

PALABRAS DEL DECANO CON OCASIÓN DEL LANZAMIENTO DEL LIBRO “PEDRO MORANDÉ. TEXTOS SOCIOLÓGICOS ESCOGIDOS”

Con mucho agrado presentamos hoy el libro “Pedro Morandé. Textos Sociológicos Escogidos”, una selección de casi veinte artículos del profesor Morandé que pretenden trazar un recorrido por los temas más importantes de su obra sociológica. Esta obra está dispersa efectivamente en un abanico muy amplio, numeroso y variado de artículos y conferencias que atravesaron sus cuarenta años de labor universitaria. El profesor Morandé nunca publicó una obra sistemática, si descontamos su libro “Cultura y Modernización en América Latina”. Casi todo lo demás está contenido en comunicaciones de breve formato, generalmente escritas contra demanda, en el marco de una incesante actividad como consultor, conferencista o experto en múltiples temas. En esta selección se procuró cubrir un abanico amplio de los temas y puntos de vista que atraviesan su obra específicamente sociológica (dejando fuera los artículos que podrían incluirse dentro de una preocupación por la antropología cristiana que serán objeto de un libro complementario) y se ha intentado asimismo conservar escritos de distintas épocas para apreciar también la evolución de un pensamiento que debe contarse entre los más originales y profundos de nuestro medio. Debemos agradecer la prolija labor editorial de Andrés Biehl y Patricio Velasco en la selección de estos textos (en la también participó Sofía Brahm) que constituye también un homenaje a Pedro de sus alumnos de última data. Debo destacar asimismo la labor de María Angélica Zegers y su equipo en el cuidado que tuvieron con la edición y en el acierto de una portada muy atractiva.

Como he escrito en el Prólogo, estos artículos tienen una trayectoria intelectual que se puede trazar desde muy atrás comenzando con la enorme influencia que tuvo en esta generación –que podemos llamar de los sesentas- el estructuralismo, por un lado y la teoría (o el marxismo) crítico, por otro. La pertenencia de Pedro al movimiento intelectual y político de los sesentas es indiscutible: habrá que recordar que este lanzamiento coincide con la semana en que se conmemoran los cincuenta años de la Toma de la Casa Central de la UC y el inicio de la Reforma Universitaria de la que él mismo fue protagonista. Pedro siempre reconoció el carácter crítico de su manera de pensar en el sentido kantiano, crítica de las capacidades de la razón de modelar la experiencia humana, o en su variante sociológica, crítica de las instituciones y de su empeño por conducir racionalmente la sociedad hacia un destino promisorio. Como todos saben, el discurso académico de los sesenta nunca coincidió con lo que sucedía en la calle, los estudiantes pensaban que podían construir un mundo nuevo, mientras los intelectuales insistían en la impotencia radical de la razón, sea bajo la forma de racionalidad técnica o de racionalidad ilustrada. Esta contradicción es la que dio origen al lema “seamos realistas, pidamos lo imposible” que tanto le gustaba a Pedro, no sólo por el gusto de toda persona inteligente por las paradojas, sino por el dejo de desencanto que trasluce esta fórmula por lo demás construida casualmente en las calles de París. Pedro se interesó casi inmediatamente, sin embargo, por la vida académica antes que, por la política de masas, sobre todo bajo la poderosa influencia de Franz Hinkelammert, el gran profesor de marxismo de la época (heredero de la variante alemana de Marcuse, antes que de la francesa de Althusser que influyó incluso más

