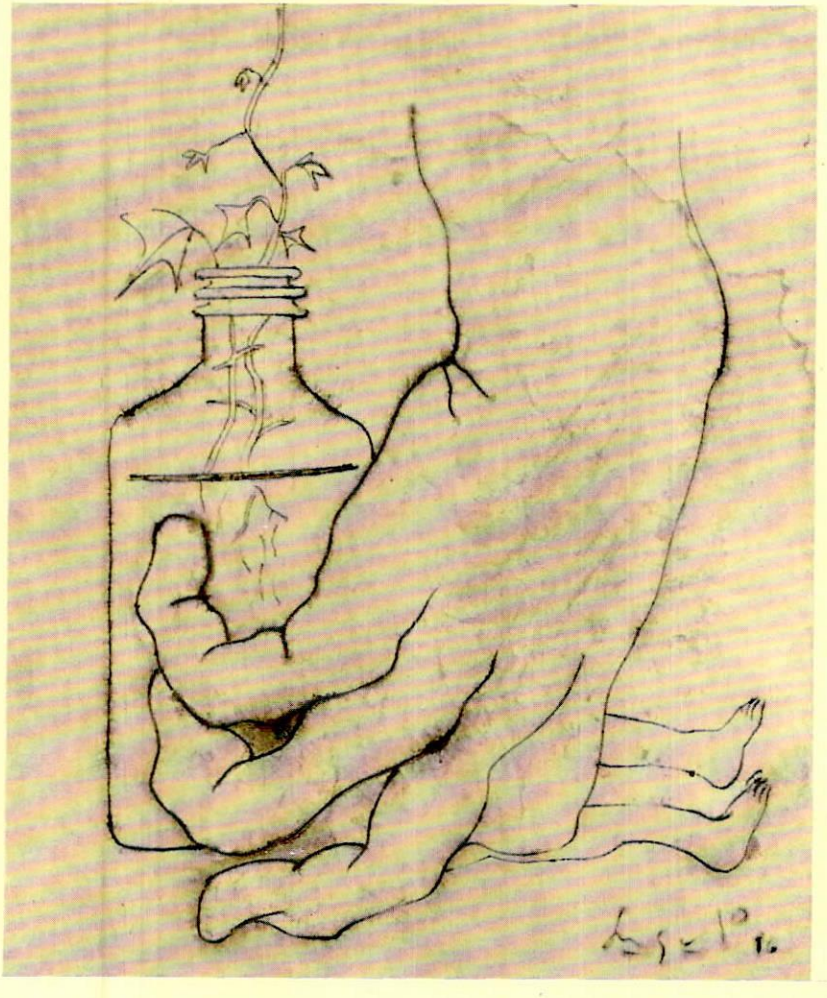
ANTOLOGÍA
TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA
ÉMILE DURKHEIM



Gilberto Silva Ruiz y Guillermo J. R. Garduño Valero (Compiladores)
Coordinación de la edición: Martha Verónica Camero Medina,
Elisa Cabrera Rasgado, Cristina Citlali Camacho Díaz

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector
Dr. Francisco Barnés de Castro

Secretario General
Mtro. Xavier Cortés Rocha

Secretario Administrativo
Dr. Leopoldo Henri Paasch Martínez

Secretario de Asuntos Estudiantiles
Dr. Francisco Ramos Gómez

Abogado General
Mtro. Gonzalo Moctezuma Barragán

Director General de Publicaciones
Mtro. Vicente Quirarte

Director General de Fomento Editorial
M. en C. Arturo Velázquez Jiménez

Coordinación de Programas Académicos
Ing. Jorge Hernández Velasco

Programa de Apoyo a Proyectos Institucionales de Mejoramiento de la Enseñanza

Coordinadora
Mtra. Ofelia Escudero

FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES

Directora
Mtra. Cristina Puga Espinosa

Secretario General
Mtro. Alejandro Chanona Burguete

Jefe de la División de Estudios de Posgrado
Dra. Judit Bokser Misses

Jefe de la División de Estudios Profesionales e Investigación
Lic. Roberto Peña Guerrero

Coordinadora de Extensión Universitaria
Lic. Alma Iglesias González

Jefe del Departamento de Publicaciones
Lic. Salvador García Romero

CENTRO DE ESTUDIOS BÁSICOS
EN TEORÍA SOCIAL

Coordinador
Mtro. Alfredo Andrade Carreño

Secretaria Técnica
Lic. Amelia Coria Farfán

COORDINACIÓN DE
SOCIOLOGÍA

Coordinadora
Dra. Angélica Cuéllar Vázquez

Secretaria Académica
Lic. Adriana Murguía Lores

Secretaria Técnica
Profa. Mercedes Ramos Martínez

PROYECTO DESARROLLO TEÓRICO E INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA

Coordinadores
Juan Felipe Leal y Fernández
Alfredo Andrade Carreño

PROYECTO ANTOLOGÍA DE TEORÍA SOCIOLÓGICA

Coordinadores
Alfredo Andrade Carreño
Adriana Murguía Lores
Enrique Valencia Valencia

Coordinación de la Edición
Martha Verónica Camero Medina
Elisa Cabrera Rasgado
Cristina Citlali Camacho Díaz

Preparación de la edición
Fernando Aguilar Ávila
Olaya Álvarez Díaz
Erick Gómez Tagle López
Ireri Hernández Reguero
María Islas López
Marianna de Carmen Jaramillo Aranza
Eugenia Mata Delgado
María Begoña Merodio López
Mónica Olmedo Muñoz
Alma Elizabeth Valadez Sánchez

Portada
Carlos Gutiérrez Angulo

ANTOLOGÍA DE TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA

ÉMILE DURKHEIM

Gilberto Silva Ruiz y Guillermo J.R. Garduño Valero

Compiladores

Coordinación de la Edición
Martha Verónica Camero Medina
Elisa Cabrera Rasgado
Cristina Citlali Camacho Díaz

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Programa de Apoyo a Proyectos Institucionales de
Mejoramiento de la Enseñanza

Proyecto Antología de Teoría Sociológica Clásica

Esta obra se pone a disposición de Acceso Abierto con base en el Acuerdo por el que se establecen los Lineamientos Generales para la Política de Acceso Abierto de la Universidad Nacional Autónoma de México, publicado en Gaceta UNAM el 10 de septiembre de 2015.

FCPyS, Departamento de Publicaciones
Proyecto de Digitalización del Acervo Histórico 2017
Responsable: Mtra. Ma. Eugenia Campos Cázares
Fecha de publicación en línea: 17 de mayo 2019

Primera edición 1997
D.R. 1997 Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Circuito Mario de la Cueva
Ciudad Universitaria 04510. México, D.F.
Impreso y Hecho en México
ISBN 968-36-5983-7

Índice

Páginas

Presentación IX

Introducción: La teoría sociológica de Emile Durkheim XV

I . Fundadores de la tradición positiva

Henry de Saint-Simon: Problemas de filosofía positiva
(Catecismo político de los industriales) 3

Augusto Comte: Sobre la ley de los tres estados
(Discurso sobre el espíritu positivo) 53

Herbert Spencer: Los nuevos conservadores
(El individuo contra el Estado) 65

II. Biografía de Durkheim y condiciones de la época

Harry Alpert: "Emilio Durkheim: francés, maestro, sociólogo" 81

III. Sobre el método y su aplicación

Emilio Durkheim: *De la división del trabajo social* 129

La división del trabajo como ley natural y regla moral 131
Propuesta de estudio de la división del trabajo social 133

Emilio Durkheim: *El suicidio* 135

Método para determinar las causas sociales y tipos sociales 135
¿Estas causas cómo podrán investigarse? 137

Emilio Durkheim: El papel de la verdad
(Pragmatismo y sociología) 143

El verdadero papel de la conciencia.
¿Cómo debe construirse la noción de verdad? 143
Las representaciones colectivas 145
Los diferentes tipos de verdad: mitológicas y científicas 146
Verdad científica y conciencia colectiva 149
¿Hay heterogeneidad entre el pensamiento y lo real? 153

Emilio Durkheim: *Las reglas del método sociológico* 159

¿Qué es un hecho social? 159
Reglas relativas a la observación de los hechos sociales
Los hechos sociales como cosas 166
Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico 183

IV. Conceptos y problemas centrales para una teoría de la sociedad

Emilio Durkheim: *De la división del trabajo social* 203

Solidaridad mecánica o por similitudes 203
La solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica 228
Otra prueba de lo que precede 242
Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias 252

Emilio Durkheim: La moral cívica (*Lecciones de sociología)* 271

Definición de Estado 271
Relación del Estado con el individuo 279
El Estado y el individuo. El concepto de patria 286
Formas del Estado. La democracia 293

Emilio Durkheim: El derecho de propiedad *(Lecciones de sociología)* 315

Emilio Durkheim: Definición del Socialismo *(El socialismo)* 325

Diversas interpretaciones del socialismo 325
Los intereses industriales y comerciales y los intereses políticos 335
Función y relaciones entre Estado, economía y política 336

Emilio Durkheim: Sociología religiosa y teoría del conocimiento
(Las formas elementales de la vida religiosa) 343

El sistema religioso más primitivo y más simple 343
La religión vista de una manera más general 345
El origen de las religiones 349
Sistemas de representación que
el hombre se ha hecho del mundo 352

Emilio Durkheim*: Las formas elementales de la vida religiosa.* 359

Conocimiento científico frente a otras
formas de pensamiento, particularmente el religioso 359
Las nociones fundamentales de
la ciencia son de origen religioso 362
¿De dónde le viene el carácter social a las categorías? 378

V. La obra de Durkheim y las ciencias sociales

Marcel Mauss: Sobre una categoría del espíritu humano
la noción de persona y la noción del "yo" 387

El sujeto: La persona.
Orígenes de este tipo de investigación 387
El personaje y el lugar que ocupa la persona 389
La *persona* latina 396
La persona 398
La persona como hecho moral 401
La persona cristiana 402

La persona como ser psicológico 403
Conclusión 405

H. Levy-Bruhl: La ciencia del derecho o jurística 407

Generalidades 407
Orígenes de la ciencia del derecho 410
El método en el derecho 412
Tipología de los sistemas jurídicos 421

A. R. Radcliffe-Brown: Los métodos de la etnología y de la antropología social 423

Métodos diferentes para estudiar lo hechos culturales. La etnología y la antropología social. La especificidad de sus métodos y de sus fines 423
Las teorías antropológicas 427
Distinción entre etnología y antropología socia 429
Diferencias entre los estudios de los orígenes y los estudios de las leyes de las civilizaciones 432

Claude Lévi-Strauss: Lo que la etnología le debe a Durkheim 445

Bernard Lacroix: Emilio Durkheim y la ciencia política contemporánea 449

La naturaleza de las cosas colectivas.
El sistema construido de las relaciones en la sociedad 449
La construcción Durkheimniana de la política 454

Bibliografía General 469

Presentación

Una ciencia que olvida a sus fundadores es una ciencia perdida.

Alfred North Whitehead*

Si pude ver más alto es porque me levante sobre hombros de gigantes

Issac Newton**

Los vertiginosos cambios sociales que hemos vivido en las dos últimas décadas, la violencia y profundidad con los que se han realizado, la incertidumbre con la que enfrentamos los procesos de globalización, han llevado a plantear que las grandes teorías sociales construidas para dar cuenta de la sociedad moderna son insuficientes; que el Estado moderno surgido a finales del siglo XVII y principios del XVIII ha cambiado estructuralmente para dar paso a otro tipo de constitución social que algunos han denominado como sociedad postmoderna o post-industrial. Sin embargo, también se han desarrollado otros enfoques que apuntan hacia tesis contrarias, en el sentido de que aún no se agota el Estado moderno y que si bien las teorías clásicas no dan cuenta de las nuevas expresiones de la naturaleza de dicho orden aún constituyen el punto de partida para las nuevas reflexiones, para la construcción de nuevas interpretaciones de la naturaleza social.

1. Los clásicos y la vigencia de su pensamiento

De acuerdo con los planteamientos de Anthony Giddens, sobre la sociología y la modernidad, y en relación con las tesis centrales de Durkheim, señala que "pocos, si es que alguno de los escritores contemporáneos, sigue a Durkheim al tratar la sociedad de una manera casi mística, como si fuera una especie de 'super ente' ante el cual los miembros individuales de la misma muestran una actitud temerosa. Sin embargo, la primacía de 'sociedad' como noción central de la sociología está ampliamente aceptada".

---

* Whitehead, Alfred North. *La organización del pensamiento*, F. C .E., México 1965, p. 13

** Newton, Issac. en R.K. Merton. *Teoría y estructura sociales*, F. C. E., México, 1967. pp. 15-17.

Más adelante agrega que:

"Las más destacadas tradiciones teóricas sociológicas, Marx, Durkheim, Weber, han mostrado una cierta tendencia a interpretar la naturaleza de la modernidad fijándose en una única y predominante dinámica de transformación. Para Marx es el capitalismo la principal fuerza transformadora, Weber la refirió al 'capitalismo racional', en donde la idea fundamental es 'racionalización', en la manera en que se expresa en la tecnología, en la organización de actividades humanas y en la configuración de la burocracia, Durkheim vinculó el origen de las instituciones modernas al impacto producido por la industrialización. Según él, la competencia capitalista no es el elemento crucial del emergente orden industrial... El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial.

"¿Vivimos en un orden capitalista? ¿Es el industrialismo la fuerza dominante que conforma las instituciones de la modernidad? ¿Deberíamos quizá fijar la mirada en el control racionalizado de la información como la principal característica a resaltar?... estas cuestiones no pueden ser contestadas si se plantean de esta manera, es decir, no debemos considerarlas como características mutuamente excluyentes... la modernidad es multidimensional —capitalista, racional informacional, e industrial— en el plano de las instituciones y cada uno de los elementos especificados por estas distintas tradiciones —desarrolladas por, Marx, Weber y Durkheim— desempeña algún papel".[***]

Esta propuesta se apoya en el conocimiento pericial de los aportes de las tradiciones clásicas, en el análisis de los cambios de la naturaleza de lo social, como base para la construcción de los nuevos significados de las rupturas epistemológicas. En ello sustentamos la importancia de la vuelta a los clásicos, la vuelta a la revisión de la construcción teórica y de los aportes científicos para interpretar la realidad social como hecho social planteados por Emilio Durkheim y de su vigencia actual.

Como apunta Acevedo López:

"Clásico es quien crea conocimiento a partir de una rigurosa definición de su objeto de estudio. La rigurosidad de la definición la cumple porque se han puesto a reflexionar sobre la naturaleza del ser al que pertenece su objeto de estudio; para ello se apoyan en el sistema de principios que han elaborado los filósofos, naturalmente los filósofos de determinadas escuelas o tradición filosófica y no todas, puesto que la definición de "ser" no admite eclecticismos aunque si desarrollos. Por lo general, los clásicos coinciden con los fundadores de las disciplinas especializadas, o bien, con los que replantean el problema del conocimiento de la disciplina.

[***] Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad,* Alianza Editorial, Madrid, España, 1994, p. 20 - 28.

"El sistema de principios ontológicos y su correlato con el sistema de principios epistemológicos forman un todo orgánico, son la base que les permite a los clásicos definir su objeto de investigación, es decir, su teoría del objeto.

"Esta es la razón por la que se incluye, en la docencia de las ciencias sociales, el estudio de los principios filosóficos del conocimiento científico".[****]

Leer a Durkheim, como hombres en tránsito hacia un nuevo milenio, supone recuperarlo, no sólo en las condiciones que dieron origen a su discurso en torno a lo social. La vigencia de su pensamiento radica en la problemática aún no resuelta por el mundo social, casi un siglo después de que su producción fuera interrumpida por su muerte en 1917.

2. Condiciones históricas

Cuatro grandes procesos enmarcan las condiciones del surgimiento de un discurso social explicativo para la constitución de las Ciencias Sociales y en particular de la sociología. Lo que hoy conocemos como capitalismo es una resultante histórica en la que concurren múltiples procesos que, en sus líneas más generales, se inician con la Revolución Industrial, prosigue con el advenimiento de la sociedad civil —que supone el paso de la sociedad estamental a las clases sociales— que se estructura bajo la nueva dinámica de las relaciones de producción y a partir de esta nueva configuración, los movimientos sociales que emergen con las llamadas revoluciones democrático-burguesas abrirán paso a la configuración del Estado moderno.

Sin embargo, esta conceptualización de los procesos podría ser engañosa si se soslayan las particularidades que cada formación social planteó para responder a sus condiciones históricas.

a) La Revolución Industrial

La Revolución Industrial tuvo sus antecedentes en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII como resultado de la consolidación del mercantilismo y del traslado a Londres del capital financiero de los Países Bajos. La situación fue diferente para Francia donde los monopolios reales impidieron por mucho tiempo la extensión de las nuevas relaciones sociales, por lo que será la Revolución Francesa y en particular el Imperio Napoleónico los que posibilitarán la creación de un mercado de dimensiones continentales que acompañaba a sus ejércitos.

b) La sociedad civil.

Hablar de una sociedad civil supone no sólo el marco de las relaciones industriales y capitalistas de producción, sino el de la liquidación de la base estamental que descansaba en la nobleza y en los grupos sociales como el ejército o el clero. La sociedad

[****] Acevedo López, Ma. Guadalupe. *La experimentación en ciencias sociales. Hacia la historia del método*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1983, p. 17 - 21.

clasista tuvo que abrirse paso en medio de dificultades propias de cada formación social.

En Francia a partir de 1648 se inicia la guerra de la Fronda que expresa las luchas entre el poder feudal y el campesinado. A partir de 1661 Luis XIV surgió como el beneficiario de este empantanamiento que derivó hacia el absolutismo, a partir del cual se somete a los estamentos al poder real, situación que sólo podrá liquidarse con la Revolución Francesa.

c) Las revoluciones democrático burguesas.

Los movimientos sociales, que comienzan a plantear las reivindicaciones de la sociedad civil, se expresan a partir de las clases sociales que por su posición podían reivindicarse frente a los privilegios estamentales.

Para Francia la revolución democrático burguesa surgió en 1789, en un marco donde el Tercer Estado reclamaba la dirección política frente al clero y la nobleza, expresiones del antiguo régimen. La consolidación de este proceso se continuó en el periodo del Imperio Napoleónico y aún la Restauración no logró derrumbar los cimientos del poder burgués emergente.

d). El Estado moderno

El proceso de construcción del Estado moderno supone la consolidación de la sociedad civil, base sobre la cual podrán descansar la estructura jurídico normativa y el orden de las instituciones.

En la constitución del Estado moderno primero fueron liquidadas las bases de la antigua dominación, lo que requirió de la separación de la Iglesia y el Estado. En esta visión la sociedad civil reclamaba una ideología que sustituyera la concepción teológica por la explicación científica. Desde este punto, la creación de un discurso que buscara construir una ciencia social se volvió no sólo en una necesidad de consolidar la ideología del Nuevo Estado, sino la capacidad de construir una teleología en torno al futuro de lo social, en donde el hombre asumiera la posibilidad de construcción del nuevo orden social.

Para Francia las categorías de progreso, solidaridad orgánica y mecánica, orden social, dinámica social y evolución se incorporaban como parte de la interpretación de sus propios procesos sociales. Desde este ángulo es comprensible por qué Francia es la cuna del positivismo. A su vez es también comprensible el porque en Alemania surge la teoría social bajo una orientación antipositivista, que los estadunidenses y los ingleses incorporaran el discurso social dentro de una visión pragmatista, pues a fin de cuentas la construcción del discurso está inmersa en los problemas y orientaciones filosóficas que se ligan a su contexto.

La Tercera República, aún bajo el antisemitismo de la época, encontró en Durkheim a un defensor de la moral cívica, base del sustento del nuevo Estado y de las relaciones sociales. Un Estado fundado sobre una moral ajena a lo religioso, pero no

por ello permisiva frente a la corrupción, el despotismo o el sacrificio del individuo en aras del Estado.

La participación de Durkheim en el caso Dreyfuss, junto a los intelectuales de la época, lleva a afirmarlo como un defensor de los derechos humanos, al mismo tiempo su idea del socialismo será la base del programa del partido socialista francés, al que Jaures, su fundador, reconociera en vida como el ideólogo del nuevo partido al que nuestro personaje jamás perteneció.

3. Estructura de la antología

La elaboración y el manejo conceptual en las teorías del conocimiento se realiza en distintos niveles analíticos, con base en la propia utilización conceptual para el análisis de los problemas sociales, a partir de la naturaleza bajo la cual se expresan las instituciones y las categorías sociales, lo cual puede evidenciar mayores vacíos en la estructuración de la antología.

La decisión de construir una antología, una selección siempre subjetiva de textos de la obra original de una escuela de pensamiento, de una vertiente o de un autor clásico, corre el riesgo de incluir información insuficiente o relativamente incompleta, o lo más normal, de excluir o parcializar el pensamiento de los mismos. La construcción del conocimiento, evidentemente, no es lineal ni mucho menos acumulativo, los hallazgos, los aportes teóricos, metodológicos y fenoménicos se van dando en múltiples líneas de avances, a partir de nuevas reflexiones de lo social, de revisión de otros aportes filosóficos y científicos, de las críticas a las construcciones.

Así también, la construcción de una antología se realiza para responder a distintas necesidades, a diferente público y en esta ocasión se organizó pensando en los estudiantes del nivel de licenciatura de las ciencias sociales o de otras disciplinas, como propuesta de acercamiento estructurado al conocimiento de una escuela de pensamiento, que sirva de detonador para despertar mayor interés sobre este conocimiento que provoque la necesidad de leer las obras completas del autor y de la escuela. Ello es más apremiante para el momento en el que nos desenvolvemos no sólo por el fenómeno de la "moda", que opera en el campo de las ciencias sociales de mayor exclusión ideológica acerca de la riqueza y validez del pensamiento de los clásicos sino también por la dificultad de acceder a los trabajos esenciales, y así contar con una propuesta como la que aquí ofrecemos al lector.

Con el propósito de que la antología sirva para la iniciación al pensamiento de Durkheim, a la discusión y revisión crítica de la teoría del conocimiento en ciencias sociales, se diseñó de acuerdo a la siguiente estructura:

En la primera parte se presentan tres trabajos: Saint-Simon, Comte y Spencer, tres pensadores fundadores de la tradición positivista, desde los cuales se rescatan los procesos de ruptura y creación, de confrontación de ideas y disciplinas, de proposición de

identidad y especificidad, de concepción de tópicos y de recuperación de nuevas problemáticas.

En la segunda parte se incluyó el trabajo de Harry Alpert que presenta los aspectos biográficos e histórico contextuales que condicionan el carácter, el contenido y el sentido del proceso de construcción del conocimiento científico en la obra de Durkheim.

En la tercera parte se presenta una confrontación con los problemas que se derivan del quehacer científico en el plano de la filosofía social y de la ciencia social. Éste nos ubica en la discusión de la construcción ontoepistemológica del sujeto y del objeto social; del doble carácter de la naturaleza humana, sobre la teoría del método y el objeto de investigación, así como un acercamiento a la construcción del objeto y unidad de análisis como hecho social.

En la cuarta parte se exponen los conceptos y los problemas centrales abordados por Durkheim a través de su obra como los ejes articuladores de la reconstrucción e interpretación de la industrialización y de la sociedad capitalista.

En la última parte se incluyen varios trabajos de sus discípulos y de analistas contemporáneos, en donde se encuentran abordajes complementarios o en nuevas direcciones sobre los conceptos, las disciplinas sociales, las problemáticas o fenómenos sociales tratados por Durkheim y sus aportes a las disciplinas de la antropología social, la etnología, la ciencia política y el derecho.

Finalmente se incluye la reconstrucción bibliográfica realizada por Bernard Lacroix, la cual, sin lugar a dudas, se podrá confrontar y ampliar con los estudios analítico biográficos realizados por Harry Alpert y Steven Lukes.

Durkheim es un pensador que seguirá siendo contemporáneo por la capacidad de encontrar problemas y plantear propuestas. Podemos considerar a esta antología como un auxiliar didáctico que puede contribuir a la recuperación crítica de un pensamiento que permitió estructurar las bases de un discurso sociológico.

Gilberto Silva Ruiz
Guillermo J. R. Garduño Valero

Introducción

La teoría sociológica de Emile Durkheim

La obra de Emile Durkheim es reconocida como fundamental en el desarrollo de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular. La relevancia de sus contribuciones lo colocan como el pensador más destacado de la tradición positivista y como uno de los clásicos del pensamiento sociológico. Si bien la caracterización de los clásicos, así como la lectura y revaluación de su obra puede ser sujeta a distintos puntos de vista, existe el consenso en torno a las siguientes contribuciones del autor francés: la determinación de la sociología como un campo científico autónomo; la proposición de un método científico para la fundamentación de la sociología; y la formulación de una teoría normativa de los fenómenos sociales.

Los elementos de la teoría sociológica de Durkheim pueden ser resumidos en los siguientes términos: en primer lugar una concepción normativa y colectivista del orden social y un modelo normativo de la acción social; en segundo lugar, la caracterización del contexto social como externo a la voluntad. En tercero la concepción de lo *social* como constituido por un sistema de valores compartidos y por la solidaridad como sistema de relaciones; en cuarto lugar, la visión de los sujetos sociales de la sociedad contemporánea como grupos profesionales derivados de la división del trabajo y de la complementación de funciones. En quinto lugar la explicación del desarrollo histórico de la sociedad basada en la funcionalidad, el equilibrio y cohesión de sus partes. Y, por último, en la etapa madura de su pensamiento, la identificación de las formas de la vida religiosa como el modelo para la comprensión de las formas de la vida social.

Los elementos constitutivos del modelo para el estudio de la vida social, derivados de su caracterización de la vida religiosa, constituyen la contribución más importante de Durkheim para fundamentar el enfoque sociológico de los hechos sociales desde una síntesis de la libertad individual con la estructura normativa. Esta formulación fue producto del gradual desarrollo de su pensamiento a partir de la rectificación de sus concepciones esbozadas en los trabajos precedentes.

1. El planteamiento del problema: los hechos sociales entre el orden social normativo y la libertad individual

La teoría sociológica de Durkheim se desarrolla a partir de la formulación como problema teórico de las relaciones entre el individuo y la colectividad, entre la libertad y el determinismo, entre la razón y las normas. Estos problemas si bien habían sido explorados por la filosofía devienen centrales en la fundamentación de la moderna ciencia social. En el plano de la teoría sociológica Durkheim plantea el problema bajo la forma de las relaciones entre los determinantes de las estructuras sociales y la voluntad individual, de una parte, como alternativa crítica a las concepciones del individualismo, el subjetivismo y el racionalismo. De otra parte como expresión de su interés por sustentar la autonomía conceptual de la sociología frente a la psicología, la biología, la economía política y el historicismo.

La proposición de una teoría sociológica que explique las características de la sociedad contemporánea está asociada a una exploración de lo que se visualizaba como la crisis social de la modernidad, entendida por Durkheim como la ruptura de los lazos sociales que acompaña la industrialización (Durkheim 1893, p 8-10). Desde esta perspectiva, la teoría sociológica podía contribuir para contrarrestar esta crisis y reformar el orden existente para restituir el equilibrio y la armonía sociales (*Ibid.* p.42).

La constatación de los conflictos que vivieron la sociedad francesa en particular y la europea en general, actuaron como presupuestos ontológicos que delinearon la forma de reflexión teórica y al mismo tiempo condicionaron los alcances de su teoría. Durkheim concentró su atención en el establecimiento de las bases para una nueva ética que contribuyera a la unidad de la nación francesa. Los problemas que generaba la caída del orden tradicional, a juicio de Durkheim, podrían ser superados con la ayuda del conocimiento científico del funcionamiento de las sociedades. El descubrimiento de las leyes que gobiernan los procesos sociales ayudaría a impulsar los ajustes necesarios para un nuevo orden de cosas que contribuiría a superar los problemas generados por la industrialización capitalista, el debilitamiento de la autoridad política y la falla de un consenso normativo (Durkheim 1893, p. 34-43).

La sociología de Durkheim se identifica con una visión de la sociedad como un todo integrado, organizada de acuerdo a los principios de la democracia liberal, el gobierno republicano y el impulso de la modernización. Una sociedad donde el control social favorecería el desarrollo de la democracia a la par de las libertades individuales y donde la autoridad del gobierno republicano es reconocida por el ciudadano. La modernización es el medio que hace posible la liberación del ciudadano vía la diferenciación del individuo del entorno físico y social al mismo tiempo que desarrolla su conciencia de sí mismo.

En su concepción el logro de esta libertad requiere por un lado la restricción de fuerzas externas de carácter colectivo y, por otro, el control de las tensiones nacionales mediante una fuerza institucional, representada por el Estado, que garantice la restauración de la armonía social. Así, la libertad que el individuo disfruta en la sociedad moderna crece a la par de sus obligaciones sociales.

El reconocimiento del carácter central del individualismo en la sociedad contemporánea es asumido por Durkheim de una forma crítica ante el pensamiento social predominante. Durkheim. rechaza la perspectiva del individualismo de la economía clásica que se basa en la premisa de un individuo aislado y libre, contrapuesto a un control estatal fuerte (1885, p. 370). Para Durkheim la sociedad es ante todo una asociación en la que convergen el control colectivo y decisión individual voluntaria.

La solidaridad moral, una noción omitida por el individualismo económico, para Durkheim es la fuerza colectiva que puede preservar el orden sin amenazar la libertad. En la moral son reconciliados el individualismo y el determinismo. Esta reconciliación es, a su juicio, el principal objeto de la reflexión científica y hacia la cual dirigió el conjunto de su obra.

2. Individuo y estructura social: el modelo normativo de Durkheim

El punto de partida de Durkheim es el reconocimiento simultáneo de la autonomía del individuo y de la naturaleza controladora de la sociedad (Durkheim 1885, 1886, 1888 y 1893). De una parte, los fenómenos colectivos no existen fuera de la conciencia de los individuos; de otra parte los individuos, como sujetos reales, están subordinados a reglas de acción que aún cuando no crearon sin embargo respetan. Estas reglas que observa en su comportamiento no emergen de los individuos y, a partir de ellos, se difunden en la sociedad; sino que emanan de la sociedad y son imbuidos después en los individuos. El control social se desarrolla en el proceso de interacción misma y tiene un carácter voluntario porque deriva de las decisiones individuales. Estas son las premisas básicas de su propuesta de una ciencia social que debe entender la moral desde un punto de vista que no sacrifique la decisión individual.

Para explicar la naturaleza voluntaria del control social y su capacidad para desarrollar la libertad individual, Durkheim asume que los sujetos no actúan con conciencia plena de los resultados de su acción (Durkheim 1886, p. 276-277). Esta condición es, a su juicio, resultado de la complejidad de los procesos sociales que se traduce en un conocimiento limitado. La capacidad racional de reflexionar sobre los alcances de la acción, autonomizada por la economía clásica, en realidad es mediada por factores normativos que trascienden el contexto inmediato. Los hombres forman parte de una época y de una sociedad, y por ello tienen creencias y prejuicios que invalidan la visión de un sujeto actuante exclusivamente de manera racional. La complejidad de los hechos sociales y de ello la incapacidad humana para abarcarlos mediante su inteligencia individual, imposibilita toda previsión racional. En consecuencia las instituciones sociales no pueden ser resultado de la acción consciente (Durkheim 1886, p. 276) .

Para Durkheim el comportamiento de los individuos está orientado por una moralidad colectiva que establece los fines de la acción en el marco de la interacción de los sujetos. La incapacidad para abarcar todos los elementos de la acción hace que la racionalidad ceda su lugar a esta orientación normativa de origen colectivo. Esta

interacción de individuos coloca el origen de las orientaciones normativas fuera del individuo, a manera de fuerzas sociales que se imponen sobre él. Sólo entonces tiene lugar la acción racional individual.

Así el orden social se constituye a partir de sentimientos colectivos como el honor, el respeto y el afecto. Entre ellos, los sentimientos de dependencia mutua, de simpatía y de lealtad ocupan un lugar central. Estos sentimientos, aunque son expresados por el actor individual no tienen su origen en él, son de carácter social. Se basan en ideas que la conciencia no puede percibir.

Los fines subjetivos producidos socialmente tienen una carácter que los hace ser concebidos como obligatorios. Adquieren por ello un carácter moral a partir de su compulsión externa. Por mediación de ellos la sociedad penetra al individuo. La obligación moral es interna, ejerciendo una influencia pública que es respetada. Como ejemplos de estas compulsiones morales Durkheim analiza la ley, la economía y el Estado. La moral es entonces el sistema de funciones que es formado en arreglo a las necesidades colectivas.

3. El replanteamiento de la cuestión: La división del trabajo social

En *La división del trabajo...* Durkheim se propone abordar como objeto de estudio de las ciencias positivas los hechos de la vida moral, en particular la solidaridad. La estrategia que sigue es el análisis de las evidencias históricas que permiten demostrar que el individualismo es un producto social. Su punto de partida es la constatación de la intensificación de la división del trabajo en la sociedad ligada a la gran industria. Aunque este proceso había sido objeto de análisis por la economía política, la constatación de su extensión en todas las esferas de la sociedad y el Estado lo convierten en objeto de reflexión de la sociología. Esta intensificación de la división del trabajo le permite reconocerla como una condición del progreso de la civilización que, sin embargo, tiene consecuencias morales que obligan a una toma de posición: a favorecer o resistir la división del trabajo.

En la introducción de *La división del trabajo...* establece que una causa de los fenómenos de la vida social a partir de condiciones materiales: crecimiento poblacional, el desarrollo de la producción, incremento de necesidades económicas. Con estos conceptos puede explicar las representaciones en la conciencia de los individuos asociadas a las formas de vida social.

La estrategia conceptual que emplea Durkheim es la distinción de modelos de sociedad con base en el grado, extensión e intensidad de la división del trabajo; asociando a ésta el tipo de solidaridad como modelo de relación entre individuos —según su fundamento en los sentimientos comunes (similitud o complementariedad) y el grado de diferenciación de la conciencia (colectiva o individual)—.

Por medio de la noción de "solidaridad mecánica" Durkheim hace referencia a la comunidad de ideas y sentimientos que se basan en el contacto íntimo de los miem-

bros y en la similaridad de conciencias, propia de las sociedades primitivas. La solidaridad mecánica suprime las diferencias entre los individuos y fusiona las mentes; es contraria a la libertad en la medida que las normas sociales interfieren en la privacidad individual que, a juicio de Durkheim, es la base de la verdadera libertad. La solidaridad mecánica suprime los límites entre los individuos y así une mentes fusionándolas. El individuo es totalmente absorto por el grupo y el todo trasciende la parte.

La relación alternativa a este tipo de solidaridad lo constituye la "solidaridad orgánica" basada en la división del trabajo, es la mutua dependencia de funciones especializadas manteniendo la diferenciación de las conciencias individuales y las esferas de acción. Gracias a la división del trabajo son conservadas las barreras entre individuos concretos, preservando así la voluntad individual. En las sociedades industriales, donde priva la solidaridad orgánica, las partes permanecen independientes del todo y, al mismo tiempo, lo sustentan.

La historicidad es introducida en este esquema como el paso de un tipo de solidaridad a otra, como un progreso humano caracterizado por la valoración progresiva del individuo al adquirir relevancia por la especialización de funciones. El análisis de la historicidad de los fenómenos sociales le permite distinguir la forma anormal de solidaridad que no produce una conciencia colectiva. La *anomia*, como pérdida de las reglas y de conformidad con las mismas, es la descomposición de la conciencia efectiva. Con este desarrollo introduce elementos conceptuales para la caracterización de la lucha de clases como una forma de patología social.

Con la caracterización de la división del trabajo Durkheim ha desarrollado un concepto que le permite diferenciar las sociedades contemporáneas y mostrar que la libertad de la sociedad moderna descansa en la privatización social de los sentimientos individuales. En la sociedad moderna cada uno tiene sus propios intereses, personalidades, opiniones, religión y forma de vida. En ella el individuo traza una distinción entre el mismo y la sociedad, entre sus intereses personales y los asuntos públicos.

Con el estudio de la división del trabajo Durkheim ha desarrollado los elementos conceptuales que le permiten conciliar el voluntarismo con el enfoque instrumental de la fuerza colectiva. Esta exploración la efectúa bajo la convicción de que a medida que los individuos se vuelven más autónomos a consecuencia de la especialización de funciones, resultan más dependientes de la sociedad.

La intención de desarrollar una teoría sociológica que conciliara la libertad individual y el determinismo a fin de fundamentar la orientación que podría ayudar a restituir la armonía, condujeron gradualmente a Durkheim a enfatizar el carácter normativo del orden y la acción. Sin embargo, a pesar de su insistencia en que la moralidad colectiva tiene origen en la interacción individual voluntaria, la solución teórica derivó en la reafirmación de la determinación material de los procesos constitutivos del orden moral, en el énfasis del carácter instrumental de la acción y en la reafirmación del carácter coercitivo del orden. Esta posición consiguientemente condujo a la exclusión del voluntarismo que había sido asumido como uno de los presupuestos constitutivos del modelo teórico.

El modelo de causalidad de carácter funcional adoptado por Durkheim al dejar la naturaleza de las causas abiertas le permite sostener que la división del trabajo puede producir la moral a través de medios puramente mecánicos y que pueden ser descritos como teniendo una función moral (Alexander 1982, p.157). Así, sin tener que resolver previamente la forma como se establece esta correspondencia, puede afirmar que resulta de una adaptación intencional o de un ajuste posterior.

Este carácter abierto de las causas le permite optar por diversas estrategias a fin de mostrar sus resultados funcionales. De esta manera, Durkheim sostiene simultáneamente dos posiciones contrapuestas: por una parte, la división del trabajo es asumida como productora de efectos morales a través de medios mecánicos, es decir, produce el contexto material para la cooperación y la individualidad, y al mismo tiempo sustenta las bases para la armonía y la libertad. Por otra parte, Durkheim sostiene que la división del trabajo es en sí misma el producto de la decisión moral.

La reconstrucción de la lógica de investigación empleada en *La división del trabajo social* sirve de modelo para la conceptualización de la metodología científica de la sociología. El resultado de esta reconstrucción da origen a *Las reglas del método sociológico*. En este trabajo Durkheim establece al hecho social como el objeto específico de la sociología y sostiene como normas distintivas desde el punto de vista sociológico la coacción exterior al individuo, su generalidad en una sociedad determinada y su independencia de las manifestaciones individuales. Los hechos sociológicos son definidos como "formas de actuar, de pensamiento y de sentir" (Durkheim 1895, p. 30), en este sentido las creencias y las prácticas colectivas son las bases del orden social en la vida moderna. Como referentes empíricos de estos hechos menciona las denominaciones religiosas, las asociaciones políticas, literarias y ocupacionales, las regulaciones legales y morales, la fe religiosa; los sistemas financieros. Lo común a todas ellas son las acciones y reacciones emocionalizadas que crean la organización social. Estas creencias y prácticas refieren la energía especial creada por la interacción de las conciencias individuales y se expresan en los sentimientos colectivos.

Desde esta concepción Durkheim ha introducido los elementos de una nueva teoría sobre la estructura creada por la asociación a través del sentimiento de sociabilidad, según la cual los hechos colectivos se componen de emociones cristalizadas que se diferencian de los individuos que los producen. Por medio de esta teoría explica el orden social como las corrientes de opinión más o menos solidificadas; corrientes que reflejan el alma colectiva o el espíritu en momentos diferentes. La estructura social es el conjunto de formas de conciencia que expresa las emociones "fijadas" (cuando se institucionalizan) o "fluidas" (cuando se expresan de manera cambiante) que comparten un status subjetivo (Durkheim 1895, p. 32-39). Las emociones cristalizadas crean instituciones que sobreviven a la asociación inmediata y las vidas de los actores y la generación. La educación cumple un papel fundamental en la reproducción de este sentimiento de relación a la estructura, al crear tendencias internas que vuelven la presión explícita innecesaria.

Con estos elementos Durkheim ha invertido la relación de determinación. Ahora la densidad de población, el movimiento poblacional hacia las concentraciones urbanas, se deben a las tendencias de la opinión pública.

4. El suicidio

En *El suicidio* Durkheim aplica su tesis de que el sustrato que integra la sociedad son las creencias y las prácticas al estudio de un fenómeno social concreto. Empleando información estadística para demostrar que las tasas de suicidio varían con los cambios en la solidaridad social Durkheim concluyó que el suicidio, el acto aparentemente privado de quitarse la vida, es un hecho que responde a fuerzas sociales. La explicación de este comportamiento es formalizada como una relación de correspondencia entre el número y fuerza (densidad) y sentido moral específico (integración) de la sociedad de la que son parte los individuos (Durkheim 1897, p. 484-490). En este análisis muestra como los sentimientos naturales por la acción altruista están ligados a la asociación y a la estructura de grupo.

La estrategia teórica que emplea asume como presupuesto su concepción de la naturaleza dual del hombre: una parte se constituye a partir del interés en la existencia física y los deseos individuales; otra parte está compuesta por los sentimientos de simpatía y solidaridad y, por ello, está dirigida a propósitos trascendentales.

La dimensión altruista de la naturaleza humana deriva del instinto de sociabilidad, el cual aflora por el mero contacto de los individuos y espontáneamente crea la asociación. El orden social que resulta de esta asociación de actores instintivos o no racionales se expresa en el constante intercambio de ideas y sentimientos. Su adhesión voluntaria, no responde al hecho de que las ideas dominantes sean atractivas para quienes ayudan a producirlas, sino porque estas ideas son parte de los actores mismos. De acuerdo con esta concepción, la sociedad está encarnada e individualizada en cada uno de sus miembros.

Este modelo le permite explicar las variaciones en las tasas de suicidios —corrientes suicidógenas— como resultado del desequilibrio social, no así de los desajustes materiales o físicos. La interpretación de las estadísticas desde su teoría normativa lo conduce a concluir que es la constitución moral de la sociedad la que determina este hecho individual aparente (Durkheim 1897, p. 526).

Durkheim considera que de esta manera el análisis sociológico del suicidio al mostrar que el acto individual aislado representa la adhesión voluntaria a la forma patológica del orden colectivo, por tanto ha logrado demostrar la existencia de estructuras invisibles que controlan a los individuos, expresadas en corrientes de egoísmo, altruismo o anomia, se expresan a través de las emociones subjetivas de los individuos derivadas de estas corrientes.

La explicación sociológica del suicido a juicio de Durkheim confirma que las fuerzas constitutivas del orden social no son de carácter material o externo y que los

elementos internos de constitución del individuo tienen un carácter predictivo de la acción. Estos resultados le permiten concluir, asimismo, que para contrarrestar la crisis de la modernidad se requiere crear una nueva disciplina moral, la cual sólo puede ser producto de una asociación más intensa entre los trabajadores y los capitalistas, por un lado, y entre trabajadores mismos, por otro. En los nuevos agrupamientos ocupacionales lo que debe ser reformado es el ambiente moral de sus integrantes, más que las condiciones materiales (Durkheim 1897, p. 526).

5. La vida religiosa como clave de toda forma de vida social

En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim expone nuevos elementos conceptuales de su teoría sociológica. En esta obra aborda como objeto de estudio la religión primitiva no porque ésta tenga una importancia intrínseca, sino porque desde el punto de vista de la sociología puede proveer los elementos para el entendimiento de la naturaleza religiosa del hombre y de la vida social.

Su punto de partida es, de acuerdo con el método que ha esbozado, la delimitación de la religión como hecho social. Esta delimitación demanda el reconocimiento de que la religión es un todo formado de mitos, dogmas, ritos y ceremonia: en suma, se compone de creencias y prácticas.

Desde el punto de vista sociológico, la religión es un ensamblado creencias y prácticas, es decir, estados de opinión o representaciones que refieren cosas sagradas y modos de acción colectivos en la forma de prácticas morales (Durkheim 1912, p. 32). Lo distintivo del fenómeno religioso reside más que en lo sacro, en que la sociedad que las profesa protege y aisla las cosas sagradas (*Ibid*, p. 36). Creencias sacras son definidas por la cualidad de sancionar la interdicción.

La identificación de este rasgo distintivo de los fenómenos religiosos permite ver que las creencias sagradas se imponen ellas mismas en un modo obligatorio: su fuerza proviene más del respeto que del temor o la retribución.

El análisis de las características del ritual le permite a Durkheim enfatizar que se trata de un principio que agrupa y unifica la sociedad dando a los sentimientos colectivos una forma material.

Así las prácticas que constituyen la religión se basan en sentimientos que inspiran la asociación y ésta produce objetos que presentan emociones en una forma materializada. Su punto de partida es que la organización social que es representada por medio de las prácticas rituales es una fuerza psíquica. Esta fuerza es caracterizada como energía difusa, como una fuerza impersonal que anima la asociación humana. Así el ritual es el prototipo de la asociación que es necesaria para que esta energía psíquica sea liberada e intensificada. El rito, de esta forma, no es sino la envoltura externa en que las operaciones mentales son ocultadas.

La asociación ritual crea creencias sagradas. Estas creencias ordenan la asociación misma. Mientras que lo sagrado materializa la emoción y da poder más allá de la acción de la que deriva, lo sacro pierde su poder a menos que se revitalice periódicamente por las emociones de la asociación.

Con la caracterización que Durkheim efectúa de la religión como fenómeno social ha desarrollado el modelo normativo no-racional de asociación que genera el orden religioso. A través del análisis de las formas de la vida religiosa, Durkheim ha pretendido mostrar que las cosas sacras son ideas colectivas que se han fijado en objetos materiales. Las virtudes particulares que son atribuidas en el comportamiento religioso a estos ideales no derivan de la misteriosa acción de una agencia externa. Son más bien el efecto de operaciones psíquicas singularmente creativas y fértiles analizables científicamente, por los cuales la pluralidad de las conciencias individuales entra en una comunión y son fusionadas en una conciencia colectiva.

Con el estudio de las formas de la vida religiosa, Durkheim ha logrado avanzar en la comprensión de las bases religiosas de la sociedad. Ha logrado mostrar que la vida religiosa es crucial para la comprensión de la vida moral. Su conclusión más importante es que la moralidad trabaja en una forma religiosa. Para comprender aquélla, es necesario secularizar el proceso religioso. Lo sacro puede ser expresado en términos religiosos.

Al aplicar esta conclusión a los resultados de los estudios precedentes que le permitieron establecer la distinción entre la sociedad primitiva y la moderna Durkheim está en posibilidad de argumentar que donde religión y la moral están fusionadas, la moral puede ser claramente derivada del ser trascendente y su status sacro resulta claro para todos. En cambio cuando la moralidad ha asumido una forma secular la tarea resulta más difícil. Las ideas sacras son producto de la mismas fuerzas psicológicas y sociales de los sentimientos colectivos. Aún la moral secularizada tiene una forma sagrada.

6. La revaloración de la obra de Durkheim y la enseñanza de las ciencias sociales

La obra de los clásicos es susceptible de múltiples interpretaciones. Sin embargo en el caso de la formación de científicos sociales y de la enseñanza del pensamiento sociológico resulta indispensable una orientación de la lectura dirigida bajo los siguientes propósitos: despertar el interés por la obra de estos autores, brindar una visión panorámica de la misma; favorecer la comprensión de sus formulaciones teóricas, sus fundamentos, sus alcances heurísticos y sus problemas teórico-metodológicos.

La revaloración del pensamiento de Durkheim debe destacar su lugar como clásico del pensamiento sociológico, recuperar sus contribuciones a la teoría sociológica y promover un desarrollo conceptual más sólido que supere sus limitaciones. Esta re-

valoración supone una lectura crítica tanto de sus planteamiento teóricos como de su fundamentación metodológica.

La enseñanza de la teoría sociológica sustentada en una revaloración de Durkheim presupone de una parte el reemplazo de los fundamentos teórico-metodológicos positivistas y, de otra parte, complementar sus contribuciones teóricas con los elementos conceptuales desarrollados por otras perspectivas. Esta empresa en la historia de la teoría social se ha efectuado por medio de la búsqueda de fundamentos alternativos en los presupuestos historicistas (Max Weber), funcionalistas (Talcott Parsons), en el reconocimiento del conflicto como una condición inherente a la estructuración social, ya en la versión de los teóricos funcionalistas (John Rex o Randall Collins) o en la versión de los teóricos marxistas (por ejemplo, los pensadores vinculados a la Escuela de Frankfurt) y recientemente en nuevas propuestas integradoras o multidimensionales.

Las principales contribuciones de Durkheim a la teoría sociológica, tales como la identificación del carácter subjetivo de las estructuras sociales determinantes; la naturaleza dual del sujeto social; la conceptualización de la forma de institucionalización de los hechos sociales han sido reelaboradas desde diversas perspectivas teóricas. Dicha reelaboración junto a la de los planteamientos de otros clásicos de la sociología como Max Weber, Karl Marx y Talcott Parsons, ha servido de base para las propuestas teóricas más fértiles de la sociología contemporánea como la teoría de la estructuración social de Giddens, la propuesta multidimensional neofuncionalista de Alexander, la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas entre otras.

Si bien la enseñanza crítica de las ciencias sociales presupone la superación de la perspectiva positivista, no puede, sin embargo, dejar de sustentarse en principios de fundamentación epistemológica y metodológica enunciados por Durkheim que trascienden dicha perspectiva: "tratar a los hechos sociales como cosas", "romper con las prenociones", "explicar los hechos sociales por los hechos sociales". Estos principios no son exclusivos de la concepción positivista. Se trata de principios fundamentales a la forma de problematización de las ciencias sociales, como Bourdieu (1967) lo ilustra al mostrar que son equivalentes a las premisas epistemológicas que sustentan las perspectivas de Marx y Weber, y que sirven de sustento para una formación de científicos sociales que deben asimilar y enriquecer el legado de Durkheim.

