sujeto retribuye y responde a una causa de placer: reacción amigable y benévola para quien fue fuente de satisfacción y contento. Con las segundas el sujeto reacciona ante quien fue causa de sufrimiento y pena. En los dos tipos de emociones el sujeto retribuye, aunque los contenidos sean diferentes en cada caso. En el esquema siguiente podemos ver cómo la emoción retributiva se especifica hasta recibir las características de la verdadera emoción moral:

EMOCION RE- TRIBUTIVA	BENEVOLENCIA	Gratitud	EMOCION MORAL
		APROBACION MORAL	
	RESENTIMIENTO	DESAPROBACION MORAL	
		Cólera-venganza	

Sin dejar desapercibidas las dificultades que esta entrada en el campo psicológico comporta para el trabajo empírico de la observación histórica, el interés más directo en este momento recae sobre la especificación de la emoción moral. Podemos preguntar: ¿dónde reside el trazo original de la emoción *moral*?; ¿qué debe caracterizar una aprobación o desaprobación para poder ser considerada *moral*?; o también ¿qué le falta a la gratitud y a la cólera-venganza para ser emociones propiamente *morales*?

De la respuesta clara a estos interrogantes se debería esperar la explicación de cómo la propia teoría de la vida moral es una contribución a la interpretación sociológica en la obra de Westermarck. De suyo, esto no implica que otras teorías de la vida moral puedan vetar legítimamente una interpretación positiva del carácter sociológico de la vida moral. Corrientes de teoría moral, principalmente aquéllas que se presentan ligadas a sistemas religiosos y más o menos asociadas a su cuerpo doctrinario, tienden con cierta facilidad a caer en cierto equívoco, tributario al mismo tiempo de una orientación de pensamiento platónica y de una voluntad política de monopolio en la explicación moral de la vida.

Las condiciones para que una emoción pueda considerarse «moral» son las siguientes: desinterés, imparcialidad y generalidad (I, pp. 113-123; II, pp. 720-721). Sin embargo, es necesario añadir que la emoción retributiva no puede alcanzar el nivel de desinterés, imparcialidad y universalidad sino *cuando y porque* está sostenida y promovida por la *simpatía* aliada con el sentimiento altruista. Ahí reside la especificidad del acto moral. Esa es la razón por la cual la conciencia moral no puede comprenderse sino en relación al próximo, en una relación penetrada de simpatía altruista.

2. Costumbre, hecho moral y hecho social

Si esta simpatía altruista forma la estructura genésica de la misma vida moral, falta, a nuestro propósito, subrayar la unión existente entre ella y la sociedad en el pensamiento de Westermarck. En relación a las civilizaciones primitivas afirmaba él:

«La sociedad es la cuna de la conciencia moral. Los primeros juicios morales expresan no las emociones personales de los individuos aislados, sino las emociones sentidas por la sociedad entera. La costumbre de la tribu era la regla definitiva del deber» (I, pp. 123-124; II, p. 721).

Sociedad, costumbre y juicios colectivos son, en el pensamiento de este estudioso del progreso de la vida moral, los tres elementos centrales que permiten comprender la originalidad de la vida moral en su triple dimensión de desinterés, imparcialidad y universalidad. Si es propio de la perspectiva sociológica comprender al hombre y los productos de su actividad dentro de su dependencia en relación a la sociedad en general y a las formas sociales menores, tenemos que afirmar que Westermarck la introdujo en su teoría de la vida moral con particular energía de formulación.

A idéntica conclusión estaremos obligados a llegar si consideramos la cuestión bajo el punto de vista de los mecanismos sociales que hacen posible la influencia de la sociedad sobre los individuos. El pensamiento de Westermarck nuevamente se resume con claridad:

«La sociedad es la escuela donde los hombres aprenden a distinguir el bien del mal. El profesor de la escuela es la *costumbre*, y las lecciones son las mismas para todos. Los primeros juicios morales

fueron pronunciados por la opinión pública; la indignación y la aprobación públicas son los prototipos de las emociones morales» (I, p. 10).