extensamente en su generación). Hinkelammert era un profesor enorme (en tamaño), profundo y original. De Hinkelammert, Pedro tomó la forma de enseñar teoría que todavía caracteriza a nuestro Instituto de Sociología: primero, se enseña gran teoría y se desdeñan los autores menores que no son capaces de construir una teoría general de la sociedad (habrá algunas excepciones desde luego); segundo, se explicitan los presupuestos filosóficos desde los cuales se construye la teoría sociológica (evitando claro el comentario erudito y especializado), y tercero, se leen los autores directamente, y se evita la enseñanza de manual y los comentaristas. Todo esto proviene de la enseñanza Hinkelammert y de su renuencia a la forma cuasi-religiosa en que se leyó a Marx en aquellos años. La tesis central de Hinkelammert era que los valores (la justicia, la igualdad, el amor y cosas parecidas) se invierten (o se desmienten) cuando son objeto de institucionalización en lo que se conoce como una dialéctica negativa, al revés de una teoría funcionalista (Parsons, por ejemplo, pero también el marxismo soviético) que concibe las instituciones como la realización lineal de los valores en la historia efectiva. Este carácter trascendental de los valores (que Pedro llamará después “cultura” o “persona”) que permanece irreductible al orden institucional, es decir, al dominio de la deliberación y control racional constituye el fondo de la lección de Hinkelammert. Por esta razón, el realismo consiste en aceptar de antemano la imposibilidad trascendental de realizar en la historia algo parecido a la “sociedad sin clases” o el “mercado perfecto”, de lo que tenemos sobrada experiencia desde luego hoy en día. Tales conceptos sólo pueden tener un carácter crítico en el sentido de conceptos límites que ayudan a observar negativamente lo real.

Con Carlos Cousiño conocimos a Pedro, sin embargo, cuando enseñaba lógica formal en sociología y cuando leía arduosamente los tres tomos de las Mitológicas de Lévi-Strauss en los años setentas, después del golpe militar. La influencia del estructuralismo y la proclamación de la muerte del humanismo ilustrado sigue a su manera la misma lógica de la teoría crítica. Existe algo detrás de las instituciones y de la razón que tiene una realidad eminente y directriz, es decir, que ordena la experiencia según el modelo de la “astucia de la razón”, de la “mano invisible” o, en este caso, de las estructuras que anidan en el inconsciente humano. El doble interés por la lógica formal y el estructuralismo iban de la mano desde luego, ambas refieren a reglas (no a normas), invariantes que organizan el pensamiento antes que la conciencia esclarecida pueda darse cuenta siquiera de ello. De esta época me queda la memoria de un profesor excepcional, como se dice en el libro “de alto vuelo, de exposición exigente y profunda, y que suscitaba –como ocurrió por doquier– una fuerte adhesión entre los mejores alumnos”, en medio, por lo demás de la debacle de aquellos años tristes y aciagos. Permanecimos adheridos a la sociología básicamente a través del gusto por la teoría que nos fue transmitida por toda esa generación, y en particular por Pedro. Sobre este gusto por la teoría habrá que decir dos cosas: por una parte, que aplastó el interés por la ciencia positiva, los métodos y resultados empíricos de investigación que estuvieron en el origen de la sociología académica en la primera mitad de los sesentas. Pedro compartió larga y duraderamente este desdén hacia la sociología empírica, la teoría de alcance medio y los métodos cuantitativos de investigación. Todavía tarde declaraba a quien quisiera oírlo que las encuestas no servían para nada, y recordaba con sorna algunas que se hacían en el campo durante el período de la Reforma Agraria. Alguna vez tuve que

explicarle que el muestreo por cuotas no se refería al cuoteo político. Por otra parte, sin embargo, siempre se entendió que la gran teoría era una manera de observar la realidad en la multiplicidad de sus determinaciones, una herramienta para comprender la complejidad de la sociedad en que vivimos, y en modo alguno un ejercicio de pirotecnia intelectual, una prueba de inteligencia analítica o un lenguaje para afirmar una distinción estatutaria. La gran teoría no era el signo de la nobleza académica como diría Bourdieu. La tentación es muy inminente porque en las universidades, la teoría suele producir una distinción estatutaria respecto de aquellos que se dedican a analizar datos de laboratorio, y el prestigio de los intelectuales suele ser mayor que el de los expertos, aunque hay que admitir que este desequilibrio en la escala de prestigio ha ido desapareciendo progresivamente, algo a lo que Pedro nunca se acomodó totalmente. Detestaba la institucionalización tan masiva y perentoria del sistema de la ciencia en las universidades, la validación técnica del saber, la sofisticación de los métodos estadísticos en ciencias sociales, la primacía del principio de causalidad de las ciencias exactas por encima del principio de interpretación de las viejas ciencias del espíritu. En los últimos años, quedó un poco a contramano de la evolución universitaria, pero todavía decía contra viento y marea que tenía a su favor no haber pisado nunca Estados Unidos. Es cosa de recordar lo que una visita a Estados Unidos produjo en Tocqueville en el siglo XIX y en Max Weber en el siglo XX. El Rector todavía recuerda que cuando se presentó el proyecto del edificio de Innovación en el Consejo Superior (emblema de la conexión entre la ciencia, la innovación y la transferencia tecnológica) sostuvo que lo único que le hacía sentido era la cafetería del octavo piso.