Alfredo Andrade Carreño

Bibliografía

ALEXANDER, Jeffrey C. *Theoretical Logic in sociology. v.2.The antinomies of classical thought: Marx and Durkheim,* University of California, California Press, 1982.

ALEXANDER, Jeffrey C. "Durkheim's Problem and Differentiation Theory Today", Hans Haferkamp y Neil Smelser. Social Change and Modernity, University of California Press, 1992 [1988] p. 179-203.

ALEXANDER, Jeffrey C. "Action and Its Environments", *The Micro-Macro Link,* University of California Press, 1987, p. 289-319.

BOURDIEU, Pierre et al. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos,* Madrid, Siglo XXI , 1976.

BOURDIEU Pierre. "The practice of reflexive sociology" (The Paris workshop), en P. Bourdieu, y L.J.D. Wacquant. *An invitation to reflexive sociology,* Chicago University Press, 1992

COLLINS, Randal. Interaction Ritual Chains, Power and Property: The Micro-Macro Connection as an Empirically Based Theory Problem, en J.C. Alexander et al. *The Micro-Macro Link,* U. of California Press, 1987, p.193-205.

DURKHEIM, Emile. "Organization et vie du corps social selon Schaeffle", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 355-377.

DURKHEIM, Emile. 1885. "La sociologie selon Gumplowicz", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 344-354.

DURKHEIM, Emile. 1886. "La science sociale selon de Greef ", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 37-43.

DURKHEIM, Emile 1888. "Le programme économique de M-Schaeffle", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 377-383.

DURKHEIM, Emile 1888. "Suicide et natalité, Etude de statistique morale", *Textes: 2. Religion, morale, anomie,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 216-236.

DURKHEIM, Emile 1889. "Communauté et société selon Tönnies", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 383-390.

DURKHEIM, Emile 1893. *La división del trabajo social.* Colofón. México. s/f.

DURKHEIM, Emile 1895. *Las reglas del método sociológico.* La Pléyade. Buenos Aires. 1977.

DURKHEIM, Emile 1895. "Crime et santé sociale", *Textes: 2. Religion, morale, anomie,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 173-180.

DURKHEIM, Emile 1897. *El suicidio,* UNAM, México, 1974.

DURKHEIM, Emile 1897. "L'empirisme rationaliste de taine et les sciences morales", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 171-177.

DURKHEIM, Emile 1899. "Remarque sur l'enseignement de la sociologie", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 51-52.

DURKHEIM, Emile 1899. "Antisemitisme et crise sociale", *Textes: 2. Religion, morale, anomie,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 252-254.

DURKHEIM, Emile 1900. "La sociologie et son domaine scientifique",. *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 13-36.

DURKHEIM, Emile 1901. "Genese des idées morales", *Textes: 2. Religion, morale, anomie,* Editions de Minuit, París, 1975, pp. 332-333.

DURKHEIM, Emile 1912. *Las Formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico de Australia,* Akal Universitaria, Madrid, 1982. Durkheim, Emile 1925. *Lecciones de Sociología. Física de las costumbres y del derecho,* Schapire, Buenos Aires, 1974.

DURKHEIM, Emile y Paul Fauconnet. 1903. "Sociologie et sciences sociales", *Textes: 1. Éléments d'une théorie sociale,*. Editions de Minuit, París, 1975. p. 121-159.

GIDDENS, Anthony. 1967. *Las nuevas reglas de método sociológico,* Amorrortu editores, Buenos Aires, 1987.

GIDDENS Anthony. 1972. *Capitalismo and modern social theory: An analysis of writings of Marx, Durkheim and Weber,* Cambridge University Press, 1990.

GIDDENS Anthony. 1984. "Elements of the Theory of Structuration", *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration,* U.California Press, p. 1-39.

KUHN, T. S. 1962. *La estructura de las revoluciones cientfficas,* F. C. E México, 1975.

REX, John. 1969. "Emile Durkhim" en Timothy Raison. *Los padres fundadores de la ciencia social,* Anagrama, Barcelona, s/f, pp. 131-138.

REX, John. 1981. "Paradigma para un análisis del conflicto", *El conflicto social: Un análisis conceptual y teórico,* Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 117-142.

I. Fundadores de la tradición positiva

Problemas de filosofía positiva*

Henri de Saint-Simon

Pregunta.- ¿Qué es un industrial? Respuesta.- Un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos; de esta forma, un cultivador que siembra trigo, que cría aves o animales domésticos, es un industrial; un aperador, un herrero, un cerrajero, un carpintero, son industriales; un fabricante de zapatos, de sombreros, de telas, de paños, de cachemiras, es igualmente un industrial; un negociante, un carretero, un marino empleado a bordo de los buques mercantes, son industriales. Todos los industriales reunidos trabajan para producir y poner al alcance de la mano de todos los miembros de la sociedad todos los medios materiales para satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos, y forman tres grandes clases que se llaman los cultivadores,[1] los fabricantes y los negociantes.

P.- ¿Qué rango deben ocupar los industriales en la sociedad?

R.- La clase industrial debe ocupar el primer rango, por ser la más importante de todas, porque puede prescindir de todas las otras, sin que éstas puedan prescindir de aquélla; porque subsiste por sus propias fuerzas, por sus trabajos personales. Las otras clases deben trabajar para ella, porque son creación suya y porque les conserva su existencia; en una palabra: realizándose todo por la industria, todo debe hacerse para la industria.

P.- ¿Qué rango ocupan los industriales en la sociedad?

R.- La clase industrial, debido a la actual organización social, está ocupando la última de todas. El orden social concede todavía más consideración a los trabajos secundarios e incluso a la inactividad, que a los trabajos más importantes, los de utilidad más directa.

P.- ¿Por qué la clase industrial, que debe ocupar el primer rango, se halla situada en el último? ¿Por qué quienes de hecho son los primeros se hallan clasificados como los últimos?

R.- Explicaremos el porqué a lo largo de este catecismo.

P.- ¿Qué deben hacer los industriales para pasar desde el rango inferior en que se hallan situados al superior que les pertenece por derecho?

* Tomado de *Catecismo político de los industriales*, Tr. Luis David De los Arcos, Pról. Mariano Hurtado Bautista, 2ª edición, Buenos Aires, Aguilar, 1964, pp. 53-165.

[1] "Cultivateurs" en el original. Entiéndase un término que abarca agricultores y granjeros. (N. del T.)

R.- En este catecismo diremos el procedimiento que deben adoptar para operar dicha mejora en su existencia social.

P.- ¿Cuál es la naturaleza del trabajo que habéis emprendido? De otra forma: ¿qué os proponéis al hacer este catecismo?

R.- Nos proponemos indicar a los industriales los medios para que aumenten en un máximo posible su bienestar; nos proponemos hacerles conocer los medios generales que deben utilizar para acrecentar su importancia social.

P.- ¿De qué forma lo haréis para alcanzar ese fin?

R.- Por una parte, presentaremos a los industriales el cuadro de su verdadera situación social; haremos que vean cómo es subalterna y, por consiguiente, muy inferior a lo que debe ser, puesto que son la clase más capaz y más útil de la sociedad.

Por otra parte, les trazaremos la marcha que deben seguir para situarse en el primer rango, bajo el aspecto de la consideración y del poder.

P.- ¿Así, pues, predicáis en este catecismo la insurrección y la revuelta? Porque las clases que se encuentran especialmente investidas del poder y de la consideración no están, a buen seguro, dispuestas a renunciar voluntariamente a las ventajas de las cuales disfrutan.

R.- Lejos de predicar la insurrección y la revuelta, presentaremos el único medio que puede impedir la violencia con la cual podría verse amenazada la sociedad, y a la cual escaparía difícilmente, si la potencia industrial continuase su pasividad en medio de las facciones que se disputan el poder.

La tranquilidad pública no podrá ser estable mientras los industriales más importantes no se encarguen de dirigir la administración de la riqueza pública.

P.- Explicadnos esto y decidnos por qué la tranquilidad pública se vería amenazada si los industriales más importantes no son encargados de dirigir la administración de la riqueza pública.

R.- La razón es muy sencilla: la tendencia política general de la inmensa mayoría de la sociedad es la de ser gobernada lo más barato posible; ser gobernada lo menos posible; ser gobernada por los hombres más capacitados y de una forma que asegure completamente la tranquilidad pública. Ahora bien, el único medio de satisfacer, bajo estos distintos aspectos, los deseos de la mayoría consiste en conceder a los industriales más importantes la dirección de la fortuna pública; porque los industriales más importantes son los más interesados en el mantenimiento de la tranquilidad; son los más interesados en la economía de los gastos públicos; también son los más interesados en la limitación de lo arbitrario; por último, los industriales más importantes son, entre todos los miembros de la sociedad, aquellos que han dado pruebas de la mayor capacidad en administración positiva, los éxitos que han obtenido en sus empresas particulares han contrastado su capacidad en ello.

En el actual estado de cosas, la tranquilidad pública está amenazada, porque la marcha del gobierno se halla en directa oposición con las más positivas intenciones de la nación. Lo que la nación desea principalmente es ser gobernada lo más barato posible, y jamás al gobierno le ha costado más caro que ahora; le cuesta mucho más que antes de la revolución. Antes de la revolución, la nación estaba dividida en tres cla-

ses: los nobles, los burgueses y los industriales. Los nobles gobernaban; los burgueses y los industriales les pagaban.

Hoy en día, la nación tan sólo está dividida en dos clases; los burgueses, que hicieron la revolución y que la dirigieron hacia sus intereses, anularon el privilegio exclusivo de los nobles a explotar la riqueza pública; pues bien, habiendo conseguido su admisión en la clase de los gobernantes, resulta que hoy los industriales son los que tienen que pagar a nobles y burgueses. Antes de la revolución, la nación pagaba 500 millones en concepto de contribuciones; hoy en día, paga mil millones, y los mil millones no bastan; el gobierno, con frecuencia, solicita empréstitos considerables.

La tranquilidad pública se verá más y más amenazada porque las cargas irán, necesariamente, aumentando sin parar. El único medio de impedir las insurrecciones que podrían llegar consiste en que los más importantes industriales sean encargados del cuidado de dirigir la administración de la riqueza pública, es decir, del cuidado de preparar el presupuesto.

P.- Lo que acabáis de decirnos es muy bueno, muy interesante y de la mayor importancia; pero no nos instruye directamente sobre lo que deseamos saber. El punto que os rogamos nos aclaréis es el siguiente: ¿Es posible hacer salir de la alta dirección de los intereses pecuniarios de la sociedad a los nobles, militares, legistas y rentistas que la tienen en sus manos, en una palabra, a las clases que no son industriales, para hacerla pasar a manos de los industriales, sin utilizar procedimientos de violencia?

R.- Los medios violentos valen para derribar, para destruir, pero sólo sirven para eso. Los medios pacíficos son los únicos que pueden ser empleados para edificar, para construir, en una palabra, para establecer las constituciones sólidas. Pues bien, el acto de investir a los más importantes industriales con la dirección suprema de los intereses pecuniarios de la nación es un acto de construcción; es la disposición política más importante que pueda ser tomada; esta disposición servirá de base a un edificio social completamente nuevo; esta disposición acabará la revolución y pondrá la nación al abrigo de nuevas sacudidas. Los más importantes de entre los industriales cumplirán gratuitamente la función de preparar el presupuesto, y resultará que esta función sólo será muy débilmente deseada. Los industriales que preparen el presupuesto se propondrán como fin la economía en la administración de los negocios públicos; por ello, a los funcionarios únicamente darán remuneraciones moderadas. Como quiera que entonces los empleos de funcionario se verán mediocremente buscados, su número disminuirá considerablemente, de forma que el de aspirantes disminuirá igualmente, y, necesariamente, se establecerá un orden en el cual gran número de cargos serán ejercidos gratuitamente, porque los ricos ociosos no hallarán ningún otro medio para procurarse la consideración.

Cuando se estudia el carácter de los industriales y la conducta que han observado durante la revolución, se reconoce que son esencialmente pacíficos. Y no fueron los industriales quienes hicieron la revolución, sino los burgueses, es decir: fueron los militares que no eran nobles, los legistas que eran plebeyos, los rentistas que carecían de privilegios. Todavía hoy en día, los industriales no hacen más que un papel secundario en los partidos políticos existentes, y carecen, en absoluto, de opinión y de partido político que les sea propio. Se inclinan más hacia la izquierda que hacia la

derecha, porque las pretensiones de los burgueses chocan menos con las ideas de igualdad que aquellas de los nobles; pero, para nada se dejan llevar por las ideas de los liberales: por encima de todo, desean tranquilidad. Los conductores de los liberales, fuera y dentro de la cámara, son generales, legistas, rentistas. Los nobles y los burgueses desean ser encargados de la administración de la riqueza pública, principalmente para explotarla en provecho propio. Por el contrario, los industriales más importantes desearían verse encargados de ello para imponer la mayor economía posible.

Los industriales saben, lo saben bien, que son los más capaces para dirigir como es debido los intereses pecuniarios de la nación, pero no llevan hacia delante esta idea por temor a turbar momentáneamente la tranquilidad; esperan pacientemente a que la opinión se forme con respecto a eso y el que una doctrina verdaderamente social les llame al timón de los negocios públicos.

De cuanto acabamos de decir, sacamos la conclusión de que los medios pacíficos, es decir, que los medios de discusión, demostración y persuasión, serán los únicos que los industriales emplearán o apoyarán para hacer salir la alta dirección de la riqueza pública de las manos de los nobles, militares, legistas, rentistas y funcionarios públicos y, al mismo tiempo, hacer que pase a las de los más importantes de entre los industriales.

P.- Admitamos provisionalmente que los industriales no intentarán utilizar la violencia para hacer salir de las manos de los nobles y burgueses la alta dirección de los intereses pecuniarios de la sociedad y, al mismo tiempo, hacerla pasar a las de los más importantes de entre ellos; no obstante, de las pacíficas intenciones de los industriales no deducimos la prueba de que dicha clase social esté en condiciones de situarse en el primer rango; por consiguiente, rogamos que nos digáis cuáles son los medios de los industriales para operar en la sociedad el radical cambio de que estamos tratando.

R.- Los industriales integran más del veinticuatro de los veinticincoavos de la nación; por consiguiente y en cuanto a fuerza física, poseen la superioridad.

Ellos son quienes producen todas las riquezas; por consiguiente, poseen la fuerza pecuniaria.

También poseen la superioridad bajo el aspecto de la inteligencia, puesto que son sus combinaciones las que contribuyen más directamente a la prosperidad pública.

Por último, dado que son los más capacitados para administrar bien los intereses pecuniarios de la nación, tanto la moral humana como la divina llaman a los más importantes de entre ellos a la dirección de las finanzas.

Así pues, los industriales están investidos de todos los medios necesarios; están investidos de medios irresistibles para operar la transición en el organismo social que les haga pasar de la clase de gobernados a la de gobernantes.

P.- La unión hace la fuerza; por no estar unidos los industriales, se ven dominados por los nobles, los militares, los legistas, los rentistas y los funcionarios públicos. No cabe la menor duda de que siendo, bajo todos los aspectos importantes, de una superioridad tan manifiesta, su unión simplemente bastaría para investirles de la dirección suprema de los negocios comunes; no cabe la menor duda de que no se

verían precisados a utilizar la violencia para que las otras clases reconozcan tal superioridad, las cuales, incluso unidas, son demasiado inferiores en fuerza, con relación a la industrial, para que puedan intentar disputarle el poder. Pero, en virtud de la naturaleza misma de las cosas ¿no existe un obstáculo radical para la unión de los industriales? Nos sentimos inclinados a creer que sí y fundamos esta creencia en el solo hecho de que, pese al interés puesto por los industriales para conseguir su unión desde los orígenes de la sociedad, constantemente se han dejado dominar por las clases no industriales.

R.- Cuando los francos hubieron conquistado las Galias y se repartieron el territorio, se vieron, al mismo tiempo, convertidos en sus jefes militares e industriales. Y fue progresivamente cómo la clase industrial se separó de la militar, cómo fue adquiriendo importancia, cómo se dio jefes distintos a los jefes militares, y solamente hoy en día posee la fuerza y los medios suficientes para constituirse en primera clase de la sociedad; de aquí que cometería se un error al deducir del hecho de que los industriales formen, desde hace 1,400 años, la clase inferior de la nación francesa, el que estén destinados para siempre al último rango y el que hoy no puedan elevarse al primer grado del poder y de la consideración. Una recapitulación rápida de los progresos políticos de la industria y de los industriales, desde el origen de nuestra sociedad francesa hasta el día de hoy, pondrá esto perfectamente claro.

P.- El examen que vamos a hacer es de la mayor importancia; su importancia es tal que debe cambiar totalmente el aspecto de las cosas en política, que debe imprimir a la política un carácter enteramente nuevo, que debe cambiar la naturaleza de esta rama de nuestros conocimientos. Hasta el presente, la política no ha sido más que una ciencia conjetural, o dicho de otra forma: no se ha actuado ni hablado en política más que por rutina.

Cuando este examen esté concluso, se podrán apoyar los razonamientos sobre hechos observados, sobre una serie de mil cuatrocientos años de observaciones. Por consiguiente, es en extremo deseable que dicho examen sea fácil de asimilar, juzgar y retener. Para alcanzar este fin, proponemos que dividáis vuestra capitulación en cuatro partes o épocas, a saber:

Desde el establecimiento de los francos en las Galias hasta la primera cruzada.

Desde Luis XI hasta el reinado de Luis XIV, ambos comprendidos.

Desde el reinado de Luis XIV hasta el establecimiento del sistema de crédito.

Y tras esa gran serie de hechos, diréis lo que debe acontecer a la clase industrial.

Así pues, ante todo, os preguntamos cuáles han sido los progresos realizados por la industria, así como la importancia adquirida por los industriales, desde el establecimiento de los francos en las Galias hasta la primera cruzada.

R.- Desde el establecimiento de los francos en las Galias hasta la primera cruzada tuvo lugar una operación política de la mayor importancia, una operación que preparó todos los progresos que han tenido lugar desde aquella época en la civilización y, por consecuencia, en el progreso de la industria; porque los progresos en industria son los más positivos de todos. Esta operación consiste en la amalgama de los vencedores y vencidos, en la formación de la nación francesa compuesta de francos y galos.

Los progresos posteriores de la industria se han preparado durante aquella época, pero no se realizó ninguno que merezca ser citado.

Los francos, que eran los jefes militares de la nación, eran, al mismo tiempo, los directores de los trabajos industriales: casi todas las tierras les pertenecían; también se habían apoderado de los instrumentos de la cultura, a cuya cabeza figuraban los galos, los cuales, por estar apegados a la tierra *(gleba)* formaban la primera clase de los animales domésticos.

Los fabricantes de groseros instrumentos agrícolas también estaban en esclavitud y, por consiguiente, bajo la dirección de los francos; por último, la fabricación de los tejidos con los cuales se vestía estaba dirigida por las mujeres de los francos, que se habían de ejecutar bajo sus propios ojos y en sus castillos. Durante este lapso de tiempo, los artesanos, pese a seguir en la esclavitud, adquirieron importancia y consiguieron formarse un peculio que escondieron con cuidado.

P.- ¿Qué ocurrió desde la primera cruzada hasta el reinado de Luis XI? ¿Cuáles han sido los progresos de la industria? ¿Cuáles son las causas que han determinado tales progresos?

R.- Las cruzadas ocasionaron dispendios muy considerables a los aristócratas, es decir, a los francos: sus ingresos resultaron insuficientes para satisfacerlos. Se vieron obligados, para procurarse las sumas que precisaban, a vender franquicias a los galos que se hallasen en condiciones para pagarlas.

Los galos que adquirieron la mayor parte de tales franquicias fueron los artesanos que habían tenido, más que los otros, ocasiones y medios para hacerse con un peculio.

Los francos también vendieron tierras a los galos que por cualesquiera medios habían conseguido procurarse dinero; y así fue cómo las cruzadas determinaron la formación de la clase industrial en cuanto a clase distinta de la clase militar.

La economía y la actividad de dicha clase acrecentaron en seguida su importancia desde la última cruzada al advenimiento de Luis XI.

Y también fueron las cruzadas las que determinaron el perfeccionamiento y acrecentamiento, en extensión y multiplicidad, de los trabajos industriales. Los nobles que habían ido a la ruina en sus expediciones asiáticas, se trajeron a Francia el gusto por el lujo, el placer de la galantería, y particularmente el muy vivo deseo de poseer bellas armas.

La galantería de los hombres desarrolló la coquetería de las mujeres; y las mujeres, al convertirse en coquetas, gustaron del lucimiento. Las muestras de los bellos tejidos fabricados en Asia inspiraron al bello sexo el deseo de poseer otros semejantes; de ahí, el origen del comercio exterior; de ahí, el origen de la fabricación de las armas de lujo; de ahí, por último, el origen de la fabricación de todos los objetos *confortables* para una población hecha apta para saborear los goces delicados.

Resumiendo, en la época del advenimiento al trono de Luis XI, la clase industrial estaba bien diferenciada de la clase militar. Dicha clase estaba compuesta por tres estamentos, a saber:

Galos propietarios de tierras, cultivadores de tales tierras y que no eran militares.

Artesanos que han conseguido la libertad y que se han reunido en las ciudades.

Negociantes que importaban a Francia los tejidos fabricados en Asia y que hacían circular por el país los objetos de fabricación francesa.

P.- ¿Cuáles han sido los desarrollos de la industria desde Luis XI hasta Luis XIV, ambos comprendidos? ¿Cuáles han sido las causas del avance y de la importancia adquiridos por los industriales?

R.- En el siglo XV, la realeza ya había adquirido mucha fuerza en comparación con la que tenía en la época de la conquista de las Galias por los francos; época en la cual no era más que el generalato del ejército de los francos, generalato nombrado por los jefezuelos cuyas tropas integraban aquel ejército.

Luis XI, al subir al trono, reconoció que la realeza no era todavía más que una institución política muy precaria, que todavía carecía de un carácter positivo y estable; reconoció que el poder soberano todavía pertenecía colectivamente a los barones; reconoció que el rey no era, otra cosa en realidad, que el barón más importante, y que se había conservado entre los descendientes de los jefezuelos, transformados en barones, la tradición de que el rey, para ellos, no era más un *primus inter pares*, electivo y destituible a su voluntad; por último, reconoció que el hecho en que debía fijar su atención consistía en esto: que en Francia, los barones unidos eran más fuertes y más poderosos que el rey, y que la realeza no tenía, en la constitución feudal, otro medio de conservar la supremacía que mantener la división entre los barones, al tiempo que conseguía la fidelidad de los más importantes para su partido.

Luis XI concibió el audaz proyecto de concentrar todo el poder soberano en las manos de la realeza, de anular la supremacía de los francos sobre los galos, de destruir el sistema feudal, de suprimir la institución de la nobleza y de constituirse en rey de los galos en lugar de ser jefe de los francos.

Para triunfar en tal proyecto, le era preciso combinar su autoridad con los intereses de una clase lo bastante fuerte para sostenerle y para asegurarle el éxito de su empresa. Se alió con los industriales.

Los industriales deseaban que el poder soberano estuviese concentrado en las manos de la realeza, porque éste era el único medio de suprimir los obstáculos con los cuales se enfrentaba el comercio interior de Francia, por obra del efecto de la división del poder soberano; también deseaban convertirse en la primera clase de la sociedad, tanto por satisfacción de su amor propio, como por las ventajas materiales que resultarían del trabajo de hacer la ley, que la ley siempre favorece a quienes la hacen. En consecuencia, los industriales aceptaron la alianza que les fue propuesta por la realeza, y, desde aquella época, han permanecido constantemente ligados con ella.

Luis XI debe ser tenido como el fundador de la liga que se formó en el siglo XV entre la realeza y la industria contra la nobleza, entre el rey de Francia y los galos contra los descendientes de los francos.

Esta lucha entre el rey y los grandes vasallos, entre los jefes de los trabajos industriales y los nobles, duró más de doscientos años antes de que los poderes soberanos fuesen concentrados en las manos de la realeza, antes de que los nobles hubiesen cesado completamente de dirigir los trabajos industriales. Pero, por fin, Luis XIV vio afluir a sus antecámaras a los descendientes o sucesores de los jefezuelos más impor-

tantes, metamorfoseados después en barones, para solicitar plazas de domesticidad en su casa; pero, por fin, la numerosa clase de los obreros no tuvo otros jefes, en sus trabajos, que los hombres salidos de sus filas, y a quienes su capacidad o su fortuna había puesto en estado de constituirse en empresarios de alguna operación industrial.

Resulta curioso observar cuál fue, en aquella lucha, la acción directa de los industriales con relación a los nobles, y los medios que utilizaron para hacerles perder toda la influencia que ejercían sobre los trabajos pacíficos. Esta observación hará conocer la diferencia radical que existe entre el carácter político de los nobles y el de los industriales, entre la conducta de los francos y de los galos.

Los industriales, los galos, entregados al cultivo, fueron a los castillos para hablar con los gentileshombres y, poco más o menos, utilizaron este lenguaje: Lleváis una vida muy triste en el estado de aislamiento propio del campo; el cuidado de dirigir el cultivo de vuestras propiedades no es ocupación digna de vuestro alto linaje, arrendadnos vuestras tierras y podréis pasar los inviernos en las ciudades y los veranos en el campo, sin que jamás debáis ocuparos de otra cosa que de vuestro placer; en las ciudades, nuestros colegas los fabricantes se apresurarán a haceros los más ricos y cómodos muebles; nuestros colegas los mercaderes os ofrecerán en sus tiendas las telas más convenientes para hacer resaltar los encantos de vuestras esposas, y nuestros colegas los capitalistas os prestarán dinero cuando lo necesitéis. En verano, cuando vengáis a vuestros castillos, no tendréis más que ocuparos del placer de la caza, mientras vuestras esposas se divertirán haciendo cultivar flores en sus parterres.

Los nobles fueron seducidos por esta proposición; la aceptaron y, desde entonces, dejaron de tener importancia positiva en el estado, pues dejaron de ser los jefes del pueblo en sus trabajos cotidianos.

Lo notable, decimos ante el cambio determinado por los industriales, fue el carácter de su conducta, carácter completamente distinto al de la forma de proceder que existía en la sociedad antes de la formación de su clase.

Antes de la formación de la corporación de los industriales, en la nación no existían más que dos clases; a saber: la que mandaba y la que obedecía. Los industriales se presentaron con un nuevo carácter: desde el origen de su existencia política no buscaron el mando, ni tampoco la obediencia; introdujeron su forma de obrar punto por punto, ya fuese con los superiores, ya con los inferiores; no reconocieron otros amos que las combinaciones que conciliaban los intereses de las partes contratantes.

Ahora, si gustáis, pasaremos al examen de lo sucedido desde el siglo de Luis XIV hasta el establecimiento del sistema de crédito.

P.- Váis demasiado aprisa; queda un punto por aclarar. Parece ser que Luis XIV, tras haber hecho suyas las ventajas resultantes de su alianza con los industriales y de haber reducido a los grandes vasallos a la condición de prepararle la camisa y de servirle a la mesa, abandonó por completo a los industriales; que únicamente se preocupó de adquirir una gran reputación como militar y como conquistador, de construirse soberbios palacios y de hacer devorar, por sus cortesanos, todos los productos de los trabajos industriales. ¿Qué podéis decirnos con respecto a esto?

R.- Desde luego, Luis XIV fue demasiado gastador; amó en demasía la guerra; pero no se tiene derecho a sacar la conclusión de que no rindió importantes servicios

a la industria. Siguiendo sus órdenes, Colbert suministró fondos para el establecimiento de grandes talleres de fabricación; y con los fondos de su tesoro se creó la hermosa manufactura de Van-Robais, que tanto impulso dio a los trabajos en espléndidos tejidos de lana.

Por último, él fue quien combinó la alianza entre la capacidad científica positiva y la capacidad manufacturera. Creó la Academia de Ciencias, dándole, por principal y especial ocupación, el cuidado de aclarar y secundar los trabajos industriales.

Permitidnos haceros observar que esta recapitulación debe ser lo más rápida posible. Por consiguiente, os invitamos a que no nos hagáis entrar en mayor número de detalles, para pasar inmediatamente al examen de los progresos de la industria y de la importancia adquirida por los industriales desde el reinado de Luis XIV hasta el establecimiento del sistema de crédito, ambos comprendidos.

P.- Para acceder a tal deseo, os rogamos nos digáis cómo los industriales han podido elevarse desde la posición social en extremo subalterna en que todavía se hallaban durante el reinado de Luis XIV, con relación a la nobleza, hasta la actitud de rivalidad que han adoptado, relativamente, contra todas las clases que no son industriales. En una palabra, os rogamos nos digáis cómo es posible que hoy en día la Chaussé-d'Antin se atreva a luchar con el arrabal de Saint-Germain.

R.- Antes del siglo XVIII, los cultivadores, los fabricantes y los negociantes se integraban en corporaciones separadas. Fue a finales del reinado de Luis XIV cuando los industriales de esas tres grandes ramas de la industria se aliaron financiera y políticamente, gracias a la creación de una nueva especie de industria, cuyos intereses particulares están en perfecto acuerdo con los intereses comunes a todos los industriales. La formación de dicha nueva rama de la industria dio a los industriales el medio para establecer el sistema de crédito.

Es en extremo importante observar con la mayor atención la marcha seguida por la organización del cuerpo de los industriales bajo el aspecto financiero y político; porque únicamente mediante el conocimiento de la forma en que se operó dicha organización, es posible concebir, de manera limpia y concreta, lo que los industriales deben hacer hoy en día para mejorar su existencia social; os rogamos que sigáis con la mayor atención lo que vamos a deciros.

La protección otorgada por Luis XIV a la fabricación y al comercio había sido causa de notable impulso en estas dos ramas de la industria; pero de bien tan grande había nacido un inconveniente: éste consistía en que tanto los manufactureros como los negociantes, habiendo multiplicado sus operaciones, debían efectuar sus pagos y sus ingresos en muchos y dispares sitios, de donde resultaba que el trabajo para saldar recíprocamente sus cuentas ocupaba gran parte de su tiempo.

Las necesidades hicieron surgir las fuentes: no tardó en formarse una nueva rama de la industria, la industria bancaria. Estos nuevos industriales acudieron a los fabricantes y negociantes y les dijeron:

"Empleáis mucho tiempo y hacéis grandes sacrificios para realizar vuestras entradas y salidas. Os proponemos encargarnos de tal tarea. Bien entendido de que nosotros realizaremos únicamente ese trabajo y de que todas las operaciones de esa clase serán realizadas por nosotros; nos será mucho más fácil y más barato realizar vuestros

ingresos y pagos, mucho más que si los realizáis vosotros, pues por tal medio los traslados materiales de dinero se verán considerablemente reducidos, etc.".

La proposición de los banqueros fue aceptada por todos los negociantes y fabricantes, de forma que, a partir de aquella época, los banqueros son los que realizan todos los movimientos de dinero.

Los banqueros no tardaron en obtener un gran crédito, lo cual, necesariamente, debía resultar de que todos los movimientos de dinero se efectuasen por su mediación.

Para sacar partido de su crédito, los banqueros lo prestaron con interés a los negociantes y a los fabricantes.

Los fabricantes y los negociantes, al disfrutar de un mayor crédito, pudieron extender sus operaciones y producir mayor cantidad de riqueza.

Por último, digamos que el resultado general, para la industria y para la sociedad, del establecimiento de la banca fue que el caudal, así como el gusto por las cosas confortables, recibió un gran incremento y que la clase industrial, desde aquel instante, pasó a poseer una fuerza pecuniaria mucho mayor que la de cualesquiera otras clases reunidas, e incluso mayor que el gobierno.

En tanto que los industriales habían realizado grandes progresos en capacidad, importancia y potencial real, las clases no industriales habían retrocedido en todos los aspectos; y, sin embargo, la realeza continuó eligiendo a los administradores de la riqueza pública entre los miembros de dichas clases.

La mala administración de la riqueza pública había provocado un déficit, que iba en progresivo aumento; hasta que en el año 1817, el tesoro público se halló en tan embarazosa situación que sus administradores no industriales no concebían ya ningún procedimiento para sacarlo del embarazo y cumplir con los compromisos económicos contraídos con el extranjero, todavía como consecuencia de las malas operaciones financieras que había ocasionado la revolución y, consiguientemente, sembrando la anarquía en el reino, lo cual había acabado por poner a la nación francesa bajo la dependencia de las naciones extranjeras.

En estas circunstancias, los banqueros propusieron al gobierno que tomase todo el dinero que le fuese necesario, pero pusieron por condición:

1° Que el gobierno abandonara la bárbara conducta observada hasta entonces en las finanzas; que renunciase para siempre a declararse en quiebra; que adoptaría la conducta industrial, es decir: leal; que pagaría íntegramente a todos sus acreedores, fuese cual fuese el origen de la deuda.

2° Que este asunto sería tratado de voluntad a voluntad entre ellos, banqueros y gobierno; que las condiciones del empréstito serían debatidas entre ellos y los ministros cual un asunto entre simples particulares.

La proposición de los banqueros fue aceptada. Entonces se vio nacer el crédito público, y el crédito público otorgó a la institución de la realeza una solidez como nunca hasta entonces había tenido.

Aquí termina la recapitulación que habíamos prometido sobre los progresos realizados por la industria, así como de la importancia adquirida por los industriales desde el establecimiento de los francos en las Galias hasta nuestros días.

P.- Ahora os queda por decirnos la consecuencia que deducís de dicha recapitulación para el porvenir. Os queda darnos a conocer cuál es el destino futuro de los industriales; o mejor dicho, para explicarnos con claridad, os queda por establecer la marcha que deben seguir los industriales para situarse como la primera clase de la sociedad y para decidir a la realeza a que confíe la administración de la riqueza pública a los más importantes de entre ellos. Explicaos claramente con respecto a esto.

R.- Permitidnos que os diga que si satisfacemos inmediatamente el deseo que testimoniáis, que si pasamos inmediatamente de las consideraciones sobre el pasado a las consideraciones sobre el porvenir, procederíamos de una forma no metódica. El gran orden de las cosas intercala el presente entre el pasado y el porvenir; por consiguiente, debemos detenernos un momento en el presente antes de lanzarnos al porvenir.

He aquí, en pocas palabras, el estado presente de las cosas en política.

Los descendientes de los galos han conseguido destruir, por completo, el estado de esclavitud individual que pesaba sobre ellos; se han afanado en la dirección de los trabajos pacíficos; se han organizado de una forma industrial; de la energía militar, no han conservado más que la necesaria para rechazar las invasiones y para mantener, en el interior, el orden, es decir; el respeto a las propiedades. Los descendientes de los galos, o sea los industriales, han constituido la fuerza pecuniaria, fuerza dominadora, y son ellos quienes poseen dicha fuerza; porque no sólo hay más escudos en sus cofres que en los cofres de los descendientes de los francos, sino también porque mediante su crédito pueden disponer de la casi totalidad del dinero que hay en Francia; por eso, los galos son ahora los más fuertes.

Pero el gobierno sigue en las manos de los descendientes de los francos, quienes administran la riqueza pública; y los descendientes de los francos han conservado la orientación que recibieron de sus antepasados, de forma que la sociedad de hoy presenta un fenómeno extraordinario: *Una nación esencialmente industrial, cuyo gobierno es esencialmente feudal.*

P.- Hallamos una gran exageración en el cuadro que nos presentáis. Desde luego, el gobierno es más feudal que el cuerpo de la nación; pero el espíritu feudal del gobierno se ha modificado de tal forma que está de acuerdo con el espíritu, los usos y costumbres de la clase industrial, la cual, efectivamente, forma hoy en día el cuerpo de la nación, o, si lo preferís, la nación. Esta es nuestra opinión. ¿Cuál es la vuestra?

R.- Cometéis un grave error al imaginar que las clases gobernantes se han puesto de acuerdo con la nación: este es un acuerdo imposible de establecer, porque va contra la naturaleza de las cosas. Las instituciones, lo mismo que los hombres que las crean, son modificables; pero no son, en absoluto, desnaturalizables: su carácter primitivo no puede borrarse enteramente. Ahora bien, toda sociedad en cuya constitución se hallen instituciones de distinta naturaleza, toda sociedad, por muy pequeña o muy numerosa que sea, en la cual estén admitidos dos principios antagónicos, está constituida en estado de desorden: y tal es el estado presente de la población que habita el territorio francés. Los administrados, los gobernados, en esta población, han

adoptado como principio que sirve de guía a sus acciones, el principio industrial; no quieren obedecer más que a las combinaciones que concilian los intereses de las partes contratantes; piensan que la riqueza pública debe ser administrada en interés de la mayoría; sienten horror por los privilegios y los derechos de nacimiento, exceptuando únicamente a la realeza; en una palabra, tienden al establecimiento de la mayor igualdad posible, mientras que los descendientes de los francos, quienes hoy forman la cabeza del gobierno, siempre tienen presente en su ánimo los derechos resultantes de la conquista, pareciéndoles que la nación debe ser gobernada en provecho propio y obstinándose en mantener políticamente la concepción, admirable por su simplicidad, de la división en dos clases: una que manda y otra que obedece.

P.- Hay una cosa en la cual vos no habéis reparado: en que existe una clase intermedia entre los nobles y los industriales; esta clase preciosa es el verdadero lazo social; es la que concilia los principios feudales con los principios industriales. ¿Qué pensáis de dicha clase?

R.- La división que acabáis de establecer es muy hermosa metafísicamente; pero no es metafísica lo que pretendemos hacer aquí; por el contrario, queremos combatirla. La finalidad de nuestro trabajo es sustituir por hechos los razonamientos de los metafísicos; por consiguiente, vamos a recapitular la formación, la existencia y los últimos trabajos de la clase intermedia que tan preciosa se os antoja.

Durante largo tiempo, los francos hicieron justicia a sus vasallos personalmente, solos, y sin el concurso de erudito alguno. Pero cuando las relaciones sociales se multiplicaron y se complicaron, cuando fue introducida la ley escrita, los descendientes de los francos, que tenían a gala no saber escribir sus propios nombres, no pudieron ya bastarse para los trabajos judiciales: así nació la corporación de legistas. Los barones tomaron a estos legistas por consejeros; en la audiencia, los tenían pegados a sí y les consultaban sobre las cuestiones judiciales que era preciso resolver. Más tarde, se descargaron completamente del cuidado de resolver las diferencias que surgían entre sus vasallos; los legistas llevaron por sí solos las audiencias e hicieron justicia en nombre de los descendientes de los francos. Este es el origen de una de las secciones de la clase intermedia.

Hasta el descubrimiento de la pólvora, los hombres de armas, es decir, los descendientes de los francos, integraron el cuerpo del ejército. Tras el descubrimiento de la pólvora, los fusileros y los artilleros se convirtieron en la fuerza del ejército; y, principalmente, fueron los descendientes de los galos quienes se transformaron en ingenieros, fusileros y artilleros, bien que el mando de las tropas siguiese en manos de los descendientes de los francos. Este es el origen de otra de las secciones de la clase intermedia.

Primitivamente, la totalidad del territorio había sido repartido entre los francos. Por entonces, la potencia soberana estaba relacionada con la propiedad territorial. Cuando los descendientes de los francos se embarcaron en las cruzadas, se vieron obligados a vender una parte de sus tierras para procurarse el dinero que necesitaban y, entonces, ocurrió que enajenaban también una porción de su soberanía; porque, por mucho que se esforzasen en despojar de los derechos de soberanía a las tierras que vendían, todo el territorio estaba imbuido de tal forma de feudalismo que los

nuevos propietarios, aunque fuesen carreteros de origen, se transformaron en nobles de poca monta. Este es el origen de la tercera sección de la clase intermedia.

Se ve que estas tres secciones que integran la clase intermedia han sido creadas y engendradas por los descendientes de los francos. Más adelante veremos que las tres han obrado de conformidad con su naturaleza primitiva, desde que consiguieron hacerse con el poder. Pero, ante todo, examinemos cuál ha sido su conducta desde su origen hasta 1789.

Los legistas, los militares carreteros y los propietarios de tierras, que no eran nobles, ni cultivadores, han desempeñado, con la mayor frecuencia, el papel de protectores del pueblo contra las pretensiones y los privilegios de los descendientes de los francos.

En 1789, habiéndose considerado lo suficientemente fuerte como para desembarazarse de la supremacía ejercida sobre ella por los descendientes de los francos, la masa intermedia determinó a la masa del pueblo a insurreccionarse contra los nobles. Por medio de la fuerza popular, consiguió que se matase una parte de los descendientes de los francos y se encargó de forzar a los que no habían caído a huir a un país extranjero. La clase intermedia se transformó entonces en la primera clase; y resulta muy curioso observar la conducta que manifestó cuando se hubo adueñado del poder supremo. Vamos a verla.

De sus filas sacó un burgués al que hizo rey; a aquellos de entre sus miembros que habían desempeñado el principal papel en la revolución, dio títulos de príncipes, duques, condes, barones, caballeros, etc.; creó mayorazgos en favor de los nuevos nobles: en una palabra, rehizo el feudalismo en su provecho.

He aquí la conducta observada por la clase intermedia, cuya existencia presentáis como tan útil para los industriales. Desde luego, los burgueses han hecho servicios a los industriales; pero, hoy en día, la clase burguesa gravita, con la clase noble, sobre la clase industrial. Los burgueses no tienen más existencia social que la de los nobles de poca monta, y los industriales están interesados en desembarazarse, al mismo tiempo, de la supremacía ejercida sobre ellos por los descendientes de los francos y por la clase intermedia, que fue creada y engendrada por los nobles y, por consiguiente, siempre tendrá la tendencia de constituir el feudalismo en pro de sus intereses. La clase industrial no debe realizar ninguna otra alianza más que aquella contratada bajo Luis XI con la realeza; debe combinar sus esfuerzos con la realeza para establecer el régimen industrial, es decir, el régimen bajo el cual los más importantes de entre los industriales integren la primera clase del estado, y serán encargados de dirigir la administración de la riqueza pública.

P.- Sois demasiado tajante, demasiado absoluto, demasiado exclusivo: desearíais que no existiese más que una sola clase, la de los industriales; eso es absolutamente impracticable, porque los mismos industriales necesitan de los militares, los legistas, etc. ¿Podéis justificaros del reproche que os dirigimos?

R.- Producir un sistema significa producir una opinión que es, por su naturaleza, tajante, absoluta y exclusiva: aquí tenéis nuestra respuesta a la primera parte de vuestra objeción. Después, decís que nosotros deseamos que no exista más que una sola clase en la sociedad, la de los industriales; os equivocáis: lo que nosotros deseamos,

o, mejor dicho, lo que quieren los progresos de la civilización, es que la clase industrial sea constituida la primera entre todas las clases; que las otras clases le estén subordinadas.

En los tiempos de ignorancia, la dirección de la actividad nacional ha sido, principalmente, militar y, secundariamente, industrial; en aquella época, todas las clases debieron estar subordinadas a la clase militar: tal ha sido, efectivamente, la organización social de aquella época, y habría sido mala si hubiese carecido de ese carácter tajante, absoluto y exclusivo. El progreso de la civilización ha traído consigo un estado de cosas en el cual la dirección de la población en Francia es esencialmente industrial; de ahí que la clase industrial deba ser constituida la primera de todas; de ahí que las otras clases deban serle subordinadas. Cierto que los industriales necesitan de un ejército; cierto que necesitan tribunales; cierto que los propietarios no deben, en absoluto, ser forzados a comprometer sus capitales en la industria; pero es cosa monstruosa que sean los militares, los legistas y los propietarios ociosos quienes sean los principales directores de la riqueza pública en el estado presente de la civilización.

P.- Deteneos; os extendéis demasiado por el momento. Entráis en la discusión del fondo de la cuestión y perdéis de vista que el punto cuyo examen nos ocupa ahora tiene por objeto precisar el carácter del estado presente de las cosas en lo político. Así pues, dadnos vuestro resumen con respecto a ello.

R.- He aquí, en pocas palabras, el resumen que me pedís: LA ÉPOCA ACTUAL ES UNA ÉPOCA DE TRANSICIÓN.

P.- Pasemos a la consideración del porvenir. Decidnos claramente cuál será, en definitiva, el destino político de los industriales.

R.- Los industriales se constituirán en la primera clase de la sociedad; los más importantes de entre los industriales se encargarán, gratuitamente, de dirigir la administración de la riqueza pública: ellos serán quienes hagan la ley y quienes marcarán el rango que las otras clases ocuparán entre ellas; concederán a cada una de ellas una importancia proporcionada a los servicios que cada una haga a la industria. Tal será, inevitablemente, el resultado final de la actual revolución; y cuando se obtenga este resultado, la tranquilidad quedará completamente asegurada, la prosperidad pública avanzará con toda la rapidez posible, y la sociedad disfrutará de toda la felicidad individual y colectiva a la que la naturaleza humana puede aspirar.

Esta es nuestra opinión sobre el porvenir de los industriales y sobre el de la sociedad; y ahora presento las consideraciones sobre las cuales fundo este criterio:

1° La recapitulación del pasado de la sociedad nos ha probado que la clase industrial había adquirido importancia de forma continuada, mientras que las otras la habían perdido continuamente; de ahí podemos sacar la conclusión de que la clase industrial debe acabar por constituirse la más importante de todas.

2° El simple sentido común ha depositado en todos los individuos el razonamiento siguiente: los hombres, habiendo trabajado siempre en pro de la mejora de su destino, siempre han tendido hacia una meta: el establecimiento de un orden social en el cual la clase ocupada en las tareas más útiles sea la más considerada, y es precisamente dicha meta la que, necesariamente, acabará por alcanzar la sociedad.

3° El trabajo es la fuente de todas las virtudes; los trabajos más útiles deben ser los más considerados; por ello, tanto la moral divina como la humana llaman a la clase industrial para desempeñar el primer papel en la sociedad.

4° La sociedad se compone de individuos; el desarrollo de la inteligencia social no puede ser otro que el de la inteligencia individual elevado a una escala mayor. Si se observa el curso que sigue la educación de los individuos, advertimos que en las escuelas primarias predomina la acción de gobernar; y en las escuelas de categoría superior, se advierte que la acción de gobernar a los niños disminuye continuamente en intensidad, mientras que la enseñanza desempeña un papel de creciente importancia: lo mismo ha sido para la educación de la sociedad; la acción militar, es decir, la acción feudal tuvo que ser la más fuerte de su origen; pero ha decrecido continuamente, al tiempo que la acción administrativa ganaba importancia; y el poder administrativo, necesariamente, debe acabar por dominar al poder militar.

Los militares y los legistas deben acabar por estar a las órdenes de los hombres más capacitados para la administración; porque una sociedad ilustrada no necesita ser administrada; porque en una sociedad ilustrada la fuerza de las leyes y la de los militares para hacer obedecer la ley no deben ser empleadas más que contra aquellos que pretendiesen trastornar la administración. Las concepciones directrices la fuerza social deben ser producidas por los hombres más capacitados en administración. Ahora bien, los más importantes de entre los industriales, habiendo sido quienes han dado pruebas de una mayor capacidad en lo administrativo, ya que merced a su capacidad en ello deben la importancia que han adquirido, son los que, en definitiva, serán necesariamente encargados de la dirección de los intereses sociales.

P.- Consideramos vuestra demostración como suficiente, admitimos vuestra opinión sobre el porvenir político de los industriales, e inmediatamente vamos a entablar el examen de la gran cuestión, la cuestión con relación a la cual cuanto hemos dicho precedentemente no ha sido más que preliminar, preparatorio; es decir, la cuestión después de la cual ya no tendremos más que cuestiones secundarias a tratar; la cuestión que, en definitiva, interesa más directamente a los industriales.

Decidnos cómo se operará el cambio radical que nos habéis probado debe efectuarse; decidnos lo que los industriales deben hacer para elevarse al primer rango social; decidnos cómo se realizará la empresa que debe conducirles a tal resultado; decidnos cómo será dirigida dicha empresa; decidnos, sobre todo, quiénes serán los hombres lo bastante audaces para llevar a cabo semejante empresa.

R.- Nuestra respuesta a lo que preguntáis será la más clara y la más positiva: somos nosotros los audaces mortales que realizarán dicha empresa: NOSOTROS SEREMOS QUIENES NOS PROPONDREMOS ELEVAR A LOS INDUSTRIALES AL PRIMER GRADO DE CONSIDERACIÓN Y PODER.

P.- Vuestra respuesta es muy positiva bajo el aspecto de que sois vos mismo quien se propone operar el cambio que debe colocar los industriales a la cabeza de la sociedad; pero sólo es positiva bajo dicho aspecto. Ahora nos toca examinar si vuestra empresa está bien concebida, si vos sois capaz de dirigir tan vasta empresa; todavía tenéis que darnos a conocer vuestra combinación, la marcha que vais a seguir y, sobre todo, cuáles son los medios pecuniarios de que disponéis para atender a los gastos de

la empresa; porque los industriales no son susceptibles de experimentar el más mínimo interés por una empresa en la cual la parte financiera ha sido mal concebida, mal combinada.

Por lo demás, os confesamos que estamos muy satisfechos de ver que de esta empresa hacéis algo personal: cierto es que las cosas que son negocios de todos, acaban por no serlo de nadie; cierto es que el interés personal es el único agente que puede dirigir el interés público. La dificultad estriba en hallar la combinación que haga coincidir el interés personal con el interés público. Pero no creemos que debamos extendernos sobre consideraciones de principios, pues el examen se halla limitado al de un hecho particular, al hecho de vuestra empresa. Así pues, os rogamos que respondáis a las cuestiones que os hemos expuesto al principio de esta pregunta.