Ciertamente, no bastará la repetición frecuente de un modo de conducta para la constitución de la costumbre. En el pensamiento de Westermarck⁸, es necesario además que le sea atribuido en la sociedad y por la sociedad el vigor de la obligatoriedad, de la «regla de conducta» (I, p. 124). Entonces la costumbre será la forma específica de pensar, de obrar y reaccionar en la sociedad y de la sociedad.

La confrontación entre la teoría de las emociones que acentúa el polo psicológico de la conducta moral y el concepto básico que es la costumbre en la teoría de la vida moral lleva a la pregunta: finalmente, ¿qué está en la base de los juicios morales, la emoción o la costumbre? ¿Acaso costumbre y emoción son irreducibles entre sí?

Entre emoción moral, como fue definida arriba, y costumbre existe una intercomunicación de características que lleva a poner de lado la hipótesis de que se trata de dos realidades totalmente diferentes. Los trazos característicos de la emoción moral obtienen la más completa realización a nivel de la costumbre. En lo que se refiere a *universalidad*, podemos notar que la violación de la costumbre despierta indignación pública y manifiesta así, indirectamente, «el sabor de generalidad» que la reviste. En lo tocante al *desinterés* basta subrayar el hecho de que, determinada de una vez por todas, sin tener en cuenta las preferencias individuales, la costumbre supone una validez idéntica para todos los miembros de la sociedad. De ahí que

«una ruptura de la costumbre es igualmente mala sea yo o no sea directamente implicado» (I, pp. 126-127).

Del lado de la *imparcialidad*, no puede olvidarse que la condena de la acción es por sí misma independiente de cualquier relación existente entre el implicado y el sujeto que lo condena.

La formulación de Westermarck no deja lugar a duda en este punto de su pensamiento expuesto a una aparente división entre las atracciones opuestas del polo psicológico y del sociológico. Según él, empero, las cosas suceden de otro modo:

«La costumbre no es una regla moral sino en virtud de la indignación que su violación despierta. Bajo su aspecto ético, ella no es propiamente otra cosa que la generalización de tendencias emotivas aplicadas a ciertas maneras de conducta y transmitidas de generación en generación. En el fondo de la costumbre se encuentra la indignación pública. Como regla de conducta la costumbre, *mos*, deriva de la emoción a que ella le dio su propio nombre» (I, p. 128).

De donde, interligando estos dos aspectos, el momento crítico en que afloran las emociones morales, es el de la afirmación de la *simpatía altruista* a un *nivel colectivo*. La dialéctica que juega un papel predominante tiene en este momento social su primer tiempo:

«Decir que las emociones morales fueron siempre las emociones públicas quiere decir que la forma original de la conciencia moral no puede ser, como se ha afirmado, la conciencia del individuo» (I, p. 130).

⁸ Cfr. la noción de «hecho social» presentada por Durkheim en su obra *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 1967. Del mismo autor se puede ver *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1924, a propósito de la «determinación del hecho moral».

El estudio de la costumbre en la teoría sociológica y moral de Westermarck no se limita a las sociedades primitivas donde era la regla moral. El valor de la costumbre como norma de conducta humana viene colocado en alto relieve también en las sociedades con diferenciación de costumbre, ley y religión del sistema socio-cultural. En esta situación ella pasa a ser *una* de las reglas de conducta (I, p. 125). Se trata de ponerla en relación con las instancias regladoras de la sociedad moderna.

Lo mínimo que se puede decir es que la ley ocupó más amplio espacio en el sistema cultural y cuando ésta no entra en conflicto con la costumbre llega a depender de ella para ser acogida y ejecutada. El privilegiado lugar concedido por Westermarck a la costumbre, junto con el optimismo referente a sus funciones en el progreso de las relaciones humanas, es suficiente para despertar la conciencia de la necesidad de un estudio detallado sobre la cuestión.

La costumbre está muchas veces en el origen de la ley. Y testimonio de que «el principal magistrado de la vida del hombre» (I, p. 173) es la costumbre, es el hecho de que «las propias leyes consiguen más obediencia como costumbres que como leyes» (I, p. 172), además de poder ser arrojadas o por lo menos paralizadas en su ejecución. Los juristas y sociólogos se manifestarán igualmente descontentos con Westermarck a propósito de ciertas afirmaciones rotundas, generalizadoras y empíricamente no fundamentadas en su obra con respecto a las relaciones entre ley y costumbre. Es insuficiente⁹ contraponer, sin más y para todo contexto y situación, la naturaleza conservadora de la ley -«la ley preserva»- y el dinamismo de la costumbre -«las necesidades sociales y la opinión social son siempre más avanzadas, en uno u otro grado, que la ley» (I, p. 175).