Debo hacer una referencia empero a sus contribuciones más originales que constituyen la materia de este libro. Lo esencial está dicho en su libro seminal “Cultura y Modernización en América Latina”, un libro excepcional, hermético, inspirador, sin embargo, escrito bajo la influencia de teorías alemanas y francesas de la cultura y del simbolismo. Lo esencial es el descubrimiento del concepto de “cultura” que hasta entonces era sinónimo de creencias y valores explicitados a través del discurso (o sea, sinónimo de valores finalistas o de ideologías). Otra vez existe, sin embargo, algo que está sumergido y oculto: la eficacia de aquello que no se dice con palabras, es decir, del rito y de los símbolos que deben ser objeto de examen e interpretación. Demás está resaltar la enorme importancia del concepto de eficacia simbólica de Lévi-Strauss en esta reflexión. Las instituciones reposan ya no sobre estructuras, sino sobre la cultura entendida como un orden históricamente formado que define las posibilidades y fijan los límites de operación del orden institucional. La discordancia entre instituciones iluministas y cultura barroca es el fondo de su crítica al desarrollismo. Ya no era cuestión de gusto por la teoría, sino de una tesis sociológica que abría un campo enorme de conceptualización e investigación. La distinción básica debía hacerse entre ritual y palabra (o entre oralidad y escritura como habría de decirse más tarde): los antropólogos se quedaban en el ritual, los sociólogos en la palabra, debía haber una síntesis entre ambos que Pedro descubrió en el barroco latinoamericano, en el marco de una interpretación enteramente original de ciertos rasgos característicos de la cultura de nuestro continente como la importancia del mestizaje, la legitimación cültica del trabajo en la hacienda, la aptitud para producir comunidad a través de la fiesta o la concepción ecuménica del sistema de naciones americanas. Esa síntesis entre rito y palabra cristalizó