R.- Empezaremos por darnos a conocer, porque el público gusta de conocer positivamente cuáles son las personas que se toman la libertad de llamar la atención sobre su pensamiento; por consiguiente, vamos a haceros las siguientes declaraciones que, primero, se refieren a nuestra conducta política, y después a nuestros trabajos.

1° Durante la revolución, desempeñamos el papel de observador. No tuvimos ningún cargo público, ni siquiera fuimos *notable de pueblo*, ni tampoco nos relacionamos con ninguno de los partidos políticos que han dividido a Francia desde 1789. En una palabra, la opinión que producimos es *virgen*.

2° Esta empresa no la hemos realizado a la ligera; hemos dedicado cuarenta y cinco años a meditarla y prepararla.

Como resultado de nuestras meditaciones y trabajos, hemos llegado a la conclusión de que para pasar del régimen en el cual los industriales están sometidos a los militares, legistas y rentistas, al orden social que debe colocar la dirección de los intereses generales en manos de los industriales, era indispensable cumplir con una condición: la clara concepción del régimen industrial y hacérsela ver a los más importantes de entre los industriales. Es decir, que hemos reconocido la necesidad de hacer concebir a los industriales más importantes la forma en que podían y debían emplear todas las capacidades útiles al servicio de la industria y en interés de los productores; por último, hemos reconocido que la empresa de que la sociedad está necesitada, y que nosotros estamos dispuestos a realizar, no ofrecía más que una sola dificultad: la de concebir con claridad el sistema industrial; que la dificultad consistía en hallar el medio de acordar el sistema científico, el sistema de educación pública, el sistema religioso, el sistema de bellas artes, y el sistema de las leyes con el sistema de los industriales; que consistía en hallar el medio para que los sabios, los teólogos, los artistas, los legistas, los militares y los rentistas más capacitados colaborasen en el establecimiento del sistema social más ventajoso para la producción y el más satisfactorio para los productores.

Por último, declaramos que hemos alcanzado la meta que suponía vencer dicha dificultad; manifestamos que en este catecismo, de forma clara y lo suficientemente desarrollada, indicaremos a los industriales los medios que deben emplear para conseguir el concurso de todas las capacidades útiles al establecimiento de la organización social que puede procurarles el máximo de satisfacción.

P.- No convenimos en que la dificultad que pretendéis haber superado sea la única que se opone al éxito de vuestra empresa; pero confesamos que nos parece ser la mayor de todas, y os rogamos nos digáis, de forma positiva, a qué punto, relativamente, habéis llegado en vuestro trabajo. Os rogamos que nos digáis, si tal trabajo existe tan sólo en vuestra mente, que lo ha intuido, o si bien se ha trasladado ya al papel.

R.- Añadiremos al *Catecismo de los Industriales* un volumen sobre el sistema científico y sobre el sistema de educación.

El citado trabajo, del cual hemos lanzado las bases y cuya ejecución hemos confiado a nuestro discípulo Augusto Comte, expondrá el sistema industrial *a priori*, al tiempo que nosotros continuaremos, en este catecismo, su exposición *a posteriori*.[2]

P.- Admitimos, de momento, que habéis llegado a concebir con claridad la marcha que deben seguir los industriales para elevarse al primer grado de importancia social; no obstante, os diremos que, una vez vencida esta primera dificultad, se presenta una segunda; ¿Cómo conseguiréis que los industriales comprendan el plan que habéis concebido?

R.- SE EXPRESA CON FACILIDAD LO CONCEBIDO CON CLARIDAD: las primeras páginas de este catecismo bastan para probaros que nos hallamos en condi-

[2] El citado trabajo constituía la tercera entrega del *Catecismo de los industriales*; tenía por título: SISTEMA DE POLÍTICA POSITIVA, por *Augusto Comte, ex-alumno de la escuela Politécnica*, DISCÍPULO DE HENRI SAINT-SIMON, tomo I, 1ª parte. Todavía es posible hallar algunos ejemplares en la librería saint-simoniana. Habiéndose separado M. A. Comte de su maestro, durante la época de dicha publicación, a él corresponde la reimpresión de aquel trabajo, el más notable, probablemente, de los salidos de su pluma, y sobre el cual, no obstante, Saint-Simon se vio obligado a escribir el siguiente juicio, colocado en el encabezamiento del tercer cuaderno del *Catecismo de los Industriales*.

"Este tercer cuaderno es obra de nuestro discípulo, M. Augusto Comte. Tal como anunciamos en nuestra primera entrega, le habíamos confiado la tarea de exponer las generalidades de nuestro de sistema; y es el principio de dicho trabajo lo que vamos a someter al criterio del lector.

"Ciertamente, se trata de un trabajo muy bueno, considerado desde el punto de vista en que se situó el autor; pero no alcanza exactamente la finalidad que nos habíamos propuesto; en nada expone las generalidades de nuestro sistema; es decir, que tan sólo expone una parte, al tiempo que concede papel preponderante a generalidades que nosotros estimamos simplemente secundarias.

"En el sistema que nosotros hemos concebido, la capacidad industrial es aquella que debe hallarse en primera línea; es la que debe juzgar el valor de las restantes capacidades y hacerlas laborar para su mayor provecho.

"Las capacidades científicas, en el sentido de *Platón* o en el sentido de *Aristóteles*, deben ser consideradas por los industriales como de idéntica utilidad y, consecuentemente, deben concederles idéntica consideración y repartir, con equidad, los medios para que desarrollen sus actividades.

"Hemos visto nuestra idea más general, que difiere sensiblemente de la expuesta por nuestro discípulo, pues se ha colocado en el punto de vista de Aristóteles, es decir, en el punto de vista explotado en el presente por la Academia de ciencias físicas y matemáticas; por consiguiente, ha considerado la capacidad aristotélica como la primera entre todas, como si el espiritualismo debiera privar lo mismo que la capacidad industrial y la capacidad filosófica.

"De cuanto acabamos de decir, resulta que nuestro discípulo no ha tratado más que la parte científica de nuestro sistema, mas sin exponer su parte sentimental y religiosa. De ello era nuestro deber prevenir a los lectores.

"Sin embargo, pese a las imperfecciones que hemos hallado en el trabajo de M. Comte, en razón de que no ha satisfecho más que la mitad de lo previsto por nosotros, declaramos formalmente que nos parece el mejor escrito sobre política en general de cuantos se han publicado hasta el presente."

ciones, como resultado de cuarenta y cinco años de labor, de exponer nuestras ideas de una forma clara y fácil de retener.

P.- Después de vencer estas dos dificultades, se presentará una tercera que acaso sea más difícil de superar que las dos primeras. Admitimos que habéis concebido bien, es decir, inventado bien el sistema industrial; admitimos que lo habéis expresado con claridad; admitimos, igualmente, que sea bien comprendido por los industriales; pues bien, una vez admitido todo lo anterior os preguntamos el medio que los industriales deberán utilizar para establecerlo.

R.- Han sido necesarios multitud de piedras y mucho tiempo para construir la basílica de San Pedro de Roma, pero, tras la ejecución de gran número de trabajos, llegó por fin el momento en que al colocar una sola piedra se ha cerrado la cúpula y concluido el edificio.

Desde el siglo XV, el sistema feudal se ha desorganizado sucesivamente; el sistema industrial se ha organizado sucesivamente desde aquel mismo momento. Una conducta conveniente por parte de los principales jefes de la industria, bien unidos entre sí, bastará para establecer el sistema industrial y para hacer que la sociedad abandone el edificio feudal habitado por nuestros antepasados.

P.- Concretad aún más vuestra idea y dadle más desarrollo.

R.- El momento no es el indicado para discutir esta cuestión; no debemos desarrollar nuestras ideas con relación a los medios de realización hasta después de haber concluido la exposición de nuestro sistema, hasta después de refutar las objeciones que nos sean formuladas. Sin embargo, para satisfacer, con anticipación, como resumen, y en la medida que ello sea posible, actualmente vuestro deseo manifiesto, os diremos: los intereses políticos de Europa se discuten en Francia y los intereses sociales de los franceses se discuten en París. Ahora bien, como quiera que la clase industrial dentro de la población parisina es la más numerosa y la más importante de cualesquiera otras clases, reunidas o separadas, los industriales parisinos pueden organizarse en partido político; una vez se hayan organizado, los industriales parisinos, la organización de todos los franceses y, a continuación, de todos los europeos, será cosa fácil, y de la organización de los europeos industriales en partido político resultará, necesariamente, el establecimiento del sistema industrial en Europa, y la anulación del sistema feudal.

P.- El gobierno se opondrá a la integración de la clase industrial en partido político.

R.- Os equivocáis y vuestro error proviene de que siempre confundís el partido liberal con el partido industrial.

El partido liberal siempre ha tenido y siempre tendrá por directores las clases intermedias. Ahora bien, dichas clases, habiendo sido engendradas por la clase feudal, poseen la naturaleza del feudalismo; por ello, necesariamente, deben tender a la reorganización del feudalismo en provecho propio. La verdadera divisa de los jefes de dicho partido es: quítate de ahí, que me ponga yo. Su fin aparente es la supresión de los abusos; su fin real, explotarlos en provecho propio. Consecuentemente, el gobierno ha debido y debe utilizar todas sus fuerzas para impedir el acrecentamiento en importancia del partido liberal.

El gobierno, por el contrario, no deberá, no querrá, no podría impedir la formación del partido industrial, porque dicho partido es esencialmente pacífico, esencialmente moral; porque no pretende ejercer su acción más que por la fuerza de la opinión pública, y el gobierno no puede impedir la formación de la opinión pública.

En una palabra, la clase industrial integra los veinticuatro veinticincoavos de la nación, de forma que cuando los industriales posean una opinión política que les sea propia, dicha opinión será la opinión pública; y la opinión pública, como dice el proverbio, es la reina del mundo. Ninguna fuerza puede oponérsele: si la tranquilidad no se ha logrado plenamente aún, significa que la opinión pública todavía no se ha pronunciado.

P.- Deberíais presentar vuestro trabajo al rey. Para que tan grande transformación social pueda realizarse de forma pacífica, sería preciso que fuese provocada y dirigida por la realeza. ¿Qué pensáis vos de ello?

R.- Desde luego, enviamos este trabajo al señor presidente del consejo de ministros, rogándole tenga a bien someterlo a consideración de S. M.; pero no debéis figuraros que el rey puede ponerse inmediatamente a trabajar en la realización de esta transformación. Para que dicha transformación sea posible, es necesario que haya sido preparada por los escritores. El poder real está mucho más limitado de lo que, en general, se cree; se halla limitado por el supremo orden de las cosas. Un soberano que quiera mejorar la organización social de sus pueblos más que el estado de sus conocimientos y de su civilización no acarrea, necesariamente, el fracaso a la empresa. De tan importante verdad hemos tenido un ejemplo contemporáneo en José II de Austria, quien se propuso vender los bienes del clero y menguar los privilegios de los nobles.

Es preciso que la doctrina industrial haya sido propagada; es preciso que los más importantes de entre los industriales hayan adquirido una idea bien clara de la forma en que deben utilizar a los sabios, artistas, legistas, militares y rentistas, para lograr la mayor prosperidad de la industria, y esto antes que el rey pueda emplear, de forma útil, su autoridad en pro de situar a los industriales en el primer rango social.

Examinad el estado presente de la conciencia de los industriales y os daréis perfecta cuenta de que no experimentan el sentimiento de la superioridad de su clase; es más, casi todos desean salir de ella para entrar en la clase de los nobles. Los unos solicitan una baronía, los otros, los más, se empeñan en ofrecer a los descendientes de los francos la fortuna adquirida en la industria, a condición de que acepten a sus hijas. Lejos de apoyarse los unos a los otros, se celan y recíprocamente procuran obstaculizarse por medio de las autoridades. Los banqueros de todos los países se empeñan en vender a todos los gobiernos el crédito de la industria, sin que sus operaciones financieras se vean detenidas ante la idea de que se asocian a los *residuos del feudalismo*, prolongando el estado subalterno en que se halla la clase industrial, hasta el presente, con relación a las otras clases.[3]

[3] No hay más que recorrer los salones de la Chausée-d'Antin para ver que están plagados de hacedores de frases y rentistas insignificantes. En los establecimientos de los banqueros liberales, se hallará a gran número de funcionarios públicos destituidos, quienes trabajan para hacerse de nuevo con el poder y volver a meter mano al tesoro público. Quienes siempre dan por descontado, y muy gustosos, el porvenir

P.- Por lo menos, reconoceréis que es preciso mucho tiempo para triunfar en esta empresa, es decir, para conseguir la educación de los industriales y para enseñarles a conducirse conforme a sus intereses.

R.- Será necesario mucho menos tiempo del que os imagináis: se aprende muy pronto aquello que interesa, aquello por lo que se tiene interés positivo en saber. La educación política de los industriales requerirá mucho menos tiempo del que imagináis; se efectuará con tanta más rapidez por cuanto la publicación del sistema industrial determinará a los hombres más capacitados a seguir las direcciones útiles en las cuales hay que trabajar; es tan agradable nadar a favor de la corriente; es tan extravagante desear el retroceso en lo relativo a civilización, que una vez bien establecida la idea de que el sistema industrial debe predominar, los hombres capacitados de todas las especialidades dejarán de prolongar la existencia política de los *residuos del feudalismo*.

Los hombres más capacitados en la dirección científica, teológica, artística y en la de legistas, militares y rentistas, no tardarán en asociarse a nuestra empresa; y cuando una minoría capacitada en tan distintos aspectos trabaje en pro de la formación del sistema industrial, bajo la dirección administrativa de los más importantes industriales, dicho sistema se organizará rápidamente y, rápidamente también, será puesto en ejecución.

P.- Pasemos al examen de la parte financiera de vuestra empresa y decidnos cómo os procuraréis los fondos necesarios para la realización de tan grave proyecto.

R.- La exposición de nuestra concepción financiera sería prematura en este momento; para presentarla, debemos esperar a que nuestro Catecismo haya captado la atención de los industriales más importantes; hoy por hoy, nos limitaremos a deciros que, como resultado de esta combinación, el porvenir político de los industriales se dirimirá en la Bolsa, como actualmente en ella se dirime el porvenir feudal de Austria, al igual que el futuro constitucional de Inglaterra y de Francia.

P.- Nos falta hablar de la conducta política que debe observar la masa industrial durante el periodo de tiempo que requiere la realización de la gran empresa que lleváis a cabo.

R.- Los industriales que reciban este Catecismo deben leerlo con la mayor atención; deben comunicarlo a los amigos suyos que sean industriales; deben discutirlo

---

político de los nobles, son los funcionarios públicos, en cuyas manos, actualmente, está la explotación de los abusos. Pero tanto en casa de los unos como de los otros, sólo se hallará un reducido número de miembros del cuerpo de la industria, observándose que ocupan los puestos más alejados de la presidencia de la mesa.

El día en que los banqueros hagan de su casa un lugar de agradable reunión para los industriales de la calle de Saint-Denis, de la calle de la Verriere, de la calle de los Bourdonnais, etc., al igual que para los artesanos de los arrabales, los industriales empezarán a formar un partido político, empezarán a ejercer una verdadera influencia sobre la administración de los negocios públicos. Europa está en Francia y Francia en París. En menos de un año, los banqueros de París pueden desempeñar el papel político más importante de Europa... si saben entenderse y utilizar convenientemente sus medios, medios que hasta el presente han malgastado de forma lamentable; e incluso podríamos decir que los han utilizado de forma directamente contraria a los intereses políticos de la clase industrial.

Siempre son los jefes de partido quienes se han equivocado cuando las cosas del partido no marchan bien.

con ellos: discutir las ideas y, sobre todo, los hechos que contiene, y apropiarse, en el mayor grado posible, la doctrina que en él se profesa.

P.- Admitiendo lo que acabáis de decir, de ello resultaría que los industriales vendrían a ser totalmente pasivos en política durante todo el tiempo que exigirá la publicación de vuestra doctrina, lo cual es monstruoso y absurdo; así, pues, se hace indispensable que nos digáis cuál de los partidos políticos existentes debe ser apoyado por los industriales en espera de que la publicación de vuestra doctrina les haya proporcionado los medios para constituirse en partido político industrial, puramente industrial y bien diferenciado de todos los partidos que han existido hasta hoy.

Resumiendo, os preguntamos a cuál de los partidos políticos, actualmente existentes, deben los industriales conceder su apoyo.

R.- Al centro-izquierda y centro-derecha, considerados como integrantes de un solo partido, los industriales deben conceder su apoyo, en razón de que los actos de violencia, los golpes de estado, son lo más temible para los productores, quienes no pueden alcanzar su meta como no sea por medios leales, legales y pacíficos. Pues bien, los miembros del centro-izquierda y los del centro-derecha, son los que se muestran más pacíficos de entre todos los diputados. Los diputados más ambiciosos, aquellos a quienes repugna menos el empleo de procedimientos violentos y de los golpes de estado, son los que ocupan la extrema-izquierda a la extrema-derecha.

P.- Ahora, en pocas palabras, resumidnos todas las cuestiones que hemos discutido desde el comienzo de esta conversación.

R.- Esta es la recapitulación o, si lo preferís, el resumen general de nuestra conversación. Será un resumen seguido de una conclusión, de forma que os daremos más de lo que habéis pedido.

Es evidente que el régimen industrial es aquel que puede procurar a los hombres la mayor suma de libertad general e individual, asegurando a la sociedad la mayor tranquilidad de que puede disfrutar.

Resulta igualmente evidente que dicho régimen investirá a la moral del mayor imperio que le sea posible ejercer sobre los hombres, al mismo tiempo que procura a la sociedad en general y a sus miembros en particular el mayor número posible de goces positivos.

También es evidente que la sociedad no puede ser conducida del régimen feudal al régimen industrial rutinariamente, pues dichos regímenes son radicalmente distintos e incluso opuestos. El primero ha tendido a establecer entre los hombres la mayor desigualdad posible, separándolos en dos clases, la de gobernantes y gobernados; haciendo el derecho de gobernar hereditario y transmitiendo de padres a hijos la obligación de obedecer.[4]

El sistema industrial está fundado sobre el principio de igualdad perfecta; se opone al establecimiento de todo derecho de nacimiento y a toda especie de privilegios.[5]

[4] Este primer sistema brindó grandes servicios en las épocas de ignorancia.

[5] Este régimen es el único que puede convenir al estado presente de los conocimientos y de la civilización.

Es evidente que el régimen industrial, no pudiendo ser introducido por el azar o la rutina, ha debido ser concebido *a priori* y que, por consiguiente, ha debido ser inventado, en su conjunto, antes de ser puesto en ejecución.

Por último, es evidente, por el hecho de haberse producido este Catecismo, que el espíritu humano se ha elevado a la concepción del conjunto del régimen industrial.

De tales evidencias, sacamos la conclusión de que tanto la moral divina como humana llama a los hombres más distinguidos en todos los campos de la sociedad a que unan sus esfuerzos para operar la organización del sistema industrial, en sus detalles, y para determinar a la sociedad en general a lo que ponga en ejecución; sacamos la conclusión de que siendo la clase industrial la que produce las riquezas y, al mismo tiempo, la que se halla más interesada en el establecimiento del régimen industrial, son los industriales quienes, de forma directa y voluntaria, deben pagar todos los gastos que pueda exigir la transición del sistema feudal, modificado por el régimen constitucional, al sistema industrial puro.

P.- Cuanto acabáis de decirnos tiene bastante interés y es muy atractivo. La serie de observaciones que nos habéis presentado está muy clara y bastante bien establecida; la consecuencia que habéis sacado se deduce con bastante naturalidad: en una palabra, nos vemos violentamente tentados a adoptar vuestro sistema, y sin duda aceptaremos si os halláis en condiciones de refutar cuatro objeciones que vamos a formularos.

He aquí la primera de dichas objeciones, o mejor dicho, el primer punto que os pedimos nos aclaréis :

¿Puede efectuarse la transformación en el orden social que vos proponéis, sin afectar a la institución de la realeza?

R.- La institución de la realeza posee un carácter de generalidad que la distingue y que la sitúa por encima de todas las otras instituciones. Su existencia no está ligada al sistema político actual, a un sistema político cualquiera. Dicha institución convendrá, igualmente, a todos los sistemas de organización social de cuyo establecimiento puedan tener necesidad los progresos de la civilización.

Porque el rey de Francia declare o, mejor dicho, reconozca que los industriales constituyen la primera clase de sus súbditos, porque encargue a los industriales más importantes de la dirección de sus finanzas, no será por ello ni más ni menos rey de Francia y de los franceses de lo que hoy es, pues la realeza es independiente de la clasificación de los súbditos. La inmensa mayoría de la nación, sintiéndose más dichosa a causa de la disminución de los impuestos y de su mejor empleo, lo cual resultaría directamente del hecho de que los más importantes industriales se encargasen de la administración de la riqueza pública, también se sentiría, necesariamente, mucho más afecta al rey.

De forma que el cambio que proponemos no es, en absoluto, hostil con relación a la realeza, a la legitimidad e incluso al derecho divino. Por el contrario, tiende directamente a otorgar al rey más tranquilidad y, consecuentemente, a procurarle más felicidad positiva.

Está en la naturaleza de las cosas que el rey tome el título de primer francés de la primera clase de los franceses; y así como Su Majestad ha tenido que llamarse primer

gentilhombre, primer soldado de su reino, mientras la tendencia de la nación ha sido principalmente militar, asimismo, hoy, cuando la nación se activa principalmente en la dirección de lo industrial, cuando, esencialmente por medio de trabajos pacíficos, se esfuerza en acrecentar su prosperidad, el único título que puede convenir al rey es el de primer industrial de su reino.

A cuanto acabamos de decir, añadiremos una observación muy importante: que la realeza, órgano de la opinión pública y cuya función social más honrosa consiste en proclamar el estado de opinión de la mayoría, todavía no ha podido proclamar que la clase industrial es la primera de la nación, ya que los industriales, hasta el presente, no han manifestado en absoluto el sentimiento de su superioridad, ya que no han manifestado en absoluto su opinión de que los más importantes de entre ellos son los franceses más capacitados para dirigir bien la administración de las finanzas. Si el rey, con respecto a esto, tomase la iniciativa, se vería expuesto a ver cómo todas las facciones que hoy en día se disputan la administración de las finanzas, para explotar la nación en provecho propio, se unían contra él, sin que él tuviese fuerza alguna que oponerles, medio alguno para resistirles.

Tras la explicación que acabamos de daros, esperamos haberos convencido por completo de que nuestro sistema no es, en absoluto, ofensivo con relación a la realeza, y que ni siquiera desaprueba la conducta observada por el rey hasta el presente.

La verdad es que el destino de los industriales, desde el establecimiento del sistema de crédito, ha estado constantemente en sus propias manos, y que hoy en día sigue estándolo, y que el día en que la clase de los industriales manifieste el deseo de que la dirección de la hacienda pública sea confiada a los más importantes de entre ellos, la realeza, como órgano de la opinión pública, se apresurará a proclamar que tal es el deseo de la mayoría, al cual debe someterse la minoría.[6]

P.- He aquí nuestra segunda objeción.

Antes de que el rey hubiese otorgado la carta a la nación, le era dado confiar la dirección de la hacienda pública a los industriales, bien que, preferentemente, la confiase a individuos captados en las otras clases de la sociedad; pero hoy en día, cuando la carta regula la forma en que debe ser votado el impuesto, sería preciso que el rey revocase las principales disposiciones de la carta para poder encargar a los industriales la tarea de preparar el presupuesto. ¿Qué contestáis a esto?

R.- El rey otorga a las cámaras el derecho de discutir la ley de finanzas y de votar el empréstito; pero se ha reservado la iniciativa de presentar la ley de las finanzas. Su Majestad puede hacer preparar el proyecto de presupuesto por quien quiera; en una palabra, el rey es muy dueño de confiar a los más importantes industriales la alta dirección de la riqueza pública, incluso ahora que ha otorgado la carta, puesto que, legalmente, es decir, sin contravenir ninguno de los artículos de dicha carta y por medio de una simple ordenanza, puede adoptar las siguientes medidas:

[6] En el original, Saint-Simon utiliza la expresión *fortune publique*, que unas veces traducimos literalmente, otras por "riqueza pública", y otras, como ahora, por "hacienda pública". Por lo general, conservamos el léxico saint-simoniano, sin detrimento de la propiedad, pero, acaso, con defecto de la pureza castellana. El término *finanzas*, por lo general, lo conservamos, sin utilizar casi nunca el más puro de hacienda en lo relativo a la administración estatal de los asuntos económicos de la nación. (N. de T.)

El rey puede crear una comisión suprema de finanzas e integrar dicha comisión con los industriales más importantes. Puede superponer dicha comisión a su consejo de ministros. Puede reunir a dicha comisión anualmente y encargarla, igualmente, de la tarea de examinar si los ministros han utilizado convenientemente los créditos que les fueron concedidos en el presupuesto anterior o si se excedieron sobre dichas cantidades.

Hecho esto, resultaría que Su Majestad ya habría investido a la clase industrial de la alta dirección de la fortuna pública; se encontraría con haber operado la gran reforma, el cambio radical que los progresos de la civilización requieren en la organización social, pues el sistema feudal se vería completamente anulado, y el sistema industrial completamente establecido; porque los industriales estarían situados en primera línea, tanto por la consideración como por el poder, mientras que los nobles, militares, legistas, rentistas y funcionarios públicos no gozarían más que de una consideración secundaria, ni explotarían otros poderes que los subalternos.

P.- Es cierto que el rey puede encargar a los industriales más importantes la tarea de preparar el proyecto de presupuesto; pero las consecuencias que extraéis como resultantes de semejante medida no nos parecen una derivación necesaria.

Recordad que la cámara de diputados se compone, en su mayor parte, de nobles, militares, legistas, rentistas y funcionarios públicos; en una palabra, por hombres interesados en hacer pagar lo más posible a la industria, pues una gran parte de las cantidades pagadas por los industriales se la meten en el bolsillo a título de gajes, gratificaciones, indemnizaciones, etc.

Recordad que la cámara de los pares, en gran parte, está integrada por pensionistas del tesoro público y que, por consiguiente, los pares están interesados en el acrecentamiento de los ingresos, pues dicho incremento les ofrece una perspectiva de ver aumentadas las pensiones que reciben, las cuales les parecen demasiado mezquinas.

Recordad, por último, que las cámaras se pronunciarían casi unánimemente en contra de un proyecto de presupuesto realizado por los industriales, ya que dicho proyecto tendería directamente a establecer en la administración de la riqueza pública el orden, el ahorro y el buen uso del impuesto pagado por la nación, impuesto que resulta estar pagado, en su mayor parte, por la clase industrial. Nos parece seguro que las bienhechoras y paternales intenciones del rey para con la nación serían contrariadas e incluso anuladas por las cámaras. ¿Qué contestáis a esto? Decidnos si concebís un procedimiento para conseguir que las cámaras acepten un proyecto de presupuesto preparado por los industriales, pero sin que sea preciso recurrir a ningún golpe de estado, es decir, sin violar la carta.

R.- Los nobles, militares, legistas y rentistas no se decidirán a luchar contra el rey unido a los industriales, puesto que el rey unido a los industriales es una fuerza cien y puede que mil veces más considerable que todas las otras clases de la sociedad unidas, y los miembros de la cámara no tienen ninguna otra fuerza positiva que no sea la resultante del apoyo que hallan en las diferentes clases que componen la sociedad. El proyecto de presupuesto realizado por los más importantes industriales será admitido sin dificultad por las cámaras; y, sin que haya sido cometida ninguna infracción contra la carta otorgada por el rey a la nación, se habrá efectuado el radical cambio de la

organización social. Por otra parte, podéis estar relativamente tranquilo sobre la forma en que los industriales encargados de preparar el proyecto de presupuesto tratarán a los funcionarios públicos actuales, a los nobles y a los burgueses de todas las clases. A los industriales repugna cualquier cambio brusco; está en su naturaleza y en sus costumbres políticas el no operar reformas sino es paulatinamente, con lentitud; pero son perseverantes, y una vez que hayan iniciado la ejecución del plan de reforma que han concebido, trabajarán sin tregua hasta que lleguen a establecer la administración de la riqueza pública sobre el patrón más económico posible.

Resumiendo nuestras respuestas a las dos objeciones, manifestamos que nuestras ideas no son hostiles ni respecto a la carta, ni respecto a la realeza, ni respecto a la legitimidad, ni respecto al derecho divino.

P.- Las dos objeciones restantes son de distinta naturaleza a las dos anteriores. Hasta ahora, en nuestra discusión, hemos considerado a Francia aislada, mientras resulta ser que sus vecinos ejercen una gran influencia sobre ella. Así pues, por ejemplo, deberíamos examinar sus relaciones con Inglaterra, y las que tiene con la Santa Alianza, lo cual es bien distinto de lo tratado hasta aquí. Y ahora la tercera objeción, la cual tiene por objeto probaros que el sistema político establecido en Inglaterra debe ser adoptado por la nación francesa con preferencia al que vos proponéis.

Ante todo, os preguntaremos si reconocéis, si confesáis que la experiencia es la mejor guía que pueden seguir las naciones al igual que los individuos.

R.- Sí, lo reconocemos sin ningún género de dudas, sin ninguna restricción.

P.- Desde el instante en que admitís tal principio, no será difícil haceros reconocer que vuestro sistema no vale nada, pues se halla en oposición con el principio que acabáis de aceptar. Vamos a establecer nuestro razonamiento hacia ese respecto, y vos, de seros posible, lo refutáis a continuación.

El pueblo inglés es el más rico y el más poderoso; es aquel de entre todos que ejerce más influencia sobre la especie humana, y, no obstante, está lejos de hallarse en primera línea en razón de las dimensiones del territorio de la madre patria o en razón de la importancia de su población. Es en Inglaterra donde la clase más numerosa también es la mejor alojada, la mejor alimentada y la mejor vestida; es en Inglaterra donde acontece que la gente rica se procura el mayor número de objetos confortables dentro del territorio nacional; por último, el pueblo inglés disfruta de casi todas las ventajas que son objeto de ambición en las otras naciones.

Principalmente, ¿a qué deben los ingleses las ventajas de las cuales disfrutan? Es incontestable que a la forma de su gobierno, es decir, a la superioridad de su organización social sobre todos los sistemas políticos que han sido puestos en práctica por los otros países hasta nuestros días.

Ahora, comparemos la disposición política que sirve de base a la constitución inglesa con el principio que vos habéis dado como fundamento de vuestro sistema; reconoceréis, al hacerlo, que existe una diferencia radical entre las dos combinaciones.

Vos decís: la administración de la fortuna pública debe ser dirigida por los más importantes industriales, porque la clase industrial es, entre todas, la más capacitada para la administración.

Los ingleses dicen: los que dirigen la administración de la fortuna pública deben proponerse como finalidad principal favorecer lo más posible a la clase industrial, porque los trabajos industriales son la verdadera fuente de la prosperidad pública; pero los industriales no deben ser encargados de la administración de la fortuna pública, porque carecen de los conocimientos suficientes para dirigir dicha administración, y porque la dedicación que la administración exige les distraería de sus trabajos.

Y, en efecto, en Inglaterra son los pares laicos, los obispos y los jueces, por la cámara alta, los abogados, los rentistas y los militares, por la cámara de los comunes, quienes poseen voz preponderante en la administración de la riqueza pública, porque los primeros integran, exclusivamente, la cámara alta, y los segundos componen la gran mayoría de la cámara de los comunes y del consejo privado.

De cuanto acabamos de decir, sacamos la conclusión de que vuestro sistema está en oposición con la constitución inglesa; que, por consiguiente, se halla en oposición con la constitución señalada por la experiencia como la mejor; y que, por consiguiente también, la vuestra no vale nada. ¿Qué respondéis?

R.- Nuestra respuesta, lo mismo que vuestra pregunta, estará fundada sobre observaciones, es decir, sobre la experiencia.

Os diremos, pues, la serie de observaciones hechas sobre la marcha y los progresos de la civilización dentro de la sociedad francesa actual y desde sus orígenes, lo cual os hemos presentado en el primer cuaderno.[7] Desde entonces hasta el presente, la experiencia ha comprobado que mientras la clase industrial ha ganado importancia constantemente, las otras clases la habían perdido, también de forma constante. De esta serie de mil cuatrocientos años de experiencias, extraemos la consecuencia de que la clase industrial debe acabar por ocupar el primer rango, el cual debe llegar a ser obtenido por los industriales como resultante final de los progresos de la civilización, siendo este rango en cuanto a consideración y poder. Resumiendo: que siempre se ha visto llegar una época en la cual los industriales más importantes se hallarían encargados de dirigir la administración de la fortuna pública, etc.

Tras esta consecuencia, extraída directamente de la experiencia, razonamos y decimos: como quiera que la revolución francesa tuvo lugar un siglo después que la revolución inglesa, los resultados deben ser mucho más favorables para la clase industrial, y, por consiguiente, mucho más desfavorables para los nobles y los burgueses de lo que lo fueron en la inglesa. También decimos: la revolución inglesa ha impuesto a los nobles, a los legistas, a los militares, a los rentistas y a los funcionarios públicos, la obligación de dirigir los negocios de la nación en interés de la industria; la revolución francesa acabará por anular la institución de la nobleza y por someter a los legistas, militares, rentistas y funcionarios a las órdenes de los industriales.

Ambas partes hemos razonado según la experiencia; de esta forma, hemos obrado de acuerdo con el principio que habíais propuesto y que hemos aceptado; no obstante, entre nuestras respectivas opiniones existe esta primera diferencia: que la vuestra está

[7] Olinde Rodrigues unificó los cuadernos que originalmente dividieron este *Catecismo Político de Los Industriales*, sin hacer indicación de parte, ni separación alguna que fragmente la obra tal cual la publicó Saint Simon. (N. del T.)

fundada sobre una experiencia parcial, sobre la experiencia de lo acontecido en Europa desde la revolución de Inglaterra, mientras que nosotros, a la nuestra, hemos dado por base la más amplia serie de observaciones que pueden ser deducidas de la historia de los pueblos modernos. Después, entre nuestras opiniones, hay esta segunda diferencia: que habéis considerado la revolución de Inglaterra como si constituyese el último término de la serie de progresos de la civilización, bajo el aspecto político; mientras que nosotros a dicha revolución, así como la organización social a que ha dado lugar, la consideramos como el penúltimo término de la serie de mejoras de las cuales será susceptible el régimen social de los pueblos europeos.

Como consecuencia de las consideraciones que acabamos de presentaros, seguimos dando por válido nuestro sistema y consideramos vuestro razonamiento como vicioso.

¿Os queda algo por decir con relación a este tema? ¿Concebís algún otro medio de sostener la tercera objeción que nos habéis formulado?

P.- No sólo tenemos argumentos para sostener nuestra objeción, sino que también estamos seguros de salir victoriosos en esta discusión. No nos entreguemos totalmente a las palabras, ni demos primera importancia a las formas; ocupémonos, principalmente, en el examen a fondo de las cosas.

Vos pretendéis que los miembros de la sociedad más capacitados para dirigir bien la administración de la riqueza pública son los más importantes de entre los industriales. Vos pretendéis que si los industriales más importantes fuesen encargados de dirigir los intereses sociales, la sociedad disfrutaría de todas las ventajas a las que puede aspirar, que sería gobernada lo más barato posible y lo menos posible por los hombres más capacitados de administrar bien sus negocios y de la forma más apropiada para mantener la tranquilidad pública. Pues bien, nosotros admitimos vuestra proposición, principio o sistema, que poco importa el nombre que gustéis dar a vuestra producción; y además, os decimos: vuestro sistema está admitido en Inglaterra, los ingleses lo han puesto en práctica, de forma que debéis pensar que la nación francesa no puede hacer cosa mejor que adoptar la constitución inglesa, que los franceses deben trabajar para naturalizar en Francia dicha constitución; pocas palabras bastarán para probar la justicia de este aserto, es decir, para comprobar que el sistema industrial se halla establecido en Inglaterra.

En Inglaterra, la administración de la riqueza pública se halla dirigida por los lores, porque los lores dominan el poder real y también a la cámara de los comunes. Ahora bien, la totalidad de los lores tienen depositados intereses más o menos considerables en las empresas de fabricación o de comercio; por consiguiente, los lores son industriales; y, por consiguiente a su vez, el sistema industrial se halla establecido en Inglaterra.

R.- El gobierno inglés en nada es un gobierno industrial; es el gobierno feudal modificado, hasta donde podía llegar a estarlo, en el sentido industrial. Se ha establecido en Inglaterra un régimen transitorio que prepara las vías, que procura los medios a la nación francesa y, además, a la sociedad europea, para pasar del sistema *feudal* al sistema *industrial*, del sistema *gubernamental* al sistema *administrativo*.

Esta resulta ser la forma en que deben ser consideradas las cosas; cuando son vistas de otra forma, la inteligencia no se siente satisfecha y el sentido común se rebela.

Desde hace varios años, en Francia se contempla la constitución inglesa como una obra maestra, se habla de ella como del más alto grado al cual pueda llegar el espíritu humano, en política. Y eso prueba que la ciencia política todavía está en la infancia; prueba que los publicistas están todavía sometidos a la rutina; prueba que su espíritu todavía no se ha elevado a consideraciones generales sobre la marcha de la civilización, y no prueba absolutamente nada más. En realidad, Inglaterra todavía no posee constitución; el orden de cosas que se ha establecido allí carece de solidez, de fijeza, y no es susceptible de ser adquirido. La organización social de los ingleses activa, al mismo tiempo, el principio feudal y el principio industrial; pues bien, como quiera que ambos principios son de naturaleza diferente, e incluso opuesta, resulta que si ambos dirigen, simultáneamente, la nación hacia fines muy alejados el uno del otro, resulta, necesariamente, que el pueblo inglés está constituido en estado de tirantez. El estado político de Inglaterra es un estado enfermo, de crisis, o dicho de otra forma: el régimen bajo el cual vive es un régimen transitorio; su constitución, caso de que os empeñéis en que el pueblo inglés tiene alguna, es una constitución bastarda.

P.- La enfermedad de la cual nos decís está afectado el pueblo inglés presenta un caso patológico enteramente nuevo, y se hace necesario que nos deis una explicación sobre ello. Esta enfermedad resulta bastante extraordinaria; ante todo, bajo el aspecto de su duración, porque ya hace más de un siglo y medio que se inició y todavía no ha concluido. Dicha enfermedad resulta todavía más extraordinaria desde este otro punto de vista, es decir, de cara a la prosperidad social del pueblo inglés, pues ésta se inició al mismo tiempo que su enfermedad política, habiendo ido en constante aumento las ventajas obtenidas sobre los otros pueblos a medida que la pretendida enfermedad progresaba.

Hablando con entera franqueza, señores catequizadores, vosotros mismos tenéis gran necesidad de ser catequizados. No debíais querer darnos lecciones de política, cuando sois vosotros quienes deberíais tomarlas; os proponéis educarnos a nosotros antes de haberos tomado la molestia de realizar vuestra propia educación. Pretendéis que Inglaterra no tiene constitución, que la organización social de dicho país es bastarda, que es un orden de cosas al cual los ingleses se han visto conducidos por la rutina y que no puede sostenerse más que en razón de las costumbres sucesivamente contraídas; un orden de cosas sobre el cual no pueden rendirse cuentas claras y satisfactorias; un orden de cosas que no tiene cabida en otra nación; un orden de cosas, para acabar, que no puede ser tenido como el prototipo para la reorganización de la sociedad europea.

Pues bien, nosotros os respondemos con esto: ¿Acaso no habéis leído ni a Montesquieu, ni a Blackstone? ¿Ignoráis la obra de Delholme? ¿Habéis estudiado los hermosos debates habidos en diversas ocasiones dentro del parlamento de Inglaterra sobre el equilibrio de los poderes?

Leed *El Espíritu de las Leyes* y veréis cómo los hombres jamás inventaron más que estas tres formas de gobierno: despótico, aristocrático y democrático. Reflexionando, reconoceréis que dichas tres formas de gobierno eran las únicas inventables. Por último, en gran número de obras de publicistas ingleses y franceses, hallaréis que las citadas tres formas de gobierno han sido admirablemente combinadas en la cons-

titución inglesa y que, de dicha combinación, resulta el mejor gobierno que existir pueda.

Ahora que hemos aplastado, anulado vuestro sistema, nos apresuramos a deciros que no habéis cometido más que un error: el de haber exagerado la importancia de vuestras ideas. Todos los materiales que habéis empleado en la construcción de vuestro sistema son buenos; tan sólo el empleo que dais a esos materiales, la concepción general que enlaza vuestras ideas, es lo que nosotros hemos pretendido criticar. Desde luego, todas las capacidades deben laborar en pro del desarrollo de la industria; desde luego, los gobiernos deben proteger la industria, pues los trabajos útiles son la fuente de todas las virtudes, al igual que la ociosidad es la madre de todos los vicios; desde luego, los legisladores deben hacer las leyes lo más favorables posible a la producción, porque las naciones más laboriosas son aquellas en las cuales la tranquilidad pública resulta más fácil de mantener; pero no deberíais haber llegado a la conclusión de que la capacidad industrial debe ser la que dirija todas las otras capacidades. En una palabra: los ingleses han hallado y fijado el verdadero término medio en el que es preciso detenerse; en vuestros trabajos, habéis perdido de vista un antiguo proverbio que aquí tiene perfecta cabida: LO MEJOR SUELE SER ENEMIGO DE LO BUENO.

R.- No cantéis victoria antes de haberla conseguido, que todavía no hemos llegado al final de la discusión; desde este instante es cuando queda en compromiso, en serio compromiso. Os agradecemos infinitamente la indulgencia que habéis tenido la bondad de testimoniarnos, al final de la vivaz salida que acabáis de hacer en contra de nuestro sistema; mas no necesitamos aprovecharla, ya que nos sabemos en condiciones de rechazar todos los argumentos que habéis lanzado contra nosotros.

Ante todo, contestaremos a las bromas que nos habéis gestado sobre la enfermedad política que hemos dicho había atacado a la nación inglesa, porque no podemos considerar sino como bromas las consideraciones que nos habéis presentado sobre dicho tema. Por lo que a nosotros respecta, no tenemos la más mínima intención de tratar en broma la más nueva e importante cuestión que en la actualidad puede ocupar la inteligencia humana, y así os diremos:

La idea de la enfermedad no ha desempeñado más que un papel bastante accesorio y muy secundario en el cuadro que hemos presentado de la situación política del pueblo inglés; la idea principal, aquella que precisamente debería haber llamado vuestra atención, es la del estado de crisis en el cual se halla la civilización en Inglaterra, desde la revolución habida en dicho país a finales del siglo XVII; y vamos a desarrollar esta idea, ya que su simple enunciado no ha bastado para hacérosla comprender:

La especie humana ha sido destinada, por su organización, a vivir en sociedad.

Al principio, fue llamada a vivir bajo el régimen *gubernamental.*

Del régimen gubernamental o militar, ha sido destinada al régimen *administrativo* o *industrial*, tras haber realizado los suficientes progresos en las ciencias positivas y en la industria.

Por último, debido a su organización, se ha visto sometida a soportar una crisis larga y violenta al producirse el tránsito del sistema militar al sistema pacífico.

Hasta aquí, hemos presentado las consideraciones más generales a las cuales puede elevarse la inteligencia humana con relación a la marcha de la civilización.

Ahora, dicha observación general sobre la marcha de la civilización la aplicaremos a las circunstancias en las cuales se hallan los ingleses. Pero, a fin de que dicha aplicación sea precisa y fácil de captar, es necesario que empecemos por comprobar el estado actual de la nación inglesa, bajo el aspecto de su política interior y bajo el de su política exterior.

Cuando se examina la política interior de Inglaterra y se hace desde un punto de vista lo bastante elevado como para abarcar de un solo vistazo el conjunto, uno se siente impresionado, desde el primer instante, al advertir la existencia del fenómeno más extraordinario que en esto pueda concebirse: los ingleses han admitido, en competencia, dos principios fundamentales para que sirvan de base a su organización social; se reconoce que de ambos principios, siendo de distinta e incluso opuesta naturaleza, debía resultar y ha resultado, en efecto, que los ingleses se han sometido, al mismo tiempo, a dos organizaciones sociales bien dispares, que integran, en todos los sentidos, dobles instituciones; dicho de otra forma: han establecido, en todos los sentidos, las contra-instituciones de cuantas instituciones estaban en vigor, antes de la revolución, en Inglaterra, habiéndolas así conservado en su mayoría.

De esta forma es posible observar que en Inglaterra coexisten la *leva forzosa de marineros* con la ley del *habeas corpus*; se puede ver a un pastor conducir al mercado tanto a su mujer como a la oveja, ambas con la cuerda al cuello. Vende a su mujer por un chelín, sin que nadie le castigue por haberla envilecido, tratándola como a una bestia; sin embargo, le impondrán una multa de cinco libras esterlinas si se comporta brutalmente con respecto a la oveja. La rica, populosa y esencialmente industrial ciudad de Manchester no tiene representante en el parlamento, mientras que un lord cualquiera, propietario de un terreno en el cual se hallaron enclavados burgos que han sido totalmente abandonados, nombra por sí solo hasta nueve diputados, a los cuales utiliza para mantener sus intereses feudales, para acrecentar lo más posible su importancia política y para hacerse retribuir onerosamente por el ministerio a expensas de la nación.

Cien volúmenes *in-folio* y con los caracteres más apretados no bastarían para dar cumplida cuenta de las inconsecuencias orgánicas que tienen lugar en Inglaterra.

Si del examen de la política interior de Inglaterra pasamos al de su política exterior, se hallan las consecuencias de la organización viciosa que acabamos de señalar; vemos que por una parte el gobierno inglés declara que le pertenece la soberanía de los mares y, en consecuencia, somete todos los pabellones a su inspección, mientras que, por otro lado y al mismo tiempo, labora en pro de la igualdad entre blancos y negros, prohibiendo la trata de negros.

Se ve al gobierno inglés sostener en Europa el régimen gubernamental, mientras que en América apoya el sistema de organización industrial en contra del sistema gubernamental.

En una palabra, la nación inglesa se halla, desde hace mucho tiempo, en estado de crisis bajo el aspecto de política interior, al igual que bajo el aspecto de política exterior; y esta crisis, de la cual participan todos los pueblos que habitan el continente

europeo, lo mismo que los del americano, es evidente la crisis a la cual ha sido destinada la especie humana, en razón de su organización, y que soporta durante el tránsito del régimen gubernamental al sistema social industrial.

He aquí las consideraciones más generales que podemos presentaros en apoyo de la opinión que combatís desde el principio de esta segunda conversación; y ahora, os conminamos a reconocer que estáis ciegos. Os conminamos, en nombre del sentido común, a reconocer la exactitud de los hechos que os hemos presentado más arriba; y vamos a reproducirlos para hacer más clara nuestra refutación:

1° Inglaterra no tiene constitución, porque constitución es una combinación de la organización social, por medio de la cual todas las instituciones políticas de una nación derivan de un mismo principio y dirigen las fuerzas nacionales hacia un mismo fin, mientras que las instituciones sociales inglesas son de dos naturalezas distintas, las cuales dirigen las fuerzas nacionales de este pueblo hacia dos fines opuestos.

2° La organización social inglesa, siendo radicalmente viciosa, no debe ser presentada a la nación francesa como un modelo al cual debe esforzarse en semejar tanto como sea posible. Y en Francia, mientras gobernantes y gobernados no hayan adquirido ideas más claras sobre los medios que deben ser empleados para establecer un orden social fijo y estable, perdurará, necesariamente, un estado de cosas revolucionario.

3° Por último, digamos que, inevitablemente, la crisis en que se hallan comprometidas Inglaterra y Francia a la vez, acabará con el completo abandono del sistema feudal y el establecimiento exclusivo del sistema industrial. Las naciones que hoy en día pasan por ser las más civilizadas, no habrán, de forma real y completa, salido de la barbarie hasta que llegue la época en la cual la clase más laboriosa y pacífica sea encargada de dirigir la fuerza pública, y en la cual la clase militar pase a ser completamente subalterna.

P.- No os esforcéis tanto en refutar nuestras objeciones, que tal no es el punto más importante de vuestra empresa; lo que tenéis que hacer es combatir al padre de la ciencia. Tenéis que probar lo erróneo del criterio de Montesquieu, que ese es el único medio que podéis utilizar para conseguir la adopción de vuestro sistema.

R.- Las ciencias realizan continuos progresos. Hoy en día, no hay un solo alumno de la escuela politécnica que no resuelva, con la mayor facilidad, aquellos problemas geométricos cuya solución costó los más grandes esfuerzos al genio de Arquímedes; y ni uno solo de dichos alumnos ignora cosas de la Geometría de las cuales aquel genio prodigioso ni siquiera tuvo conocimiento.

Hace más de un siglo que fue publicado *El Espíritu de las Leyes*. Desde entonces acá, ha tenido lugar el acontecimiento más memorable que nunca haya tenido lugar: la revolución francesa. Por consiguiente, a nosotros nos es dado el argumentar sobre hechos completamente desconocidos para Montesquieu.

Montesquieu fue un gran admirador del régimen social establecido en Inglaterra; y tuvo mucha razón al serlo, porque aquel estado de cosas era irrefutablemente superior a cuanto había existido anteriormente; mas de esto no debemos sacar la conclusión de que si Montesquieu viviese hoy, no concebiría el medio de mejorar considerablemente dicho estado de cosas.