Además de la instancia jurídica hay que notar, en el cuadro diferenciado del sistema cultural normativo, la instancia religiosa. Las relaciones de la religión con la vida moral presentan una gran variedad, en correspondencia principalmente con la idea que el individuo y el grupo se hacen de su dios. El dios como «guardia de la moralidad» (I, p. 645) no es un trazo cultural universal. Algunos pueblos veneraban incluso dioses indiferentes a los problemas humanos. Aun en el caso de un ser sobrenatural benévolo con los adoradores, no puede decirse que fuese necesariamente el centinela de la conducta social del hombre (II, pp. 645-647, 650, 707, 710): un dios como Zeus era influenciado por la invocación de una persona suplicante más que por el sentido de la justicia. Y los hombres, por su parte, tienden a escoger los dioses por su utilidad (II, pp. 708-709).

La posición de Westermarck en relación a los orígenes religiosos de la moral es tributaria de una visión evolucionista global, y en particular de la religión. Según él, «desde la época del salvajismo las ideas religiosas comenzaron sin duda a influir en la conciencia moral, aun en materias que no se refieren directamente a los intereses personales de los dioses; pero nada prueba que esta influencia haya sido considerable a nivel de las representaciones (...) Los diversos hechos expuestos -termina Westermarck- me llevaron a concluir, en relación a los no civilizados, que sus ideas morales sobre la conducta de los hombres entre sí dependen mucho más de creencias en

⁹ Puede obtenerse una idea más exacta del problema y de su complejidad consultando L. Mayhew, «A sociologia do Direito», in T. Parsons, *op.cit.*, pp. 208-221, así como la 2ª parte de Vilhelm Aubert (org.), *Sociology of Law*, Middlesex, Penguin, 1977.

fuerzas mágicas utilizables por el hombre que de creencia en la libre actividad de los dioses» (II, pp. 674-675).

La incidencia de la religión sobre la conducta moral de los hombres se relaciona con el progreso conseguido por los hombres en su idea de dios: a todas las cualidades humanas que ellos atribuyen a su dios, los hombres, cuando están en posesión de sentimientos nobles, no dejan de añadir «el vivo deseo de castigar el mal y de recomendar el bien» (II, pp. 708, 713). Así el dios «centinela de la moralidad humana» nace en virtud de la sanción que él reserva a las acciones humanas. En general, la sanción religiosa es más poderosa que la sanción socio-legal. Pero aquélla no siempre goza de igual valor para sostener, o mejor contener, el comportamiento humano dentro de las fronteras socialmente establecidas: sea porque el premio y el castigo aparecen al sentido común muy lejanos, sea porque el contacto con la civilización superior disminuye la estima por el contenido de esas sanciones.

En la introducción de un nuevo tipo de deberes -los deberes para con los dioses- Westermarck descubre un elemento con aspectos disfuncionales para el progreso de la moral humana: la sanción religiosa, aun cuando no se limita intencionalmente a premiar el cumplimiento exclusivo de los deberes para con los dioses, conduce muchas veces a un género de observancia de la moralidad humana que queda reducida a un acto exterior compatible con el egoísmo, en camino de la ruptura completa con «la simpatía altruista» que funda la verdadera moralidad (II, pp. 714-716).

3. *La evolución moral en la historia*

Los puntos enfocados hasta ahora dejan entrever posibles formas de desarrollo de la conciencia humana a lo largo de la historia. Prescindiendo del valor que tengan las caracterizaciones de los dos tipos de sociedades consideradas por Westermarck -«sociedades primitivas» y «sociedades civilizadas»- lo primero que resulta transparente es el hecho de que en el curso de la historia no faltó una variedad de comportamientos humanos en los diferentes sectores de la vida. Y el gigantesco esfuerzo de investigación histórica realizada por el autor tiende directamente a realzar el progreso, la evolución que las ideas morales experimentaron.