en una institución específica, la Iglesia católica. Debe mantenerse la idea de síntesis, la religiosidad popular carga demasiado las cosas hacia el polo ritualista (bajo la forma de una devoción mariana que desborda continuamente la mediación eclesial), lo mismo que las formas modernas del pietismo y del rigorismo de cuño más bien protestante (que carga las cosas hacia el otro lado). El catolicismo latinoamericano se mantuvo en el desfiladero, modelando una elite que, aunque ilustrada no fue nunca iluminista, y un pueblo que aunque constituido en el rito, pudo comprender la novedad radical del acontecimiento cristológico. Hacia fines de los ochenta, Pedro trabó una amistad especial con Alberto Methol Ferré, un intelectual católico uruguayo, del tipo del intelectual público (no académico), muy activo en la iglesia latinoamericana desde Puebla hasta Santo Domingo. La tesis de Methol Ferré sobre el resurgimiento católico latinoamericano tenía una índole geo-política, la unidad del continente latinoamericano debía hacerse a través del sustrato católico que, desde un punto de vista cultural aprovechaba la enorme reserva de la religiosidad popular y desde el punto de vista político, podía encarnarse en las diversas variantes del populismo católico (incluyendo el peronismo argentino o en alguna medida en el social-cristianismo chileno). Methol Ferré abogaba por una “Iglesia con olor a pueblo” como se dirá después, una reconexión viva entre élites y pueblo, desconectadas después de la disgregación del orden hacendal y de la proliferación de ideologías modernizadoras de diverso cuño, entre las que se contaban también la “teología de la liberación” que acertó en colocar el tema de la justicia social en el centro de esa relación, pero que era incapaz de comprender el componente ritual de la síntesis católica, es decir, la religiosidad popular. Se puede decir que Pedro permaneció intelectualmente apegado a una versión cultural de esta síntesis, representada por la Iglesia, en su doble capacidad de manejar tanto el símbolo como la palabra, mientras que Methol Ferré se esforzaba por entregarle a la Iglesia (y a los intelectuales católicos) un programa de corte más político. El tiempo no ha hecho más que ratificar esta honda fisura entre élites modernizadoras y masas populares desposeídas (que los sociólogos llamamos hoy desigualdad), una fisura que se replica también en el plano de la cultura religiosa entre élites secularizadas y un pueblo creyente que todavía llena los santuarios y construye animitas por todos lados. ¿Qué balance se puede hacer de todo esto? Como se sabe, el resurgimiento católico se produjo con el pontificado de Juan Pablo II y la acción emblemática de Solidarnosc, el sindicato polaco, símbolo de la síntesis entre la Iglesia y la clase obrera en el marco de un sustrato común católico que bregaba por la libertad y la justicia social. Pero en América Latina no hubo nada equivalente, nada al menos que detuviera, por una parte, la apostasía de las élites (que incluye no sólo el aumento vertiginoso de la increencia entre los intelectuales críticos, sino también y de manera especial el refugio de las élites en órdenes religiosas ultraconservadoras y de barrio alto) y, por otra, la desafección de las masas católicas bajo el influjo creciente del pentecostalismo y de cultura medial. Demasiado tarde quizás –para esta generación- aparece Francisco, el Papa Bergoglio formado bajo el doble influjo de la teología de la liberación y la teología populista argentina y también amigo –al decir de Guzmán Carriquiry- de este intelectual singular que fue Methol Ferré.

Como sea, el vínculo de Pedro con la iglesia latinoamericana de los noventa y con el pontificado de Juan Pablo II fue muy estrecho y profundo. De esta época data su interés

creciente y persistente por una antropología cristiana de la persona que siempre le pareció la originalidad teológica de Juan Pablo, que por una vez desplaza la metafísica tradicional del Ser del tomismo eclesiástico (con su infructuosa discusión acerca del estatuto de la ley natural) y coloca en el centro de su teología a la persona (no a la naturaleza) como realidad eminente. La tesis central era ésta: la cultura puede ser una convención, una construcción histórica (en modo alguna una esencia como malentendían sus críticos), pero la persona es una realidad inconmovible, el “único sujeto óntico de la cultura” como le gustaba afirmar. Toda la cultura nace, en efecto, de la ontogénesis de lo humano y de su doble peculiaridad, la incapacidad de darse a sí mismo la vida que lo obliga a reconocerse en otros y fundar familia y la incapacidad de procurarse una vida eterna que lo coloca como ser-para-la-muerte y lo obliga –tarde o temprano- a reconocerse en Dios. Este realismo metafísico de la persona guió también su última comprensión de la sociología que cayó bajo la influencia incontrarrestable de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, quien produjo –según sostenía- la teoría sociológica más comprensiva de la segunda mitad del siglo XX, como Max Weber la había producido para la primera mitad. Esta influencia de Luhmann requiere una aclaración. La persona alcanza para fundar la realidad sociológica de la familia, pero nada más. Más allá de la familia aparecen las relaciones sociales constituidas en expectativas recíprocas de rol y la autoreferencialidad de los sistemas funcionales. A medida que se instala un principio de diferenciación funcional, la esfera de las comunicaciones personales se retrae y se confina en un sistema específico que tiene la peculiaridad de que no puede constituirse propiamente como sistema, porque las comunicaciones personales no son los elementos autopoiéticos del sistema de la familia, sino únicamente de mí familia (de la tuya y de la suya), de la familia de cada cual. El trato personal desaparece incluso tratándose de la familia del vecino. Alguna vez, Pedro se entusiasmó con Pier Paolo Donati –un sociólogo católico italiano- que ha escrito mucho sobre los bienes públicos que produce la familia conyugal y que proyecta la influencia de la familia más allá de su existencia privada. Pero esta clase de razonamiento conduce habitualmente hacia un camino sin salida. Lo esencial es que mientras más progresa el principio de diferenciación funcional más se clarifica la naturaleza peculiar de la persona (casi enteramente definida a contramano –como la comprendemos hoy- como aquella realidad que proviene de lo que es único e insustituible, y de lo que carece de toda funcionalidad o utilidad), y al mismo tiempo más se resalta el papel de la familia moderna a la que se le puede arrebatar todas las funciones salvo ésta: la de formar personas. Nunca antes se ha trazado una distinción tan clara entre persona y rol, entre persona y función, y al revés de lo que se cree es la sociedad perfectamente moderna la que ha permitido tal clarificación, totalmente oscurecida en sociedades estamentales o segmentarias donde la identidad de la persona estuvo siempre confundida con su papel o su posición social. De este modo, una teoría de la persona (y de la familia) puede convivir perfectamente con una teoría de sistemas autoreferenciales como la de Luhmann, siempre admirado por lo demás por la inteligencia y agudeza de su observación analítica.