Los ingleses han admitido, han inventado, como se ha repetido en varias ocasiones, instituciones políticas de carácter industrial, y las han puesto frente —y en oposición— a las antiguas instituciones feudales que existían en su país; de ahí ha resultado que el gobierno feudal, en Inglaterra, se halla mucho más limitado que en las otras naciones europeas.

La revolución francesa no tuvo lugar hasta pasado casi un siglo, después de la revolución inglesa. Necesariamente, la francesa debe dar por resultado un perfeccionamiento de la inglesa. Pues bien, cuando se reflexiona sobre el perfeccionamiento del cual es susceptible la constitución inglesa, a primera vista se reconoce que la fuerza industrial, introducida en la organización social inglesa como *limitadora* de la fuerza feudal, en Francia debe transformarse en la fuerza *dirigente*.

P.- Nos habéis dicho que la nación inglesa se hallaba en estado de crisis y de enfermedad desde la revolución habida allí, a finales del siglo XVII. Y nosotros os hemos hecho ver que la enfermedad de la cual pretendíais estaba afecto el pueblo inglés poseía un carácter muy extraordinario, primero por su duración, pues tiene más de siglo y medio de existencia; y segundo, siendo por esto todavía más extraordinario, en razón de que la prosperidad del pueblo inglés se inició al mismo tiempo que su enfermedad, a la vez que dicha prosperidad no dejaba de progresar desde que cayó enferma.

Después de eso os acalorasteis, pretendiendo que la idea de la enfermedad no era más que accesoria, mientras que la idea principal era la de la crisis. Os habéis empeñado en probar que la nación inglesa se halla en estado de crisis, así como que dicha crisis era la que debía provocar el paso de esta nación, al igual que a la especie humana, desde el estado de pubertad al de nación y de especie en disfrute de todas sus facultades. Sin embargo, no habéis dicho ni una sola palabra sobre la enfermedad que vos pretendéis experimenta.

Os rogamos que deis categórica respuesta a estas preguntas: ¿Opináis que el estado de crisis lleva consigo el de enfermedad, o el estado de enfermedad es distinto al de crisis? En una palabra: ¿cuál es la enfermedad que ataca a los ingleses?

R.- Las naciones y las especies, al igual que los individuos, experimentan una crisis cuando pasan de la pubertad a la madurez, al ser completo el disfrute de todas sus facultades; y dicha crisis resulta más o menos larga, más o menos violenta, más o menos penosa, según las circunstancias particulares en que se hallen las especies, las naciones o los individuos que la experimentan. Algunos individuos pasan dicha crisis sin caer enfermos, mientras que otros palidecen.

Aplicando estas generalidades a la cuestión que nos ocupa, os decimos, a fin de responder categóricamente a vuestra pregunta, la cual no teníamos intenciones de eludir:

"La especie humana ha entrado en su crisis de pubertad; fue en la nación inglesa donde dicha crisis empezó a manifestarse claramente; y dicha nación, con ocasión de esta crisis, se ve atacada por esa enfermedad nacional que en similares circunstancias de los individuos nos hace decir de ellos que están pálidos".

P.- Explicadnos en qué consiste esta enfermedad nacional.

R.- Su primer síntoma es la corrupción de los miembros del gobierno, confesada, declarada, proclamada por ellos, y consentida por los gobernados.

Un segundo síntoma, más general que el primero, es aquel que se manifiesta cuando una nación se vanagloria de estar dominada por la pasión del dinero, cometiendo de esta forma el capital error de confundir el medio con el fin.

P.- Probadnos que estos dos síntomas se han manifestado en la nación inglesa.

R.- Uno de los más célebres ministros que Inglaterra ha producido proclamó, discutió y comprobó, en pleno parlamento, el hecho de que la corrupción era uno de los elementos más importantes que había intervenido en la combinación de la organización social británica.

Vamos a referir la anécdota, que resulta verdaderamente instructiva. Aconteció en un momento en que no había ningún partido de oposición en la cámara. El ministro tomó la palabra y dijo: "Si no os apresuráis a formar un partido de oposición, las arcas del rey se llenarán y la constitución se hallará en peligro, nuestras libertades se verán comprometidas".

Si a este pensamiento le damos un primer desarrollo, veremos lo siguiente:

Todo buen inglés, todo verdadero bretón, debe crearse una conciencia parlamentaria absolutamente distinta e incluso diametralmente opuesta a su conciencia ordinaria; aquel que es llamado a la cámara de los comunes debe oponerse a los proyectos presentados por los ministros, incluso en el caso de que esté convencido de lo buenos y útiles que tales proyectos son para la nación, y debe persistir en la oposición hasta que haya forzado al ministerio a pagarle mucho para conseguir que cambie de actitud. Y una vez que ha vendido su voz y su criterio al ministro, debe sostener cuantos proyectos presente, incluso cuando los considere malos, es decir, contrarios a los intereses de la nación. No obstante, existen ciertos límites para el servilismo que los miembros del parlamento deben al ministro, en compensación de los favores que de él han obtenido. Jamás deben consentir en dejar pasar ningún *bill*[8] que tienda a suprimir la obligación en que los ministerios se hallan de corromper a los miembros del parlamento para obtener así la mayoría en las cámaras.

Los lores, al igual que los miembros de la cámara de los comunes, deben crearse una conciencia parlamentaria, que en su caso les llevará a vender su criterio al rey; pero es propio de la dignidad de par que un lord se haga pagar, ordinariamente. en poder más que en dinero.

Algo esencial que debemos observar es que el pensamiento ministerial que acabamos de desarrollar no disgustó, en absoluto, a los miembros del parlamento, que no extrañó a la nación, y que, por el contrario, hizo merecedor al ministro que lo había pronunciado la reputación de político muy profundo, reputación de la cual todavía disfruta en Inglaterra y en el momento actual.

Si desde las consideraciones sobre la conducta de los miembros que componen las cámaras alta y baja descendemos al examen de la conducta observada por los electores en el ejercicio de sus funciones electorales, no hallaremos menos corrupción en las elecciones que en las cámaras. No es cosa rara el que a un candidato o a sus amigos

[8] Expresión parlamentaria inglesa que significa *proyecto de ley*. (N. del T.)

cueste cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos y hasta quinientos mil francos el ganar su elección; en ocasiones, las elecciones de M. Fox han costado mucho más caras.

Si, por último, examinamos la moral privada que, corrientemente, está admitida en la nación inglesa, hallaremos su carácter fuertemente pronunciado en una expresión muy corriente en Inglaterra. Cuando un inglés dice que un hombre vale tanto, eso significa que posee la suma designada, y nunca quiere significar otra cosa. En el juicio general que los ingleses se forman sobre los hombres, lo único que toman en consideración es la fortuna que posee; hacen total abstracción de cualesquiera otras capacidades o facultades que puedan poseer.

Creemos haber establecido de forma suficiente el hecho de que la nación inglesa está afectada por una enfermedad que corresponde a la palidez en los individuos; y pasamos al examen de otro hecho no menos importante. Veámoslo:

La nación inglesa no tiene conciencia de su enfermedad; por el contrario, cree estar en el mejor estado de salud política posible. Con respecto a esto, lleva el error hasta el extremo de considerar los síntomas de enfermedad como pruebas de salud. Así nos es dado ver a los ingleses engreídos con los vicios de su organización social y presentarlos confiadamente como obras maestras de combinaciones políticas. La forma en que tanto el partido ministerial como el partido de la oposición manejan entre sí los intereses nacionales, la forma que tienen de aplicar sobre los gobernados un doble derecho de comisión, excita su admiración, mientras que tal cosa debería ser objeto de lástima y desprecio por parte de ellos.

P.- Comparación no es razón. Dejad a un lado vuestras ideas sobre palideces nacionales, y razonemos directamente sobre los importantes hechos que examinamos.

R.- Por el momento, vamos a daros la razón, sin que sea obstáculo para volver a tratar la cuestión, la cual ahora vamos a presentaros bajo otros aspectos:

1° Que los ingleses no tienen ninguna constitución y que su organización social actual no tiene otro mérito que el de haber regularizado la crisis política en la cual se hallan comprometidos.

2° Que la organización social inglesa es un estado de cosas por medio del cual los roces entre los engranajes que componen el mecanismo político han sido multiplicados lo máximo posible, de donde resulta que los inconvenientes inherentes a las instituciones feudales, que siguen siendo fuerza directriz, han disminuido considerablemente.

3° Que la admiración profesada por los ingleses con relación a su organización social, la cual consideran como una obra maestra, es un error ridículo por su parte.

P.- Tras haberos dado la razón sobre cuanto queda dicho, os rogamos nos indiquéis aquello que de los errores políticos del pueblo inglés puede resultar para la nación francesa.

R.- Los errores políticos del pueblo inglés no supondrían ningún inconveniente para la nación francesa, si la nación francesa se tomase la molestia de examinar sus asuntos con sus propios ojos y los juzgase con la capacidad política que le es personal; si estudiase de forma conveniente sus precedentes, intentando descubrir los medios de que dispone para llegar al fin que desea alcanzar y siguiendo el camino

seguido hasta el presente; si, resumiendo, se hubiese formado una opinión política que fuese verdaderamente suya, y si, por el contrario, no hubiese tomado a los ingleses por guías en la búsqueda de los medios que debe emplear para establecer en Francia una organización social proporcionada al estado de sus conocimientos y de su civilización.

Empecemos por fijar nuestras ideas sobre la marcha que los franceses deben seguir en política; una vez hecho esto, nos será fácil apreciar en su justo valor la que han adoptado.

Guizot, de manera clara, precisa e irrefutable, ha establecido los siguientes hechos en sus *Ensayos sobre la Historia de Francia e Inglaterra.*

Ha probado:

1° Que las instituciones primitivas de las naciones francesa e inglesa habían sido distintas.

2° Que estas instituciones no se habían modificado de la misma forma en los dos países y que los progresos de la civilización habían tenido caracteres bien diferenciados en ambos pueblos.

3° Que la realeza siempre había adquirido importancia en Francia, mientras que en Inglaterra eran los pares quienes se habían transformado en la institución más importante.

De los tres hechos citados, Guizot sacó la conclusión de que los franceses no debían utilizar los mismos medios ni proceder de la misma forma en el perfeccionamiento de su organización social.

Desarrollando la conclusión de este excelente publicista, decimos:

Lo que en Francia debe ser perfeccionado es la institución de la realeza. En Inglaterra, lo que debe ser reconstituido es la dignidad de los pares. En Francia, la realeza debe revestirse del carácter industrial y abandonar completamente el carácter feudal; mientras que en Inglaterra, antes que cualquier otra institución, es la dignidad de los pares la que debe despojarse enteramente del carácter feudal, para adoptar la marcha industrial.

Considerando desde este punto de vista, el único bueno, la marcha que siguen los franceses desde la restauración, época que dio fin a sus extravagancias revolucionarias, vemos que ha sido y es falsa, mala; en una palabra, que ha sido completamente errónea, y tanto por parte de los gobernantes como de los gobernados; puesto que unos y otros se han dedicado a extasiarse de admiración ante la organización social inglesa; puesto que unos y otros dejan dominar sus inteligencias por los principios de política adoptados en Inglaterra.

P.- Cuando acabáis de decirnos exige varias aclaraciones.

Ante todo, os rogamos que nos probéis que la nación francesa se deja dominar, como pretendéis, por las ideas inglesas con relación a su política.

R.- Muy fácil nos resultará suministraros dicha prueba, pues el siguiente hecho es del dominio público y se reitera todos los días: que los partidos políticos franceses luchan entre sí a golpe de constitución inglesa; lo mismo la izquierda que la derecha, el centro-derecha que el centro-izquierda, apoyan sus opiniones en ejemplos tomados

de lo que sucede en Inglaterra; el gran argumento ministerial para sostener la proposición que piensa realizar durante el septenio, es manifestar que tal medida ha sido adoptada por los ingleses.

Una reflexión que surge con naturalidad en esta ocasión es que el encaprichamiento de los franceses por la organización social inglesa debe ser muy grande, pues no se han dado cuenta de la facilidad hallada por todos los partidos en citar ejemplos de la política observada por los ingleses desde su revolución, para ganar así el favor público; esta es la más completa prueba que ofrecerse pueda de que la organización social inglesa no es más que una *aglomeración* de principios y de medidas incoherentes; así como de que resulta humillante para la nación francesa el considerarla como modelo a imitar.

P.- Volvamos a la cuestión precedente: es importante, nueva y muy satisfactoria para el amor propio nacional, razón por la cual merece, bajo todos los aspectos, que se profundice en ella, que se la examine con el mayor cuidado. Es preciso que las ideas nuevas se presenten repetidas veces y bajo distintas formas, para conseguir su adopción. Tened la bondad de reproducirnos vuestra opinión, cambiando únicamente la manera de exponer vuestras ideas.

R.- Vamos a daros satisfacción:

"Todos los pueblos de la tierra tienden hacia el mismo fin; este fin hacia el cual tienden es el de pasar desde el régimen *gubernamental,* FEUDAL Y MILITAR, al régimen *administrativo,* INDUSTRIAL Y PACÍFICO; dicho de otra forma: a desembarazarse de las instituciones cuya utilidad no es más que *indirecta*, para establecer aquellas que sirvan *directamente* al bien común, las cuales siempre redundarán en provecho de la mayoría contra los intereses particulares.

"Cada pueblo ha adoptado una marcha de carácter personal; cada pueblo se ha abierto un camino particular para alcanzar dicha meta.

"Los pueblos europeos se han acercado más que ningún otro de la tierra a dicho fin, y las menos alejadas son, hoy en día, las naciones francesa e inglesa.[9]

Para aproximarse a este fin, los franceses ha perfeccionado el sistema monárquico, mientras que los ingleses han creado el sistema parlamentario; el pueblo francés es esencialmente realista, mientras que el pueblo inglés, esencialmente parlamentario, siempre demuestra desconfianza con relación a la realeza.

Esta diferencia proviene de que los reyes de Francia se han aliado a los industriales en contra de los nobles, mientras que en Inglaterra son los nobles quienes se han aliado con los industriales en contra de la realeza".

P.- Dadnos, en pocas palabras, una idea bien clara de la forma en que se efectuará la gran transformación política que hará pasar a la especie humana del sistema gubernamental al régimen industrial.

[9] Muchas personas se imaginan que los americanos están más avanzados en política que los europeos: se equivocan. No es difícil mantener el orden entre un número de cultivadores relativamente pequeño que, a la vez, están repartidos en una gran extensión territorial. La gran dificultad consiste en hacer vivir a un gran número de hombres en una pequeña extensión territorial. Véase la nota sobre Estados Unidos al final del *Catecismo*.

Decidnos cuál será la primera y cuál la segunda de las naciones donde dicha transformación empezará a efectuarse.

R.- La primera nación en la cual se iniciará esta transformación será aquella en la cual se opere, en forma pacífica, un movimiento, cuyo resultado sea que la institución más importante, la que ejerza mayor influencia sobre la administración pública, adopte el carácter industrial y se despoje del carácter gubernamental.

P.- ¿Cuál es, de entre todas las naciones europeas, de entre todas las naciones del globo, aquella en la cual puede operarse dicho cambio con mayor facilidad?

R.- La nación francesa.

P.- ¿Qué otorga a la nación francesa esta ventaja sobre las otras?

R.- Que la nobleza, es decir, la única institución interpuesta entre el rey de Francia y los industriales, ya no posee fuerza real, pues ya no es preponderante en razón de sus propiedades y, además, porque la opinión popular ya no le es favorable. De forma que, en Francia, no existe ya obstáculo importante para la unión de la realeza con la clase industrial, y porque dicha unión se efectuará necesariamente, pues tanto interesa al rey como a los industriales el unirse íntimamente.

P.- Pero, de la unión del rey de Francia con los industriales, ¿resultará que la realeza adopte el carácter de los industriales, al tiempo que se despoja del carácter gubernamental?

R.- Desde luego, porque es consecuencia directa de la unión del rey de Francia con los industriales, el que Su Majestad integre su consejo supremo principalmente de industriales; que el presupuesto sea concebido principalmente por industriales, etc.

P.- Después de la nación francesa, ¿cuál será la primera que pase desde el régimen gubernamental al régimen industrial?

R.- La nación inglesa.

P.- Decidnos por qué será después de la nación francesa cuando la inglesa decida efectuar la transformación necesaria para pasar del régimen gubernamental al industrial. Y no perdáis de vista lo mucho y bien que deberéis argumentar vuestra respuesta, porque vuestra manera de ver las cosas con relación a esto se halla en directa oposición con la opinión pública de Francia, de Inglaterra y del mundo entero, que considera a la nación francesa, bajo el aspecto político, atrasada con relación a Inglaterra.

R.- Los lores han llegado a dominar la realeza, no dejando al rey más que el decoro de ésta; pero es en la realidad donde ellos explotan el poder real en provecho propio, es decir, en provecho del feudalismo. De esta forma, aseguramos que la institución política más preponderante en Inglaterra, la que ejerce la mayor influencia sobre la administración de la riqueza pública, la que da impulso a todo el mecanismo político, es la dignidad de los pares. Pues bien, resulta más, mucho más difícil, transformar en industrial el carácter feudal de los lores, que operar dicha transformación con la realeza. De donde resulta que el gobierno francés debe adquirir el carácter industrial antes que el gobierno inglés.

El rey de Francia, al transformarse en industrial, es decir, encargando a los industriales más importantes la preparación del presupuesto, no perderá personalmente

nada, ninguno de sus disfrutes individuales se verá mermado, porque la reforma únicamente deberá realizarla sobre sus cortesanos y sus funcionarios públicos, capacitados o inútiles. En Inglaterra, por el contrario, al ser la dignidad de los pares la institución más importante, ya que los pares explotan el poder real, la reforma recaería precisamente sobre aquellos en cuyas manos se halla el poder, y que tienen un gran interés en oponerse a dicha transformación.

Los lores, en su calidad de lores, dejando las consideraciones de capacidad a un lado, se hacen con una suma enorme, en *sinecura*, gajes, pensiones, gratificaciones, etc., del presupuesto de la nación, es decir sobre la riqueza nacional, sobre la clase productora o industrial. Si a esta mengua pecuniaria que los lores hacen a los industriales, añadimos la mengua en poder, consideración e importancia social, se reconocerá que los industriales ingleses, de forma muy positiva e importante, experimentan los inconvenientes del régimen gubernamental o feudal.

De cuanto acabamos de decir, sacamos la conclusión de que el régimen industrial debe establecerse en Francia antes de que sea adoptado en Inglaterra, porque los industriales franceses se ven más estimulados a establecerlo, al tiempo que los miembros del feudalismo poseen menos medios de resistencia en Francia que en Inglaterra. Nuestra opinión a este respecto se hará más clara cuando comparemos los medios que en Francia e Inglaterra deben ser utilizados para el establecimiento del régimen industrial.

P.- ¿Cuándo se iniciará la realización del cambio que debe hacer pasar la nación francesa del régimen gubernamental al industrial?

R.- No es posible designar la época de una manera precisa, pero resulta evidente que no puede estar lejana ahora, cuando se ha hallado el medio de establecer, en Francia, un estado político sosegado y estable; porque las personas honradas (que, se diga lo que se diga, forman la inmensa mayoría entre los gobernados e incluso entre los gobernantes), están hartas de la revolución; desean ardientemente salir de los escollos entre los cuales ha navegado la nave desde hace más de treinta años, y están dispuestos a realizar los más grandes sacrificios para establecer un estado de cosas sosegado y estable, un estado de cosas que suprima a los intrigantes y los fuerce a convertirse en hombres laboriosos y pacíficos.

P.- Tened en cuenta, pues, que incluso admitiendo que el medio propuesto por vos para establecer un orden de cosas sosegado y estable sea bueno, sea el mejor para alcanzar tal fin, sea, en una palabra, de un éxito infalible, sigue siendo cierto que será necesario mucho tiempo para hacerlo conocido, y mucho más tiempo todavía para que sea apreciado, juzgado, y para que los interesados lleguen a un punto de convicción suficiente para que se decidan a ponerlo en práctica.

R.- Este medio es tan fácil de exponer que no existe uno solo que no se halle en estado de explicarlo a sus camaradas, y el puro y simple sentido común basta para juzgarlo por completo. Por ello, persistimos en el criterio expuesto más arriba: la época en la cual se iniciará el cambio que debe provocar el paso de la nación francesa desde el régimen gubernamental al régimen industrial no puede estar lejos.

P.- Decidnos ahora cómo dicho cambio empezará a efectuarse; decidnos qué lo provocará, así como quién lo revestirá de una forma legal.

R.- Será la clase industrial la que lo provoque y el rey quien lo revista de una forma legal; todavía decimos más: será el rey quien lo efectuará por medio de una simple ordenanza.

P.- ¿Qué lenguaje emplearán los industriales con el rey? ¿Bajo qué forma presentarán los industriales sus ideas a S.M?

R.- Los industriales deben depositar a los pies del trono un *placet*, en el cual se expresarán, aproximadamente, de la forma siguiente:

"SIRE:

"Desde Hugo Capeto hasta el reinado de Luis XIV comprendido, ha existido una coalición muy activa contra la nobleza entre vuestros antepasados, los reyes, y nuestros precursores, los industriales. Los esfuerzos han estado bien combinados, las fuerzas, tanto por una parte como por otra, han sido bien utilizadas, y, como consecuencia, la meta fue alcanzada bajo el reinado de Luis XIV. Desde esta época, la nobleza ha carecido, en el Estado, de existencia propia; la importancia que los nobles han conservado desde tal época ha estado fundada, únicamente, en las faltas políticas cometidas bien por parte de la realeza, confiándoles empleos públicos de los más importantes y lucrativos; bien por parte de los industriales, quienes les han dado inmensas riquezas, sacrificándoles, en razón de una vanidad mal entendida, sus hijas y el producto de sus trabajos.

"SIRE:

"Desde finales del reinado de Luis XIV hasta hoy, grandes errores políticos han sido cometidos por parte de la realeza y de los industriales. Los primeros errores, durante el citado lapso de tiempo, han sido de los reyes; luego han sido los industriales quienes han tenido mayores inconvenientes en razón de sus propios errores. Desde finales del reinado de Luis XIV hasta la muerte de Luis XV, fue la realeza quien cometió los mayores errores; desde el advenimiento al trono del virtuoso Luis XVI, son los industriales quienes más tienen de qué reprocharse.

"¿Qué debería haber hecho la realeza tras la muertes de Luis XIV?

"La realeza habría debido organizar el régimen industrial. El rey debería haber hecho suyo el título de primer industrial del reino; debería haber confiado a los industriales más importantes la alta dirección de la fortuna pública, reuniéndolos cada año unos cuantos días para preparar el presupuesto.

"¿Y qué hizo la realeza desde la muerte de Luis XIV hasta el advenimiento al trono del infortunado Luis XVI?

"Primero el regente, y Luis XV inmediatamente después, consideraron la realeza como una sinecura; creyeron que no tenían otra cosa que hacer en esta vida que gozarla; se han formado harenes, cual si fuesen chas de Persia o emperadores mongoles; y, como consecuencia de un vértigo inconcebible y de una ceguera total sobre los verdaderos intereses de la realeza, realizaron muchísimos dispendios sin finalidad útil, y se divirtieron cuanto les fue posible con los nobles vencidos a expensas de los industriales vencedores.

"SIRE:

"Es a los reyes más que a nadie a quienes resulta útil conocer la verdad. Esperamos que S.M. sabrá excusar la franqueza con la cual acabamos de referirnos a la conducta de la realeza, la observada desde la muerte de Luis XIV hasta el advenimiento al trono de Luis XVI. Por otra parte, S.M. verá que no somos menos severos para con nuestros precursores y para con nosotros mismos, que para los augustos jefes de la nación.

"Aquí va a iniciarse el capítulo de nuestras confesiones; es del presente de lo que vamos a hablar. Todos los acontecimientos que vamos a recapitular han tenido lugar ante los ojos de Vuestra Majestad, habiéndoos afligido profundamente.

"En cuanto sube al trono vuestro augusto hermano, se apresura a proclamar que su intención es reparar las faltas cometidas por la realeza bajo el reinado de Luis XV y bajo el regente, así como que desea gobernar la nación de acuerdo con el interés de la mayoría de sus súbditos. Este buen príncipe se muestra severo en sus costumbres, al igual que ahorrativo en sus dispendios personales; en alta voz convoca los consejos y llama a sí la gente honrada, para que secunde sus buenas intenciones.

"La clase industrial en bloque debería haber respondido con empeño a este generoso llamamiento; pero en lugar de cumplir con tal deber y de obrar en tan importante ocasión de acuerdo con sus intereses, apoyando con todas sus fuerzas los filantrópicos proyectos del rey, permanece como fría espectadora de la lucha entablada entre el generoso monarca, por una parte, y los cortesanos y privilegiados, por otra: el rey combatiendo por la nación y la corte defendiendo los abusos.

"Luis XVI sostiene con bravura aquella lucha, durante doce años; llama al ministerio al filantrópico Turgot y al banquero Necker; solicita y obtiene la amistad y todo el afecto de Malesherbes, quien le ayuda con sus consejos; y, por último, no estando apoyado por la clase industrial, es decir, por la nación, se ve obligado a declarar que existe un déficit de cincuenta y seis millones, que no sabe cómo compensar. Reúne a los notables, convoca un pleno de las cortes, y, tras estas dos tentativas inútiles, convoca los estados generales.

"La clase industrial debería haberse presentado en tan importante circunstancia; debería haber empezado por compensar el déficit, y, después, debería de haberle dicho al rey:

"Para que no se forme de nuevo el déficit, no existe más que un solo medio: cambiar la clasificación de vuestros súbditos. Aquellos que derraman más dinero en el tesoro real y que retiran menos deben ser llamados al primer rango; es a ellos a quienes Vuestra Majestad debe confiar la alta dirección de la administración de la fortuna pública."

"SIRE:

"Sin duda, vuestro virtuoso hermano habría acogido calurosamente esta leal proposición: en tal caso, la revolución no habría tenido lugar; en tal caso, se habría operado un gran bien que habría costado muy poco esfuerzo y que no habría ocasionado

ningún mal; mientras que la revolución ha hecho adquirir, a cambio de grandes males, el bien que ha producido.

"En lugar de hacer lo que debía, lo que acabamos de decir, la clase industrial, considerando la realeza como parte del cuerpo de la nobleza, se alegró al ver el embarazo en el cual se halló el rey y, olvidando que el tesoro real es al mismo tiempo el tesoro nacional, le negó cualquier crédito.

"Se reúnen los estados generales y se integran en asamblea constituyente. La Asamblea constituyente demolió, pieza por pieza, todas las partes del poder real; y tras haber puesto al generoso Luis XVI en la imposibilidad de defenderse personalmente, así como de preservar a la nación de la acción de los intrigantes, la Asamblea se retira, dando a sus trabajos el pomposo título de constitución y forzando al rey a jurar que mantendrá la pretendida constitución.

"La Asamblea legislativa sucede inmediatamente a la Asamblea constituyente; esta asamblea, cuya gran mayoría está integrada por legistas, literatos, doctores al *uso* de todas las clases, con la mente exaltada por griegos y romanos, no sueña más que en república.

"La Convención sucede a la Asamblea legislativa, y completa los errores cometidos por la Asamblea constituyente y por la Asamblea legislativa; al mismo tiempo que anula al infortunado, al generosa filántropo Luis XVI, anula la realeza, que era la institución fundamental de la organización social francesa; reemplaza el régimen monárquico por el régimen republicano; establece la república más democrática que jamás haya existido; una república tan democrática, que son los hombres de la clase más pobre e ignorante quienes ejercen la mayor influencia: en una palabra, la Convención constituye legalmente la más completa anarquía.

"La clase industrial habría debido explicar a la Asamblea constituyente, imponer silencio a los doctores al *uso* de la Asamblea legislativa y colocar a la mitad de los miembros de la Convención en Bicerta y la otra mitad en Charenton.

"La clase industrial habría debido devolver al buen Luis XVI toda su autoridad, aumentarla incluso, desembarazándola de la influencia ejercida sobre ella por los cortesanos y los privilegiados, y decidiéndola a que encargase la tarea de preparar el presupuesto a aquellos que más derraman en el tesoro público, siendo también los que menos sacan.

"La clase industrial no ha seguido esta conducta y le costó verse severamente castigada, porque la ley del máximo ha arruinado a los empresarios de trabajos industriales.

"Bonaparte, a continuación, restaura el trono y se sienta en él y se pone una corona en la cabeza y en la mano el cetro. Los industriales deberían haberse opuesto a la usurpación de la realeza francesa, porque un usurpador no puede ser el fundador de una monarquía industrial: necesita de la fuerza para mantenerse y no puede establecer otro régimen que el militar; los industriales no lo hicieron y caramente pagaron su falta: la quema de las mercancías inglesas destruyó una gran parte de sus capitales.

"Cuando Vuestra Majestad regresó a Francia y se elevó al trono, los industriales deberían haberse ofrecido ellos mismos a satisfacer todos los compromisos contraídos con el extranjero; además, deberían haber puesto a vuestra disposición una suma

considerable para daros los medios de compensar y resarcir a los fieles que os han seguido. Vos, a buen seguro, no habríais tomado a mal que, al mismo tiempo, os rogasen la supresión de los títulos feudales, convertidos en algo ridículo e inútil desde que la clase industrial ha probado que posee toda la energía necesaria para impedir a los extranjeros la invasión del territorio. Vos, a buen seguro, habríais consentido en dejar que fuesen los franceses que más contribuyen al tesoro público y quienes menos lo merman los que preparasen el presupuesto; porque esos franceses, que no son otros que los empresarios de los trabajos industriales más importantes, son, de entre vuestros súbditos, los que tienen más capacidad administrativa.

"Si las cosas hubiesen acontecido así, la monarquía industrial se habría visto constituida en el mismo momento de vuestro regreso a Francia.

"Como quiera que la clase industrial no se presentó por propio impulso ante V.M. cuando regresasteis a Francia y como quiera que no os ofrecieron abiertamente el apoyo de que disfrutó la antigua realeza cuando lo necesitó para su establecimiento, vos, Sire, habéis tenido que buscar en los gobernantes lo que no hallabais en la clase que integra el verdadero cuerpo de la nación; habéis tenido que reconocer las dos noblezas; habéis tenido que multiplicar los empleos en la administración de la riqueza pública; habéis tenido, en una palabra, que aumentar considerablemente las cargas que soportábamos antes de la revolución; justo castigo al error político que hemos cometido al no mostrarnos abiertamente realistas, borbonistas, tal como deberíamos haberlo hecho.

"Todavía nos queda una confesión que hacer. Y esta confesión pondrá fin a la confesión general.

"En 1817, V.M. se dio cuenta de que la antigua nobleza intentaba reconquistar la importancia que antaño gozaba en Francia; que laboraba para establecer su dominio sobre la realeza y para reemplazar al régimen monárquico por un sistema aristocrático. Hicisteis un llamamiento a la clase industrial, declarando, por medio de un decreto, que las cédulas reales serían consideradas como impuesto directo. Resulta evidente que en dicha circunstancia, no deberíamos haber enviado a la diputación más que sinceros realistas, realistas borbónicos; que deberíamos haber escogido los diputados entre nuestras filas, es decir, entre aquellos que contribuyen con mucho dinero al tesoro público, sin retirar de él nada. Desgraciadamente, muchos de entre nosotros dieron sus votos a hombres que no habían hecho justicia al bien intencionado Luis XVI; otros llamaron a la diputación a celosos partidarios del hijo de Bonaparte, y casi todos apoyaron las pretensiones de candidatos que si bien eran buenos oradores, se preocupaban muy poco de contribuir con dinero al tesoro público, y cuya única ambición consiste en menguarlo lo más posible con pensiones, gajes, gratificaciones, etc.

"Este último error nos ha hecho perder la poca consideración política que habíamos adquirido, y ha sido causa del rápido acrecentamiento de los gastos públicos (que hoy en día ascienden a mil millones por año), obligando a Vuestra Majestad a aumentar la fuerza del ministerio, a incrementar el número e importancia de los funcionarios públicos, ya que únicamente en los gobernantes hallan los Borbones un verdadero apoyo.

"Sí, lo hemos reconocido y lo confesamos en este momento: la verdad es que debemos aplicarnos muchos de los reproches que hasta el presente hemos dirigido a la realeza, a los Borbones, y, particularmente, a la corte. No obstante, una cualidad que es inherente a nuestra naturaleza, que cotidianamente adquiere nuevo desarrollo y que nos garantiza todavía el poder reparar cuantos errores hemos cometido; dicha cualidad consiste en que somos esencialmente laboriosos y que, por consiguiente, poseemos una superioridad real y positiva sobre los nobles y los cortesanos, fuere cual fuere su origen.

Existe, en una palabra, esta diferencia entre nuestra existencia política y la de los Borbones: que estamos seguros de alcanzar el primer rango social y que los Borbones tienen el urgente interés de consolidar rápidamente su trono, fundando la monarquía industrial.

"SIRE:

"Desde hace cien años, en Francia, han tenido lugar grandes errores políticos, de un lado cometidos por la realeza, y del otro por los industriales; pero dichos errores, por grandes que hayan podido ser algunos de ellos, no han podido anular los precedentes de la nación francesa, ni cambiar sus destinos políticos. Desde hace mil cuatrocientos años, la nación francesa vive bajo el régimen monárquico; desde que vuestra augusta dinastía ascendió al trono hasta la muerte de Luis XIV, los Borbones y los industriales han estado ligados, primero contra los grandes vasallos, después contra los pequeños vasallos y, por último, contra los privilegiados de todas las clases.

"La nación francesa está llamada por sus precedentes a vivir bajo el régimen monárquico industrial.

"La realeza no dejará de sentir malestar y la clase industrial, es decir, la nación, no dejará de estar descontenta del gobierno, hasta que la monarquía industrial no quede constituida.

"Nada puede oponerse al establecimiento de la monarquía industrial, en Francia, si de un lado los industriales franceses y de otro la casa de Borbón quieren constituir esta forma de gobierno.

"¿Cuáles son las clases que podrían oponerse al establecimiento de la monarquía industrial en Francia? La nobleza antigua es, incontestablemente, la que dispondría de más medios para obstaculizar la gran operación política, en razón de que el apoyo de todas las noblezas europeas todavía le conceden una gran fuerza. Pero, por una parte, dicha fuerza es muy inferior a la de los Borbones e industriales coaligados para alcanzar una meta de utilidad común; y por otra, los antiguos nobles han conservado la generosidad entre sus sentimientos y consentirán, con mucha más facilidad que la imaginada generalmente, el establecimiento de un orden de cosas que aseguraría la tranquilidad interior y la prosperidad de la nación francesa. Los antiguos nobles se han peleado con cualquier innovación política. Laboran, con todas sus fuerzas, en el restablecimiento del antiguo régimen, porque se indignaron ante las atrocidades cometidas durante la revolución; porque cuantos hasta hoy han dirigido el movimiento nacional de renovación han sido unos intrigantes, o unos locos; porque ninguno de

ellos ha merecido una estimación, porque ninguno de ellos ha presentado ideas claras sobre la forma de gobierno que convenía al estado actual de la civilización, porque ninguno de ellos les ha demostrado que la supresión de la nobleza significaría una gran ventaja para la nación. Pero lo que más les ha irritado, y con toda razón, ha sido la creación de una nueva nobleza.

"En cuanto a la nueva nobleza, no es amada ni apreciada por la nación; no tiene partidarios y amigos ni fuera ni dentro; es una institución que nació muerta, cuya existencia empezó ayer y concluirá mañana; carece, en absoluto, de medios para oponerse al establecimiento de la monarquía industrial.

"Los burgueses, es decir, los legistas que no son nobles, los militares que son plebeyos, los propietarios que no son industriales, poseen mucha más fuerza que la nueva nobleza; pero carecen de fuerza real, como no sea que la adquieran combinándose con los antiguos nobles, de los cuales son emanación: no tienen carácter político propio, en realidad no son más que una nobleza de reducido patrón; su existencia, como corporación política, no puede prolongarse más allá de la correspondiente a la verdadera nobleza.

"El ejército, hoy en día, se compone de soldados que no demuestran ninguna preferencia por el estado militar, de soldados que, tanto por sus usos como por sus costumbres, son esencialmente industriales, por consiguiente, no serán ellos quienes se opongan al establecimiento de la monarquía industrial. Así pues, en el ejército, tan sólo los oficiales pueden desear que la profesión militar siga siendo más considerada y aventajada en la organización social que la profesión industrial.

"SIRE:

"La monarquía francesa tuvo que ser esencialmente militar hasta la muerte de Luis XIV; es decir, la primera clase del Estado tuvo que integrarse con hombres principalmente militares, porque, hasta dicha época, el fin de la nación consistía, esencialmente, en conquistar.

"Desde Luis XIV hasta el presente, la monarquía francesa no ha podido ser más que un gobierno bastardo; la clase militar había perdido su preponderancia; la clase industrial todavía no había podido establecer la suya. Sin embargo, este periodo no se ha perdido para los progresos de la civilización. Es precisamente durante este siglo, cuyos acontecimientos no es posible analizar como es debido, en razón de que están muy enredados, cuando se opera la transición de la monarquía militar a la monarquía industrial.

"En el estado presente de la civilización, la monarquía industrial es la única que puede convenir a la nación francesa, la única que puede adquirir solidez en Francia, porque el fin de la nación es prosperar por medio de los trabajos pacíficos, de donde resulta que la primera clase del Estado debe ser eminentemente industrial, al tiempo que para esta primera clase las ocupaciones militares no deben ser más que cosa secundaria y accidental, que no deben tener lugar excepto en caso de invasión del territorio, y únicamente hasta la expulsión del extranjero.

"SIRE:

"El nombre de monarquía constitucional, dado a vuestro gobierno, basta para dar a conocer la situación política de Francia en la actualidad; este epíteto de constitucional, horriblemente metafísico, designa un estado de organización social bastardo, un estado social en el cual los hacedores de frases y los *escritorzuelos*[10] integran la clase dominante, y, en efecto, la pobre nación francesa y su pobre realeza han sido devoradas por ellos durante todo el siglo XVIII; y, desde hace cerca de cuarenta años, la *leguleyería*[11], quintaesencia de la *parlanchinería* y de la *escritorzuelería*, domina a la realeza y a la nación.

"Ya es hora, Sire, de concluir la gran transición política que ocupa a la nación y a la realeza francesas desde hace más de un siglo; ya es hora de proclamar el régimen industrial, la monarquía industrial.

"Todos nosotros, entregados a la profesión industrial, nosotros, que en Francia somos más de veinticinco millones de hombres, nos juramentamos para defender, a vida o muerte, la institución de la realeza en Francia y la dinastía de los Borbones, contra cualquier intento que pudiera ser maquinado, tanto en el exterior como en el interior, contra dicha institución o contra dicha dinastía.

"Y nosotros, muy respetuosamente, suplicamos a Vuestra Majestad que se digne formar una comisión de los más importantes industriales para encargarles la tarea de preparar el presupuesto."

* * *

Este *placet* debe ser firmado por todos los franceses cuya importancia o existencia depende de los éxitos que obtienen en los trabajos industriales que les ocupan; es decir, debe ser firmado por más de veinticinco millones de franceses.

P.- Si este proyecto de *placet* no ha sido concebido por vos más que como un supuesto, lo aprobamos infinitamente, porque dicho supuesto os ha proporcionado el medio de exponer vuestras ideas con mucha claridad, firmeza y rapidez; pero si presentáis tal proyecto a los industriales como un proyecto serio, como un proyecto al cual queréis comprometerles para ejecutarlo, os equivocáis en vuestra aspiración, porque ese proyecto les espantará y, con ello, no querrán hacerse partidarios de vuestro sistema.

R.- No nos ocultamos a nosotros mismos que los industriales, hasta el presente, han sido excesivamente prudentes en lo político y no han demostrado la más mínima audacia en ese aspecto; eso es, precisamente, lo que ha provocado el que hoy en día no exista todavía un partido político industrial; eso ha sido lo que ha hecho que los industriales, siempre en su papel de espectadores de las luchas políticas, hayan sido siempre las víctimas; han sido víctimas de los jacobinos, luego víctimas de Bonaparte; y, desde la restauración, son la presa que se disputan entre sí los ultra, los libera-

[10] *écrivassiers.*

[11] En el original figura la siguiente nota de Saint Simon:
"Por AVOCACERIE *entendemos aquí los razonamientos de los abogados sobre las materias políticas.*"
El término *avocacerie* lo hemos traducido por *leguleyería*, al cual hacemos extensiva la aclaración que Saint Simon consideró necesaria en el original francés. (N. del T.)

les y los ministeriales. En todos los sentidos, aquellos que son prudentes, que carecen de audacia, son nulos, porque la prudencia carece de valor, excepto en los casos en los cuales se combina con la audacia.

P.- La verdad es que la educación política de los industriales está todavía por hacer, y vos les dais consejos que no podrán convenirles hasta que su educación esté realizada.

R.- Hemos reconocido que la educación política de los industriales estaba por hacer; precisamente porque hemos sentido profundamente dicha verdad, hemos emprendido la publicación de un catecismo de los industriales. Así que, sobre este punto, estamos perfectamente de acuerdo; pero parece que no vemos las cosas de la misma forma con relación a la conducta que debe ser observada en la educación política de la clase industrial.

Dar a los discípulos el sentimiento de su propio valor, inspirarles confianza en sus medios, nos parece la primera cosa de la cual es preciso ocuparse, cuando no se trata de niños a los que educamos, sino personas hechas y derechas a quienes se ofrecen consejos.

Ejercitar a los discípulos en la práctica y no hablarles de teorías más que con ocasión de la práctica que ejercen, es el segundo principio que nos ha parecido esencial seguir.

Por último, y para no prolongar más esta discusión episódica, os diremos que nuestra intención consiste en constituir, lo antes posible, el partido industrial, y que el medio más seguro para ello es conseguir que los industriales manifiesten directamente sus deseos al rey, y sin emplear ningún intermediario.

Volvamos a la discusión iniciada, que tiene por objeto determinar cuál de las dos naciones, la francesa o la inglesa, es la que está más cercana a la meta hacia la cual tiende toda la especie humana: pasar del régimen gubernamental al régimen industrial; que tiene por objeto poner en evidencia los diferentes medios que dichas naciones deben emplear para alcanzar dicha meta. Ese era, precisamente, el punto en que nos hallábamos dentro de la discusión: prosigamos con el examen, sin cambiar la orientación que le habíamos dado. En cuanto al proyecto de *placet*, sois libres de considerarlo como una ficción o una realidad, como algo que puede ser puesto en práctica dentro de diez años, o ejecutado mañana mismo, pero en esta discusión sigamos teniéndolo por un proyecto serio.

P.- Es cierto que si dicho *placet* fuese firmado por todas las personas entregadas a la profesión industrial en Francia, produciría un gran efecto político; incluso estamos persuadidos de que en tal caso sería favorablemente acogido por S.M. Pero la gran dificultad en este asunto no estaba en redactar el *placet*, sino que reside en hacerlo firmar por todos los interesados, pues si tan sólo fuese firmado por un reducido número de personas, no tendría más que un valor filosófico y produciría poco efecto.

R.- Colocáis la carreta antes de los bueyes. La gran dificultad de este asunto residía en concebir y ordenar las ideas que se exponen en dicho *placet*; el hacerlo firmar no es más que una dificultad muy secundaria.

Una agrupación de banqueros igual o semejante a cuantas, en los últimos tiempos, se han presentado para realizar los empréstitos propuestos por el gobierno, consegui-

ría más fácilmente la firma de todos los industriales de Francia para el *placet*, que las compañías arrendatarias de empréstitos consiguen realizar dichos empréstitos.

La clase industrial, como hemos dicho en el primer cuaderno, está completamente organizada por medio de la Banca, que liga entre sí todas las ramas de la industria; por medio de los banqueros que entrelazan a los industriales de todas clases. Así vemos cómo los esfuerzos de los industriales pueden combinarse fácilmente, para alcanzar un interés que les sea común. Los jefes de la industria, es decir, los más importantes industriales, todavía no han sacado partido, en política, de las ventajas que resultan para ellos de la organización de la clase industrial. Nosotros les ofrecemos, en esta ocasión, el medio de utilizar todas las ventajas que otorga dicha organización, para alcanzar la más grande meta política a la que pueden pretender: establecer el régimen industrial; y no dudamos de que la adoptarán con verdadero interés.

P.- Pero, ¿no están prohibidas por la ley las peticiones colectivas? ¿No podrían los procuradores del rey oponerse a la firma de vuestro *placet* por las personas interesadas en presentarlo?

R.- Todos los franceses tienen derecho de someter al rey, individual y colectivamente, todas cuantas ideas juzguen útiles para la prosperidad del estado, siempre y cuando la exposición de sus deseos revista formas convenientes; una ley que prohibiese la comunicación directa de los sentimientos y de los pensamientos entre el Rey y sus súbditos sería una ley monstruosa y degradante para el trono, al igual que para la nación.

Por otra parte, ni siquiera hay necesidad de que el *placet* sea firmado para alcanzar la meta; para ello, basta que todos los industriales lo hayan leído, y que públicamente declaren que hacen suyas las ideas que contiene y que están convencidos de que el único medio por el cual el rey puede asegurar la tranquilidad de Francia, así como de dar a la prosperidad nacional todo el desarrollo del cual es susceptible, consiste en encargar a una comisión integrada por los más importantes industriales la tarea de preparar el proyecto de presupuesto. De este acuerdo del criterio político de los industriales resultará, necesariamente, un rumor público tan fuerte, un deseo nacional tan intensamente pronunciado, a la vez que tan concreto, que los esfuerzos de los ministros y de los cortesanos para impedir que la atención de Su Majestad se fijase en tal opinión serían totalmente insuficientes.

En cuanto al temor que pretendéis nos inspiren los procuradores del rey, os diremos que tenemos poderosas razones para creer que no están mal dispuestos con relación a nuestras ideas, pues están marcadas con el sello del más puro realismo, de un realismo mejor definido que el de los ultra, quienes, en realidad, no son partidarios más que del sistema aristocrático por derecho de nacimiento.

P.- Pasemos al examen de lo que concierne a Inglaterra y decidnos por qué medio los ingleses pueden establecer en su país el régimen industrial.

R.- Para que los ingleses establezcan en su país el régimen industrial puro, sin utilizar para ello procedimientos violentos, es preciso que su parlamento otorgue una ley que abrogue las substituciones, y es preciso que otorgue otra que declare muebles las propiedades territoriales.

P.- Se nos antoja imposible que el parlamento de Inglaterra consienta en otorgar estas dos leyes, porque dicho parlamento, tal como vos habéis establecido, está sometido a la influencia de los pares. Los lores, por una parte, dominan el poder real y, por otra, la Cámara de los Comunes; y siendo tales leyes contrarias a los intereses feudales, que son los más importantes para ellos, así como más apreciables para ellos que los industriales, necesariamente impedirán que sean otorgadas.

En una palabra, la adopción no nos parece que pueda ser conseguida por medios legales y pacíficos, pues los lores poseen el poder para oponerse y que sólo ellos tienen la autoridad suficiente para hacerlos pasar. De cuanto acabamos de decir, sacamos la conclusión de que Inglaterra no puede llegar al régimen industrial más que por el camino de la insurrección.

R.- No cabe la menor duda de que los franceses pueden establecer en su país el régimen industrial con mucha más facilidad que los ingleses, porque un simple decreto del rey basta para establecerlo en Francia; pero no deducimos de ahí que la insurrección sea indispensable y necesaria para establecerlo en Inglaterra.

La nobleza inglesa es, de entre todas las noblezas de Europa, la más instruida; es la que mejor conoce la importancia de la industria; no hay un solo lord que no esté más o menos interesado pecuniariamente en empresas industriales. Añadid a eso que el pueblo inglés tiene un amor propio nacional que le lleva a no dejarse avanzar por ningún otro pueblo. Según estas razones, pensaréis como nosotros que poco tiempo después del ejemplo que habrán dado los franceses en el establecimiento del sistema industrial, todos los ingleses, sin apenas excepción, poniendo, en esta circunstancia sus intereses particulares a un lado, trabajarán de común acuerdo para establecerlo en su país.

P.- Recapitulando y completando la opinión que habéis manifestado a lo largo de la presente conversación, hallamos cuanto sigue:

1° Que la especie humana siempre ha tendido hacia la meta del establecimiento político del sistema industrial.

2° Cada pueblo ha seguido un camino distinto y ha adoptado una marcha particular para alcanzar dicha meta.

3° Las naciones francesa e inglesa son las que se hallan más próximas a la meta. La nación inglesa parece estar mucho más cerca que la nación francesa, pero no es más que una ilusión; la nación francesa es la que en realidad está mucho menos alejada.

4° En Francia, un simple decreto, por el cual se encargase a los industriales más importantes de la tarea de preparar el presupuesto, bastaría para establecer el régimen industrial, y dicho decreto sería obtenido, sin duda, si la clase industrial, que en Francia está compuesta por más de veinticinco millones de hombres, suplicase al rey que considerase que dicha medida aseguraría la tranquilidad del trono y la prosperidad de la nación.

5° Cuando la nación francesa haya establecido en su país el régimen industrial, la nación inglesa no tardará en imitar su ejemplo.

6° Cuando el régimen industrial se haya establecido en Francia e Inglaterra, todos los infortunios a los cuales estaba destinada la especie humana, en tanto durase el

tránsito del régimen gubernamental al régimen industrial, se habrán terminado cuando todas las fuerzas gubernamentales existentes en el globo terráqueo se vean inferiores a la fuerza industrial establecida en Francia e Inglaterra; la crisis habrá concluido, porque no existirá más lucha, y todos los pueblos de la tierra, bajo la protección de Francia y de Inglaterra unidas se elevarán, sucesivamente y tan pronto como lo permita el estado de su civilización, al régimen.