Ya hemos notado cómo la «costumbre» experimentó un notable cambio dentro de los cuadros culturales, esto, es cómo de «regla definitiva del deber» que era en las sociedades primitivas pasó a conocer la competencia de otras normas reguladoras de la acción humana. El hecho más importante en la consideración del autor es que entró en crisis, en el curso de la historia, el carácter colectivo y «público» de la emoción moral. Su actuación se fija alrededor de los «rebeldes» que rehúsan compartir las normas hasta entonces universales y pacíficamente aceptadas por todos los miembros de la sociedad. Este fenómeno que la sociología ya en sus orígenes encuadró en el amplio campo de la «anomia» obtuvo en Westermarck un tratamiento rudimentario¹⁰ como no era de esperarse en su tiempo.

¹⁰ La «rebeldía» considerada por Westermarck recubre sólo una parte de los tipos de «anomia» analizados por R.K. Merton, *Teoría e struttura sociale*, Bolonia, Il Mulino, 1968.

Su punto de partida es la unanimidad moral característica de la sociedad primitiva, que se establecía sobre la ausencia casi total de la reflexión individual. En una concepción de la vida moral que mantiene la determinación «emotiva» de su estructura¹¹, parece constituir una flagrante discontinuidad subrayar que:

«el desarrollo de la conciencia moral consiste por una parte en el paso de la irreflexión a la reflexión, de la ignorancia a las luces» (II, p. 721).

A falta de una seria reflexión filosófica que emprendiese entonces la posibilidad de definir el hombre por la dimensión no-racional¹², más concretamente por su dimensión «afectiva», parece más conveniente tomar el aspecto más claro y más frecuentemente tocado: que la vida moral se desarrolla mediante una reflexión que no teme la pluralidad de universos mentales, ni rehuye la confrontación de comportamientos divergentes o aun antagónicas dentro de la misma sociedad.

Punto de particular interés es el que se refiere a la posibilidad, tantas veces convertida en hecho, de que un comportamiento, en cierto momento considerado «desviado», se transforme en «costumbre», padrón de comportamiento capaz de reglamentar conductas posteriores y más generalizadas. Esta situación del «discordante en moral» (I, p. 129) levanta una cuestión que puede formularse del siguiente modo en términos westermarckianos: ¿sobre qué base es posible reconocer el carácter colectivo y «público» a estos gestos que rompen con la unanimidad típica de los primeros miembros de la sociedad integrada?

La justificación de esos gestos desemboca en un cuadro sociológico, donde la «sociedad ideal» es más que un puro capricho individual¹³:

«las emociones morales permanecen siempre públicas, si no en realidad, por lo menos en el mundo ideal» (I, p. 12).

De esta manera las emociones que sirven de base al comportamiento «desviado» pueden presentar un peso de desinterés, imparcialidad y «sabor de generalidad» tan grande como los demás comportamientos conformistas. Todo está relacionado con este hecho: el discordante en moral «no se ve como abogado de una opinión puramen-

¹¹ Westermarck es de opinión que «el contenido de una emoción permanece enteramente ajeno a la categoría de verdadero» y «no puede haber verdades generales» (I, p. VIII).

¹² Una introducción en este sentido puede encontrarse en S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Mass., 1942; en el campo de la ética es de realzar J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943. Es importante como fuente de inspiración la obra de Nietzsche sobre todas.

¹³ Bajo el punto de vista psicológico esta idea es mantenida también por S. Asch, *Psicología Sociale*, Turín, SEI, 1959, pp. 389-390: «... Cuando nos comportamos como pensamos ser justos, aun ante la desaprobación y el castigo, aun así pensamos en *alguien* que podría aprobar nuestras acciones. Y aunque todos desaprobasen un acto que consideramos justo, continuaríamos siempre obrando en vista de una aprobación, aquella que nuestros semejantes nos *dartan* si conociesen mejor las cosas. Nuestro modo de obrar sintiendo lo que es justo y lo que es injusto, refiriéndose casi siempre a un campo de acción mutua, presupone o busca el consentimiento». Este es un concepto fundamental en J. Duvignaud, *Sociologia da Arte*, São Paulo, Forense, 1970, al hablar de participación en formas expresivas que se revisten del poder de anticipar mundos sociales todavía por venir a la realidad cotidiana. Más sutil es el esfuerzo teórico de N. Luhmann, «Remarques préliminaires en vue d'une théorie des systèmes sociaux», in *Critique*, nº 413, 1981: «Esta (la teoría) debe reducir lo normal, esto es, la experiencia cotidiana, a lo inverosímil y hacer comprender que lo normal se produce todavía con una regularidad suficiente. El mundo, tal cual es y tal cual es conocido, debe ser reconstruido desde el nivel discursivo de lo inverosímil» (p. 998).