Quizás lo mismo se puede decir de la religión a medida que su código se va especificando funcionalmente en la distinción inmanencia/trascendencia y en su capacidad específica de comunicar aquello que no se percibe (que en ocasiones llamamos el misterio o el sentido último del mundo y de la vida). Por lo demás, la religión ya tiene poco que hacer en los

sistemas autoreferenciales de la economía, la política, la ciencia e incluso de la moral, que cada vez menos se dejan determinar religiosamente. Pedro fue un hombre profunda y decididamente creyente como todos sabemos. Siempre insistió en que la fe debía de dar razón de sí misma, y en este sentido no fue una persona religiosa en el sentido pietista del término. También amaba a la Iglesia, aunque era muy reacio al clericalismo católico. Alguna vez fungió como experto en un Sínodo de la Iglesia de Santiago que tenía por lema “la Iglesia que soñamos”. Tomó la palabra y preguntó – a los cientos de asistentes- qué sucedería si él llamara a su esposa y le propusiera como tema: “el matrimonio que soñamos”. La intuición religiosa de Pedro estuvo fundada en la historicidad de la Iglesia –y en general, del mundo en que vivimos- es decir, en la convicción de que las cosas adquieren realidad por su origen, no tanto por su devenir y menos aún por lo que el futuro que se pueda proyectar. Todas las posibilidades están contenidas en la forma cómo algo surgió, nació o se dio a conocer, como sucede con el amor romántico en que lo que se atesora es el primer instante, o como ocurre desde luego con los cristianos y su referencia al modelo original sin el cual la Iglesia no habría perseverado. Una vez me llamó aparte y me dijo, ¿has visto una estupidez igual que aquella del “camino que se hace al andar, caminante no hay camino, sino estelas en la mar”? del famoso poema de Antonio Machado, más encima difundida hasta la saciedad por la música de Joan Manuel Serrat y que constituyó la metafísica de toda su generación. El camino –todos los caminos- están trazados de antemano y sólo se salva quien es capaz de descubrir y guiarse por aquello que realmente es. Este realismo metafísico y antropológico, la pasión por buscar la raíz, la piedra como a veces dijo haciendo honor a su nombre, presidió toda su vida intelectual que hoy celebramos con aprecio y admiración. En esta breve reseña he tomado la ventaja de quienes conocimos y convivimos tanto tiempo con Pedro y espero que estos recuerdos –también de una personalidad inconfundible- puedan animar la lectura de este libro. A veces me pregunto con cierta desazón si acaso Pedro no habrá sido el último intelectual que habrá producido nuestra Universidad, para utilizar también la metáfora que él mismo usó a propósito de la Universidad alemana, la del buho de Minerva, la del ave que levanta el vuelo en el crepúsculo. Dios quiera que esta tradición sapiencial –que no es tampoco la del intelectual puro y distraído que nunca lo fue, sino la de aquel que busca en las cosas su verdad esencial- pueda anidar y renovarse en la nueva generación.

Muchas gracias.

Santiago, 7 de agosto de 2017.