Y ya que estáis convencidos de la justicia de estos seis asertos, lo mejor que podéis hacer es emplear todas vuestras fuerzas y medios para decidir a los industriales franceses a que presenten al rey el *placet* cuyo proyecto habéis concebido; y una vez conseguida esta gestión, mediante un encadenamiento de acontecimientos sucesivos, efectuar la mayor mejora de que sea susceptible la especie humana.

R.- Sí, desde luego, el primero y principal fin de todos nuestros trabajos es determinar a todos los industriales de Francia, es decir, más de veinticinco millones de hombres, o sea la inmensa mayoría de la nación, a solicitar al rey, de común acuerdo y mediante un *placet* firmado por todos ellos, que encargue a los industriales más importantes la preparación del presupuesto.

Porque estamos convencidos de que tal medida haría cesar el régimen de *parlanchinería* y *leguleyería* bajo el cual vivimos hoy en día, régimen bastardo que ha sucedido al régimen militar; régimen ruinoso, pues ya ha elevado el presupuesto a la enorme suma de mil millones.

Porque estamos igualmente convencidos de que esta medida, al colocar en las manos de los verdaderos creadores de la prosperidad nacional la alta dirección de la riqueza pública, mejorará el destino de la nación francesa con toda la rapidez posible.

Tras haber adquirido esta certeza, una segunda pregunta acude a nosotros: *¿Cuáles son los mejores medios que debemos emplear para conseguir que los industriales efectúen dicha solicitud a S.M?*

Hemos llegado a la conclusión de que debían ser empleados dos medios principales: que, por una parte, debíamos probar a los industriales que esta medida les procuraría todas las ventajas sociales a las cuales podían aspirar; que dicha medida no tendría ningún inconveniente, porque ellos son más capaces que cualquier otra clase de administrar bien la riqueza pública. Que, por otra parte, debíamos facilitar a los industriales dentro de lo posible, los medios para formular esta solicitud en número suficiente para llamar la atención de S.M.

Igualmente, hemos reconocido que debíamos emplear alternativamente ambos medios hasta que el éxito de nuestra empresa haya coronado nuestros trabajos.

Discurso sobre el espíritu positivo*

Augusto Comte

OBJETO DE ESTE DISCURSO**

1. El conjunto de los conocimientos astronómicos, considerado hasta ahora demasiado aisladamente, no debe constituir en lo sucesivo sino uno de los elementos indispensables de un nuevo sistema indivisible de filosofía general, gradualmente preparado por el concurso espontáneo de todos los grandes trabajos científicos de los tres últimos siglos y que hoy ha llegado ya a su verdadera madurez abstracta. En virtud de esta íntima conexión muy poco comprendida aún, no podría ser suficientemente apreciada la naturaleza de este *Tratado*, si este necesario preámbulo no fuera consagrado sobre todo a definir convenientemente el verdadero espíritu fundamental de esta filosofía, cuya instauración universal debe ser, en el fondo, la finalidad esencial de tal enseñanza. Como se distingue principalmente por una continua preponderancia, a la vez lógica y científica, del punto de vista histórico o social, para caracterizarla mejor, debo en primer término recordar sumariamente la gran ley que yo he establecido en mi *Sistema de filosofía positiva*, sobre la completa evolución intelectual de la Humanidad, ley a la que, por lo demás, tendrán que recurrir con frecuencia nuestros estudios astronómicos.

Primera parte
Superioridad mental del espíritu positivo

CAPÍTULO I

Ley de la evolución intelectual de la Humanidad o ley de los tres estados

2. Según esta doctrina fundamental, todas nuestras especulaciones, cualesquiera que sean, tienen que pasar sucesiva e inevitablemente, lo mismo en el individuo que en la especie, por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente, al menos para aquellos que hayan entendido bien el verdadero sentido general de las mismas. El primer estado, aunque indispensable por lo pronto en todos los aspectos, debe ser concebido luego como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no

* Tomado de *Discurso sobre el espíritu positivo*, Tr. Consuelo Berges, pról. Antonio Rodríguez Huéscar, 8ª ed., (colección Biblioteca de Iniciación Filosófica), Buenos Aires, Aguilar, 1980, pp. 41-61.

** N. del E. Se han respetado las convenciones empleadas en la traducción hecha a la edición francesa de la Sociedad Positivista Internacional, con su división en partes, subcapítulos y párrafos numerados.

constituye en realidad más que una modificación disolvente del primero, no tiene nunca más que un simple destino transitorio para conducir gradualmente al tercero; es en éste, único plenamente normal, donde radica, en todos géneros, el régimen definitivo de la razón humana.

1. Estado teológico o ficticio

3. En su primera fase, necesariamente teológica, todas nuestras especulaciones manifiestan espontáneamente una predilección característica por las cuestiones más insolubles, por los temas más radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva. Por un contraste que en nuestros días debe parecer a primera vista inexplicable, pero que en el fondo está entonces en plena armonía con la verdadera situación inicial de nuestra inteligencia, en un tiempo en que la inteligencia humana está todavía por debajo de los más sencillos problemas científicos, busca ésta ávidamente, y de un manera casi exclusiva, el origen de todas las cosas, las *causas* esenciales, ya primeras, ya últimas, de los diversos fenómenos que la impresionan, y su modo fundamental de producción: en una palabra los conocimientos absolutos. Esta necesidad primitiva se ve naturalmente satisfecha, hasta donde lo exige situación tal, y en realidad hasta donde puede quedar nunca satisfecha, por nuestra tendencia inicial a transportar a todo el tipo humano, asimilando toda clase de fenómenos a los que nosotros mismos producimos, y que, como tales, comienzan por parecernos bastante conocidos, según la intuición inmediata que los acompaña. Para comprender bien el espíritu, puramente teológico, resultado del desarrollo cada vez más sistemático de este estado primordial, no hay que limitarse a considerarlo en su última fase, que termina, ante nuestros ojos, en los pueblos más avanzados, pero que no es, ni mucho menos, la más característica: es indispensable echar una ojeada verdaderamente filosófica al conjunto de su marcha natural, a fin de apreciar su fundamental identidad bajo las tres formas principales que le son sucesivamente propias.

4. La más inmediata y la más pronunciada constituye el *fetichismo* propiamente dicho, consistente sobre todo en atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra pero casi siempre más enérgica, por su acción generalmente más poderosa. La adoración de los astros caracteriza el grado más elevado de esta primera fase teológica, que, al principio, difiere apenas del estado mental en que se quedan los animales superiores. Aunque esta primera forma de la filosofía teológica se encuentra con evidencia en la historia intelectual de todas nuestras sociedades, hoy ya no domina directamente más que en la menos numerosa de las tres grandes razas que componen nuestra especie.

5. En su segunda fase esencial, constituye el verdadero *politeísmo*, demasiado a menudo confundido por los modernos con el estado precedente, el espíritu teológico representa netamente la libre preponderancia especulativa de la imaginación, mientras que, hasta entonces, habían prevalecido sobre todo en las teorías humanas el instinto y el sentimiento. La filosofía inicial experimenta aquí la más profunda transformación que pueda registrarse en el conjunto de su destino real, en el sentido de que al fin se

retira la vida a los objetos materiales, para ser misteriosamente trasladada a diversos seres ficticios, habitualmente invisibles, cuya activa y continua intervención pasa a ser la fuente directa de todos los fenómenos exteriores, e incluso, luego, de los fenómenos humanos. En esta fase característica, mal apreciada hoy, es principalmente donde hay que estudiar, como hay que estudiar el espíritu teológico, que se desarrolla en ella con una plenitud y una homogeneidad ulteriormente imposibles; este periodo es, en todos los aspectos, el de su más grande ascendiente, a la vez mental y social. La mayoría de nuestra especie no ha salido aún de tal estado, que persiste hoy en la más numerosa de las tres razas humanas, además de en la parte más adelantada de la raza negra y en la menos avanzada de la raza blanca.

6. En la tercera fase teológica, el *monoteísmo* propiamente dicho comienza la inevitable declinación de la filosofía inicial, que, aunque conserva durante mucho tiempo una gran influencia social, si bien más aparente que efectiva, sufre desde entonces una rápida decadencia intelectual por una consecuencia espontánea de esa simplificación característica, en la que la razón viene a restringir cada vez más el dominio anterior de la imaginación, dejando gradualmente desarrollarse el sentimiento universal, hasta entonces casi insignificante, de la sujeción necesaria de todos los fenómenos naturales a leyes invariables. Bajo formas muy diversas, y hasta radicalmente inconciliables, este modo extremo del régimen preliminar persiste aún, con una energía muy desigual, en la inmensa mayoría de la raza blanca; pero aunque sea así de una observación más fácil, estas mismas preocupaciones personales oponen hoy un obstáculo demasiado frecuente a su justa apreciación, por falta de una comparación bastante racional y bastante imparcial con los dos modos precedentes.

7. Por imperfecta que deba parecer actualmente semejante manera de filosofar, importa mucho relacionar indisolublemente el estado actual del espíritu humano con el conjunto de sus estado anteriores, reconociendo convenientemente que debió ser durante mucho tiempo tan indispensable como inevitable. Limitándonos aquí a la simple apreciación intelectual, sería ahora superfluo insistir sobre la tendencia involuntaria que, incluso hoy, nos lleva a todos sin duda a las explicaciones esencialmente teológicas, tan pronto como queremos descubrir directamente el misterio inaccesible del modo fundamental de producción de cualquier fenómeno y, sobre todo, de aquello cuyas leyes reales ignoramos todavía. Los más eminentes pensadores pueden comprobar su propia disposición natural al más ingenuo fetichismo, cuando esta ignorancia se encuentra momentáneamente combinada con alguna pasión acentuada. De suerte que, si todas las explicaciones teológicas han caído, en los modernos occidentales, en un abandono creciente y decisivo, es únicamente porque las misteriosas indagaciones que esas explicaciones consideraban han sido cada vez más desechadas como radicalmente inaccesibles a nuestra inteligencia, que se ha ido habituando a sustituirlas irrevocablemente por estudios más eficaces y más en armonía con nuestras verdaderas necesidades. Hasta en una época en que prevaleció el verdadero espíritu filosófico respecto de los fenómenos más simples y en una cuestión tan fácil como la teoría elemental del choque, el memorable ejemplo de Malebranche recordará siempre la necesidad de recurrir a la intervención directa y permanente de una acción sobrenatural, cada vez que se intente llegar a la causa primera de un hecho cualquiera. Pero, por otra parte, tales tentativas, por muy pueriles que parezcan, justamente hoy, cons-

tituyen sin duda el único medio de determinar el afán continuo de las especulaciones humanas, liberando espontáneamente nuestra inteligencia del círculo en extremo vicioso en que al principio se ve necesariamente encerrada por la oposición radical de dos condiciones igualmente imperiosas.

Pues si los modernos han tenido que proclamar la imposibilidad de fundar ninguna teoría sólida sin un suficiente concurso de observaciones convenientes, no es menos incontestable que el espíritu humano no podría nunca combinar, ni siquiera recoger, esos indispensables materiales sin estar siempre dirigido por algunos principios especulativos previamente establecidos. Así, estas concepciones primordiales sólo pueden, evidentemente, resultar de una filosofía exenta, por su naturaleza, de toda larga preparación y susceptible, en una palabra, de surgir espontáneamente merced al único impulso de un instinto directo por muy quiméricas que hubieran de ser, por lo demás, especulaciones así desprovistas de todo fundamento real. Tal es el afortunado privilegio de los principios teológicos, sin los cuales se debe asegurar que nuestra inteligencia no podía salir nunca de su torpeza inicial, y que son los únicos que, dirigiendo su actividad especulativa, han podido permitir la preparación gradual de un mejor orden lógico. Esta aptitud fundamental fue, por lo demás, poderosamente secundada por la predilección originaria de la inteligencia humana por las cuestiones insolubles que perseguía especialmente aquella filosofía primitiva. No podemos medir nuestras fuerzas mentales, y por tanto circunscribir razonablemente el destino de las mismas, sino después de haberlas ejercitado suficientemente. Ahora bien: este indispensable ejercicio no podía ser determinado sobre todo en las facultades más débiles de nuestra naturaleza, sin el enérgico estímulo inherente a tales estudios, en los que tantas inteligencias mal cultivadas persisten todavía en buscar la más rápida y completa solución de las cuestiones directamente usuales. Hasta ha sido preciso durante mucho tiempo, para vencer suficientemente nuestra nativa inercia, recurrir también a las poderosas ilusiones que suscitaba espontáneamente tal filosofía sobre el poder casi indefinido del hombre para modificar a su gusto un mundo que concebía entonces como esencialmente ordenado para su uso, y que ninguna gran ley podía aún sustraer a la arbitraria supremacía de la influencias sobrenaturales. Apenas hace tres siglos que, en lo más selecto de la humanidad, las esperanzas astrológicas y alquímicas, último vestigio científico de aquel espíritu primordial, han dejado realmente de servir a la acumulación diaria de las observaciones correspondientes, como lo han indicado respectivamente Kepler y Bertholet.

8. El concurso decisivo de estos diversos motivos intelectuales quedaría, además, poderosamente demostrado si la naturaleza de este *Tratado* me permitiera señalar en él suficientemente la irresistible influencia de las altas necesidades sociales, que he valorado convenientemente en la obra fundamental mencionada al comienzo de este *Discurso*. Se puede, por lo pronto, demostrar así plenamente cómo el espíritu teológico tuvo que ser, durante mucho tiempo, indispensable para la combinación permanente de las ideas morales y políticas, más especialmente aún que para la de todas las demás, bien por su mayor complicación, bien porque los fenómenos correspondientes, primitivamente demasiado poco pronunciados, no podían adquirir un desarrollo característico sino después de un avance muy prolongado de la civilización humana. Es una extraña inconsecuencia, apenas disculpable por la tendencia ciegamente crítica

de nuestro tiempo, reconocer, en cuanto a los antiguos, la imposibilidad de filosofar sobre los temas más sencillos de otro modo que siguiendo la manera teológica, y desconocer no obstante, sobre todo en los politeístas, la insuperable necesidad de un régimen análogo con respecto a las especulaciones sociales. Pero es preciso también darse cuenta, aunque yo no pueda demostrarlo aquí, de que esa filosofía inicial ha sido tan necesaria a los primeros pasos de nuestra sociabilidad como a los de nuestra inteligencia, bien para establecer primitivamente algunas doctrinas comunes, sin las cuales el vínculo social no hubiera podido adquirir ni extensión ni consistencia, bien suscitando espontáneamente la única autoridad espiritual que entonces pudiera surgir.

2

Estado metafísico o abstracto

9. Por muy sumarias que hayan sido aquí estas explicaciones generales sobre la naturaleza provisional y el destino preparatorio de la única filosofía que conviniera realmente a la infancia de la Humanidad, bastan para darse cuenta de que ese régimen inicial difiere demasiado profundamente, en todos los aspectos, del que corresponde, como veremos, a la virilidad mental, para que el tránsito gradual de uno a otro pudiera operarse, lo mismo en el individuo que en la especie, sin la asistencia creciente de una forma de filosofía intermedia, esencialmente limitada a este menester transitorio. Tal es la participación especial del estado metafísico propiamente dicho en la evolución fundamental de nuestra inteligencia, que, mal avenida con todo cambio brusco, puede así elevarse casi insensiblemente del estado puramente teológico al estado francamente positivo aunque esta situación equívoca esté, en el fondo, mucho más cerca del primero que del último. Las especulaciones dominantes han conservado aquí el mismo carácter esencial de tendencia habitual a los conocimientos absolutos: sólo la solución ha sufrido una transformación notable, propia para facilitar la marcha de las ideas positivas. En realidad, la metafísica, como la teología, trata sobre todo de explicar la naturaleza íntima de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producción de todos los fenómenos; pero en lugar de operar con los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza cada vez más por esas *entidades* o abstracciones personificadas cuyo uso, verdaderamente característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*. Hoy es muy fácil examinar tal manera de filosofar, que, preponderante todavía para los fenómenos más complicados, presenta continuamente, hasta en las teorías más simples y menos atrasadas, tantas huellas apreciables de un largo dominio.[1] La eficacia histórica de estas entidades resulta directamente de su carácter equívoco, ya que, en cada uno de estos seres metafísicos, inherente al cuerpo correspondiente sin confundirse con él, el espíritu puede a voluntad, según que esté más cerca del estado teológico o del estado positivo,

[1] Casi todas las explicaciones habituales relativas a los fenómenos sociales, la mayor parte de las concernientes al hombre intelectual y moral, una gran parte de nuestras teorías psicológicas o médicas, e incluso varias teorías químicas, etcétera, recuerdan aún directamente la extraña manera de filosofar tan graciosamente caracterizada por Molière, sin ninguna grave exageración, refiriéndose, por ejemplo, a la virtud "dormitiva" del opio, conforme a la revolución decisiva que Descartes acababa de producir en todo el régimen de las entidades.

ver una verdadera emanación del poder sobrenatural o bien una simple denominación abstracta del fenómeno considerado. Entonces ya no es la pura imaginación quien domina, ni es todavía la verdadera observación, sino que interviene en gran medida el razonamiento y se prepara confusamente al ejercicio verdaderamente científico. Hay que observar, además, que su parte especulativa se encuentra aquí al principio muy exagerada a causa de esa obstinada tendencia a argumentar en vez de observar que, en todos los géneros, caracteriza habitualmente al espíritu metafísico, incluso en sus órganos más eminentes. Un orden de concepciones tan flexible, que no tiene en modo alguno la consistencia propia, durante tanto tiempo, del sistema teológico, debe, por otra parte, llegar mucho más rápidamente a la unidad correspondiente, por la gradual subordinación de las diversas entidades particulares a una sola entidad general, la *Naturaleza*, destinada a determinar el débil equivalente metafísico de la vaga correlación universal que resulta del monoteísmo.

10. Para comprender mejor, sobre todo en nuestros días, la eficacia histórica de tal aparato filosófico, conviene reconocer que por su naturaleza, sólo es espontáneamente capaz de una simple actividad *crítica* o disolvente, incluso mental, y con mayor razón social, sin que pueda nunca organizar nada que le sea propio. Radicalmente inconsecuente, este espíritu equívoco conserva todos los principios fundamentales del sistema teológico, pero restándoles cada vez más el vigor y la fijeza indispensables a su autoridad efectiva; y en semejante alteración consiste en realidad, en todos los aspectos, su principal utilidad pasajera, cuando el régimen antiguo, progresivo durante mucho tiempo para el conjunto de la evolución humana, llega inevitablemente a ese grado de prolongación abusiva en que tiende a perpetuar indefinidamente el estado de infancia que, en un principio, había dirigido tan felizmente. La metafísica no es, pues, en el fondo, más que una especie de teología gradualmente debilitada por simplificaciones disolventes que le quitan espontáneamente el poder directo de impedir el desarrollo especial de las concepciones positivas, aunque dejándole la aptitud provisional para mantener un cierto ejercicio indispensable del espíritu de generalización, hasta que pueda por fin recibir mejor sustento. Por su carácter contradictorio, el régimen metafísico u ontológico se encuentra siempre en esa inevitable alternativa de tender a una vana restauración del estado teológico para satisfacer las condiciones del orden, o impulsar a una situación puramente negativa a fin de librarse del dominio opresor de la teología. Esta oscilación necesaria, que ahora ya se observa solamente en relación con las más difíciles teorías, existió antes incluso en lo relativo a las más simples, mientras duró su edad metafísica, en virtud de la impotencia orgánica propia siempre de semejante manera de filosofar. Se puede asegurar que, si la razón pública no la hubiera eliminado hace mucho tiempo por ciertas razones fundamentales, subsistirían todavía esencialmente las insensatas dudas que suscitó hace veinte siglos sobre la existencia de los cuerpos exteriores, pues nunca las disipó con ninguna argumentación decisiva. Puede, pues, considerarse finalmente el estado metafísico como una especie de enfermedad crónica inherente por naturaleza a nuestra evolución mental, individual o colectiva, entre la infancia y la virilidad.

11. Como las especulaciones históricas no se remontan casi nunca, en los modernos, más allá de los tiempos politeístas, el espíritu metafísico debe parecer casi tan antiguo como el mismo espíritu teológico, puesto que ha presidido necesariamente,

aunque de una manera implícita, la transformación primitiva del fetichismo en politeísmo a fin de suplir ya la actividad puramente sobrenatural que, retirada así directamente de cada cuerpo particular, debía dejar espontáneamente en su lugar alguna entidad correspondiente. No obstante, como esta primera revolución teológica no pudo entonces dar lugar a ninguna verdadera discusión, la intervención continua del espíritu ontológico no comenzó a devenir plenamente característica hasta la revolución siguiente por la reducción del politeísmo a monoteísmo, cuyo órgano natural hubo de ser. Su creciente influencia debía parecer orgánica al principio mientras permaneció subordinada al impulso teológico; pero luego, su naturaleza esencialmente disolvente debió manifestarse cada vez más, cuando intentó gradualmente llevar la simplificación de la teología más allá del monoteísmo vulgar, que constituía, necesariamente, la fase extrema verdaderamente posible de la filosofía inicial. De esta manera, durante los cinco últimos siglos el espíritu metafísico ha secundado negativamente el desarrollo fundamental de nuestra filosofía moderna, descomponiendo poco a poco el sistema teológico que se había hecho finalmente retrógrado, desde que, a finales de la Edad Media, quedó esencialmente agotada la eficacia social del régimen monoteísta. Desgraciadamente, la acción excesivamente prolongada de las concepciones ontológicas, después de haber cumplido en cada género ese cometido indispensable pero transitorio, hubo de tender a impedir también cualquier otra organización real del sistema especulativo, de suerte que el obstáculo más peligroso para la instauración final de una verdadera filosofía proviene hoy, en realidad, de ese mismo espíritu que con frecuencia se abroga todavía el privilegio casi exclusivo de las meditaciones filosóficas.

3

Estado positivo o real

1° Carácter principal: La ley o subordinación constante de la imaginación a la observación

12. Esta larga sucesión de preámbulos necesarios conduce al fin nuestra inteligencia, gradualmente emancipada, a su estado definitivo de positividad racional, que debe quedar aquí caracterizada de una manera más especial que los dos estados preliminares. Una vez que tales ejercicios preparatorios han comprobado la inanidad radical de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, sea teológica, sea metafísica, el espíritu humano renuncia en lo sucesivo a las indagaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, a partir de entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos verdaderamente accesibles, razonablemente adaptados a nuestras necesidades reales. La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, de una manera más o menos sutil, sobre principios confusos, que careciendo de toda prueba suficiente, suscitaban siempre debates sin fin. En lo sucesivo la lógica reconoce como *regla fundamental* que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible. Los principios mismos que emplea no

son a su vez más que verdaderos hechos, sólo que más generales y abstractos que aquellos a los que deben servir de vínculo. Por otra parte, cualquiera que sea el modo, racional o experimental, de proceder a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observados. La pura imaginación pierde así irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, constituyendo un estado lógico plenamente normal, sin dejar no obstante de ejercer, en las especulaciones positivas, un oficio tan capital como inagotable para crear o perfeccionar los medios de relación, bien definitiva, bien provisional. En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de las *leyes*, o sea de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los menores o de los más sublimes efectos de choque y del peso, lo mismo que del pensamiento y de la moralidad, nosotros no podemos conocer verdaderamente más que las diversas relaciones mutuas propias de su cumplimiento, sin penetrar nunca en el misterio de su producción.

2° Naturaleza relativa del espíritu positivo

13. No sólo nuestras investigaciones positivas deben esencialmente reducirse, en todo, a la apreciación sistemática de lo que es, renunciando a descubrir su origen primero y su destino final, sino que importa además darse cuenta de que este estudio de los fenómenos, lejos de poder llegar en modo alguno a ser absoluto, debe ser siempre *relativo* a nuestra organización y a nuestra situación. Reconociendo en este doble aspecto la imperfección necesaria de nuestros diversos medios especulativos, se ve que, lejos de poder estudiar completamente ninguna existencia efectiva, no podríamos garantizar en modo alguno la posibilidad de comprobar también, ni siquiera muy superficialmente, todas las existencias reales, cuya mayor parte debemos quizá desconocer totalmente. Si la pérdida de un sentido importante basta para ocultarnos radicalmente un orden entero de fenómenos naturales, tenemos todas las razones para pensar que, recíprocamente, la adquisición de un sentido nuevo nos descubriría una clase de hechos de los que actualmente no tenemos la menor idea, a menos de creer que la diversidad de los sentidos, tan diferente entre los principales tipos de animalidad, ha llegado en nuestro organismo al más alto grado que pueda exigir la exploración total del mundo exterior, suposición evidentemente gratuita y casi ridícula. Ninguna ciencia puede poner de manifiesto mejor que la astronomía esa naturaleza necesariamente relativa de todos nuestros conocimientos reales, puesto que al no poder realizarse la investigación de los fenómenos más que con un solo sentido, es muy fácil apreciar las consecuencias especulativas de su supresión o de su simple alteración. Para una especie ciega, por muy inteligente que la supusiéramos, no podría existir ninguna astronomía, ni tratándose de astros oscuros, que son quizá los más numerosos, ni siquiera si la atmósfera a través de la cual observamos los cuerpos celestes fuera siempre y por todas partes nebulosa. Todo el curso de este *Tratado* nos ofrecerá frecuentes ocasiones de apreciar espontáneamente, de la manera menos equívoca, esa íntima dependencia en que el conjunto de nuestras condiciones propias, tanto interiores como exteriores, mantiene a cada uno de nuestros estudios positivos.

14. Para caracterizar en la medida necesaria esta naturaleza forzosamente relativa de todos nuestros conocimientos reales, hay que darse cuenta también desde el punto de vista más filosófico, de que, si nuestras mismas concepciones, cualesquiera que sean, deben ser consideradas como otros tantos fenómenos humanos, tales fenómenos no son simplemente individuales, sino también y sobre todo sociales, puesto que resultan en realidad de una evolución colectiva y continua, en la que todos los elementos y todas las fases están esencialmente conexas. De modo que si en el primer aspecto se reconoce que nuestras especulaciones deben siempre depender de las diversas condiciones de nuestra existencia individual, en el segundo hay que admitir igualmente que no están menos subordinadas al conjunto de la progresión social, no pudiendo tener nunca esa fijeza absoluta que los metafísicos han supuesto. Ahora bien: la ley general del movimiento fundamental de la Humanidad consiste, a este respecto, en que nuestras teorías tienden cada vez más a representar exactamente los objetos exteriores de nuestras constantes investigaciones, pero sin que pueda, en ningún caso, ser plenamente apreciada la verdadera constitución de cada uno de ellos, debiendo limitarse la perfección científica a aproximarse a este límite ideal hasta donde lo exigen nuestras diversas necesidades reales. Este segundo género de dependencia, propio de las especulaciones positivas, se manifiesta tan claramente como el primero en el curso entero de los estudios astronómicos, considerando, por ejemplo, la serie de las nociones, cada vez más satisfactorias, obtenidas desde el origen de la geometría celeste, sobre la figura de la Tierra, sobre la forma de las órbitas planetarias, etcétera. Así, pues, aunque por una parte las doctrinas científicas sean necesariamente de una naturaleza bastante variable como para obligarnos a desechar toda aspiración a lo absoluto, sus variaciones graduales no presentan, por otra parte, ningún carácter arbitrario que pueda motivar un escepticismo todavía más peligroso; cada cambio sucesivo conserva, por lo demás, espontáneamente, en las teorías correspondientes, un aptitud indefinida para representar los fenómenos que les han servido de base al menos mientras no se tenga que rebasar el grado primitivo de precisión efectiva.

3° Destino de las leyes positivas: previsión racional

15. Desde que la subordinación constante de la imaginación a la observación ha sido unánimemente reconocida como la primera condición fundamental de toda sana especulación científica, una viciosa interpretación ha llevado con frecuencia a abusar mucho de este gran principio lógico, para hacer degenerar la ciencia real en una especie de estéril acumulación de hechos incoherentes, que no podría ofrecer más mérito esencial que el de la exactitud parcial. Importa, pues, darse bien cuenta de que el verdadero espíritu positivo está, en el fondo, tan lejos del empirismo como del misticismo; es entre estas dos aberraciones, igualmente funestas, por donde debe caminar siempre: la necesidad de tal reserva continua, tan difícil como importante, bastaría por lo demás para comprobar conforme a nuestras explicaciones iniciales, hasta qué punto debe ser maduramente preparada la positividad, para que no pueda en modo alguno convenir al estado naciente de la Humanidad. En estas leyes de los fenómenos consiste realmente la *ciencia*, para la que los hechos propiamente dichos, por muy exactos y numerosos que pudieran ser, no significan jamás otra cosa que materiales indispensables. Ahora bien: considerando el destino constante de estas leyes, se puede

decir, sin ninguna exageración, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyendo ésta por esa previsión racional que constituye, en todos los aspectos, el carácter principal del espíritu positivo, como nos lo hará ver claramente el conjunto de los estudios astronómicos. Una previsión tal, consecuencia necesaria de las relaciones constantes descubiertas entre los fenómenos, no permitirá nunca confundir la ciencia real con esa vana *erudición* que acumula inútilmente hechos sin aspirar a deducir unos de otros. Este gran atributo de todas nuestras sanas especulaciones es tan importante para su utilidad efectiva como para su propia dignidad; pues la exploración directa de los fenómenos cumplidos no bastaría para permitirnos modificar su cumplimiento si no nos condujera a preverlo convenientemente. De suerte que el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, *en ver para prever*, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.[2]

4° Extensión universal del dogma fundamental de la invariabilidad de las leyes naturales

16. Este principio fundamental de toda la filosofía positiva, sin que abarque todavía suficientemente, ni mucho menos, la totalidad de los fenómenos, comienza por fortuna, desde hace tres siglos, a ser tan familiar, que, por causa de los hábitos absolutos anteriormente arraigados, se ha desconocido siempre hasta ahora su verdadera fuente, esforzándose, con una vana y confusa argumentación metafísica, en representar como una especia de noción innata, o al menos primitiva, lo que en realidad no ha podido resultar sino de una lenta inducción gradual, colectiva e individual a la vez. No solamente no hay ningún motivo racional, independiente de toda exploración exterior, que nos indique previamente la invariabilidad de las relaciones físicas, sino que por el contrario, es indudable que el espíritu humano tiene, durante su larga infancia, una inclinación muy viva a desconocerla, incluso allí donde una observación imparcial la pondría ya de manifiesto si su tendencia necesaria no le llevara a atribuir todos los hechos, cualesquiera que sean, y sobre todo los más importantes, a voluntades arbitrarias. En cada orden de fenómenos hay, sin duda, algunos lo bastante simples y lo bastante familiares para que su observación espontánea haya sugerido siempre el sentimiento confuso e incoherente de una cierta regularidad secundaria; de suerte que el punto de vista puramente teológico no ha podido nunca ser rigurosamente universal. Pero esta convicción parcial y precaria se limita, durante mucho tiempo, a los fenómenos menos numerosos y más subalternos, sin poder siquiera preservarlos entonces de las frecuentes alteraciones atribuidas a la intervención preponderante de los agentes sobrenaturales. El principio de la invariabilidad de las leyes naturales sólo comenzó realmente a adquirir alguna consistencia filosófica cuando los

---

[2] Sobre esta apreciación general del espíritu y de la marcha propios del método positivo, se puede estudiar, con mucho fruto, la preciosa obra titulada: "A system of logic, ratiocinative and inductive", recientemente publicada en Londres (ed. John Parker, West Strand, 1843), por mi eminente amigo M. John Stuart Mill, tan plenamente asociado en lo sucesivo a la fundación directa de la nueva filosofía. Los siete últimos capítulos del tomo primero contienen una admirable exposición dogmática, tan profunda como luminosa, de la lógica inductiva, que, me atrevo a asegurarlo, no podrá nunca concebirse ni caracterizarse mejor desde el punto de vista en que el autor se ha situado.

primeros trabajos verdaderamente científicos pudieron poner de manifiesto su exactitud esencial en un orden entero de grandes fenómenos; y esto sólo podía resultar suficientemente de la fundación de la astronomía matemática durante los últimos siglos del politeísmo. Partiendo de esta introducción sistemática, este orden fundamental ha tendido, sin duda, a extenderse, por analogía, a los fenómenos más complicados, incluso antes de que pudieran conocerse sus leyes propias. Pero, aparte su esterilidad efectiva, esta vaga anticipación lógica tenía entonces demasiado poca energía para resistir convenientemente a la activa supremacía mental que aún conservaban las ilusiones teológico-metafísicas. Luego fue indispensable un primer esbozo especial de las leyes naturales en cada orden principal de fenómenos para dar a tal noción esa fuerza inconmovible que comienza a presentar en las ciencias más avanzadas. Esta convicción no podía llegar a ser lo bastante firme mientras no se ha extendido semejante elaboración a todas las especulaciones fundamentales, pues la incertidumbre que dejaban las más complicadas tenía que afectar más o menos a todas las demás. Esta tenebrosa reacción resulta evidente, incluso hoy cuando por la ignorancia todavía habitual de las leyes sociológicas, el principio de la invariabilidad de las leyes físicas permanece aún sujeto a graves alteraciones, hasta en los estudios puramente matemáticos, en los que vemos, por ejemplo, preconizar cada día un supuesto cálculo de probabilidades que supone implícitamente la ausencia de toda ley real con respecto a ciertos acontecimientos, sobre todo cuando en ellos interviene el hombre. Pero cuando, por fin, queda suficientemente esbozada esa extensión universal, condición ahora cumplida en las mentes más avanzadas, este gran principio filosófico adquiere inmediatamente una plenitud decisiva, aunque hayan de permanecer ignoradas durante mucho tiempo aún las leyes efectivas de la mayor parte de los casos particulares; porque una irresistible analogía aplica entonces a todos los fenómenos de cada orden lo que sólo para algunos de ellos ha sido comprobado, con tal de que tengan una importancia considerable.

Los nuevos conservadores*

Herbert Spencer

La mayor parte de los que se reputan ahora como liberales, son conservadores de una nueva especie. He aquí la aparente paradoja que me propongo justificar. Para ello debo, en primer término, mostrar lo que ambos partidos políticos eran en su origen; y suplico al lector me dispense si le recuerdo hechos que le son familiares, pero sólo así me será posible fijar en su ánimo la idea exacta de lo que propiamente puede llamarse conservador o liberal.

Remontándonos a una época anterior a sus nombres, los dos partidos políticos representaban primeramente los dos tipos opuestos de organización social, el militar y el industrial, que se caracterizan, uno por el régimen del Estado, casi universal en los antiguos tiempos, y el otro por el régimen del contrato, que ha llegado a ser general en nuestros días, sobre todo en las naciones occidentales, y especialmente entre nosotros mismos y los americanos. Si en vez de emplear la palabra *cooperación* en su sentido restringido, la usamos en más amplio sentido, como significando la combinación de las actividades de los ciudadanos, bajo cualquier forma de gobierno estos dos tipos de organización social puede entonces definirse: el primero como el sistema de la cooperación voluntaria; como el sistema de la cooperación obligatoria el segundo. Véase la estructura propia del uno en un ejército formado por conscripción, donde las unidades, en sus diferentes grados, tienen que obedecer bajo pena de muerte, y en proporciones arbitrarias reciben los individuos alimento, vestido y paga; mientras la estructura propia del otro se encuentra en un cuerpo de productores o distribuidores que convienen entre sí en recibir una recompensa especificada por un servicio también especificado, pudiendo, previo el oportuno aviso, dejar la organización, si tal es su deseo.

En Inglaterra, durante la evolución social, la distinción entre estas dos formas de cooperación, fundamentalmente opuestas, se verifica gradualmente; pero mucho tiempo antes de que los nombres de liberales y conservadores estuvieran en uso, aparecen las diferencias de ambos partidos, dibujándose de un modo vago sus conexiones con el militarismo y el industrialismo respectivamente. Conocido es el hecho de que, tanto entre nosotros como en los demás países, donde comenzó la resistencia a la reglamentación coercitiva que caracteriza la cooperación bajo el Estado, fue ordinariamente en las ciudades, formadas de trabajadores y comerciantes, acostumbrados a cooperar bajo el régimen del contrato. Por el contrario, la cooperación obligatoria,

---

* En *El individuo contra el Estado*, Tr. A. Gómez Pinilla, Barcelona, Júcar, 1977, pp. 8-26.

debiendo su origen y amoldándose a un estado de guerra crónico, continuó sufriéndose en los distritos rurales, poblados primeramente por jefes militares y subalternos suyos, en los cuales sobrevivieron las antiguas ideas y tradiciones. Este contraste en las aspiraciones políticas, entrevisto aun antes de que los conservadores y liberales definieran claramente sus principios, mostrábase en todo. En el periodo de la Revolución, en tanto que las aldeas y las pequeñas poblaciones eran monopolizadas por los conservadores, las ciudades más populosas, los distritos manufactureros y los puertos de comercio constituían el baluarte de los liberales. Y, no obstante ciertas excepciones, es notorio que subsiste hoy un estado de cosas parecido.

Así era el carácter impuesto a cada partido por su origen. Veamos ahora cómo en los primeros actos y doctrinas de uno y otro se evidencia también su respectiva naturaleza. El liberalismo comenzó con la resistencia opuesta a los esfuerzos que desplegó Carlos II y su cábala para restablecer el poder monárquico arbitrario. Los liberales consideraban la monarquía como "una institución civil, establecida por la nación en beneficio de todos sus miembros"; para los conservadores, "el rey era el delegado del cielo". La primera de estas doctrinas envolvía la creencia de que era condicional la sumisión del ciudadano al Gobierno; la segunda, la de que esta sumisión debía ser absoluta. Describiendo a los liberales · conservadores tal como se concebían en el siglo XVII, sobre cincuenta años antes de que escribiese su *Disertación acerca de los partidos*, dice Bolingbroke:

"Poder y soberanía del pueblo, contrato original, autoridad e independencia del Parlamento, libertad, resistencia, exclusión, abdicación, deposición; éstas eran las ideas que se asociaban en aquel entonces al concepto que se tenía de un liberal; ideas inconciliables con el concepto que se formaba de un conservador".

"Derecho divino, hereditario, inconmutable, sucesión lineal, obediencia pasiva, prerrogativa, no-resistencia, esclavitud, y en ocasiones también papismo; tales eran las ideas que se asociaban en la mayor parte de los entendimientos al concepto de un conservador y que se suponían igualmente inconciliables con el que se tenía de un liberal". *Disertación acerca de los partidos*, pág. 5.

Comparando estas descripciones, vemos que en un partido existía el deseo de contrarrestar y aminorar el poder coercitivo del Gobierno sobre los ciudadanos, y en el otro el de mantener y aumentar dicho poder. Esta distinción en las aspiraciones de los dos partidos, que excede de significación e importancia a cualquiera otra, se manifiesta en las primeras empresas que acometieron. Los principios de los liberales constaron en el Acta del *Habeas Corpus* y en la medida por la cual se declaró a los jueces independientes de la Corona, en la repulsa del *Bill de no resistencia*, que imponía a los legisladores y funcionarios el juramento de no resistir al rey por las armas en ningún caso, y finalmente en el *Bill de Derechos*, encaminado a garantizar la seguridad y libertad de los súbditos contra las agresiones de la monarquía. Descúbrese en todos estos actos la misma naturaleza intrínseca; por ellos se restringe el principio de la cooperación obligatoria y se alienta el de la cooperación voluntaria. Que la política del partido obedece en períodos posteriores a idéntica tendencia, lo patentiza la observación de Green, referente a la época de la dominación de los liberales que siguió a la muerte de la reina Ana:

"Antes de transcurridos cincuenta años —dice Green— los ingleses habían olvidado que pudiera perseguirse a nadie por diferencias de religión, o suprimir la libertad de prensa, o intervenir en la administración de justicia, o gobernar sin Parlamento".— *Comp. de Hist*. pág. 705.

Pasando sobre el periodo de guerra que cierra el último siglo y abre el corriente, durante el cual se perdieron muchas de las ventajas obtenidas anteriormente a favor de la libertad individual, y el movimiento retrógrado hacia el tipo social militarismo se manifestó en toda clase de medidas coercitivas, desde aquellas que autorizaron a apoderarse de las personas y bienes de los ciudadanos para las necesidades de la guerra, hasta las que suprimieron el derecho de reunión y se encaminaron a amordazar a la prensa, recordemos ahora los caracteres generales de los cambios realizados por iniciativa de los liberales, cuando la conclusión de la paz consintió el renacimiento del *régimen* industrial con la estructura que le es propia. Bajo la creciente influencia de los liberales se abrogaron las leyes que prohibían las asociaciones de artesanos y aquellas otras que reglamentaban su libertad de viajar. Fue otra reforma, efectuada a instancia de los liberales, el derecho reconocido a los disidentes de profesar sus creencias, sin sufrir determinadas penas civiles; y al mismo principio obedeció la medida dictada, en verdad, por los conservadores, pero bajo el influjo de la opinión liberal, que garantizó igual derecho a los católicos, sin menoscabo de su libertad. Extendióse el campo de ésta con las Actas que prohibían la trata de negros y el mantenimiento de la esclavitud. Abolióse el privilegio de la Compañía de las Indias, y quedó abierto para todos el comercio con el Oriente. Con el *Bill de Reforma* y el de *Reforma Municipal* decreció el número de los no representados, y los más fueron en parte emancipados de la tiranía de los menos, así en la nación como en el municipio. Dejó de ser obligatorio para los disidentes el rito eclesiástico del matrimonio y pudieron casarse civilmente. Vino también la disminución y remoción de las trabas que entorpecían el comercio con el extranjero e impedían el valerse de buques y marineros de otros países; y, finalmente, se desataron aquellas otras con que, desde hacía tiempo, se sujetaba a la prensa para entorpecer la propaganda de las opiniones. Es evidente que todos estos cambios, debiéranse o no a los liberales, se hallaban en armonía con los principios y sostenidos por ellos.

Pero ¿a qué enumerar hechos tan conocidos de todos? Sencillamente porque, como antes expuse, es preciso recordar lo que fue el liberalismo en lo pasado, a fin de que se vea cuánto se aparta de él lo que lleva hoy su nombre. Inexcusable sería haber citado tantas diversas medidas con el propósito de hacer resaltar el carácter común a todas ellas, si no fuera porque en nuestros días han olvidado muchas personas ese carácter común. No se advierte que, por un camino u otro, aquellos cambios verdaderamente liberales restringían la esfera de la cooperación obligatoria y redundaban en pro de la cooperación voluntaria. No se para mientes en que todos disminuían la autoridad gubernamental y ensanchaban el campo, dentro del cual cada ciudadano puede obrar sin obstáculo. Se ha olvidado la verdad de que el liberalismo se caracterizaba antiguamente por la defensa de la libertad individual contra la coacción del Estado. Preguntemos ahora:

¿Cómo es que los liberales han olvidado estos hechos? ¿Cómo el liberalismo, aumentando cada día su poder, se inclina a una legislación más coercitiva cada vez?

¿Cómo es que, ya directamente por medio de sus propias mayorías, ya indirectamente, prestando su concurso a las mayorías de sus adversarios, se arrogan los liberales cada vez en mayor escala el derecho de dirigir las acciones de los ciudadanos, restringiendo, por lo tanto, la esfera dentro de la cual son libres las acciones individuales? ¿Cómo puede explicarse el predominio de esta confusión de ideas, que, persiguiendo aparentemente el bien público, les ha llevado a invertir el método con que en los tiempos pasados cumplieron ese mismo bien?

Este inconsciente cambio de ideas, tan incomprensible como a primera vista parece, veremos que se ha producido de un modo completamente natural. Conocido el criterio sintético que prevalece en las cuestiones políticas, y dadas las condiciones existentes, no se debía esperar otra cosa. Para aclarar este concepto se necesitan algunas explicaciones preliminares.

Cualquiera que sea su lugar en la escala de la vida, la inteligencia progresa en todos los seres por actos de diferenciación, y esto mismo se verifica en los hombres, desde el más ignorante al más instruido. Clasificar debidamente, esto es, colocar en el mismo grupo cosas que son esencialmente idénticas, y en grupos distintos las que son esencialmente diferentes, es la condición fundamental de una buena norma de conducta. Comenzando por la visión rudimentaria, que se limita a indicar el paso de algún cuerpo opaco como percibimos la sombra producida por una mano colocada delante de los ojos, con estos cerrados y vueltos hacia la ventana, dándonos cuenta de que algo se mueve ante nosotros, se llega poco a poco a la visión desarrollada, que por la exacta apreciación de las formas, colores y movimientos, permite distinguir a gran distancia la presa o el enemigo y pone en condiciones de perfeccionar la conducta para asegurarse el alimento o escapar a la muerte. Esta percepción progresiva de las diferencias y la mayor exactitud de las clasificaciones que resulta de ella, constituye, bajo uno de sus más importantes aspectos, el desenvolvimiento de la inteligencia, y se observa también al pasar de la visión material relativamente simple, a la visión intelectual, relativamente compleja, mediante la cual podemos clasificar con mayor acierto, y atendiendo a su estructura o naturaleza intrínseca cosas agrupadas antes según ciertas semejanzas exteriores o ciertas circunstancias extrínsecas. La visión intelectual no desenvuelta discierne tan mal y se engaña tanto en sus clasificaciones, como la visión física imperfecta. Como ejemplo, citaremos la división primitiva de las plantas en árboles, arbustos y hierbas, a que servía de norma el carácter más visible, la altura, y que reunía muchas plantas, esencialmente distintas, separando otras de la misma familia; o mejor todavía la clasificación popular que comprende bajo el mismo nombre los peces y las conchas, incluye en estas últimas los moluscos y los crustáceos y llega hasta mirar como peces a los cetáceos. Sea a causa de la semejanza en su manera de vivir, como habitantes del agua, o por hallarles sabor parecido, seres más desemejantes entre sí por su naturaleza que un pez y un ave se han agrupado en la misma clase y en la misma sub-clase.

La verdad general, aclarada con los anteriores ejemplos, se aplica a las más elevadas esferas de la visión intelectual, que recae sobre cosas inaccesibles a los sentidos, tales como las instituciones y las medidas políticas, pues aquí también, de una facultad intelectual inadecuada o de una cultura incompleta, o de ambas causas a la par, resultan erróneas clasificaciones y, por consiguiente, conclusiones erróneas. En rigor,

la probabilidad de equivocarse es aquí mucho mayor, puesto que los objetos que son de exclusivo dominio de la inteligencia se prestan más difícilmente al examen. No se puede tocar ni ver una institución política; sólo es posible conocerla por un esfuerzo de la imaginación creadora. No es posible en ningún caso apreciar por la percepción física una medida política; es necesario, para concebirla, todo un proceso de representación mental, que reúne los elementos debidos y muestra la naturaleza esencial de la combinación resultante. Aquí, pues, más aún que en los casos citados antes, la visión intelectual defectuosa propende a clasificar las cosas por sus caracteres externos o según circunstancias extrínsecas. Que muchas instituciones han sido clasificadas erróneamente por esta causa, se ve en la creencia general de que la República romana era una forma de gobierno popular. Si se recuerdan las ideas de los primeros revolucionarios franceses, que perseguían un estado ideal de libertad, se hallará que tomaban por modelo las formas políticas y los actos de los antiguos romanos; y aun hoy puede citarse a un historiador, que pone por ejemplo la corrupción romana para mostrar las consecuencias de los gobiernos democráticos. No obstante, la semejanza de las instituciones romanas con las instituciones realmente libres es menor que la que hay entre un tiburón y un puerco marino, semejanza meramente externa que oculta muy distinta estructura porque el gobierno romano era una pequeña oligarquía dentro de otra oligarquía más alta, siendo los miembros de cada una de ellas autócratas arbitrarios. Una sociedad donde los individuos, poco numerosos relativamente, que monopolizaban el poder político y podían llamarse libres en cierto sentido, eran otros tantos pequeños déspotas que no distinguían jurídicamente a sus esclavos y dependientes, y aun a su familia, de las bestias de su propiedad, estuvo, por su naturaleza intrínseca, más próxima a un despotismo vulgar que a un cuerpo de ciudadanos políticamente iguales.

Ahora entremos en la cuestión especial que nos ocupa; podemos ya comprender el género de confusión en que se ha perdido el liberalismo; así como el origen de esas erróneas clasificaciones de las medidas políticas, cuyas clasificaciones obedecen, como ya veremos, a caracteres externos muy salientes y no a la naturaleza intrínseca de las cosas. En efecto; ¿cuál era, para el pueblo y aun para los mismos que los realizaban, el fin de los cambios operados por los liberales en tiempos anteriores? La cesación de injusticias sufridas por todo o parte del pueblo: este distintivo común de todas las reformas fue el rasgo que más fuertemente quedó impreso en los espíritus. Se extinguían los males que, directa o indirectamente, afectaban a gran número de ciudadanos ya como causa de miseria, o como obstáculo a su felicidad; y como, en concepto de muchos, un mal que se evita equivale a un bien que se logra, se llegó a considerar las medidas reformadoras como otros tantos beneficios positivos, de tal modo, que el bienestar de los más fue bien pronto, a los ojos de los liberales, el objetivo único del partido. De aquí vino la confusión. Siendo el carácter externo dominante de las reformas cumplidas la obtención de un bien popular (obtención conseguida en todos los casos, aboliendo alguna restricción), ha sucedido que los liberales han mirado el bien del pueblo, no como un fin indirecto, resultado de la supresión de trabas, sino como un fin que debe ser perseguido. Y en su afán de alcanzarlo directamente, han empleado métodos intrínsecamente opuestos a los que usaran en un principio.