te personal». En otras palabras de Westermarck:

«el desacuerdo con las ideas morales establecidas nace en gran parte de la convicción de que la aparente imparcialidad de los sentimientos públicos es una ilusión» (I, p. 129).

Y en conclusión, de total sintonía con el «rebelde»:

«los rebeldes no son menos autoridad que la sociedad para hablar en nombre de la verdadera moralidad» (*Ibid.*).

La razón de existir y deber existir en la sociedad estos comportamientos creadores de nuevos modelos está simultáneamente en el *sentido de la evolución* y en el espíritu del individuo que participa de ella. Argumenta así Westermarck:

«Muy por encima de esta idea vulgar de que lo justo es una cosa definitiva a la cual conviene que cada uno conforme sus opiniones, se eleva la convicción de que el bien tiene su existencia en todo espíritu individual capaz de alguna expansión, que proclama el propio derecho a existir y que se atreve, si es necesario, a enfrentarse al mundo entero» (I, pp. 22-23).

Sobre el sentido de la evolución¹⁴ baste apuntar algunos índices más adecuados y repetidos a lo largo de la investigación histórica en cada sector de la vida humana:

- ensanchamiento del sentimiento altruista y desaparición de la agresividad en la desaprobación moral, hasta ser el acto, y no el sujeto, el objeto a ser desaprobado;
- concesión de mayor lugar a la responsabilidad individual;
- mayor atención a las intenciones y motivos de que derivan los acontecimientos externos;
- disminución de la influencia de antipatías y preferencias sentimentales;
- tendencia de la religión a insistir más en las reglas morales de la vida que en los deberes particulares a cumplir para con las divinidades (I, pp. 76-80, 212-216, 320; II, p. 728).

III. Límites de la obra de Westermarck en el cuadro de la Sociología de la Moral

El proyecto de trabajo de Westermarck era un abordaje de una sociología de la moral, si por ésta entendemos, con Gurvitch:

«el estudio de las correlaciones funcionales entre géneros, formas y sistemas de actitudes morales, de un lado, y los tipos de cuadros sociales, sociedades globales, clases, agrupamientos, manifestaciones de sociabilidad-, de otro, junto con la investigación de la variedad de sus relaciones con los otros reglamentos sociales y obras de la civilización, de los modos de justificación a partir de las doctrinas de la filosofía moral y, por fin, de su génesis y de sus determinismos específicos¹⁵».

Los dos problemas, origen y evolución de las ideas morales, que nuestro autor se propone estudiar, son, sin embargo, demasiado amplios y ambiciosos para ser tratados

¹⁴ Invertiendo las prevalecientes tendencias antievolucionistas de la sociología contemporánea, cfr. el debate J. Habermas vs. N. Luhmann en torno a «evolución e historia».

¹⁵ G. Gurvitch, *Morale théorique et Sciences des Moeurs*, París, PUF, 1961; Id., *Traité de Sociologie*, vol. II.

con el rigor científico sugerido en su proyecto, y todavía más con el exigido por el estado de las investigaciones modernas de sociología e historia.

Sin perder de vista el nivel positivo-empírico en que debería conducirse el estudio de los orígenes de las ideas morales, no puede dejarse de acusar la extrema generalidad con que el autor se enfrenta a este punto, única salida, sin duda, para quien intenta hablar del origen de las normas sociales sin darles cierto contenido¹⁶.

«Localizar socialmente»¹⁷ el origen de las ideas es quehacer que no se realiza con la afirmación de que son condicionadas o determinadas socialmente. Durkheim notaba que es preferible tomar una regla concreta de conducta, describir la variedad de formas que ella reviste en las diferentes sociedades y relacionarla así descrita con los diversos factores que constituyen el medio social¹⁸.