Habiendo visto ya cómo ha prevalecido esta inversión de los términos del problema político (inversión parcial según pienso, pues las recientes Actas acerca de los enterramientos y los esfuerzos hechos para remover las desigualdades religiosas subsistentes manifiestan la persistencia de la política primitiva en determinadas direcciones), debemos fijarnos en la exención con que se ha aplicado el nuevo criterio en los últimos tiempos y la mayor aún que se le dará, si los sentimientos e ideas reinantes siguen dominando.

Antes de pasar adelante, bueno será advertir que no nos proponemos condenar los motivos que han determinado, una después de otra tales restricciones o medidas. Indudablemente, esos motivos han sido loables en la mayor parte de los casos. Debemos admitir que las restricciones impuestas por el Acta de 1870 al trabajo de las mujeres y niños en las tintorerías de rojo de Andrinópolis, se reputaron no menos filantrópicas que aquella medida de Eduardo VI que determinaba el tiempo mínimo durante el cual podía contratarse a un jornalero. Sin disputa, el Acta de 1880, relativa al suministro de semillas en Irlanda, que permite a los administradores municipales comprar semillas para los labradores pobres y les autoriza a inspeccionar si se han sembrado debidamente, se originó en un deseo del bien político no inferior al que revela el Acta de 1533, que prescribía el número de carneros que había de criar un terrateniente, o la de 1587, referente a la reconstrucción de las fincas rústicas ruinosas. Nadie podrá dudar que las medidas de estos últimos años, encaminadas a restringir la venta de las bebidas espirituosas, obedecen a consideraciones de moral pública, de igual modo que las dictadas en lo antiguo para cortar los males del lujo, como cuando en el siglo XIV se puso trabas a la libertad en la comida y en el vestido. Todos comprenderán que los edictos dados bajo Enrique VIII, prohibiendo a las clases inferiores jugar a los dados, naipes, bochas, etc., se inspiraban en móviles tan favorables al bien general, como las recientes leyes relativas a los juegos de azar.

Pero aun hay más; no me propongo ahora poner en duda la sabiduría de esas ingerencias modernas que liberales y conservadores multiplican a porfía, como tampoco pretendo discutir la sabiduría de aquellas otras ingerencias antiguas, a las cuales se parecen en tantos casos. No me propongo examinar aquí si las precauciones tomadas últimamente para preservar la vida de los marineros son o no más juiciosas que la medida radical escocesa del mediados del siglo XV, por la cual quedaba prohibido a los capitanes de los buques hacerse a la mar durante el invierno. Por el momento, no trataremos a fondo la cuestión de si hay más derecho para conceder a los empleados de la policía sanitaria la facultad de visitar ciertas casas, a fin de ver si se encuentran en ellas alimentos en mal estado, que el que hubo para imponer a los posaderos de los puertos el juramento de que registrarían a sus huéspedes, a fin de prevenir la exportación de la moneda. Admitimos que la disposición legislativa que prohibe al propietario de un bote tomar a pupilo gratuitamente a los hijos de los barqueros, es tan razonable como los privilegios concedidos a los artesanos por diferentes Actas, en virtud de las cuales, ningún manufacturero podía establecerse a más de diez millas de la Bolsa Real.

Nosotros excluimos las cuestiones concernientes a lo filantrópico y sabido de los motivos, dando por supuestas estas condiciones; únicamente hemos de atender a la

naturaleza coercitiva de esas leyes, que, buenas o malas, han sido dictadas en los períodos de influencia liberal.

Para no traer los ejemplos de demasiado lejos, no nos remontaremos más allá de 1860, época de la segunda administración de Lord Palmerston. En el citado año, las restricciones contenidas en las Actas acerca de las manufacturas se extendieron a las industrias del blanqueo y tinte; se dio el derecho de hacer analizar los alimentos y las bebidas a costa del Tesoro Municipal; se votó un Acta creando los inspectores del gas, fijando la calidad y precio de éste, y adicionándose la relativa a la inspección de las minas y prohibiendo servirse de muchachos menores de doce años que no asistieran a la escuela y no supiesen leer ni escribir. Las restricciones impuestas a las manufacturas en 1861 se ampliaron a las fábricas de encajes; los administradores del patrimonio de los pobres fueron autorizados para hacer obligatoria la vacuna, y los Ayuntamientos adquirieron la facultad de fijar el precio del alquiler de los caballos, mulas, asnos y botes, y se concedió el derecho de imponer al vecindario un tributo destinado al drenaje, riego de los campos y provisión de aguas para el ganado, a ciertos comités locales. En 1862 promulgóse una ley restringiendo el empleo de las mujeres y de los niños en las operaciones de blanqueo de lienzos al aire libre, otra que prohibía la explotación de las minas de carbón que tuvieran un solo pozo o dos, separados por una distancia menor que la que se especificaba; y una nueva, otorgando al Consejo de Medicina el derecho exclusivo de publicar una farmacopea, con los precios que fijara el Ministerio de Hacienda. La vacuna se declaró obligatoria en 1863, en Escocia e Irlanda; se autorizó a ciertos Ayuntamientos para contratar empréstitos, pagaderos por medio de contribuciones locales; se concedieron facultades a las autoridades municipales para que se apropiasen los terrenos abandonados y que pudieran contribuir al embellecimiento de la población, pudiendo imponer nuevos tributos a los habitantes para su entreteniniiento; en seguida vino la ley relativa a las panaderías, que, después de señalar la edad mínima de los encargados de ciertos trabajos, prescribe el blanqueo periódico, tres capas de color en la pintura y la limpieza con agua caliente y jabón, una vez a lo menos cada seis meses, y otra al poco tiempo, por la que un magistrado puede decidir acerca del buen o mal estado de los alimentos que le presenten los inspectores. Entre las leyes coercitivas que datan de 1864, podemos citar la extensión del Acta referente a las manufacturas a diferentes industrias, ciertos reglamentos para la limpieza y ventilación y la prohibición impuesta a los trabajadores de las fábricas de fósforos de tomar su alimento en otra parte que en los talleres de cortar la madera. También corresponden a dicho año una ley concerniente al deshollinamiento de las chimeneas; otro que reglamenta la venta de la cerveza en Irlanda; otra que dispone el ensayo previo de los cables y las áncoras; otra adicional a la de obras públicas de 1863, y una nueva que tiende a impedir la propagación de algunas enfermedades, y da a la policía facultades que anulan para cierta clase de mujeres las garantías de la libertad individual establecidas en anteriores épocas. En el año 1865 se dio un Acta para el alojamiento y asistencia de los viajeros pobres a expensas de los contribuyentes; otra reglamentando el modo de extinguir los incendios en Londres, y para la clausura de las tabernas. Más adelante, en 1866, bajo el ministerio de Lord John Russel, debemos citar la ley que dictamina acerca de los cobertizos para el ganado, y confiere a las autoridades municipales en Escocia el

derecho de inspeccionar las condiciones higiénicas del local y fijar el número de cabezas que pueden alojarse en él; la que obliga a los plantadores de lúpulo a indicar en las balas el año de la recolección, la procedencia y el peso exacto, pudiendo verificarse estos extremos por la policía; la que facilita la construcción de casas de vecindad en Irlanda y reglamenta el número de inquilinos; la de Salubridad Pública, que dispone el registro de las casas de huéspedes limitando el número de sus habitantes y adoptando medidas para su limpieza; y, la ley referente a las Bibliotecas públicas, por la cual puede una mayoría local obligar a la minoría a la compra de los libros que necesite.

Examinado ahora la legislación puesta en vigor bajo el primer ministerio de Gladstone, tenemos el establecimiento del telégrafo oficial y la prohibición de enviar despachos por conducto de otras agencias en 1869; el poder conferido a un ministro de reglamentar los medios de transporte en Londres; nuevas restricciones para impedir la propagación de las epizootias; una ley relativa a las cervecerías, y otra para la conservación de las aves marítimas (que dará por resultado la destrucción más rápida de los peces). De 1870 datan las leyes que autorizan al Consejo de Obras Públicas para hacer anticipos a los propietarios, con objeto de que mejoren sus fincas, y a los arrendatarios para la compra de éstas; la que otorga a las Juntas de Educación el derecho de formar comités con la facultad de adquirir solares destinados a la fundación de escuelas y la de sostener éstas mediante impuestos locales, pudiendo también costear la instrucción de algunos niños y obligar a lo padres a que envíen a sus hijos al colegio, etc., y otra referente a los talleres y manufacturas, creando nuevas restricciones, entre ellas las relativas al empleo de las mujeres y los niños en los trabajos de conserva de frutas y salazón del pescado. Encontramos en 1871 la Ley acerca de la marina mercante que ordena a los empleados de las Secciones de Comercio que inscriban el calado de los buques; otra acerca de las manufacturas y talleres, más restrictiva aún que las anteriores; otra infligiendo penas por el ejercicio de la buhonería sin el permiso correspondiente, el cual únicamente es válido en determinado radio, y concediendo a la policía el derecho de registrar los fardos de los buhoneros; y otra nueva ley relativa a la vacunación forzosa. En 1872 podemos citar la ley que prohibe a las nodrizas, amamantar a más de un niño, a no ser en establecimientos inspeccionados por las autoridades, que prescriben el número de niños que pueden ser recibidos; la que prohibe a los taberneros vender bebidas alcohólicas a los menores de diez y seis años, y la que dispone la inspección anual de los buques que conduzcan pasajeros. En 1873 se dictó la ley relativa al trabajo de los niños en las faenas agrícolas, prohibiendo a los labradores tomar a su servicio muchachos que no presenten el certificado de haber recibido la instrucción primaria, y otra que exige en los buques de la marina mercante la indicación de su calado y que concede a las Juntas de Comercio el derecho de determinar los botes y salvavidas que las naves deben llevar.

Examinemos ahora las leyes promulgadas bajo el ministerio actual. Tenemos en 1880, una ley que prohibe hacer anticipos a los marineros a cuenta de su sueldo; otra que dictamina acerca del transporte de los cargamentos de grano; y una nueva dando mayores atribuciones a las autoridades municipales para obligar a los padres a que envíen a sus hijos a la escuela. En 1881 se publicó un Acta acerca de la pesca de ostras, y otra que prohibía la venta de un solo vaso de cerveza el domingo en el país

de Gales. En 1882 se concedieron facultades al Consejo de Comercio para expedir licencias concernientes a la producción y venta de la electricidad, y los Ayuntamientos recibieron el derecho de establecer contribuciones locales destinadas a la instalación y sostenimiento de alumbrado eléctrico: se autorizaron nuevas exacciones para el establecimiento de baños y lavaderos, y se invirtió a los municipios del poder de dictar leyes accesorias a fin de asegurar alojamiento conveniente a los trabajadores encargados de la recolección de frutas y legumbres. Entre las leyes de 1883, podemos citar el Acta relativa a los trenes económicos que, bien arrebatando a la nación 400.000 libras anuales (por la supresión del impuesto sobre los viajeros), o a costa de las empresas, permite a los obreros viajar por menos precio, debiendo el Consejo de Comercio procurar por la intervención de los comisarios de ferrocarriles, la frecuente salida de trenes y la necesaria comodidad en los vagones. Tampoco debe olvidarse la ley que prohibe pagar en las tabernas a los trabajadores, bajo la multa de 10 libras; y mencionaremos, por último, las más recientes acerca de las manufacturas y talleres, ordenando la inspección de las fábricas de albayalde, para ver si hay en ellas trajes a propósito que los obreros se coloquen encima de los suyos, tragaluces, baños, bebidas aciduladas, etc., y la de las panaderías, regulando las horas de trabajo en unas y otras, y dictando prescripciones detalladas respecto a las últimas, acerca de algunas construcciones que deben conservarse en el estado exigido por los inspectores.

Si atendemos tan sólo a las leyes coercitivas publicadas durante los últimos años, distaremos mucho de concebir claramente la situación. Debemos fijarnos también en las que son reclamadas y amenazan ser aún más radicales y restrictivas. Uno de los ministros que por más liberal se tiene, ha declarado hace poco que los planes del último gobierno para mejorar las habitaciones de los obreros eran insuficientes, sosteniendo la necesidad de una coacción efectiva sobre los propietarios de casas pequeñas y precios rústicos, y sobre los contribuyentes. Dirigiéndose a sus electores otro ministro, habla con desdén de los esfuerzos desplegados por las sociedades filantrópicas y corporaciones religiosas en favor de los pobres, y dice que "el país en masa debía considerar esta obra como suya", lo que equivale a pedir alguna gran medida gubernamental. Hay un miembro radical del Parlamento, eco de una numerosa agrupación, que aspira con insistencia y cada año con mayores probabilidades de éxito, a la imposición de la sobriedad, dando a las mayorías locales el derecho a hacer ilusoria la libertad del tráfico respecto a ciertos productos. La reglamentación de las horas de trabajo, que se aplica cada vez a mayor número de industrias merced a las sucesivas leyes publicadas acerca de las manufacturas, adquirirá probablemente en nuestros días mayor generalidad, tratándose ya de ampliarla a los empleados de todos los almacenes. Se pide la enseñanza gratuita para todos, denunciándose la retribución escolar como un abuso: el Estado debe sostener toda la carga. Muchas personas proponen que el Estado, considerado como juez absolutamente competente de lo que constituye una buena educación para los pobres, emprenda la tarea de prescribir una buena educación a las clases medias, marcando la instrucción de todos con el sello oficial, cuya buena calidad les parece tan evidente como les parecía a los chinos su sistema de educación cuando lo establecieron. Cada año se reclaman más enérgicamente fondos "para las investigaciones". El Estado da 4.000 libras, que deben ser distribuidas por la Sociedad Real, y en ausencia de los que tienen poderosos motivos para resistir la presión

de los interesados, sostenidos por aquellos que se dejan persuadir fácilmente, se irá estableciendo paulatinamente "ese sacerdocio de la ciencia", preconizado hace tiempo por Sir David Brewster. Insístese de nuevo, con plausible propósito, en que es indispensable organizar un sistema de seguros obligatorio, por el cual los hombres serían forzados a hacer economías durante su juventud, con el fin de no quedar sin recursos al incapacitarse para el trabajo.

La enumeración de estas medidas coercitivas, que quizá se realicen tarde o temprano, no es completa. No hemos hecho mención más que de aquellas que van acompañadas de algún aumento en la contribución local o general. Para obligar en parte a la ejecución de dichas medidas, cada una de las cuales requiere un nuevo cuadro de funcionarios, y en parte para cubrir los gastos que ocasionan las instalaciones de escuelas municipales, bibliotecas libres, museos públicos, baños, lavaderos, lugares de recreo, etc., es preciso aumentar cada año los impuestos locales, a la par que las contribuciones generales crecen a compás de la protección que se dispensa a la educación, a las ciencias, las artes, etc. Cada uno de estos impuestos implica una nueva coacción, una limitación mayor de la libertad individual del ciudadano. Efectivamente, cada uno de ellos implica el siguiente discurso, dirigido al contribuyente: "Hasta ahora has sido libre de gastar esta parte del fruto de tu trabajo como más te gustase; de ahora en adelante desaparece esa libertad; nos apoderamos nosotros de dicha parte para invertirla en beneficio del público". Así, ya directa o indirectamente, ya de ambos modos, el ciudadano se ve a cada paso de esta legislación coercitiva privado de alguna libertad que antes tenía.

Esos son los actos del partido que pretende el epíteto de liberal, y que así se intitula él mismo, como si fuese en efecto el abogado de una libertad progresiva.

Se que muchos liberales habrán leído con impaciencia las anteriores páginas, deseando señalarme una omisión que, a su juicio, destruye la validez del razonamiento. "Olvidáis —me dirán— la diferencia fundamental que existe entre el poder que en lo pasado establecía ciertas restricciones y el que dicta ahora esas otras medidas que llamáis antiliberales. Olvidáis que uno era un poder irresponsable, mientras el otro es un poder responsable. Olvidáis que si la reciente legislación restringe la libertad de los ciudadanos, el cuerpo de donde emana es obra de estos mismos y ha recibido sus poderes de ellos".

A esto contestaré que no he olvidado esta diferencia, y que estoy dispuesto a sostener que no tiene gran propósito.

En primer término, la verdadera cuestión consiste en ver si ha disminuido la libertad individual, no en examinar la naturaleza del agente interventor. Pongamos un ejemplo muy sencillo. Un obrero se une a otros para establecer una asociación de carácter exclusivamente representativo. Según dispone el reglamento de esta sociedad, tiene que declararse en huelga, si la mayoría así lo decide; no puede aceptar el trabajo en otras condiciones que las dictadas por esta mayoría; se encuentra imposibilitado de obtener de su mayor habilidad y aplicación el fruto que obtendría si fuese completamente libre: la desobediencia le priva de los beneficios pecuniarios que la sociedad dispensa a sus miembros y le expone a la persecución y acaso a la violencia de sus

compañeros. ¿Estará menos cohibido porque haya contribuido él mismo a crear la organización que le oprime?

En segundo término, si se me objeta que es falsa la analogía porque el gobierno encargado de proteger la vida y los intereses nacionales, y al cual es indispensable que todos se sometan so pena de caer en la anarquía, tiene sobre los ciudadanos mayor autoridad que la ejercida por una sociedad privada sobre los miembros que la constituyen, diré que, aun admitida la diferencia, la respuesta dada no es menos legítima. Si los hombres usan de su libertad de modo que ésta desaparezca, ¿serán por ello menos esclavos en lo sucesivo? Si un pueblo elige por medio de un plebiscito a un déspota, ¿permanecerá libre porque ese despotismo sea obra suya? Las medidas coercitivas que dicte este déspota, ¿serán consideradas por el pueblo como legítimo, porque sean consecuencia natural de su voto? Tanto valdría decir que el habitante del Africa oriental, al romper su arco en presencia de otro y declararse así esclavo suyo, continúa siendo libre por haber elegido a su señor libremente.

Por último, si algunos, no sin muestras de irritación, como debo suponer, rechazan este razonamiento, diciendo que hay verdadero paralelismo entre la relación de pueblo a gobierno, cuando se trata de un solo hombre irresponsable, elegido para siempre, y esa misma relación allí donde existe un cuerpo representativo responsable, periódicamente renovado, mi contestación, ciertamente heterodoxa, asombrará a muchos. Efectivamente, yo diré a los que así me arguyan que los actos coercitivos no pueden sostenerse alegando que emanan de un cuerpo elegido por el pueblo; porque no hay razón para que la autoridad de ese cuerpo sea ilimitada, como no la hay para que lo sea la de un monarca. Del mismo modo que el verdadero liberalismo luchó en siglos pasados contra lo reyes que pretendieron el poder absoluto, los verdaderos liberales lucharán en nuestros días contra el Parlamento que quiere arrogarse tal autoridad. No insistiré en esto, dejándolo sólo indicado como contestación satisfactoria. Basta ver que los liberales que merecen tal nombre siempre han demostrado en sus actos tendencias favorables a la limitación de la autoridad parlamentaria. Todas las aboliciones de las leyes que restringían la libertad religiosa, de comercio, la de asociación de los obreros, etc., son otros tantos testimonios del deseo de una limitación. De igual modo que el abandono de las leyes suntuarias, o el de aquellas que prohibían determinado entretenimiento, o el de las otras que prescribían determinadas formas de cultivo, etc., implicaba la creencia de que el Estado era incompetente para decidir en estas materias, lo mismo las reformas realizadas por el partido liberal durante la última generación para desviar los obstáculos que se oponían a la libertad individual en diversas esferas, expresaban la opinión de que también en estas esferas debía restringirse la acción gubernativa. Al reconocer la necesidad de limitar el poder del gobierno se alentaba la aspiración de elevar esta tendencia a la altura de una teoría. Una de las más familiares verdades políticas es que, en el curso de la evolución social, la costumbre precede a la ley que da a la primera sanción oficial y forma definida. Así pues, el liberalismo en el pasado, con su práctica de la limitación, preparaba manifiestamente el terreno a la consagración del principio.

Pero dejando estas cuestiones generales y volviendo a la especial que nos ocupa, insisto en la respuesta de que la libertad que disfruta el ciudadano debe medirse, no por el mecanismo gubernamental bajo el cual viva, sea o no representativo, sino por

el número relativamente escaso de restricciones que se impongan a los individuos, y que este mecanismo haya sido creado con o sin el concurso del pueblo, funcionará despóticamente si aumenta dichas restricciones más allá de lo necesario para impedir las agresiones directas o indirectas de unos individuos hacia otros; por consiguiente, las limitaciones establecidas deberán ser negativamente coercitivas más bien que positivamente coercitivas.

Probable es que aun proteste el liberal, y sobre todo su sub-especie el *radical*, quién más que ningún otro parece en nuestros días estar dominado por la creencia de que si es bueno el fin que persigue, tiene derecho a ejercer sobre sus conciudadanos toda la coacción posible. Conociendo que su objetivo es el bien general, que debe ser realizado de una manera u otra y creyendo que el conservador se mueve por el interés de su clase y el deseo de retener el poder, los liberales considerarán como evidentemente absurdo el que se les incluya en el mismo grupo que a sus contrarios, y no concederán valor al razonamiento empleado para justificar la exactitud de semejante clasificación.

Quizá una analogía les enseñe a ver la verdad de nuestras afirmaciones. Si allá, en el lejano Oriente, donde el gobierno personal es la única forma de gobierno conocida, oyen referir a los habitantes el resultado de una lucha en la cual hubiese sido depuesto un déspota cruel y vicioso y reemplazado con otro cuyos actos demostrarán su deseo por el bienestar general; si después de haber oído esto, dijesen a los naturales que no habían cambiado esencialmente la naturaleza del gobierno, les sorprendería mucho y probablemente les costaría bastante hacerles comprender que la sustitución de un déspota malévolo no impide que el gobierno sea despótico siempre. Lo mismo ocurre en nuestro caso. Entendiendo como conservador todo lo que aumenta la coacción del Estado sobre los individuos, hay que dar ese nombre a cuantas medidas tiendan a dicho fin, sean interesados o desinteresados los móviles de sus autores. Como un déspota es siempre déspota, cualquiera que sean las razones que le lleven a obrar arbitrariamente, de igual modo, el conservador queda siempre conservador, guíenle o no motivos egoístas, al restringir la libertad individual más allá del límite debido para mantener a todos y cada uno en el pleno ejercicio de su derecho. El conservador desinteresado pertenece al mismo género, aunque dentro de él forme una especie nueva que el conservador egoísta; es muy marcado el contraste de uno y otro con el liberal, tal como se le definía cuando realmente merecía este nombre, esto es, "como una persona que abogaba por la abolición progresiva de todas las restricciones en materia política".

Queda, pues demostrada la paradoja que senté al comenzar. Como ya hemos visto, el partido conservador y el liberal tiene su origen uno en el militarismo, el otro en el industrialismo respectivamente. El primero se caracterizó por el *régimen* del Estado; el segundo por el *régimen* del contrato; aquél por la cooperación obligatoria que acompaña a la desigualdad legal de las clases; éste, por la cooperación voluntaria que acompaña a su igualdad legal; indiscutiblemente, los primeros actos de cada partido se dirigieron, bien a fortalecer las instituciones que mantienen la cooperación obligatoria, o a suprimirlas o limitarlas. De lo que antecede se desprende, sin duda alguna, que en tanto han contribuido a extender el sistema coercitivo los llamados liberales,

no han sido más que conservadores de una especie nueva. Estas verdades aparecerán más adelante con mayor claridad.

NOTA.— Varias publicaciones que mencionaron este artículo cuando se publicó, han supuesto que los anteriores párrafos se encaminaban a demostrar que los conservadores y liberales se habían mutuamente reemplazado. Esta interpretación es errónea. De que aparezca una nueva especie de conservador no se desprende necesariamente que la especie originaria haya desaparecido. Al decir que "conservadores y liberales multiplican a porfía las restricciones", indico claramente que si los primeros fomentaban la legislación coercitiva, tampoco la abandonan los segundos. Sin embargo, son tantas y tales las medidas restrictivas dictadas por los liberales, que entre los conservadores, que como todos los demás, sufren sus consecuencias, se observan tendencias a resistirlas. Nos suministra una prueba de ello el hecho de que la "Liga para la defensa de la libertad y la propiedad", compuesta en gran parte de conservadores, haya tomado por lema "Individualismo contra Socialismo". Si el estado actual de cosas continúa, puede realmente ocurrir que los conservadores se conviertan en los defensores de la libertad que los liberales huellan, extraviados por su pretensión de labrar la felicidad de los ciudadanos.

II. Biografía de Durkheim y condiciones de la época

Emilio Durkheim: francés, maestro, sociólogo*

Harry Alpert

Primera parte

1. LA HERENCIA RABÍNICA Y LA PRIMERA FORMACIÓN

Emilio Durkheim nació el 15 de abril de 1858 en Epinal (Vosgos), en la antigua provincia de Lorena. Su nacimiento tuvo lugar aproximadamente un año después de la muerte de Augusto Comte, cuya obra habría de perpetuar y reanimar.

El futuro expositor de una ingeniosa teoría sociológica de la religión era el descendiente directo de una larga serie de sabios rabinos y según nos dice la tradición familiar él mismo se estuvo preparando para el rabinado. Estudió hebreo —no sistemáticamente según parece— familiarizándose con el Antiguo Testamento y la tradición hebraica y talmúdica. No podemos asegurar, como alguien pretende, que estos estudios fueran antojo pasajero tan sólo ni tampoco lo contrario. Lo cierto es que Durkheim decidió muy pronto renunciar a sus aspiraciones religiosas. Ello se debió en parte a la influencia que en el muchacho ejerció una institutriz católica. A pesar de semejante renuncia —o precisamente por razón de ella como estamos tentados de decir— sus primeros estudios bíblicos no se perdieron del todo. Más tarde Durkheim los aprovechó en sus investigaciones sociológicas pues fue un hombre dotado con la capacidad de utilizar y sintetizar cualquier fragmento de su saber. Por eso, sus referencias a la Biblia no sólo abundan en sus obras sobre la religión, sino asimismo en su análisis del derecho primitivo y de la organización social. Basta con observar las referencias bíblicas numerosas que se encuentran en *De la Division du travail social.*

El autor de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* nunca olvidó sus antecedentes rabínicos. Conservó siempre la plena conciencia de sus preocupaciones predominantemente éticas y religiosas y tuvo ocasión con frecuencia de recordar a sus colegas de *L'Année Sociologique* que al fin y al cabo era hijo de un rabino.

Durkheim recibió su primera educación formal en la ciudad de su nacimiento, en el *Collège d'Epinal*, donde dejó el recuerdo de una brillante iniciación. Avanzó con rapidez por los diversos grados, ganando premios y concursos sin dificultad. En el libro de Davy sobre Durkheim se incluye una fotografía del muchacho en sus días

---

* Tomado de *Durkheim*, versión española de José Medina Echavarría, México, FCE, 1945, pp. 17-94.

de colegial.[1] La fotografía no es muy clara, mas en ella percibimos al brillante mozuelo apoyando su brazo izquierdo en los hombros de un camarada. Su alta frente está rodeada de una cabellera espesa, particularmente en sus costados. Los rasgos faciales muestran una delicadeza y sensibilidad casi femenina; una aguda inteligencia transparece sin duda en su cara. Y su delicada mano al inclinarse muestra dedos más largos que los usuales. Este carácter sensitivo de los rasgos y la fisonomía los conservó Durkheim toda su vida.

Durante su estancia en el colegio y sin duda alguna por causa de sus éxitos en él, Emilio decidió hacerse normalista. Marchó a París donde continuó sus estudios en el *Lycée Louis-le-Grand*. Aquí se preparó para su ingreso en la *Ecole Normale Supérieure*, que exigía el triunfo en una oposición muy dura. Este periodo de preparación para la Escuela Normal, denominado *cagne* en el argot estudiantil, no fue particularmente feliz para el joven filósofo. No mostró gran receptividad frente al tipo de instrucción a que estuvo sujeto, y no pudo percibir del todo el valor de una buena parte de las tareas requeridas. En consecuencia, tuvo que esperar tres años para que se le abrieran finalmente las puertas de *l'Ecole*.

2. ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE: LA REBELIÓN CONTRA EL DILETANTISMO

Esto ocurrió en 1879. Lanson, S. Reinach y Lévy-Bruhl acababan de graduarse. Bergson, Jaurès y Belot habían entrado el año anterior. Rauh y Maurice Blondel fueron admitidos dos años más tarde. Pierre Janet y Goblot ingresaron al mismo tiempo que Durkheim. No es exagerado por tanto decir que un verdadero renacimiento filosófico germinaba en la Escuela Normal. El establecimiento de la Tercera República, menos de diez años antes, había sido como una señal para el despertar intelectual de Francia. El toque de clarín de la libertad había sonado, y algunos de los grandes espíritus del país, como Renouvier, sintiéndose libres del régimen represivo y asfixiante del Segundo Imperio Napoleónico,[2] pudieron dedicarse ahora a sus labores con renovadas energías. Aunque Durkheim sólo tenía 22 años cuando entró en la *Ecole Normale*, poseía ya cierta apariencia de madurez y una mentalidad sazonada. Su edad era la del promedio de su clase y, sin embargo, parecía algo más viejo que sus compañeros. En el libro de Davy, antes citado, hay una fotografía de la promoción del 79.[3] No sabemos cuándo fue tomada; posiblemente es una fotografía de graduados, en cuyo caso data poco más o menos de 1882. La fotografía nos

---

[1] Davy, G., Emile Durkheim (París: Vald. Rasmussen), p.33.

[2] *Vid.* Valeur, R. quien en la obra *Democratic Governments in Europe*, editada por R. L. Buell (Nueva York, 1935) afirma que "el Segundo Imperio, no obstante sus pretensiones dinásticas, no fue más que una dictadura personal apoyada por el ejército" (p. 263) y que tanto los monárquicos como los republicanos conservaron "amargos recuerdos de los dieciocho años de arbitraria dictadura por parte de Napoleón III" (*Ibíd.*, p. 283).
Ver asimismo Maurain, J., quien al término de su voluminoso estudio *La Politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869* (París: Alcan, 1930) sostiene que el Segundo Imperio sólo a la iglesia concedió libertad dentro de lo que era una "sociedad oprimida" (p. 941). La opresión de las clases trabajadoras por el gobierno de Napoleón III es cosa que señala el profesor Georges Weill en su *Histoire du mouvement social en France* (1852-1910) (segunda edición, París: Alcan, 1911), p. 46.

[3] Davy, *Op. cit.*, p. 57.

muestra a Durkheim como un joven muy serio e intenso; su actitud casi solemne contrasta en forma aguda con las actitudes abiertas y el jovial espíritu incluso de algunos de sus compañeros. Su cabellera se había clareado; su cara parece más larga porque ahora se encuentra escondida en parte por una barba copiosa, más recortada por los lados que en la barbilla, y por un voluminoso y oscuro bigote. No puede pasar inadvertida esa seria actitud que fue causa de que sus compañeros, con una ironía que no podían apreciar en esos instantes, le pusieran el apodo del Metafísico. Como dijo Holleaux,[4] su madurez fue "precoz", y desde entonces su apariencia física cambió muy poco.

La Escuela Normal fue un gran desengaño para este joven de mente crítica. Sin embargo, le guardó siempre una fidelidad sentimental y destacó luego el papel que a ella le cupo en la formación de la unidad intelectual y moral de Francia; una unidad que apenas se encontraba en igual forma en otros países.[5] El carácter de los defectos que Durkheim encontraba en la Escuela, nos muestra ya algunas de las tendencias básicas de sus pensamientos. Condenaba en especial su carácter ultraliterario y en consecuencia la naturaleza poco científica de la institución. No ocultaba así su desdén por el diletantismo, superficialidad y misticismo fomentado de esta suerte. No cometeríamos, por eso, ninguna deformación si tratáramos de mostrar toda la carrera sociológica de Durkheim como una batalla intransigente y sin descanso reñida en dos grandes frentes: por un lado, contra las fuerzas oscuras y sin fondo del misticismo y la desesperación; por otro, contra las fuerzas etéreas y sin sustancia del culto diletante a la superficialidad. Combatió estas fuerzas con los métodos clasificadores —iluminadores, para usar la frase de sabor anglosajón— de la ciencia y con las técnicas fecundas y productivas de la actividad cooperativa, colectiva. La sociología, afirmaba de continuo, sólo puede sobrevivir como una disciplina vital si llena estas dos condiciones necesarias para su existencia: debe despojarse de su brillantez literaria y aceptar el porte más gris de la ciencia y tiene además que dejar de ser el resultado de una exhibición personal impresionante, pero esencialmente vana, para transformarse en una empresa de carácter más creador y cooperativo.

Durkheim creía que se daba en la Escuela demasiada importancia a la ociosa retórica; más que por su rigor se valoraba un pensamiento por su expresión literaria. Los vocablos se empleaban con mayor preciosismo que precisión significativa. En una palabra, dominaba la peor forma del humanismo. En esta enseñanza, esencialmente literaria, vio más tarde Durkheim una de las razones básicas del atraso de la ciencia de la sociedad. ¿Cómo podía darse, en efecto, esa ciencia, cuando el medio intelectual fomentaba una actitud puramente humanista, es decir, no científica frente a los problemas de la vida social?

El propio Durkheim ha descrito, en términos muy lejanos de todo elogio, el tipo de enseñanza filosófica que dominaba en sus días juveniles.[6] Los jóvenes estudiantes de filosofía, nos dice, se proponían hacer algo distintivo, es decir algo nuevo y ori-

[4] Citado por Davy, R. M. M., XXVI (1919), p. 184.
[5] Durkheim, E., R. S., III (1895), p. 695. Ver "Lo Stato attuale degli Studi Sociologici in Francia", R.S., III, pp. 607-707.
[6] R. P., XXXIX (1895), esp. pp. 129-135. Ver "L'Enseigment Philosophie et L'agrégation de Philosophie", R.P., XXXIX, pp. 121-147.

ginal; sus primeros valores eran lo raro, lo nuevo, la última "nouveauté" y sobre todo había que tener personalidad, poseer un sistema "personal". "Pensar como los vecinos era lo que debía evitarse a toda costa". El interés se ponía en la brillantez oratoria, en el talento llamativo. Los filósofos en formación de este periodo, buscan ante todo "no la exactitud del análisis y el rigor de la prueba, es decir, las cualidades que hacen al científico y al filósofo, sino un tipo de talento literario de especie bastarda que consiste en cambiar las ideas de una manera semejante a como el artista combina imágenes y formas: para encantar el gusto y no para satisfacer la razón; para despertar impresiones estéticas y no para expresar cosas".[7] Se relegó de esta suerte al pensamiento científico a una posición inferior y sin importancia. El diletante, en una palabra, estaba a la orden del día.

Concedamos que este cuadro de Durkheim sea una exageración de la realidad; no por eso deja de ser una revelación significativa de su estado de ánimo. Le horrorizaba por completo este diletantismo; vio en él, usando el lenguaje pintoresco del profesor Bouglé, "la más peligrosa de las manías, el verdadero pecado contra la razón". Siempre luchó contra él. Lo que necesitamos, decía, es sólidos razonadores; no en cambio, espíritus delicados. Hasta qué punto Durkheim sentía lo dicho de un modo profundo lo demuestra el hecho de haber dedicado al tema su propia tesis doctoral. En efecto, *De la Division* pudo muy bien haberse titulado *Contre le dilettantisme*, en la medida en que como contribución a la ciencia de la ética trataba de probar en esencia el valor nulo del diletante y de todos los enamorados en exceso de una cultura exclusivamente general.[8] Esto es, desde luego, una mera expresión negativa de la tesis. Su pretensión positiva consistía en demostrar que la especialización es en las sociedades modernas un deber moral.

Muchos años después, en una discusión sobre determinados cambios propuestos en la *agrégation de philosophie*, Durkheim insistió en el mismo principio. Argüía que el examen debía ser sobre todo menos superficial. Condenaba la práctica de pregunta a los candidatos de *omni re scibili*, por la razón de que el éxito en tal caso no se basaba "ni en el saber ni en la firmeza y solidez del pensamiento; pues una mentalidad firme y sólida no puede improvisar soluciones respecto a cuestiones sobre las que no había tenido la oportunidad de meditar".[9]

Sin embargo, la superficialidad no era el único elemento que le enfadaba del diletantismo. Condenaba también, amargamente, su anarquía intelectual. El filósofo diletante, preocupado sólo por erigir su sistema de pensamiento individual y privado, quedaba absorbido de tal manera en la elaboración de sus propias ideas, que perdía de vista el hecho de que estaba cooperando con otros, al fin y al cabo, en una empresa colectiva. De esta manera en vez de poseer un grupo unificado de talentos trabajando todos en un fin común, tenemos solamente individuos aislados y presumidos y satisfechos de su pretendida independencia. Durkheim pensaba que esa condición sólo podía conducir, mientras durara, a la esterilidad. "Si se comparan

---

[7] *Ibíd.*, p. 129.

[8] *De la Division*. Ver *De la Division du Travail social: Etude sur l'organisation des sociétes supérieures* (Paris: Alcan). Nuestras citas son de la sexta edición, p. 397. Cf. pp. 298-299, 398 n. 1.

[9] R.I.E., LVII (1909), pp. 159-61. Ver "Note sur la spécialisation des Facultés des Lettres et l'agrégation de Philosophie", R.I.E., LVIII, pp. 159-161.

los temas de las tesis presentadas ante la facultad de París en estos últimos años, se verá la imposibilidad de discernir entre ellas una tendencia común. Cada filósofo trabaja por separado, como si se encontrara sólo en el mundo y como si la filosofía fuera un arte".[10] La anarquía es lo único que puede resultar de que cada sistematizador marche separado por su propio camino. El futuro fundador de *l'Année Sociologique* dedicó gran parte de su energía a acabar con este diletantismo superficial y anárquico.

Por causa de su actitud beligerante en contra de las humanidades y la literatura no le fue fácil la vida mientras estuvo en la Ecole Normale. Tuvo dificultades muy en particular con el latín y la literatura y consideró una gran parte de las materias que tenía que aprender como puras zarandajas. No es extraño, pues, que tropezara con tantas dificultades para salir de la Escuela como tuvo para entrar en ella. Cuando en 1862 aparece la lista de los candidatos a la *agrégation*, el nombre de Emilio Durkheim se encontraba entre los últimos

3. ECOLE NORMALE SUPERIEURE: AMIGOS, PROFESORES E INFLUENCIAS INTELECTUALES

De lo que llevamos dicho hasta aquí sobre la actitud de Durkheim frente a la Ecole Normale no debe inferirse que ésta no ejerciera sobre él influjo alguno. Por el contrario, tuvo efectos muy profundos en la formación de su personalidad y en su orientación intelectual. Los amigos que allí encontró, los profesores con quienes estudió, así como las lecturas de esos días, todo juega un importante papel en la formación del joven que había de llegar a ser el sociólogo más eminente de su país y de su generación.

Durkheim no hizo muchos amigos, pero a los pocos que tuvo manifestó siempre el arraigo profundo de su afecto, de su lealtad y de su adhesión. Tuvo la gran pena de ver cómo morían prematuramente sus amigos más queridos, dolor grande para quién como él consideraba la amistad como depósito sagrado. Su compañero Hommay, el más íntimo de la Escuela Normal, murió víctima de un accidente pocos años después de haberse graduado. Jaurès, el gran líder socialista, a quién Durkheim alejó "del formalismo político y de la hueca filosofía de los radicales",[11] había de ser brutalmente asesinado al comienzo de la Gran Guerra. Y fuera ya de la época de la Escuela Normal, Hamelin, otro de sus amigos y colega brillante de Burdeos, se ahogó en un intento de salvar a otra persona. La muerte prematura de estos tres amigos produjo en la naturaleza sensible y bondadosa de Durkheim dolor sin término. Era un ejemplo vivo de esa lealtad a los demás que hizo uno de los rasgos esenciales de su sistema ético.

Hubo también otras amistades forjadas en los días de la escuela, las de Lucien Picard y Holleaux, por ejemplo. A este último debemos las mejores noticias sobre el Durkheim *normalien*.[12]

---

[10] Durkheim, E., "La philosophie dans les universités allemandes", R.I.E., XIII, p. 437.
[11] Mauss, M., en la introducción al *Le Socialisme*, édité par M. Mauss (París:Alcan), p. VIII.
[12] Sus recuerdos los recoge Davy, R. M.M., XXVI (1919).

Aunque el sociólogo en ciernes no maduró con rapidez, no era, sin embargo, un introvertido. Por el contrario, gustaba de la vida social y se unía con frecuencia a la gente, en ocasiones de regocijo muy en particular. Esto le dio oportunidades para penetrarse de lo que llamaba "el espíritu de la colectividad". Agudizó también en él ese particular "sentido de lo social" que Davy consideraba como un requisito necesario para el pensamiento sociológico.[13] Ese mismo sentido lo hizo sensible a las corrientes y sentimientos sociales y a la euforia social, conceptos que llegarían a ser básicos en su sistema sociológico. No menos gozaba de la discusión colectiva de carácter serio, gustándole el ejercicio de la dialéctica vigorosa. Pero le disgustaba el sarcasmo refinado y superficial de muchos de sus compañeros *normaliens*. "Absolutamente sencillo", dice Holleaux, "odiaba todas las afectaciones. Profundamente serio, odiaba la veleidad".

De los profesores de la Escuela Normal sólo le atrajeron unos pocos. Y de modo particular admiró sólo a dos de ellos: Fustel de Coulanges, el gran historiador y director que fue de la escuela en 1880 y Emilio Boutroux, el eminente filósofo de quien procede la filosofía francesa contemporánea. Estos dos maestros fueron para él fuentes auténticas de inspiración. El autor de *La Cité Antique* era defensor de la aplicación/a la historia de los métodos científicos y rigurosamente críticos. Su insistencia sobre la necesidad de realizar comprobaciones de los datos críticamente depuradas y su grandeza intelectual llamaron la atención del joven Durkheim, ganándolo para siempre. Sin embargo, el maestro historiador y el discípulo sociólogo nunca pudieron ponerse de acuerdo sobre las relaciones de sus respectivos campos.[14] Durkheim dedicó su tesis latina sobre Montesquieu[15] a la memoria de Fustel de Coulanges.

La influencia de Boutroux fue más directa y más importante. El hecho de que sugiriera el tema de su disertación sobre Montesquieu es una cosa incidental. Mucho más considerable es que el ilustre autor de la brillante tesis sobre la contingencia de las leyes naturales, alcanzara a imprimir de forma indeleble en el espíritu de Durkheim la idea de la necesidad de sujetar constantemente a un análisis crítico los problemas concernientes a la naturaleza, objeto y método de la ciencia. En qué forma el discípulo aprendió la tesis de su maestro es cosa que habrá de examinarse en la segunda parte de este trabajo.

Muchos de los supuestos fundamentales de la sociología durkheimiana son imputables directamente a la influencia de Boutroux. De éste fue de quien el fundador de la escuela francesa de sociología aprendió, entre otras cosas, el carácter falaz e insuficiente de la doctrina simplista del atomismo; el principio de la síntesis creadora o como también se dice de la "emergencia"; la naturaleza *sui generis* de la vida del espíritu; y el postulado de que toda ciencia debe explicar sus fenómenos con arreglo a principios propios y específicos. Una síntesis, enseñaba Boutreaux, no puede explicarse por sus elementos, pues la multiplicidad de los mismos no explica su unidad. En consecuencia, todo reino de la realidad tiene algo de "nuevo" que

[13] Davy, G., R. M. M., XXVII (1920), p. 88 y el *Traité de Psychologie* de G. Dumas, vol. II, p. 766.
[14] Véase en este punto el prefacio de Durkheim al volumen I de *L'Année Sociologique*, pp. II-III.
[15] *Quia Secundatus Politicae Scientiae Intituendae Contulerit* (Burdeos: Gounouilhou).

hace imposible la deducción de lo más complejo de lo que es más simple. El aspecto vital de los fenómenos biológicos debe por tanto explicarse biológicamente y no con arreglo a principios físicos y químicos. De igual manera, los aspectos psíquicos del espíritu sólo pueden tener una explicación psíquica.[16] Basta con ampliar de modo suficiente esta opinión para llegar al principio dukheimiano de que los hechos sociales deben explicarse socialmente. El propio Durkheim reconoció su deuda para con la doctrina de Boutroux sobre la autonomía de las respectivas ciencias". Imbuído en esta idea —escribió explicando el origen de sus opiniones— la apliqué a la sociología". El autor de *Les Règles de la méthode sociologique* nunca perdió la preocupación crítica respecto a los problemas metodológicos aprendida de Boutroux. La gratitud a su maestro se expresa en la dedicatoria de *La Division*: "A mom cher maître M. Emile Boutroux: Hommage respectueux et reconnaissant".[17]

Influencia no menor que la ejercida por estos amigos y maestros en la orientación intelectual de Durkheim, tuvieron algunos de los autores cuyas obras estudió mientras se encontraba en la Ecole Normale. De éstos quisiéramos destacar a tres tan sólo en méritos de su especial importancia: Renouvier, Kant y Comte. Mas al desviarnos de la influencia de amigos y maestros para señalar la que pudieran representar ciertas lecturas nos colocamos en un suelo menos sólido. Por ejemplo, ¿cuándo leyó Durkheim a Comte por vez primera? ¿Fue en la escuela normal o después? Y en este caso ¿en qué momento? No podemos contestar a estas cuestiones con certeza, mas podemos inferir que Durkheim sintió la influencia de Comte sólo después de su contacto con Boutroux y luego de trabar conocimiento con las obras del neokantiano francés Renouvier.

En la misma carta en donde nos dice haber aprendido el principio de la autonomía de las ciencias de su maestro Boutroux y que él mismo no hizo sino extender este principio al dominio de lo social, Durkheim escribe también: "la lectura de Comte me reafirmó en este método". Lo dicho nos muestra con claridad que, a este respecto por lo menos, la influencia de Boutroux fue primaria mientras que la de Comte, adoptando la propia expresión de Durkheim, fue solamente confirmatoria. En todo caso parece indudable que la lectura de Comte ocurre luego de la asimilación a fondo del pensamiento de Boutroux. Así como que fue también posterior al estudio detenido de Renouvier. El hecho de que la influencia del neocriticista precediera a la del positivista, es algo que puede afirmarse ateniéndonos a lo que nos dice el propio Durkheim.[18]

De esta manera la influencia de Comte sobre Durkheim, que como éste ha reconocido con frecuencia no deja lugar a duda,[19] no fue en realidad tan decisiva como algunas veces se supone. Entre los dos sociólogos más notables de Francia, más que

---

[16] V. Boutroux, E., *De la Contingence des lois de la nature* (octava edición, París: Alcan, 1915), esp. Cap. I La primera edición es de 1874.

[17] Ver *Cartas al director de la Revue Néo-Scolastique*, R.N.S., XIV, p. 613; cons. *Les Règles de la méthode*, octava edición, pp. VII-VIII y "Représentations individuelles et représentations collectives", R.M.M., VI, pp. 273-302 (Reproducido en *Sociologie et Philosophie*). Todas nuestras referencias a *Las Reglas* son de esta edición.

[18] A.S., XII, p. 326.

[19] Cs., B. S. F. P., Estudio sobre: "Une Nouvelle position du problème moral", *Séance du 2 janvier*, 1914, B.S.F.P., XIV, p. 35.

una relación de maestro a discípulo, se daba una afinidad espiritual. No debe olvidarse en este punto que Durkheim se negaba a ser considerado como positivista, rechazando así en forma implícita tanto la metafísica comtiana como su concepción de la sociología. Desde luego, una vez iniciada su carrera sociológica —y es cosa problemática que Comte ejerciera el menor influjo en esta decisión— era forzoso que Durkheim se familiarizara con los trabajos de los positivistas, ya que todo hombre de ciencia debe esforzarse por conocer la obra de sus predecesores. Y si *De la Division*, por ejemplo, trata de cuestiones y ofrece tesis no desemejantes de las comtianas,[20] ello se explica por esta afinidad entre los propósitos e intereses de ambos escritores y por el hecho de que toda ciencia presenta ciertas cuestiones radicales que han de examinarse de modo inevitable generación tras generación.[21] Por tanto, nos inclinamos a creer, no obstante las apariencias en contrario, que Durkheim guarda una relación más estrecha con Boutroux y Renouvier que con Comte.

Los escritos del neocriticista francés fueron sometidos por Durkheim a un análisis concienzudo. "La primera vez que vi a Durkheim en privado", nos cuenta Maublanch, "me dijo: —si Vd. desea madurar su pensamiento, entréguese al estudio meticuloso de un gran maestro; elija su sistema para poner al descubierto sus más íntimos secretos. Esto es lo que yo he hecho y mi educador ha sido Renouvier".[22]

Aunque Renouvier nunca tuvo una posición académica o profesional, fue uno de los filósofos más influyentes de la Francia decimonónica. Durkheim se encontró sometido a su influjo desde muy joven y son muchos los puntos en donde se da un marcado parentesco entre el neokantiano y el sociólogo. Por ejemplo, es muy posible que Durkheim recibiera de Renouvier su repugnancia por las simulaciones filosóficas y su antipatía por el diletantismo y el *littérateur* "brillante". También pudo aprender de él lo que significa el carácter fácil y hueco de todo eclecticismo. *Il faut choisir*, es una frase, por ejemplo, que se repite una y otra vez en Durkheim. Cuando critica el concepto de *Gesellschaft* en Tönnies, el sociólogo francés escribe: "conciliar de esta manera la teoría de Aristóteles y la de Bentham equivale a una mera yuxtaposición de contrarios. Hay que elegir..." Objetaba asimismo las posiciones conciliadoras y eclécticas de Fouillée, Kant y Rousseau.[23] Otros temas esenciales de Renouvier aceptados por Durkheim como propios son: la creencia de que las consideraciones éticas y morales ocupan una posición central en el pensamiento filosófico, la de que es necesario construir una ciencia de la moral; la de que la filosofía debe servir como guía a la acción social; la de que ésta, de modo más concreto, debía de contribuir a la formación de la unidad moral de la Tercera República, y por último, la de que la idea de la dignidad de la personalidad humana si no es el concepto moral fundamental de la sociedad moderna, sí es, sin duda, uno de los más

---

[20] Cs. *De la Division*, p. 244n.

[21] Durkheim, "Préface" en Hamelin, O., *Le Système de Descartes*, publié par L. Robin (París: Alcan), , p. VII, y "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", R.M.M.,pp. 733-758 (Introducción a *Les Formes élémentaires*. Se omitió en el volumen la sección III de este artículo, p. 756.

[22] Maublanc R., *Europe*, XXII (1930), p. 299.

[23] "Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft", R.P., XXVII, p. 421 (recensión); *Op. cit.*, "Loa Stato attuale degli Studi Sociologici in Francia", p. 692; "L'Individualisme et les intellectueles", R.B., 4ª serie, X, p. 9.

importantes. Durkheim aceptó estas opiniones, pero situándolas en un marco sociológico más bien que en el neokantiano propio de Renouvier. Por eso, el primero concebía la ciencia de la moral como una rama tan sólo de la sociología positiva, empírica, mientras que el segundo la pensaba, a la manera neocriticista, como una ciencia a priori puramente deductiva. De igual modo, Renouvier esperaba que el neocriticismo fuese la filosofía de la Tercera República, mientras que Durkheim insistía en que una ciencia positiva y de lo social de los fenómenos morales era la única que podía servir como guía segura para la acción social. La deuda de Durkheim para con el filósofo neokantiano, como asimismo para con Boutroux, por la idea de que el todo es cualitativamente diferente de la suma de sus partes, fue reconocida por él de un modo explícito.[24]

No puede estudiarse a Renouvier sin un conocimiento a fondo de Kant, de quién pretendía ser "sucesor apostólico". Durkheim conoció bien al filósofo alemán y siempre se le acercó con cautela. Incluímos empero a Kant entre las influencias formadoras a que estuvo sometido el teórico francés no tanto por el efecto positivo de sus ideas en él, como porque le obligó en lo sucesivo a mantener frente a ellas una actitud crítica. El frecuente olvido de Kant del aspecto social de la realidad y su confusión constante entre el modo imperativo y el declarativo, estimularon en Durkheim la necesidad de dar al problema una orientación de distinto tipo. El profesor Bouglé ha hecho alguna vez uso del siguiente *mot*: El durkheimismo es un kantismo revisado y completado por el comtismo. La fórmula es demasiado fácil para ser exacta sin atenuaciones. Sin embargo, indica con acierto el carácter básico de la preocupación moral en Durkheim, así como que un punto de partida en el desarrollo de su propio sistema moral se encuentra en su apreciación de las insuficiencias de la solución kantiana. Tiene interés a este respecto tener en cuenta el espacio que Durkheim intentaba dar a Kant en su *magnum opus* inacabado sobre *La Morale.*[25] Esto no obstante, hubo de escribir un cierto día que "de todas las filosofías producidas por Alemania el kantismo era la única susceptible de conciliación con las exigencias de la ciencia siempre que se le interpretase cuerdamente".[26]

Renouvier, Kant y, posteriormente, Comte fueron, pues, los pensadores eminentes que junto a amigos y maestros dirigieron en parte la orientación intelectual del *normalien* Emilio Durkheim. Debemos anotar de paso que la influencia de Renouvier se intensificó más tarde en la Universidad de Burdeos a través de la amistad establecida entre Durkheim y Hamelin, el más notable discípulo de Renouvier. Esta vez, sin embargo, la acentuación del interés se puso, más que en las cuestiones éticas, en los problemas concernientes a las representaciones y a las categorías del conocimiento. La preocupación de Durkheim acerca de este punto culmina en la teoría sociológica del conocimiento brevemente delineada en la introducción a *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.*

---

[24] *L'Année Sociologique*, Vol. XII, p. 326. Reseñas de obras sobre metodología, psicología colectiva, condiciones sociológicas del conocimiento, moral, sistemas jurídicos, organización doméstica y matrimonial, fundamentos geográficos de la vida social, etc.

[25] Véase más adelante y "Introduction à la morale", R.P., LXXXIX, pp. 79-97.

[26] *Op. cit.*, "La Philosophie dans les universites allemandes", p. 330.

4. HACIA UNA CIENCIA DE LA SOCIEDAD

El resultado en todas estas influencias, más o menos diversas, fue una decisión definitiva tomada por Durkheim por los días de su graduación en la *Ecole Normale Superieure*, es decir, en torno a 1882; la de consagrar sus energías al estudio científico de los fenómenos sociales. Desde este momento el curso de su vida se encontraba ya definitivamente fijado: había de ser un sociólogo.

Según parece, Durkheim llegó a esta decisión por varias razones, que pueden subsumirse, empero, bajo dos rúbricas fundamentales: a) su insatisfacción ante el estado de la disciplina filosófica; b) su deseo de contribuir a la consolidación moral de la Tercera República. Ya hemos mencionado su crítica de la filosofía contemporánea: su carácter puramente dialéctico, literario y nada científico y su lejanía de la realidad social. Debemos dedicarnos ahora a la segunda consideración.

Todos los seres humanos son producto de su tiempo, lugar y circunstancias; los filósofos y científicos no son en esto excepción alguna. También se les debe considerar como criaturas activas que se mueven dentro de un medio específicamente definible. Así por ejemplo, Durkheim sólo puede ser entendido si lo contemplamos como actor en un drama humano integrado por estos elementos: lugar, Francia; tiempo, los primeros días de la Tercera República. En efecto, toda su carrera está unida de modo inseparable a los ensayos y tribulaciones, las luchas y desgracias, los triunfos y logros de una nación en trance de reconstruirse. Un pueblo había decidido gobernarse por sí y se encontraba frente a la tarea de establecerse con firmeza tanto social como moralmente. La democracia era su objetivo y por consiguiente se encontraba ocupado en la reconstrucción y creación de las instituciones democráticas. Mas pronto vino a darse cuenta de que la democracia exige una unidad moral de la nación sobre bases laicas. Pues se tenía a la Iglesia y a la Religión como los pilares del antiguo régimen. Y para que los poderes del viejo orden pudieran ser aplastados de un modo definitivo, el laicismo era el precio que había de pagar la democracia. Semejante organización secularizada había de conseguirse y mantenerse mediante un sistema laico de educación popular, o sea por medio de una escuela pública, libre, universal, obligatoria y no religiosa. Evidentemente tal propósito implicaba el desarrollo de nuevas bases de solidaridad nacional. Algunos pensadores volvieron con esperanza a la ciencia y sus métodos, adoptándolos por guía en esta empresa y creyeron que tanto el fundamento como la superestructura de la nueva moralidad, requeridos por la democracia, podrían construirse siguiendo las articulaciones de un conocimiento científicamente adquirido. Muchos republicanos prominentes no dudaron por un momento de las tesis positivistas respecto a que el orden social sólo puede mantenerse si esta fundado en la naturaleza de las cosas, que es por tanto necesario conocer primero lo que la naturaleza es y que la ciencia es así el único guía válido para el logro del conocimiento objetivo. En una palabra, democracia, laicismo, y ciencia positiva fueron los ideales de la República.[27]

[27] Esto representa tan sólo un lado de la cuestión. En los primeros días de la Tercera República, Francia se encontraba profundamente dividida en torno a las cuestiones referentes a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, al laicismo, al clero, a la educación laica, así como en lo que afectaba a la forma republicana

En esta tarea de reconstruir una nación moral y socialmente, *su* nación, la que acababa de zafarse del yugo imperial, pero que al mismo tiempo sufría una derrota ignominiosa y humillante a manos del enemigo, Emilio Durkheim pretendía jugar un papel. Tenía una misión. Pues bien, combínese el descontento ante la situación de la filosofía con el deseo de servir a la República, añádase a esto la creencia en la eficacia del método científico y se llega así de modo casi inevitable a la percepción tanto de la necesidad de una ciencia de los fenómenos sociales como de la importante función que le corresponde. Supongamos que nuestro punto de partida se encuentra en la idea de que la filosofía ha de investirse de carácter científico tanto en su espíritu como en sus métodos. Ello significa no sólo que deba tratar sus problemas de acuerdo con los procedimientos de las ciencias positivas, sino que debe mostrarse también en armonía con los resultados alcanzados por ellas mismas. En otras palabras, que filosofía debe tener sus raíces en el conocimiento científico y estar siempre de acuerdo con él. Si aplicamos este principio de modo concreto a las ramas de la filosofía que tratan de los fenómenos de la vida social, ética, moral y religiosa, la conclusión es evidente: tales fenómenos han de ser considerados como objetos de una investigación de tipo científico. Supongamos ahora que lo que nos mueve es el deseo de dirigir consciente y racionalmente tanto la acción social como las reformas de ese carácter. Si postulamos que no existe otra guía más segura que el conocimiento y que el único conocimiento válido es el obtenido por vía científica, se ofrece como consecuencia la necesidad de poseer datos científicos relativos a la naturaleza y comportamiento de los hechos sociales antes de intentarlos manejar; dicho de otra forma, se deduce la necesidad de una ciencia de los hechos sociales. De esta suerte, cualquiera que sea nuestro interés en el punto de partida, la conclusión es la misma: se trata de que es tan necesaria como deseable la constitución de la sociología como ciencia positiva.

Durkheim consideró que esta ciencia tenía tres funciones fundamentales: 1) la persecución objetiva y teórica de la verdad en lo relativo a las leyes y hechos de la vida social; 2) el examen y revalorización de los principios y teorías de la filosofía con el propósito de hacerlos congruentes con los datos y resultados de la nueva ciencia; 3) el establecimiento de una base para la orientación de la acción y la práctica sociales. Cada una de estas tres tareas recibió por su parte la consideración

---

de gobierno. Si eran muy numerosos los partidarios de las causas republicanas y laica y que afirmaban su fe en la ciencia positiva, no faltaban los que reafirmaran su fe y sostenían la causa de la Iglesia. De esta suerte, si bien algunos intelectuales saludaron la caída del Imperio como una liberación, otros contemplaban los acontecimientos del año 70 al 71 como una circunstancia que exigía la reiteración de su fe en Dios y en la Iglesia. Y no faltó un tercer grupo que, si se orientaba hacia la religión, adoptaba al mismo tiempo hacia la Iglesia y el clero una actitud crítica. Sobre este último grupo ver Sabatier, P., *L'Orientation religieuse de la France actuelle* (París: Colin, 1912, 2a edic.). Acerca del movimiento laicista en la educación, ver Ferry, J., *Discours et opinions de Jules Ferry* (París: Colin, t. 3 y 4, 1895 y 1896) y Bouglé, C., *Un moraliste laïque: Ferdinand Buisson* (*Pages choises précédées d'une introduction*) (París: Alcan, 1933). Sobre la cuestión clerical, ver Faguet, E., *L'Anticléricalisme* (París: Société Française d'Imprimerie et de Librairie), así como Maurain, obra citada. Una historia general de este período es la de Seignobos C., *Le Déclin de l'Empire et L'Etablissement de la 3ème. République*, así como su *L'Evolution de la 3ème. République*, que constituyen los volúmenes 7 y 8 de la *Historie de France Contemporaine*, editada por E. Lavisse (París: Hachette, 1921). Para una historia de los movimientos sociales y obreros del período, consúltese el libro antes citado de G. Weill.

debida; a su desarrollo contribuyó amplia y fecundamente. Y por el hecho de considerar a estos tres fines relacionados entre sí de modo necesario, en ninguno de sus estudios deja de tenerlos en cuenta.[28] Durkheim se entregó así a la tarea de construir una ciencia de la sociología que había de transformar la filosofía y orientar la conducta política. No puede dejar de impresionar la ambición de la empresa; lo que maravilla es la extensión por limitada que fuera, en que fue realizada.

5. APRENDIZAJE Y COMIENZOS

El joven *agrégé* tuvo que abrirse su propio camino. Luego de graduarse en la Escuela Normal fue nombrado profesor de filosofía, desempeñando ese cargo durante periodos de distinta amplitud en los liceos de Sens, Saint Quentin y Troyes. Su enseñanza de liceo duró de 1882 a 1887 con la sola excepción del año escolar de 1885-1886 en que disfrutó de una licencia para proseguir sus estudios. Esos fueron los años no sólo de su aprendizaje, sino de sus comienzos como sociólogo.

Entre las varias cualidades de Durkheim no debe olvidarse su capacidad administrativa. En el ejercicio de sus actividades de este carácter fue decisiva la experiencia ganada en su paso por los libros. En sus actividades posteriores como miembro de tribunales de examen, de consejos universitarios, de comisiones para la resolución de concursos y oposiciones así como en sus pesquisas para recomendar mejoras en el sistema de la enseñanza filosófica, le fue sumamente útil su experiencia personal con la vida de los liceos.

En estos primeros años de su enseñanza es cuando Durkheim recibe la influencia de Spencer, Schäffle y Espinas. Y le influyeron tan profundamente que hubo de costarle una década el poderse liberar de su orientación biológica. Cierto, no eran organicistas puros a la manera de Lilienfeld,[29] pero, sin embargo, su forma de estudiar la sociedad era esencialmente biológica por naturaleza. Durkheim, aunque con dudas, aceptó de modo espontáneo estas ideas organicistas. Su primera sociología fue en consecuencia muy spenceriana en espíritu. Fue un crítico severo del filósofo inglés, ciertamente, pero muy a menudo se encontró con Spencer en su propio terreno.[30] Buena parte de su *De la division du travail social* pudiera haber sido escrita por un organicista; conceptos como los de "cuerpo social", "órgano social", "cerebro social", "protoplasma social", "sistema cerebro-espinal del organismo social", y

[28] La acentuación de los puntos de vista es, desde luego, distinta. Las consecuencias prácticas de *De la división* se encuentran plenamente desarrolladas en el prefacio de la segunda edición. Las consideraciones de tipo práctico en *Les Formes élémentaires*, son meramente incidentales, no así las de tipo filosófico, que tienen gran importancia. En *Le Suicide* se encuentra, al contrario, un cierto equilibrio entre los análisis sociológicos y las consideraciones filosóficas o de carácter práctico.

[29] Durkheim, "Schaeffle,A., Bau und Leben des Sozialem Körpers: Erster Band", R.P., XIX, p. 85 (recensión); "Gumplowicz, Ludwig, Grundriss der Sociologie", R.P., XX, p. 627 (recensión); "Cours de Science Sociale: Leçon d' ouverture", I.I.E., XV , p. 34 (Reimpreso por separado, París, Colin).

[30] Cs. *De la division*, pp. 204-5, para un único ejemplo. En 1885 escribió Durkheim: "Es evidentemente cierto que el mundo social hunde sus raíces en el mundo de la vida: Espinas y Perrier lo han demostrado". *Op. cit.*, "Gumplowicz ...", p. 634.

"vida visceral de la sociedad", etc., se utilizan con frecuencia en este volumen.[31] Datos y pruebas biológicas se emplean no sólo para ilustrar, sino para comprobar algunos de los principios sociológicos establecidos.[32] ¿Y no se concede a la lucha por la existencia un papel eminente en la explicación causal del desarrollo de la división del trabajo?[33] Estamos muy lejos de mantener que Durkheim pudiera calificarse de organicista aún en estos primeros momentos de su carrera; es imposible, sin embargo, dejar de reconocer la coloración decididamente biológica de sus primeras obras. Sus contemporáneos no tuvieron dificultad en reconocerlo así. Worms, un organicista declarado, percibió pronto el tono esencialmente spenceriano de la tesis doctoral de Durkheim.[34] Lapie, que llegó a ser más tarde colaborador de *l'Anneé Sociologique*, se oponía con energía a la definición durkheimiana del socialismo (que apareció en el mismo año que *De la division*) precisamente por causa de su tono biologista.[35] También Sorel percibió cierto organicismo en Durkheim.[36] No cabe, pues, dudar que éste fue contagiado en la extensa epidemia de spencerianismo desatada al final del siglo XIX. Y aunque la enfermedad quizá fue benigna, llevó considerable tiempo la curación completa. Spencer, en efecto, gozaba de inmensa boga en Francia. Se traducían sus obras, y revistas como la *Revue Philosophique* pedía su colaboración. Sus principios de psicología se tradujeron por figuras tan eminentes como Ribot y Espinas.

Fue de este último de quien derivó Durkheim el concepto de conciencia colectiva. También aprendió de él la importancia de estudiar tipos sociales particulares en lugar de filosofar sobre la sociedad en general. Durkheim consideraba a su libro *Des sociétés animales* como el "capítulo primero de la sociología" porque en él se formulaba con gran calidad la naturaleza *sui generis* de lo social y porque se estudiaban los hechos de ese carácter no para mostrar la simetría de un determinado sistema filosófico sino para establecer principios científicos.

El joven sociólogo hizo sus comienzos profesionales en 1885 como colaborador de la *Reveu Philosophique*, que dirigía entonces Ribot y a la que contribuyó con agudos análisis de la literatura sociológica reciente. Mostró en seguida una penetrante inteligencia crítica, especialidad singular para resumir en forma clara y sucinta gruesos volúmenes y facilidad para las lenguas extranjeras, el alemán y el inglés especialmente. Estas fueron cualidades de las que más tarde hizo uso fecundo en *l'Année Sociologique*. Su artículo inicial fue una recensión del volumen primero de la obra de Schäffle, *Bau und Leben des Sozialen Körpers*. En esta nota da expresión a muchas ideas que más tarde encontraron formulación sistemática. Entre estas: que "la socie-

[31] Cs. pp. 50, 72, 122, 149, 184, 195, 198, 260, 319, etc.

[32] Pp. 202, 328-29, etc. Obsérvense las numerosas alusiones a los biólogos Perrier y Bourdier.

[33] Pp. 248 ss. *Cs. Règles*, p. 114. Para nuestra interpretación del análisis causal en Durkheim, véase la segunda parte de este libro.

[34] En R. I. S., I (1893), pp. 359-61. Rumney ha señalado más recientemente esta semejanza entre Spencer y Durkheim. J.Rumney, *Herbert Spencer's Sociology* (Londres, 1934; hay traducción española, por el Fondo de Cultura Económica, 1945). Rumney insiste en la profunda influencia ejercida por Spencer sobre Durkheim", p. 87 de la edición inglesa; pp. 9; *s.* de la española.*

[35] Lapie, P., "La Définition du socialisme", R.M.M., II (1894), pp. 199-204. Ver "Note sur la définition du socialisme", R.P., XXXVI, pp. 506-512.

[36] Sorel, G., "Les Théories de M. Durkheim", D.S., I (1895), p. 170.

dad no es una simple colección de individuos" sino que "tiene vida, conciencia, interés y destino propios"; que "ha de volverse a la concepción comtiana de que la ciencia social, al estudiar un mundo nuevo, debe poseer un nuevo método"; que "del hecho de que la naturaleza no proceda a saltos no por eso se sigue que todas las cosas sean semejantes y que puedan estudiarse de acuerdo con idénticos procedimientos"; que "la evolución no es una repetición monótona; la continuidad no es identidad"; que la materia de la sociedad consiste en "ideas y sentimientos" y es en consecuencia de naturaleza psíquica; que "como un último recurso contra el individualismo nos queda lo que Schäffle llama el sentido de la solidaridad, *Gemeinsinn*".[37] Todas estas ideas, repetimos, se encuentran ya bien perfiladas en el mencionado artículo. Sin embargo, Durkheim modificó luego su pensamiento respecto a dos, por lo menos, de las opiniones expuestas.

Con relación al uso por Schäffle de metáforas y analogías biológicas se preguntaba Durkheim con cierta impaciencia: "¿no es ya hora de que las arrojemos por la borda y que hagamos cara a los hechos en toda su desnudez?" Más no muchos años después escribió que aunque la analogía biológica era peligrosa, tenía no obstante su valor y podía ser fecunda.[38] Y en *De la Division* se declara que es conveniente el empleo del lenguaje sociológico aunque el mismo sólo tenga valor metafórico.[39] Lo más exacto sería decir que en conjunto la actitud primera de Durkheim frente al método de la analogía es ambivalente y oscilante. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en los días en que se fundaba l´Annèe Sociologique su ruptura con la tradición organicista era casi completa.

El segundo punto en donde Durkheim ofrece un cambio de posición fue, como decía él mismo, en lo referente a la "robusta fe de Shäffle en la razón y en el futuro de la humanidad". "Comenzamos a darnos cuenta de que no todo es claro y de que la razón no es un cúralotodo. Hemos razonado demasiado", nos dice en una de sus notas. Empero, se apresuraba a declarar de modo explícito su "fe en la razón", como asimismo en la "conciencia ilustrada de que la ciencia tan sólo es la forma suprema".[40] Sin entrar en la controversia sobre si Durkheim fue o no un antiintelectualista, puede decirse que cualesquiera que fueran sus opiniones posteriores, se percibe con frecuencia y en forma inconfundible cierta veta de antiintelectualismo no sólo en el análisis de Schäffle sino asimismo en otras notas críticas posteriores.[41]

Durante los dos años de 1885 y 1886, Fouillée, Gumplowicz, Spencer, Régnard, Coste y De Greef pasaron por el tamiz crítico de Durkheim. El analista mostró que poseía una inteligencia viva y alerta y el suficiente valor para usar de

---

[37] *Op.cit.*, "Cours de Science Sociale: Leçon d'ouverture", R.I.E., XV, p. 38 (reimpreso por separado, París, Colin).

[38] *Ibídem*, p. 35. Cs. también."La Science positive de la morale en Allemangne", R.P., p. 634.

[39] P. 198.

[40] *Règles*, p. VIII; *Le Suicide*, nueva edición, p. 162.

[41] Véase R. P. de los años 1885 y 1886, en especial el tomo XXII, pp. 65-69. Para la controversia aludida ver Parodi, D., *La philosophie contemporaine en France* (2a edición, París: Alcan, 1920), cap. V y el mismo autor en el suplemento al libro de P. Janet, G. Séailles y otros, *Ilistoire de la philosophie: les Problèmes et les Ecoles*, titulado "La Période contemporaine" (París: Delagrave, 1929), cap. XII, por lo que se refiere a un punto de vista; para el contrario consúltese Davy, G., R. M. M., XXVII (1920), pp. 71-72, 75-76.

ella. En este contacto con la *Revue*, no sólo tuvo la oportunidad de agudizar sus instrumentos críticos, sino de producir al mismo tiempo una buena impresión en el público intelectual de Francia.

Las relaciones de Durkheim con el fundador de la *Revue* tuvieron también consecuencias intelectuales. La insistencia de Ribot en la necesidad de usar métodos experimentales en psicología, su crítica del tipo predominante del análisis psicológico y su acentuación de la influencia tanto filosófica como social en la vida psíquica, hicieron una profunda impresión en el sociólogo en formación. En efecto, muchas de las objeciones de Durkheim a la psicología se encuentran ya preparadas, por decirlo así, en el estudio de Ribot sobre la situación de esa ciencia en la Inglaterra de su tiempo.[42] ¿No era Ribot el que había dicho bien pronto que si la psicología, como lo declara en su prefacio póstumo al *Traité* de Dumas, empieza con la biología tiene su florecimiento final en la sociología?[43] Dos ideas fundamentales de Durkheim, por lo menos, pueden imputarse al padre de la psicología francesa contemporánea: a) la importancia de los aspectos no conscientes de la actividad humana y b) el principio de que el estudio de lo patológico arroja viva luz sobre la naturaleza de lo normal. En la primera de estas ideas se apoyó Durkheim para atacar las teorías "finalistas" del comportamiento social y utilizó la segunda en su intento de construir una ciencia positiva de la patología social.[44] Tampoco podemos olvidar que cuando nuestro sociólogo reclamaba el empleo de la experimentación metódica y científica tenía en Ribot un modelo eminente.

Fue por estos días, es decir, alrededor de 1886, cuando comenzó a tomar forma definitiva la tesis doctoral de Durkheim. Al principio había planteado el problema, en forma abstracta, como el de la relación del individualismo y el socialismo. En 1883 formuló de modo más concreto el tema como el de las relaciones entre individuo y sociedad. En 1884 hizo un primer esquema, mas pronto se dio cuenta de que el problema era de carácter esencialmente sociológico y de que su solución había de formularse en los términos de la ciencia, entonces apenas existente, de la vida social. Hacia 1886, lista por completo la primera redacción de la tesis, se encontraba ya formulado lo esencial de sus teorías sobre la solidaridad y la evolución social.[45]

Riguroso crítico de sí mismo, Durkheim se dio cuenta de algunas lagunas en su formación y pidió por ello una licencia de estudios durante el curso de 1885-86. Liberado de esta manera de sus deberes de enseñanza, pudo dedicarse con intensidad a los estudios que necesitaba. Con este fin marchó a París donde pasó la primera mitad del año. Durante su estancia en esa ciudad recibió sugestiones valiosas de Lucien Herr, que daba entonces su curso en la Escuela Normal. Herr era una especie de socialista erudito y popular, convertido en 1888 en bibliotecario perpetuo de la Escuela Normal. Sin embargo, Herr no era meramente el "guardián de los libros de la escuela". Fue en cierto sentido un confesor de los estudiantes y un consejero en sus trabajos, no oficial pero en cambio muy competente. Más de una vez se orienta-

[42] Ribot, Th., *La Psychologie anglaise contemporaine* (París, Alcan, 1870).
[43] Dumas, G., *Traité de Psichologie* (París: Alcan, 1923), Vol. I, p. VIII.
[44] *Règles*, caps. V y III. Cs. La reseña de Durkheim del libro de Ribot. *La Logique des sentiments*, en A. S., IV, pp. 156-58.
[45] Mauss, M., en 28ª, p. V. *Op.cit.*, De la Division du travail social: Etude..., pp. XLIII-XLIV.

ron estudiantes indecisos en su carrera profesional luego de sostener con él prolongadas discusiones. El bibliotecario era también sumamente útil en el descubrimiento de fuentes bibliográficas importantes. Fue él quién llamó la atención de Durkheim sobre los artículos de Frazer relativos al totemismo, despertando así en el joven sociólogo un interés por los fenómenos de la religión primitiva que había de florecer más tarde en el trabajo monumental de *Les Formes élémentaires*.[46]

Durkheim concluyó la segunda parte de su año de licencia en Alemania. Había tenido una importante conversación con Luis Liard que era en esa época director de enseñanza superior. Liard era un fervoroso creyente en la necesidad de un estudio científico de la vida social. Pensaba que únicamente "los métodos universales de la ciencia" podían ofrecer las bases para la reconstrucción moral de la Tercera República. Discutió con Durkheim varios problemas relativos a la enseñanza de la filosofía y al desarrollo de las ciencias sociales. Resultado de esta discusión con Liard fue la decisión de nuestro sociólogo de trasladarse al país de Kant y Hegel.[47]

La estancia de Durkheim en Alemania estuvo dedicada a dos propósitos fundamentales: 1) investigar los métodos y el contenido de la enseñanza de la filosofía ofrecida en las universidades alemanas; 2) estudiar el estado de las ciencias sociales en ese país y en particular la ciencia de la moral. Sobre cada una de estas materias escribió largos y concienzudos informes que fueron publicados inmediatamente después de su llegada a Francia.[48]

Sus investigaciones le llevaron a varias universidades, pero su permanencia fue más larga en las de Berlín y Leipzig. Especialmente en esta última, donde marchó atraído por la reputación internacional de Wundt. El fundador del primer laboratorio psicofísico impresionó profundamente a Durkheim, cuya admiración ganó con rapidez. Su enseñanza "es un modelo de claridad e incluso de elegancia" y "tanto en la doctrina como en el método" es "circunspecto y moderado", escribía el joven francés del filósofo alemán. El entusiasmo de Durkheim cedió sin límites ante el famoso laboratorio de psicología. En su informe describe los experimentos en curso durante su estancia en Leipzing, y hacia notar la naturaleza "precisa y limitada" de los problemas investigados, añadiendo: "no existe nada semejante en capacidad de despertar en los jóvenes el amor por la exactitud científica y de quebrantar de paso el hábito de las generalizaciones vagas y de las especulaciones metafísicas".[49]

Este informe sobre la instrucción filosófica en Alemania, viejo hoy en más de cincuenta años, contiene muchas observaciones agudas y recomendaciones discretas que todavía merecen una consideración seria. Es de particular interés para los norteamericanos, ya que nuestro sistema universitario se construyó en gran parte sobre el modelo alemán. Pero aparte de su valor como documento administrativo, el informe merece ser atendido como una contribución a la sociología. Entre otras cosas esboza los principios fundamentales de una ciencia de los hechos morales positiva e

[46] Mauss. M., "Notice sur Lucien Herr". A. S., n. s., II (1927), p. 9. Sobre Herr, véase Andler, Ch., *Vie de Lucien Herr* (París: Rieder, 1932).
[47] Sobre Liard, véase E. Lavisse, "Louis Liard", R. I. E.; LXXII (1918), pp. 81-89.
[48] *Op. cit.*, "La Philosophie dans les universités ...". "La Science positive de la morale en Allemange", R. P., XXIV, pp. 33-58, 113-42, 275-84.
[49] *Op.cit.* "La Philosophie dans les universités...", p. 433.

independiente que ha de integrarse en el sistema de las ciencias sociales junto con el estudio de los fenómenos económicos, jurídicos, religiosos y otros de carácter social. El informe es también importante porque asigna de modo explícito a la filosofía y a las ciencias morales y sociales un propósito político e incluso nacional. El estudio termina al llegar a este punto y en él la elocuencia de Durkheim iguala a su patriotismo. "M. Lavisse —escribe— nos ha dicho en qué forma puede y debe servir la Historia de la educación nacional. La filosofía debe entregarse a la misma tarea, cosa que, olvidada con frecuencia, tiene para Francia una validez muy particular. Somos un pueblo —quizá para nuestra desgracia— sediento de lógica. Deseamos conocer ante todo la *raison d'être* de los sentimientos nacionales y de la patriótica; si los mismos se fundan en la naturaleza de las cosas o si, como se sostiene —explícita o implícitamente— por muchos doctrinarios, son tan sólo prejuicios y residuos de épocas bárbaras. Ahora bien, estos problemas corresponden a la psicología. Se requiere para contestarlos enseñar a los estudiantes la naturaleza de la simpatía y de la sociabilidad, haciéndoles ver en forma cabal en qué consisten su realidad y sus ventajas. Es necesario explicarles que nuestra personalidad está hecha en su mayor parte de cosas tomadas de fuera y que desprendido del medio físico y social que lo envuelve, el hombre es nuevamente una abstracción. Por último, es necesario mostrarles que la simpatía se ejerce tan sólo dentro de tales o cuales grupos que, de dimensión diferente, se encuentran siempre cerrados y limitados, e indicarles luego el lugar de la patria entre esos grupos. Al profesor de filosofía corresponde la tarea de despertar en el espíritu de los educandos a su cuidado la idea de ley, haciéndoles comprender que los fenómenos psíquicos y sociales, como otras cosas, se encuentran sujetos a leyes que la voluntad humana no puede derogar con sólo quererlo, y que en consecuencia las revoluciones en el sentido verdadero de la palabra son cosas tan imposibles como los milagros".[50] La filosofía esta así obligada a ofrecer a través de las ciencias psicológicas y sociales la justificación racional de los sentimientos sociales y nacionales que la conciencia histórica por sí sola es incapaz de adoptar. Para la realización de este fin se requiere que tales ciencias sean materia de enseñanza general desde el momento en que se hayan desarrollado como disciplinas sistemáticas. En una democracia no puede ser de otra manera. "¿No es sorprendente en verdad lo poco que nos esforzamos por ilustrar la opinión pública siendo ella el poder soberano entre nosotros?"[51] Este pasaje revela claramente la orientación de Durkheim respecto a los problemas de la Tercera República y pone de manifiesto sus preocupaciones morales y políticas.

Las mismas se revelan aun con mayor vigor en el segundo de los estudios emprendidos durante su permanencia en Alemania. Examinaba en él ante el público filosófico francés el progreso, poco conocido por aquel entonces, que en la dirección de una creencia positiva de la moral se realizaba al otro lado del Rhin. El movimiento hacia una ciencia especial de los fenómenos morales recibía su ímpetu —informaba Durkheim— no tanto de los profesores de moral y de ética como de los economistas y juristas. De hecho, ha sido de la economía política de donde el mo-

[50] *Ibidem*, pp. 439-440.
[51] *Ibid.*, p. 440.

vimiento recibió toda su fuerza. En consecuencia se exponen en primer lugar en ese informe los esfuerzos de los "socialistas de cátedra" tales como Wagner y Schmoller para producir un acercamiento más íntimo entre la ética y la economía política. Se examina después la obra de Shäffle; sigue luego un análisis de las teorías de Jhering, que toma como representante de la tendencia entre los juristas alemanes a estudiar el derecho como expresión social y a examinarlo en su relación con otros fenómenos sociales y morales. Wundt, desde luego, recibe la consideración más amplia, ya que el movimiento de que se trata alcanza en su ética la formulación más precisa. Antes de concluir, Durkheim examina la obra prolija de Hermann Post.[52]

Aunque Durkheim deploraba la generalidad extrema de los problemas estudiados por la mayor parte de estos escritores alemanes, aceptaba sin embargo de todo corazón lo que significaban sus esfuerzos; mas no dejaba por eso de ser un crítico severo de algunos aspectos concretos de sus teorías. Los economistas, por ejemplo, confiaban en exceso en la eficacia de una regulación por vía legislativa de los problemas sociales; Jhering era demasiado finalista, "al paso que Wundt, olvidando que hay tantos sistemas de moral como tipos sociales existen, era demasiado monista". Por otra parte, Post empleaba con cierta falta de discriminación sus abundantes materiales, sustituyendo la comparación metódica por la "enumeración imperfecta".[53] Mas a pesar de estas debilidades Durkheim tuvo a toda esta empresa por digna de encomio. Aprobaba su insistencia en tratar a los hechos morales como datos empíricos *sui generis*. Estaba de acuerdo con su tesis de que la obligación moral es social por su naturaleza y origen, y aplaudía su deseo de que la ética encontrara su lugar, como una ciencia positiva e independiente, entre las demás disciplinas sociales.

Los escritores alemanes mencionados contribuyeron a reforzar la decisión de Durkheim de dedicarse al estudio científico de la vida moral. Por la lectura de sus obras se reafirmó su convicción de que tal disciplina no sólo era necesaria, sino hacedera y fecunda. Esta su experiencia alemana le confirmaba que la ciencia moral no ha de ser creada *ad ovo.*, su concepción era ya una cosa del pasado. Se encontraba así esta ciencia ya en el momento del parto y sólo se requería un partero cuidadoso para mantenerla viva. El recién nacido no había de tardar en transformarse en el hijo favorito y siempre conservó este carácter. "De todas las ramas de la sociología", declaraba Durkheim recién llegado de Alemania, "la ciencia de la moral es la que nos atrae con preferencia y la que merecerá nuestra atención en primer lugar".[54]

Con la publicación en 1887 de estos informes sobre la enseñanza filosófica en Alemania y las contribuciones hechas en este país a la ciencia positiva de la moral, la reputación de Durkheim como sociólogo notable quedó ya asentada. De esta suerte, a la edad de veintinueve años se le reconoce ya como pensador serio y maduro. Tenía tras él varios años de experiencia como profesor de liceo en filosofía; una estancia fecunda en Alemania y una producción no desdeñable que incluía los estudios antes mencionados y los análisis críticos aparecidos en la *Revue Philosophique*. Además, el manuscrito de una importante tesis doctoral que iba tomando

[52] Se encuentra asimismo una breve mención de Lorenzo von Stein, *Op cit.*, "La Science positive de la morale...", pp. 278-79.
[53] *Ibídem.*, pp. 45, 47, 52, 142, 283.
[54] *Op. cit.*, "Cours de science sociale: Leçon d'ouverture...", p. 45.

forma definitiva. Por otra parte, los fundamentos de su filosofía se encontraba ya establecidos.

En 1887 Durkheim comienza su fecunda y larga carrera universitaria que había de durar tres décadas. En ese año, por sugestión de Liard, se creó para él un curso de ciencia social en la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos. Fue ésta la primera vez que una universidad francesa abría oficialmente sus puertas a una materia que parecía sospechosa. El acontecimiento no dejaba de ser significativo.

Desde la aparición del *Curso de filosofía positiva* de Comte hasta los últimos años del siglo XIX, la sociología había sido considerada, por lo general, en los círculos universitarios franceses como *scientia non grata* .Los profesores tradicionales de ciencia moral y los filósofos universitarios manifestaban el mayor desdén por esta advenediza ciencia de los fenómenos sociales. Más que como una disciplina filosófica auténtica, la consideraban como un amable pasatiempo en donde podían chapucear matemáticos, doctores, ingenieros y físicos. De esta manera cuando Alfred Espinas insiste, en el momento de defender en 1877 su tesis doctoral, *Des Sociétés Animales*, ante un tribunal de la Facultad de Letras de París, en el valor y dignidad de la ciencia de la sociedad, produce con esta afirmación un verdadero furor entre sus examinadores. Caro y Paul Janet fueron especialmente hostiles. Este último, incluso, ordenó a Espinas la supresión de la introducción histórica porque su autor rehusaba suprimir en ella el nombre de Comte.[55] Una década más tarde, sin embargo, esta hostilidad hacia la sociología había ya disminuido bastante. Además, algunos de los jóvenes que habían comenzado sus carreras universitarias en los momentos del Tratado de Franckfort y que creían en la importancia del estudio positivo de los fenómenos sociales como medio de lograr la unidad moral de la Tercera República, se encontraban ya en posiciones administrativas que les permitían poner sus ideas en práctica. El reconocimiento de la sociología como disciplina universitaria respetable adquiere su sentido en relación con las primeras luchas de la Tercera República.

El nombramiento de Durkheim en la Universidad de Burdeos como *Chargé de cours*, le imponía el deber de profesar con la sociología la pedagogía. Estas dos materias las enseñó siempre conjuntamente.[56] Sus colegas en la Facultad de Filosofía de Burdeos —pues fue a ésta Facultad a la que se encomendó la enseñanza de la ciencia social— fueron espinas, cuya tesis y discusión ya mencionadas habían contribuido a abrir un camino a la introducción de la sociología en las universidades, y

[55] *Vid.* Espinas, A., "Etre ou ne pas être: ou du postulat de la sociologie", R. P.; LI (1901), p. 449 *ss.*

[56] Acerca de la obra pedagógica de Durkheim, véase Fauconnet, P., "L'Oeuvre pédagogique de Durkheim", en Durkheim, Education et Sociologie (París: Alcan). (Reproducción. Artículos: "Education", pp. 529-36; "Pédagogie", pp. 1538-43. "Pédagogie et Sociologie", R.M.M., XI, pp.37-54. Reproducido en Education et Sociologie. "L'Evolution et le rôle de l'enseigment secondaire en France", R.B., 5ª serie, V, pp. 70-77. Reproducido en Education et Sociologie), pp. 1-33. Este estudio también se publicó en inglés en A. J. S., XXVIII (1923), pp. 529-53. "L'Evolution Pédagogique en France (París: Alcan). Volumen I: Des Origines à la Renaissance: volumen II: De la Renaissance,; volumen II: De la Renaissance à Nos Jours.

Hamelin, el brillante discípulo de Renouvier. El primero fue siempre una fuente de inspiración para Durkheim. El último, un amigo cordial.[57]

La carrera profesional de Durkheim quedaba así fijada desde ahora. Los treinta años que le quedaban de vida los empleó en la completa y devota dedicación a sus deberes y funciones como sociólogo y profesor universitario. El hombre de nuestros días es, sin embargo, miembro de una serie diversa de grupos sociales y en consecuencia, aparte de sus conexiones y simpatías profesionales, tiene también otras del más vario carácter. Por eso, no debemos ignorar que Durkheim, no obstante su absorción ardorosa en sus actividades profesionales, raramente olvidó sus obligaciones y tareas, como *père de famille*, como francés o en una y otra de sus funciones sociales.

El Durkheim sociólogo, el Durkheim ciudadano francés y el Durkheim profesor, no eran sino una sola personalidad y el hecho de esta unidad explica las relaciones recíprocas entre las actividades de los tres. A continuación vamos a considerar de qué manera Durkheim como persona encarnó cada uno de estos tres papeles desde el comienzo de su carrera universitaria hasta la declaración de la primera guerra mundial.[58]

6. SOCIÓLOGO

Los principales hechos relativos a las preocupaciones sociológicas de Durkheim son demasiado conocidos para requerir una consideración detallada; bastará así un breve examen. Cuando Durkheim comienza sus labores de profesor en la Universidad de Burdeos no por eso interrumpe el fluir continuado de sus artículos científicos. En 1888, por ejemplo, aparecieron, a más de las lecciones inaugurales de sus cursos, un estudio en donde trataba de poner en claro ciertas opiniones equivocadas respecto a las teorías económicas de Schäffle y asimismo una contribución a la estadística de la moral, *Suicide et Natalité*, que era ya un preanuncio de la obra magistral *El Suicidio*, publicada nueve años más tarde. Siguen nuevas y numerosas notas críticas, entre la que se incluye una en extremo interesante sobre el libro de Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. En 1893 Durkheim sostuvo su tesis doctoral: *De la Division du travail social: Etude sur l'organization des sociétés supérieures y Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* ante la Facultad de Letras de París.

---

[57] Respecto a la semejanza entre los puntos de vista de Durkheim y Espinas, puede verse el artículo de este último antes citado.

[58] Omitimos la vida familiar de Durkheim, pues nuestros conocimientos en este punto son muy escasos. Durkheim contrajo matrimonio por la época de su nombramiento como profesor en Burdeos. A su incansable esposa Louise Dreyfus Durkheim, que le sobrevivió poco tiempo, se debe que fuera posible la publicación de algunos de sus importantes manuscritos. Gracias también a su ayuda en la corrección de pruebas, preparación de notas, etc., *L'Année Sociologique* podía salir a tiempo cada año. Por otra parte liberó a su marido de muchas tareas domésticas, encargándose de dirigir la educación de sus hijos Marie y André; gracias a esto pudo el pensador concentrarse con mayor plenitud en sus tareas. Sobre el afecto de Durkheim por su hijo algo diremos luego. Ver Mauss, M., "Notice sur Louise Dreyfus Durkheim", A. S., vol. II, pp. 8-9.

El jurado de la tesis incluía a Paul Janet, Brochard, Marion, Boutroux, Séailles y Waddington. Durante la discusión de la tesis latina sobre Montesquieu, Janet amonestó a Durkheim por escarnecer la obra de escritores anteriores. ¿Cómo puede sostenerse conociendo a Aristóteles, decía este maestro, que Montesquieu sea el fundador de la ciencia política? (Janet insistía así en una de sus manías y recordaba al candidato que Aristóteles era tan científico como Comte). Brochard aprovechó la ocasión para insistir en el valor a este respecto del pensamiento de Spinoza y Hobbes. En la réplica a estas objeciones Durkheim precisó las diferencias entre Montesquieu y los citados pensadores.[59] Muhlfeld, cuyo relato seguimos ahora, anota en relación a este momento: "Me he visto forzado tantas veces a describir al candidato golpeado por la superioridad del jurado que mi felicidad no se completa cuando, como compensación, he de hablar de la defensa de una tesis durante la cual el candidato mantuvo constante su dominio". "M. Durkheim no sólo es científico de gran valor sino que es además el más seguro y delicioso de los oradores". "Será un verdadero maestro", añadía Muhlfeld proféticamente.[60]

En la discusión que siguió al resumen por Durkheim de su tesis principal, Marion objetó con ingenio que dado que la obra pretendía tener carácter científico debería haber dejado de lado toda cuestión de moral. (Durkheim había presentado su estudio sobre todo con la pretensión de ser "sobre todo un esfuerzo para tratar los hechos de la vida moral de acuerdo con el método de las ciencias positivas").[61] Janet recogió esta objeción y acusó a Durkheim de confundir función y deber. Waddington siguió la misma línea de razonamiento y formuló en tono agrio diversas preguntas sobre el deber, haciendo notar con impaciencia que con las cuestiones discutidas "nos encontramos en las regiones inferiores de la moral". El candidato, con plena confianza en sí mismo, fue replicando a cada uno de los examinadores y no le faltó el valor suficiente para apuntar cuando venía al caso que tal o cual del jurado nada tenía que ver con la cuestión entre manos. Todos los examinadores tendían a centrar la discusión en torno a los sistemas consagrados de moral más que en la tesis misma de Durkheim. Por último Boutroux, a quien la tesis estaba dedicada y que había tenido que tragar bastante al aceptar lo que el profesor Bouglé ha calificado con justeza de "demostración de tono determinista en la que se siente renacer el espíritu de Taine", rompió al fin con esta insistencia sobre los aspectos morales de la obra y planteó una pregunta acerca del concepto del método científico usado por el candidato. Siguieron luego otras muchas objeciones de las que salió el examinado con brillantez. Este mostró durante toda la sesión entereza de ánimo y una elocuencia tan sencilla como sincera. Sin que en apariencia hiciera esfuerzo alguno por ocultar cierta impaciencia ante el desarrollo del acto.

En 1893 se publicó la famosa definición del socialismo incorporada más tarde con alteraciones en su curso sobre historia de las doctrinas socialista. En el año siguiente se publican los artículos acerca de las reglas del método sociológico, que

[59] *Op. cit.*, "Cours de science sociale: Leçon...", pp. 24-28. Las expresiones favoritas de Durkheim como "la necesidad de las cosas" o "fundado en la naturaleza de las cosas" recuerdan evidentemente a Montesquieu.
[60] Muhlfed, L., R. U., I (1893), pp. 440-43.
[61] *De la Division*, p. XXXVII.

ven la luz en forma de libro en 1895. Dos años más tarde, el libro sobre *Le Suicide* se entrega a un público ya fascinado por el pensamiento del maestro de Burdeos. En el prefacio al mismo pudo decir Durkheim que la sociología antes desconocida prácticamente era en ese momento un objeto de moda. Durante todo este tiempo nuestro fecundo autor comenzó a organizar *l'Année Sociologique.*

Como colaborador de la sección de libros de la *Revue Philosophique,* Durkheim se dió cuenta pronto de la necesidad de mantener al público sociológico en contacto con la copiosa producción publicada cada año. Pero esto constituía, evidentemente, una tarea que ninguna persona podía realizar por sí sola. En 1895 un verdadero "Annèe Sociologique" aparece en la *Revue de Metaphysique et de Morale*, pero el analista apenas si pudo prestar atención más que a una fracción muy pequeña de la producción científica del año.[62] Con el interés creciente por las cosas sociológicas pareció que el tiempo se encontraba maduro para intentar una publicación periódica, independiente y colectiva que en forma metódica y sistemática analizará la situación de las ciencias sociales.

Aparte de sus servicios valiosos en la clasificación y análisis de la literatura sociológica, *l'Année*, tal como la concebía Durkheim, había de tener también otras funciones. Por lo pronto tenía que servir para provocar un mayor contacto entre todas las ciencias sociales. Durkheim veía que las disciplinas sociales particulares se encontraban muy aisladas entre sí y esto para su desventaja mutua; por ello el programa de *l'Année* perseguía una aproximación mayor entre las ciencias, y por medio de ella modificar y ofrecer nuevas direcciones a sus métodos y organismos, probando de paso que la ciencia social es por esencia una.[63] Pretendía además fomentar el interés y el gusto por la investigación social especializada, para desembocar de tal suerte en la "era de la especialización". En opinión de Durkheim la sociología se había limitado por largo tiempo a cuestiones generales, como las de la naturaleza de la sociedad, la naturaleza de la familia, el curso de la evolución social, etc. Sin embargo, antes de que semejantes cuestiones puedan contestarse en forma adecuada era necesaria una buena labor de azada. Deben reunirse datos, precisarse los hechos y analizarse situaciones particulares e instituciones específicas. Este fue también uno de los objetivos de *l'Année.* De tal manera, al lema de la unidad de las ciencias sociales se añadió el de la investigación particularizada. Obsérvese que el primer artículo de *l'Année*, el ensayo de Durkheim sobre el incesto, fue un estudio especializado de una institución muy particular y que prácticamente todas las *mémoires* sucesivas fueron de la misma naturaleza.

Todavía tuvo Durkheim una tercera intención al fundar su *Année.* La ciencia es por esencia un cuerpo de saber sistemático formado por la acumulación e implica de

---

[62] Cf. los "années sociologiques" de la R. M. M., III (1895), pp. 308-39; IV (1896), pp. 338-61; y V (1897), pp. 489-519, con cualquier volumen de *l'Année* de Durkheim. Véase luego el análisis del volumen V.