Este esquema tendría la ventaja de poder aplicarse diacrónicamente para recoger la explicación de la evolución de las ideas y normas morales. Pero Westermarck fácilmente consideró riguroso método comparativo el que no pasaba de presentación de ejemplos escogidos sin otro criterio que el de tesis previamente sustentadas y en seguida impuestas. Parecer ser muy justa la dura afirmación de Durkheim en relación al uso de los hechos en nuestro autor:

«se diría que su objetivo es el de producir una impresión de masa, necesariamente confusa, en vez de dejar ideas distintas y definidas»¹⁹

Mucho contribuyó a este resultado la falta de categorías clasificatorias, sean de naturaleza histórica, sean de ámbito sociológico. Basta considerar que, en relación a las sociedades, sólo se toma en cuenta la clasificación en «sociedades primitivas» y «sociedades civilizadas». De ahí que la contribución a una teoría sociológica de la vida moral no pueda considerarse muy grande, antes deba estimarse «desproporcionada con la amplitud de la investigación realizada»²⁰.

Por lo menos cabe a Westermarck, que no atravesó la puerta que da a una investigación socio-histórica de la moral, el mérito de haberla reconocido digna de ser escogida y traspuesta para llegar a un conocimiento científico de este aspecto de la vida humana. No es de poca importancia para elevar la conducta al nivel de las exigencias de nuestro tiempo, reconocer el derecho que las ciencias sociales tienen de estudiar los procesos «reales» del comportamiento moral.

El propio amor a la verdad no puede consentir, siendo parte de la ética del científico, que se deje de estudiar lo que es parte de la conducta moral: su dependencia en relación a los hechos sociales o la real interferencia de las situaciones histórico-sociales en el descubrimiento, formulación y aceptación de los imperativos morales²¹.

¹⁶ E.A. Westermarck: *L'origine et développement des idées morales*, analizado por Durkheim, en la revista *Année Sociologique*, 1905-1906, p. 387.

¹⁷ La expresión es de P.L. Berger, *Invitation to Sociology*, Doubleday and Company, 1963.

¹⁸ Durkheim, *loc. cit.*, pp. 384-385.

¹⁹ *Ibid.*, p. 385.

²⁰ *Ibid.*, p. 375.

²¹ La tarea de elucidar las cuestiones implícitas tuvo representantes en los más variados campos del conocimiento, sea en la filosofía, sea en el pensamiento religioso. Cfr. J.R. Searle, «How to derive 'ought' from 'is'», en Ph. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967; W. Korf, «Investigação social empirica e moral», en *Concilium*, mayo, 1968; P. Kaufmann, «Normes, éffondrement

Paradójicamente, a través del relativismo que esta comprensión histórica y sociológica presupone, el espectro de la «crisis moral» pierde consistencia en favor del madurar de la conciencia moral. Ante la imposibilidad de tomar en serio de modo absoluto las normas morales vigentes, tradicionalmente seguidas, los individuos y grupos humanos se enfrentan con la necesidad de analizar las situaciones concretas y establecer la interpretación de las exigencias que ellas plantean a quien está empeñado en dar sentido a la propia historia. El progreso moral de la humanidad queda así condicionado -¿o condenado?- a la substitución de la *comunicación de contenidos normativos concretos* por la *búsqueda de metodología de la decisión moral*, propio de quien está situado en la historia y en la sociedad, en la certeza de que el valor moral de la actividad humana está ya en el proceso que la precede.

En esta perspectiva, Westermarck no se cansó de presentar a lo largo de su obra una humanidad *en busca de normas*, a partir de las diversas *situaciones interpretadas* en clave de la *simpatía altruista*, que es el propio fundamento de la *sociedad*.

António Joaquim ESTEVES
Universidade de Oporto

des normes et le problème de la liberté en perspective sociologique», en *Suplement de la Vie Spirituelle*, setiembre, 1969; K.O. Apel, «La question d'une fondation ultime de la raison», en *Critique*, nº 413, 1981; R. Bubner, «Norme et Histoire», en *Critique*, nº 413, 1981.