[63] A. S., prefacios a los vols. I y II. Acerca de la concepción de Durkheim de la Sociología como el *corpus* de las ciencias sociales, ver "Sociologie et sciences sociales", R. P., LV, (con P. Fauconnet), pp. 465 *ss*; "Sociologie et sciences sociales" en *De la Méthode dans les Sciences"* (1ª serie, París: Alcan), esp. pp. 276-78; "La Sociologia de il suo dominio scientifico", Ir. It. S., año IV, pp.127-148. Estos artículos constituyen la mejor expresión de la concepción sociológica subyacente en l'Année.

modo necesario la aportación cooperativa de numerosas personas. Es por consiguiente una empresa colectiva y no tan sólo personal. Sus ideales de objetividad e impersonalidad encuentran estímulo magnífico cuando se da un equipo de investigadores cada uno de los cuales lleva a cabo una tarea especial dentro de un propósito común. En consecuencia, si la ciencia de la sociología ha de ser objetiva e impersonal es necesario que tome un carácter colectivo y de cooperación. Hasta ahora, pensaba Durkheim, ha sido demasiado personal, en exceso dependiente de la individualidad del escritor. *L'Année* fomentaría así, con el precepto y el ejemplo, la obra colectiva y de equipo en la investigación sociológica.

Desde su aparición, *L'Année Sociologique* fue un verdadero éxito. Sus notas de libros eran críticas convincentes y sus artículos originales representaban contribuciones magistrales a la ciencia que servían. Un simple examen de los títulos de estas *mémoires* basta para revelar su importancia.[64] Por lo que respecta a las notas bibliográficas, la mejor manera de indicar su amplitud es reproducir el análisis del volumen V de *l'Année* (1901), que Víctor Branford publicó hace treinta años.[65]

CUADRO I

ANALISIS DE LITERATURA SOCIOLOGICA

(LIBROS Y REVISTAS RESUMIDOS EN L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE DURANTE 1902, VOL. V, 1900-1)

	Número de publicaciones en						
	Francia	*Italia*	*U.S.A.*	*Alemania*	*Inglaterra*	*Otros países*	*Total*
I. Sociología general	26	10	8	6	5	1	56
1. Objetos y métodos de la sociología	9	5	2	2	—	—	18
2. Filosofía social—Teoría general	7	2	4	2	—	1	16
3. Mentalidad de los grupos	5	2	—	—	—	—	7
4. Civilización en general y tipos de civilización	1	1	1	1	2	—	6
5. Etología colectiva	2	—	—	—	2	—	4
6. El medio social y la raza	2	—	1	1	1	—	5
II. Sociología religiosa	29	5	12	75	29	11	161
1. Concepciones generales							

[64] Vid., para una lista, Gehlke, C. E., *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory* (Columbia University, Nueva York, 1915), pp. 124-25.

[65] Se publicó primero en S. P., I p. 13, y fue reimpreso en S. R., X, p. 78. El escrito de Branford sobre el origen y el uso de la palabra "sociología" que acompaña al análisis se publicó de nuevo en A. J. S.: IX (1903), pp. 145-62, pero desgraciadamente se omitió la tabla analítica.

de metodología	4	1	1	2	—	—	8
2. Formas elementales de vida religiosa	1	1	5	18	11	5	41
3. Magia	1	—	1	5	—	3	10
4. Creencias y prácticas relativas a la muerte	4	—	1	4	2	1	12
5. Ritual	4	1	2	9	5	1	22
6. Representaciones religiosas	12	1	1	27	8	1	50
7. Sociedad religiosa	1	1	1	6	1	—	10
8. Estudios generales sobre las grandes religiones	2	—	—	4	2	—	8
III. Sociología jurídica y moral	45	15	5	34	7	10	114
1. Consideraciones generales	10	4	—	—	2	—	16
2. Organización social en general	2	—	1	5	2	—	10
3. Organización política	5	2	1	1	—	4	13
4. Organización de la familia	11	2	—	14	2	—	29
5. Derecho y propiedad....	2	1	—	1	—	1	5
6. Derecho contractual	4	—	1	—	—	1	6
7. Procedimiento	1	3	—	1	1	—	6
8. Varia	3	2	—	4	—	—	9
IV. Sociología criminal y estadística moral	12	9	1	5	3	5	35
1. Estadística de la vida familiar	2	—	—	2	—	—	4
2. Criminalidad general en los diferentes países	1	2	1	1	—	1	6
3. Factores de la criminalidad general	4	3	—	1	—	2	10
4. Formas especiales de criminalidad e inmoralidad	2	2	—	1	2	1	8
5. Ambientes criminógenos. Sociedades criminales y sus costumbres	2	2	—	—	—	1	5

nales y sus costumbres	2	2	—	—	—	1	5
6. Funcionamiento de los sistemas represivos	1	—	—	—	1	—	2
V. Sociología económica	21	4	5	35	5	3	73
1. Metodología: los problemas generales	1	1	1	2	3	—	8
2. Sistemas económicos	2	—	1	—	1	—	4
3. Sistemas de producción	—	2	1	6	—	2	11
4. Formas de producción	1	—	—	7	—	—	8
5. Elementos de distribución	1	—	1	1	—	—	3
6. Clases económicas	2	—	—	1	—	1	4
7. Asociaciones profesionales	1	—	—	1	—	1	3
8. Economías especiales (agraria, comercial, colonial)	4	—	—	8	1	—	13
9. Legislación social	4	1	—	4	—	—	9
10. Varia	5	—	1	4	—	—	10
VI. Morfología social	7	1	1	6	2	4	21
1. Base geográfica de la sociedad	1	—	1	—	1	—	3
2. Población en general	3	—	—	3	1	2	9
3. Grupos urbanos y rurales	3	1	—	3	—	2	9
VII. Varia	6	4	—	4	1	2	17
1. Sociología estética	2	2	—	2	1	1	8
2. Tecnología	2	1	—	—	—	1	4
3. Lenguaje	1	—	—	1	—	—	2
4. Guerra	1	1	—	1	—	—	3
Totales generales	146	48	30	165	52	36	477

Para aclarar el concepto de sociología que mantiene *l'Année*, debe completarse el análisis anterior con la formación que sigue, hecha por el propio Durkheim, del objeto y campo de la sociología.[66]

[66] *Op. cit.* "Sociologie et sciences sociales...", p. 278.

CUADRO II

La siguiente tabla presenta de un modo sistemático las principales divisiones de la sociología:

I. Morfología social.
   1. Estudio de la base geográfica de los pueblos en relación con la organización social.
   2. Estudio de la población: su volumen, densidad y distribución.

II. Fisiología social.
   1. Sociología religiosa.
   2. Sociología moral.
   3. Sociología jurídica.
   4. Sociología económica
   5. Sociología lingüística.
   6. Sociología estética

III. Sociología General.

El primer volumen de *l'Année* se publicó en 1898. Contenía quinientas sesenta y tres páginas y era el producto de trece colaboradores.[67] En el mismo año la *Revue de Métaphysique et de morale* publicó la brillante declaración de independencia sociológica titulada: *Ensayo sobre las representaciones individuales y colectivas*. Este artículo contiene una contundente crítica de la posición atomista ante los fenómenos de conciencia, tal como se manifiesta especialmente en las teorías del paralelismo psicofisiológico y en el epifenomenalismo. En su demostración de la falsedad de este tipo de de explicación —y su análisis recuerda mucho al Bergson de *Materia y memoria*—,[68] Durkheim argumenta que el reino de lo psíquico constituye un dominio autónomo cuyos fenómenos son realidades *sui generis*. Procede en seguida a establecer por analogía una autonomía pareja para el reino de los fenómenos sociales y de las representaciones colectivas. Califica a este último de hiperpsíquico, pues mantiene que los fenómenos que incluye son psíquicos por naturaleza y sin embargo no plenamente semejantes a los hechos de la psicología individual e inexplicables si sólo nos atenemos a estos últimos. De esta manera, apoyado en el principio de la síntesis creadora, justifica la independencia de la psicología con respecto a la fisiología y de la sociología en relación con la primera. Bien entendido que independencia no significa en este caso un divorcio total entre unas y otras, sino meramente el hecho de que no son reducibles entre sí. Durkheim insiste con todo

[67] Compárese esto con las 1012 páginas y los 34 colaboradores del primer volumen de la nueva serie (1923-24).

[68] Publicado por vez primera en 1896. V. Blondel, Ch., *Introduction à la psychologie collective* (París: Colin, 1928), p. 44.

cuidado sobre las bases fisiológicas de los hechos psíquicos y sobre los fundamentos individuales de los fenómenos sociales. Estas bases, llamadas por él *substrato*, no pueden servir como explicaciones causales suficientes, si bien, como el propio Durkheim reitera con frecuencia, es necesario reconocer que son condiciones necesarias.[69]

El ensayo produjo verdadera impresión, alcanzando una extendida notoriedad y acarreando a su autor no pocas imputaciones calumniosas. Durkheim modestamente sólo pretendía que su artículo fuese una contribución a la justificación del "naturalismo psicológico". Pero estos esfuerzos le produjeron que, por una parte, fuese acusado de escolasticismo y misticismo y, por otra, de realismo y sustancialismo. Una réplica a sus críticos la incorporó al prefacio de la segunda edición de *Les Règles*, que apareció en 1901.

Desde la época de la publicación del primer volumen de *l'Année* hasta el comienzo de la Guerra Mundial, dieciséis años más tarde, Durkheim dio a luz una serie de escritos sociológicos dentro de cuatro preocupaciones fundamentales. Estos cuatro campos de investigación podemos titularlos, de acuerdo con la terminología de *l'Année*, del modo siguiente: sociología general, sociología moral y jurídica, sociología religiosa y condiciones sociológicas del pensamiento.

Durkheim continuó, desde luego, dando forma sistemática y formulación precisa a sus ideas sobre la naturaleza de la sociología, sobre la relación de las ciencias sociales entre sí y sobre cuestiones de metodología. En 1900 publicó en una revista italiana un artículo sobre la sociología y su campo científico, la primera parte del cual se dedicaba a una crítica de la concepción formalista de esta ciencia en Simmel. Tres años más tarde publicó en la *Revue Philosophique* una artículo sobre sociología y ciencias sociales escrito en colaboración con el profesor Fauconnet. Trabajo inscrito poco después en los *Sociological Papers*, en una traducción inglesa abreviada. Más tarde se ocupó del mismo tema en forma más breve y con consideraciones históricas y metodológicas en el capítulo escrito por Durkheim en 1909 para el volumen de la *Méthode dans les Sciences*. Entre tanto sus notas críticas en *l'Année* trataban con frecuencia de estas cuestiones.

Fue avanzando asimismo por el campo de la sociología que primero le atrajo y que fue objeto de sus primeros estudios: la sociología jurídica y la ciencia de los fenómenos morales. Corresponden a este tema el estudio de la división del trabajo, el análisis de los coeficientes sociales del suicidio y las investigaciones sobre la sociología de la familia. Durkheim declaró de modo explícito en 1900 que había limitado sus investigaciones —exceptuando incursiones necesarias por dominios colindantes— al estudio de las normas jurídicas y morales, sea en su desarrollo y

---

[69] Cs. *Sociologie et Philosophie* (París, Alcan). (Reproducción de "Représentations individuelles et représentations collectives" R. M. M., VI, pp. 273-302 (reproducido en *Sociologie et Philosophie*). "La Détermination du fait moral", B. S. F. P., VI, Séances du 11 février et du 22 mars, 1906. (Reproducido en *Sociologie et Philosophie*), "Jugements de valeur et jugements de réalite", en *Atti del IV Congreso Internazionale de Filosofia* (Bolonia: 1911), vol. I, pp. 99-114. (Publicado también R. M. M., XIX, pp. 437-53. Reproducido en *Sociologie et Philosophie*.)) pp. 32-33, 39; prefacio a la segunda edición de las *Règles*; Labriola, Antonio; *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, R. P., XLIV, p. 648. Para un examen de estos principios ver la segunda parte del libro.

génesis ayudado por la historia y la geografía comparada, sea en su funcionamiento haciendo uso del análisis estadístico.[70] En efecto, desde la aparición de *l'Année* el mayor número de sus notas bibliográficas se insertan en las secciones dedicadas a la "sociología jurídica y moral" y a la "sociología criminal y estadística moral". En este campo publicó *l'Année* en 1901 sus *Dos leyes de la evolución penal.* Cinco años después leía ante la Sociedad Francesa de Filosofía el trabajo titulado "Determinación del hecho moral". Ensayo que había de quedar como la mejor expresión de sus ideas sobre la ética durante su vida, ya que por desgracia sus obras sistemáticas sobre la moral y la familia sólo tenían una forma fragmentaria al tiempo de su muerte. Debe añadirse que Durkheim tomó parte activa en muchas de las discusiones sobre cuestiones morales que tuvieron lugar en las reuniones de la sociedad filosófica. Por eso sus contribuciones a la sociología jurídica y moral fueron mucho más considerables de lo que sus obras publicadas revelan.

El eminente sociólogo francés no sólo continuó las dos direcciones de trabajo antes mencionadas, sino que emprendió también la apertura de nuevos caminos. Uno le condujo a la introducción en el campo sociológico de los fenómenos de la vida religiosa. El otro allanó la tarea de construir una sociología del conocer y del pensamiento.

Unos pocos años antes de la organización de *l'Année Sociologique*, Durkheim comenzó a dedicarse a un análisis sociológico sistemático de la religión. Bajo la influencia de Robertson Smith y de la escuela inglesa de antropólogos de la religión, percibió el papel fundamental que los fenómenos religiosos juegan en la vida social. En 1879, en una nota sobre el estudio de la concepción materialista de la historia, escribía: "Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a mostrarse de acuerdo con esta afirmación común: que la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales. De ella derivan, por sucesivas transformaciones, todas las demás manifestaciones de la actividad colectiva, el derecho, la moralidad, el arte, las formas políticas, etc. En el comienzo todo es religioso".[71] Ideas semejantes se encuentran ya expresadas en el estudio sobre *El Suicidio* publicado aquel mismo año.[72] Al terminar el siglo Durkheim se encontraba cada vez más entregado el estudio de los fenómenos religiosos. En 1899 se publica en *l'Année* su definición preliminar de los hechos religiosos. Tres años más tarde apareció su ensayo sobre el totemismo, al que había de seguir poco después un análisis del sistema matrimonial de los australianos. Los materiales para un proyectado estudio sobre la religión fueron tomando forma precisa. En 1909, este trabajo estaba ya en sus últimas frases. En ese año, la *Revue de Métaphisique et de Morale* y la *Revue Philosophique* publicaron en forma de artículos lo que habían de ser la introducción y los capítulos dos y tres del próximo libro. El cual se publicó en 1912 con el título de: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le sistème totémique en Australie.* La novedad de las tesis allí mantenidas dio lugar a una viva discusión. Un año después que el libro apareciera, Durkheim intentó eliminar ciertas incomprensiones y reafirmar sus posiciones fun-

[70] "La Sociologie en France au XIX^e siècle", R. B., 4ª serie, XIII, p. 648.
[71] Labriola, Antonio. *Op.cit., Essais sur la...*, R. P., XLIV, p. 650.
[72] Pp. 352-53, 380-81. Estas páginas anuncian virtualmente las tesis de *Les Formes élémentaires.*

damentales explicando, en su escrito presentado a la Sociedad Francesa de Filosofía sobre "El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana", los principios básicos de su libro. El tema de este escrito reaparece en 1914 en un artículo de la revista *Scientia*. Estos estudios sobre la religión, extendiéndose por un periodo de más de veinte años, contienen algunos de los más brillantes análisis de Durkheim.

Con la teoría del pensamiento y de la conducta religiosos están estrechamente emparentados los análisis sociológicos sobre el conocimiento y sus categorías. Nuestro autor consideraba en realidad todas estas teorías conexas como aspectos especiales de una teoría sociológica del pensamiento mucho más general y abarcante. No debe olvidarse que la obra *Les Formes élémentaires* se titulaba originalmente: "Las formas elementales del pensamiento y de la vida religiosa", que una de sus tesis esenciales es la de la identidad de pensamiento religioso y pensamiento social, y como correspondía al carácter social del pensamiento en general. Desde el comienzo de su carrera sociológica, Durkheim estaba convencido de que las ideas y los pensamientos, las concepciones intelectuales y las teorías de los hombres, eran reflejos de un tipo concreto de estructura social y que en consecuencia los factores explicativos de los modos de pensar y concebir las cosas de un pueblo determinado se encuentran en la organización social del mismo. Las ideas no pueden surgir en cualquier parte, de cualquier modo y en un tiempo cualquiera; aparecen, por decirlo así, a su hora, o sea cuando están dadas las condiciones necesarias de su aparición.[73] Según esto, afirmaba en el prefacio de la primera edición *De la Division* que "si los antiguos romanos no tuvieron de la humanidad la concepción amplia que nosotros tenemos hoy, no es por causa de un error imputable a estrechez de conocimiento, sino porque tales ideas eran incompatibles con la naturaleza de la organización social romana (*Cité*)".[74] Y en 1897 escribió que "las concepciones religiosas son productos del medio social" y que "el socialismo expresa un estado de la sociedad".[75] Previamente y con referencia a los principios revolucionarios de 1789, había hecho observar que la autoridad de los mismos no procede "de su concordancia con la realidad, sino de su conformidad con las aspiraciones nacionales".[76] Pero sólo después de sus profundas investigaciones en el campo de la religión es cuando pudo concebir un medio de demostrar en forma sistemática los orígenes sociales tanto de nuestras ideas y pensamientos como de las categorías y conceptos mismos de nuestro pensar. El ensayo escrito de 1903 en colaboración con el profesor Mauss sobre *Algunas formas primitivas de clasificación*, concebido como una "contribución al estudio de las representaciones colectivas", era ya una formulación inicial. La introducción de *Les formes élémentaires* constituye la declaración de principios de la teoría sociológica del conocimiento; en ella y en otras secciones del mismo libro se trazan además las líneas generales de análisis particularizados sobre las teorías de

[73] Labriola, Antonio. *Op.cit., Essais sur la...*, R. P., XLIV, p. 649; "Les Etudes de Science sociale", R. P., XXII, pp. 67-79.
[74] P. XXXVIII.
[75] *Le Suicide: Etude de Sociologie* (París, Alcan), p. 245; cf. asimismo con pp. 228-30, 244;Richard, G., *Le Socialisme et la science sociale*, R. P., XLIV, p. 205.
[76] "Les Principes de 1789 et la sociologie", R. I. E., XIX, (recesión de Ferneuil, Th., *Les principes de 1789 et la Science sociale*), pp. 450-51.

espacio, tiempo, género, fuerza, totalidad, personalidad, y causalidad.[77] Poco tiempo antes de la publicación de este libro Durkheim había ofrecido en una ponencia del IV Congreso Internacional de Filosofía, reunido en Bolonia, una explicación sociológica del origen de los valores e ideas.[78] Con la sucesión de estos estudios se ponía de manifiesto que estaba en trance de producirse una renovación auténtica del interés por los problemas filosóficos del conocimiento; pero también aquí la muerte fué inexorable y la tarea comenzada por Durkheim quedo inacabada.[79]

En lo que antecede nos habíamos propuesto llevar a cabo un breve examen, en modo alguno agotador, del objeto y contenido de las aportaciones de Durkheim a la teoría sociológica desde 1887 a 1914. Mas no debe olvidarse que este eminente pensador francés asignaba a la sociología una finalidad práctica al par que teórica. "Nuestras investigaciones —escribía en su tesis— no merecerían una hora de esfuerzo" si sólo tuvieran un interés especulativo. Y en otra parte hizo observar que la ciencia perdería mucho de su razón de ser si se la privara de toda "eficacia práctica".[80] Por eso una consideración de las contribuciones de Durkheim a la acción y a la práctica sociales es un complemento necesario de nuestro examen de su obra teórica.

7. CIUDADANO

Durkheim trató siempre de utilizar el faro del conocimiento sociológico para arrojar luz sobre cuestiones prácticas. No fue en modo alguno adverso a la aplicación de toda la fuerza de su saber científico y filosófico a la resolución de problemas políticos y sociales de sus días. Ni tampoco esquivó sus responsabilidades y obligaciones como ciudadano, cosa comprensible tratándose de una persona con un sentido tan intenso del deber moral. En efecto, participó activamente en numerosas discusiones sobre decisivas cuestiones sociales. De la ciencia de la sociología extrajo "consecuencias prácticas" respecto a problemas tan importantes como los de la reorganización del sistema educativo, la formación de funcionarios y hombres de estado, la pedagogía, la religión, el laicismo, la separación de la Iglesia y el Estado, el divorcio, el matrimonio, los grupos profesionales, el suicidio, la regulación de la vida económica, la estructura familiar, la justicia, el delito y la pena, la educación sexual, la moralidad, la igualdad social, el reformismo político, el pacifismo, etc. Apenas hubo problema social de su tiempo ante el cual quedara Durkheim sin ofrecer sugestiones constructivas. Aquí sólo podemos mencionar algunas de las formas en que supo unir a la teoría lo que él llamaba "el arte de la vida social".

---

[77] *Les Formes élémentaires*, segunda edición, esp. pp. 1-28, 200-22, 268-92, 518-28, 609-38.

[78] *Op. cit.*, "Jugements de valeur...". Sobre la impresión que Durkheim producía en su auditorio, véase R. M. M., XXIV (1917), p. 749.

[79] No quisiéramos dejar de mencionar el influjo de Hamelin sobre la teoría durkheimiana del conocimiento El eminente discípulo de Renouvier se encuentra mencionado en la introducción de *Les formes élémentaires* (pp. 13, 15). Téngase en cuenta, además, que Durkheim adopta la opinión de Hamelin según la cual la razón está constituida esencialmente por las categorías del pensamiento.

[80] *Division*, p. XXXIX; Règles, p 60.

De su análisis de la naturaleza del vínculo social en la sociedad contemporánea dedujo una serie de recomendaciones relativas a la reanimación de los grupos profesionales como base de una nueva integración social. La sugestión de fortalecer los lazos sociales sobre una base funcional se hace por vez primera en *Le Suicide*, pero recibe una forma más sistemática en el prefacio de la segunda edición de *De la Division* (1912).[81] La tesis doctoral de Durkheim contiene también muchas otras proposiciones prácticas. Subraya la importancia de la especialización en la sociedad moderna y en consecuencia afirma la necesidad de formar a la gente para que pueda asumir funciones especiales. Su análisis de la condición anómica de la vida de la economía le conduce a determinadas recomendaciones respecto a la regulación y coordinación de la producción, del consumo, y de la distribución y también sobre las relaciones entre patrono y obrero.[82] Las funciones económicas, requiere Durkheim, deben pasar "del estado difuso en que se encuentran a un estado organizado".[83] Más aún, "la división del trabajo en la sociedad" reclama el establecimiento de la igualdad y la justicia sociales por la abolición de la herencia y las posiciones hereditarias de clase y por la supresión de barreras a la libre movilidad social de carácter vertical.[84] A cada uno según su capacidad, insistía Durkheim; de esta suerte la diferenciación de *status* de clase no debe descansar en el privilegio, sino en la capacidad orgánica y psíquica. También se da cuenta de la necesidad de una acción social que mitigue las injusticias originadas por el hecho de que la desigualdad social hace imposible la contratación espontánea y libre. Y asimismo, la conciencia del carácter temporal e inestable de las relaciones basadas en el uso de la fuerza física y la coacción le lleva a reclamar el establecimiento de la concordia moral como base de las relaciones nacionales e internacionales.[85]

De sus ideas sobre la naturaleza de la sociedad y de la solidaridad social, Durkheim dedujo también un número considerable de principios educativos y pedagógicos. Tuvieron éstos expresión en sus artículos sobre educación y pedagogía escritos para el *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, editado por Buisson, y en las lecciones publicadas de sus cursos sobre la ciencia de la educación, la historia de la instrucción secundaria en Francia y sobre educación moral.[86] Su concepción del proceso educativo como una "socialización metódica de la joven generación", su definición de la educación como la "acción ejercida por las generaciones adultas sobre los que no están todavía maduros para la vida social" y su insistencia en que el fin de la educación consiste en "crear y desarrollar en el niño

---

[81] *Le Suicide*, esp. pp. 434-42. *De la Division*, pp. I-XXXVI; es. pp. 157-67. Un excelente análisis de esta particular recomendación se encuentra en H. E. Barnes, "Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory", P. S. Q., XXXV (1920), pp. 236-54. Asimismo "Morale professionelle" (avec une introduction par Marcel Mauss), R. M. M., XLIV, pp. 527-44, 711-38.

[82] *De la Division*, libro III, cap. I.

[83] "Note sur la définition du socialisme", R. P., XXXVI, p. 510; cf. p. 512.

[84] *De la Division*, libro III, cap. II. Toda una filosofía de carácter socialista se resume en estas páginas.

[85] *Ibid.*, cf. asimismo p. 89.

[86] *Op. cit.*, *Education et Sociologie* (París: Alcan). (Reproducción de "Education", pp. 529-36, "Pédagogie", pp. 1538-43, "Pédagogie et Sociologie", R: M. M., XI, pp. 37-54 (reproducido en *Education et Sociologie*), "L'Evolution et le rôle de l'enseignement secondaire en France", R. B., 5ª serie, V, pp. 70-77. (Reproducido en *Education et Sociologie*)). *L'Education Morale* (París: Alcan). *Op. cit.*, *L'Evolution Pédagogique*...

determinados estados físicos, intelectuales y morales, requeridos de él tanto por la sociedad política total, como por el medio especial a que esté en particular destinado", se han hecho justamente famosas.[87]

Durkheim tenía singular cariño a sus investigaciones sobre familia y consideraba al grupo familiar como una de las instituciones sociales más importantes. Le alarmaba la tendencia hacia la disolución de la vida doméstica. Por eso en *Le Suicide* recomendó una mayor rigidez de las normas sobre el divorcio, requiriendo al mismo tiempo una participación mayor de las mujeres en la vida social. Y cuando una década más tarde se discute ampliamente la posibilidad de otorgar el divorcio por consentimiento mutuo, Durkheim hizo uso de datos estadísticos de su estudio sobre el suicidio para demostrar las consecuencias indeseables de la proposición.[88]

En 1898, en plena tormenta del caso Dreyfuss, Durkheim, que se había convertido en un enérgico luchador por el triunfo de la justicia en ese asunto, acudió a su teoría de los orígenes sociales de los valores morales en general y a la creencia en la santidad de la personalidad humana en particular para prorrumpir en invectivas contra las confusas ideas de muchos intelectuales.[89] Siempre manifestó su opinión con entera franqueza en las numerosas encuestas hechas a personalidades eminentes sobre diversas cuestiones que van desde la guerra y el militarismo, pasando por el tema de la introducción de la sociología en las escuelas secundarias, hasta el problema de la disolución de las órdenes religiosas y la separación de la Iglesia y el Estado. Asimismo, cuando en las sesiones de la Sociedad Francesa de Filosofía se pusieron sobre el tapete cuestiones prácticas, como las de pacifismo y patriotismo, igualdad social y educación sexual, Durkheim no dejó nunca de entrar en la discusión, animándola con preguntas pertinentes y comentarios y observaciones sagaces.[90] De esta manera, el hombre de ciencia esforzado por poner en claro las complicaciones del sistema matrimonial de las tribus australianas o que discurría sobre los orígenes de la prohibición del incesto, y el ciudadano alerta preocupado por cuestiones inmediatas y prácticas de reconstrucción social, no fueron sino dos aspectos complementarios de la misma personalidad. Una completó a la otra de modo necesario y, como el propio Durkheim dijo alguna vez, las más remotas y abstractas de sus investigaciones teóricas tuvieron para él, sin embargo, una importan-

---

[87] *Op. cit.*, p. 49. *Education et Sociologie* (París: Alcan) ..., p. 49

[88] *Le Suicide*, pp. 442-44; "Le Divorce par consentement mutuel", R. B., 5ª serie, V, pp. 549-54

[89] "L'Individualisme et les intellectuels", R. B., 4ª serie, X, pp. 7-13. Lamentamos no poseer más información acerca del papel jugado por Durkheim en el caso Dreyfus. Fue uno de los héroes anónimos de este episodio dramático de la lucha por la justicia y la libertad. Estuvo sin regateos al lado de la causa liberal. Ver Kayser, J., *The Dreyfus Affair* (trad. inglesa de Bickley; Covici, Friede, Nueva York, 1931), p. 183, en donde Durkheim viene citado entre los voluntarios del "ejército de la justicia".

[90] Contribución a: "Enquête sur la guerre et le militarisme", *L'Humanité Nouvelle*, mayo de 1899, pp. 50-52, Contribución a: "Enquête sur l'introduction de la sociologie dans l'enseignement secondaire", R. I. S., VII, p. 679, Contribución a: "La Morale Sans Dieu: Essai de solution collective", *La Revue*, LIX, pp. 306-8, Contribución a: *La Question religieuse: enquête internationale*, M. F., LXVII, p. 51. (Reimpreso en volumen con el mismo título, de. por Fr. Charpin, 1908, pp. 95-97.), Estudio "sur la séparation des Eglises et de l'Etat", en *Libres Entretiens* 1ª serie; (París: Bureaux des "Libres Entretiens"), pp. 317-77, 453-508, Estudios sobre: "Pacifisme et Patriotisme", Séance du 30 décembre, 1907, *Op. cit.*, Estudio sobre: "La Notion d'égalité sociale...", Estudio sobre: "L'Education sexualle", Séance du 28 février, 1911, B. S. F. P., XI.

cia plenamente actual.[91] Esto, como veremos, se manifiesta muy claro al comienzo de la Gran Guerra.

8.- PROFESOR

Este eminente sociólogo y ciudadano consciente fue también un profesor de primer orden. Quizá la circunstancia más afortunada de la vida de Durkheim fue su nombramiento como Profesor de Sociología. Esto le permitió coordinar sus estudios científicos con sus deberes de profesor; es decir, le evitó el inconveniente de ver sus actividades sociológicas interferidas por sus tareas profesionales. Y siempre estuvo reconocido a esa circunstancia.

Los datos externos sobre la carrera profesional de Durkheim pueden exponerse de modo breve. Nueve años después de su nombramiento en la Universidad de Burdeos, es decir, en 1896, se creó para él en la misma Universidad una *chaire magistrale* de ciencia social, que fue la primera que existió en Francia. Esta cátedra continuó por seis años más su obra sociológica y pedagógica. En 1902 fue llamado a la Universidad de París como *chargé de cours* para sustituir a Buisson que había pedido una licencia porque había sido elegido diputado. Buisson ocupaba una cátedra de ciencia de la educación y en la misma le sustituyó Durkheim en 1906. Aunque nominalmente profesor de ciencia de la educación y obligado a dar cursos de esa materia, se permitió, sin embargo, al sociólogo que enseñara en el campo de su predilección. La incongruencia de esta situación, que obligaba al famoso sociólogo a dar cursos de especialidad desde una cátedra extraña, se atenuó en 1913 cuando por un decreto del 12 de julio de ese año la cátedra de Durkheim se transformó oficialmente en una "Ciencia de la educación y *sociología*". Esto constituyó un auténtico triunfo; era la primera vez que se empleaba en el título oficial de una cátedra universitaria francesa el barbarismo forjado por Comte para la ciencia de la sociedad; en Burdeos la cátedra de Durkheim tenía el título técnico de "ciencia social". Enseñó en París hasta el momento de la enfermedad que le llevó a la muerte. Así pues, su carrera universitaria de tres décadas estuvo dividida aproximadamente en tres partes iguales entre Burdeos y París.

Durkheim fue uno de esos raros espíritus dotados a la par de capacidad para la investigación científica y de las cualidades requeridas para la enseñanza. Su éxito en Burdeos fue inmediato. No sólo aumento con rapidez el número de los que seguían su curso, sino que atrajo a la sociología algunos de los más capaces estudiantes de la Universidad. Sus clases las preparaba cuidadosamente y durante toda su estancia en Burdeos las escribió desde el principio hasta el fin. Su forma de presentar el tema, la fuerza lógica de sus demostraciones y la elocuencia de su exposición, hacían difícil que sus oyentes pudieran dejar de sentirse convencidos y de quedar, por decirlo así, encantados. De la fuerza de Durkheim ha escrito uno de los discípulos que "los que deseaban escabullirse de su influjo tenían que huir de sus cursos, pues a aquellos que lo escuchaban les imponía, quisiéranlo o no, su dominio". Esta observación se reitera en el homenaje rendido a Durkheim por Xavier Léon en un pasaje

[91] *Op. cit., Les Formes élementaires de la vie religieuse...*, p. 2.

cuya elocuencia es difícil de traducir: "Ce qui explique son action, ce n'est point seulement la force dominatrice de sa pensée philosophique, la richesse des champs de travail que la nouveauté de sa méthode découvrait a la curiosité et a l'activité de ses disciples; c'était cette figure et ce corps d'ascète, la lueur étincelante de ce regard profondément enfoui dans l'órbite, le métal et l'accent de cette voix où s'exhalait une foi ardente qui, chez cet héritier des prophètes, brûlait de forger et de forcer les convictions de ses auditeurs".[92] Según lo que nos cuentan sus alumnos, Durkheim adoptó en la práctica la sugestión hecha por él en su informe sobre las universidades alemanas: que al dar la clase, "el cuidado por la forma, el arte de la composición y una animación moderada se concilian muy bien con los mejores intereses de la ciencia". Lo que escribió sobre Wundt en el mismo informe puede también aplicarse a su persona: "un modelo de claridad y no menos de elegancia".[93] Sus alumnos sentían que ante ellos se encontraba uno de los grandes héroes del pensamiento humano, "el equivalente de un Aristóteles, de un Descartes o de un Kant", como dijo uno de entre ellos. Mas no era tan sólo la elocuencia tan brillante de su exposición lo que hacía de Durkheim un gran profesor. Era más bien la profundidad y amplitud del contenido de sus cursos y el poder de su razonamiento. De hecho, los cursos de Durkheim son el mejor testimonio que poseemos sobre sus intereses y la marcha de su pensamiento. Mucho mejor que sus obras publicadas —porque la publicación depende de múltiples contingencias— revelan ellos cuáles eran sus preocupaciones científicas en un momento determinado, cuál era la dirección de sus investigaciones y cuál la orientación sociológica dominante en un período particular de su vida. Presentemos, por esto, a continuación, en forma esquemática, una lista representativa de los cursos profesados por Durkheim, tanto en Burdeos como en París.[94]

Este cuadro habla por sí mismo. La mayor parte de los cursos han sido el tema de libros publicados, bien por el propio Durkheim o póstumamente en forma de lecciones. Un número determinado de ellos, y no entre los menos importantes, todavía está sin embargo inaccesible al público interesado. Entre los mismos se incluyen los cursos sobre moral, que Durkheim pretendía incorporar en una obra que esperaba fuese la coronación de su labor; los cursos sobre sociología de la familia, uno de sus temas favoritos; los dedicados a la educación intelectual, los de historia de las doc-

---

[92] R. M. M., XXIV (1917), p. 749.

[93] Maublanc, R., *Europe*, XXII (1930), p. 298.

[94] Es muy posible que el cuadro siguiente no sea rigurosamente completo. Hubimos de construirlo valiéndonos de estos índices indirectos: 1) noticias publicadas en revistas como R. I. E. y R. I. S.; 2) la sección "La Philosophie dans les Universités" que solía publicarse en los suplementos de la R. M. M.; 3) prefacios de Mauss y Fauconnet a las obras póstumas de Durkheim; 4) el artículo de Mauss "In memoriam: L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs", en A, S., I (1923-24), pp. 7-29. Una especie de comprobante lo encontramos en la lista parcial de los cursos de Durkheim en Burdeos publicada en R. I. S.; XXIII (1915), pp. 468-69. Esta lista coincide por completo con la constituida por nosotros de modo independiente. Menos seguridad se ofrece respecto de los cursos de París. Los que hemos atribuido al año docente de 1914-15 pueden muy bien haberse dado en 1915-16 (*vid. Op. cit.*,"Morale Professionalle"....). El curso anotado como "La Filosofía social de Comte y/o de Saint Simon" se indica en una fuente como "la filosofía social de Comte" y en otro como "la filosofía social de Saint Simon". Por razones evidentes hemos hecho hincapié en los cursos sociológicos más que en los pedagógicos. El cuadro, repetimos, es representativo pero en modo alguno *completo*.

trinas pedagógicas y los de historia de la instrucción secundaria en Francia; a más del que trataba de pragmatismo y sociología, y en el que trataba más ampliamente de las implicaciones filosóficas de la sociología. El profesor Mauss tiene la esperanza de que alguna vez puedan verse impresos. (Véase bibliografía, 38a).

Quisiéramos destacar por su significado especial en el proceso de evolución intelectual de Durkheim, los cursos sobre religión, sobre moral y sobre el pragmatismo. El que dió sobre religión en 1894-95 tuvo en el una influencia decisiva. "Fue en 1895 —escribía replicando una crítica— cuando llegué a tener una idea clara del papel capital representado por la religión en la vida social. Fue en ese año cuando encontré por vez primera los medios de enfocar el estudio de la religión desde el punto de vista sociológico. Fue para mi una revelación. El curso de 1895 marca una línea en el desarrollo de mi pensamiento; tanto, que tuve que rehacer mis previas investigaciones con renovado ardor con el fin de armonizarlas con estas nuevas ideas". Durkheim atribuye éste su cambio de orientación "a los estudios de historia religiosa que entonces emprendí y, especialmente, a la lectura de las obras de Robertson Smith y su escuela".[95]

CUADRO III
LISTA REPRESENTATIVA DE CURSOS PROFESADOS
POR EMILE DURKHEIM, 1887-1916

Año docente	*Universidad*	*Tema del curso*	*Naturaleza de su contenido*
1887-88	Burdeos	Solidaridad social	Cs. *De la Division*
1888-89	Burdeos	Sociología de la familia	*Vid.* Davy, G., *Sociologues d'hier et d'aujour d'hui, páginas* 103-57
1889-90	Burdeos	Suicidio	*Vid. Le Suicide*
1890-91	Burdeos	Fisiología del Derecho y de la Moral	Cs. *De la División. Vid.* curso de 1896-97
1891-92	Burdeos	La familia	*Vid.* Davy, *loc. cit. y* No. "la Famille conjugale: conclusion du cours sur la famille", R. P., XC, PP. 1-14.
1892-93	Burdeos	Sociología criminal	
		La pedagogía en el siglo XIX	*Vid. Op. cit.*, "Morale Professionalle"...
		Psicología aplicada a la educación	

[95] Cartas al director de la *Revue Néo-scolastique*, R. N. S., XIV, p. 613. Cs. La nota introductora a la bibliografía de este libro.

Año docente	*Universidad*	*Tema del curso*	*Naturaleza de su contenido*
1893-94	Burdeos	Sociología criminal (cont.)	Teoría de las sanciones. Cs. Fauconnet, P., *La Responsabilité*
1894-95	Burdeos	Religión	*Vid. .L'Année Sociologique,* vol. II. 1. Prefacio, pp. I-VI. 2. "De la définition des phénomènes religeux", pp. 1-28. 3. "Note sur la morphologie sociale", pp. 520-521. 4. Reseñas de obras sobre culto, mores, familia, matrimonio, derecho de propiedad, derecho penal, morfología social, etc.
1895-96	Burdeos	Historia de las doctrinas socialistas en Francia	*Vid. Op. cit., "Le Socialisme, ...*
1896-97	Burdeos	Física general de la Moral y del Derecho	Parte I. Objetiva: 1. Clasificación de las normas morales y judiciales 2. Explicación de las normas morales más importantes: principales sanciones penales; normas constitutivas del orden familiar y del contractual Parte II. La obligación moral subjetiva en cuanto experimentada por el sujeto; la responsabilidad; la conciencia moral, el mérito, etc.
1897-98	Burdeos	Continuación del curso anterior	Moral familiar y derecho; moral profesional y derecho
1898-99	Burdeos	Continuación del curso anterior	Fin de la parte I (aspecto objetivo): Moral cívica.

			Derechos y deberes independientes de cualquier grupo social específico (respeto a la persona, a la propiedad, a la moral contractual y a las leyes), y parte II: Moral subjetiva; responsabilidad, conciencia moral; idea moral individual
1899-900	Burdeos	Castigo y responsabilidad	*Vid. L'Année Sociologique,* vol. IV; "Deux lois de l'Evolution pénale", pp. 65-95 es. Fauconnet, *op. cit.*
1900-1	Burdeos	La organización social de las sociedades primitivas (australiana)	*Vid. L'Année Sociologique,* vol. V. "Sur le totémisme", pp. 82-123, *L'Annèe Sociologique,* vol. VII, *""Sur l'organisation matrimoniale des sociétes australiennes", pp. 118-47, Op. cit., Les Formes élémentaires de la vie religieuse...*
1901-2	Burdeos	Historia de las doctrinas sociológicas	
1902-3	París	Educación moral	*Vid. L'Education Morale* (París: Alcan). (Este curso fue repetido frecuentemente.)
1903-4	París	La pedagogía en los comienzos del siglo XIX.	
1904-5	París	Historia de la segunda enseñanza en Francia Moral	*Vid. Op. cit. Education et Sociologie* (París: Alcan)... (Este curso fue repetido frecuentemente.) *Vid. Op. cit.* "Morale Professionalle"... *Cs.* Curso de Burdeos 1897-1900
1905-6	París	Formación y desarrollo de la segunda enseñanza en	*Vid.Op. cit., L'Evolution Pédagogique en Fran-*

		Francia	*ce...*[a]
		La educación intelectual en la escuela primaria	*Vid.* Fauconnet en *Op. cit.*, *Education et Sociologie* (París: Alcan)... y A. J. S., XXVIII (1923), pp. 545-49
1906-7	París	Religión: sus orígenes	*Vid. Les Formes élémentaires de la vie religieuse...*
1907-8	París	Evolución del matrimonio de y de la familia	*Vid.* Davy, *op. cit.*
1908-9	París	Moral	*Vid.* Curso de *1896-97*
		Historia de las doctrinas pedagógicas	*Vid.* "Le Contrat Ssocial de Rousseau", R. M. M., XXV, pp. 1-23, 129-61, "La Pédagogie de Rousseau", R. M. M., XXV, pp. 153-80, *Op. cit.*, *L'Evolution Pédagogique en France* (París: Alcan)
1909-10	París	Moral (cont.)	
		Las grandes doctrinas pedagógicas desde el siglo XVIII en adelante	*Ibídem.*
1910-11	París	Moral (cont.)	Derecho de propiedad, moral contractual, moral individual
1911-12	París	La educación moral en la escuela	Cs. Curso de 1902-3
1912-13		(Durkheim se halla con licencia de la Sorbona.)	
1913-14	París	Pragmatismo y sociología	Significación de la sociología para la filosofía; los orígenes sociales del concepto de verdad
1914-15	París	Moral teórica y cívica	*Vid.* "Introducción á la morale"... y "Morale professionelle"...
1915-16	París	La filosofía social de Comte y/o de St. Simon. Las grandes doctrinas pedagógicas de los siglos XVIII Y XIX	Cs. *Op. cit.*, *Le Socialisme*,...

Importa observar a este respecto que el cambio que señalamos ocurre pronto en la carrera de Durkheim. Es decir, poco después de la aparición de *De la Division* y antes de la publicación de *Le Suicide*.

Por lo que respecta a sus cursos sobre moral, que encerraban el espíritu auténtico de Durkheim, la mejor manera de indicar su naturaleza es reproducir los títulos de los destinados, en todo o en parte o en forma sumaria, a formar parte de su *Morale*.[96]

Objeto del curso: Concepción tradicional de la Moral.

Crítica de la moral tradicional.

Crítica de la concepción que hace de la Moral algo enteramente subjetivo.

Crítica de la teoría de Tarde.

El problema y la solución kantianos.

Crítica a la ética kantiana.

Juicio de valor e ideal (idealismo sociológico).

La conciencia moral e individual y la ética objetiva (Ética y conciencia moral).

Puntos de vista objetivo y subjetivo (Sentimiento de la justicia, Ideal de la justicia).

Relaciones entre la Moral pública y la privada (autonomía y la fórmula kantiana).

Tipo colectivo y tipo promedio.

Unidad de los dos elementos (Ideal y deber).

¿De qué manera podemos vincularnos a la sociedad?

Lección inaugural del curso sobre Moral de la familia.

Divorcio.

Tres zonas de parentesco.

Propiedad: la teoría kantiana.

Contrato consensual y sanciones.

¡Qué estudio monumental se promete en esos títulos! Ponen al descubierto toda la extensión de la pérdida irreparable producida por la muerte de Durkheim.

Esta pérdida irreparable se acentúa todavía más con la imposibilidad de ordenar ningún material publicable relativo al curso sobre pragmatismo y sociología. Durkheim, filósofo por su formación inicial, tuvo la esperanza de que la ciencia de la sociología llegara a ser en su madurez un instrumento indispensable al pensamiento filosófico, y de que abriría nuevos e insospechados panoramas a los buscadores de horizontes filosóficos. Sin embargo, para que pudiera establecerse de un modo firme, la sociología tenía que liberarse en sus comienzos de todo prejuicio metafísico. Nuestro método sociológico, escribió Durkheim al final de *Les Règles*, es independiente de toda filosofía. Pero después de quince años de investigación sociológica, comenzaba por fin la era de la especialización y convertida la publicación de

[96] La lista se encuentra en Mauss, *Op. cit.*, "Introduccion á la morale"..., p. 80. Ver asimismo *Op. cit.*, "Morale Professionalle"...

l'Année en una verdadera institución, parecía hacedero atenuar la altiva actitud originaria de aislamiento y hostilidad y entrar incluso en relaciones más amistosas con la filosofía.[97] Podían ya quedar definitivamente tendidos los puentes del castillo sociológico y rellenarse los pozos profundos excavados en su alrededor. En 1903 anunciaba Durkheim que la sociología había de devolver a la filosofía con interés acumulado lo que de ella había tomado en préstamo y formar con ella un cuerpo común de doctrinas que constituirían la materia de una filosofía social, renovada, rejuvenecida y de carácter positivo y progresista.[98] Para que sea racionalmente utilizable se ha de organizar y sintetizar el conocimiento sociológico y científico que hoy poseemos acerca del hombre. En otras palabras, semejante saber ha de conducirnos de modo casi inevitable a una filosofía sintética del hombre, de la naturaleza humana y de la sociedad. Durkheim pensaba que una filosofía sociológica había de ser uno de los productos finales de la investigación social. Se conoce por lo general a esta filosofía con el nombre de *sociologismo*. Ha de definirse a la misma como el intento y el esfuerzo por coronar los estudios especiales, objetivos y comparados a que los científicos sociales se consagran, con una teoría explicativa de la naturaleza humana en sus variados aspectos.[99]

En la concepción de Durkheim la sociología ha de ser al mismo tiempo una rigurosa ciencia especial y un sistema filosófico. A esta idea, siempre implícita en sus obras, dio en 1909 formulación precisa en la conclusión de su artículo sobre "Sociología religiosa y teoría del conocimiento".[100] Explica aquí Durkheim que por el hecho de haber pretendido metódicamente liberar a la sociología de toda tutela filosófica que pudiera malograr su construcción como ciencia positiva, había sido acusado de ser sistemáticamente hostil a la filosofía. Protesta de que se tome por suya una actitud que ni siquiera es sociológica. Porque el sociólogo ha de afirmar como axiomático que los problemas que han ocupado un lugar importante en la historia nunca pueden ser eliminados; pueden transformarse, pero no perecer. Por tanto, es inadmisible pensar que los problemas metafísicos —incluso los más audaces de entre ellos— de que se ocuparon los filósofos, puedan nunca caer en total olvido. Pero no es menos cierto que tales problemas requieren ser planteados cada vez de nuevo. Ahora bien, creemos que la sociología, más que ninguna otra ciencia, está en condiciones de contribuir a esta reconsideración.[101]

Durkheim justifica la asignación a la sociología de semejante papel por la razón de que la misma cumple con el requisito de "ser una ciencia que, suficientemente limitada para permitir a una sola mente su dominio, ocupa, sin embargo, una posi-

---

[97] Cs. Davy, quien dice que Durkheim "pasó con respecto a las doctrinas contrarias de una actitud de guerra a otra de paz armada". Davy, G., *Emile Durkheim*, p. 44.

[98] *Op. cit.*, "Sociologie et Sciences sociales"..., pp. 496-97.

[99] Cs. Bouglé, C., en *Op. cit.*, *Sociologie et Philosophie* (París: Alcan)..., p. VIII.

[100] *Op. Cit.*, "Sociologie religieuse et...". Se escribió este ensayo, como dijimos, para que sirviera de Introducción a *Les Formes élémentaires*. Sin embargo, cuando apareció el volumen, la parte final del artículo —aquella en que Durkheim expone sus puntos de vista acerca de la relación de la sociología con la psicología y la filosofía— no fue reproducida. *Ibídem*, pp. 754-58.

[101] *Ibíd.*, p. 756; cursiva nuestra. Cs. "Préface" en Hamelin, O., *Le Système de Descartes*, publié par L. Robin (París: Alcan), p. VII.

ción lo bastante central para ofrecer la base de una especulación unitaria y por consiguiente, filosófica". Y puesto que la sociología permite al filósofo percibir la unidad de las cosas, es entre todas las disciplinas la más útil de las propedéuticas.[102]

Más precisamente, la sociología y la filosofía están unidas, trata Durkheim de mostrar, por la teoría de las categorías del conocimiento. Si éstas no pueden explicarse de un modo adecuado interrogando a la conciencia individual y tienen en realidad un origen social, se requiere entonces, "si se pretende filosofar sobre las cosas y no sobre palabras, empezar por contemplarlas tal cual son, de manera pareja a como se enfrentan realidades, cuya naturaleza, causas y funciones es necesario determinar antes de integrarlas en un sistema filosófico". En consecuencia se requiere emprender numerosas investigaciones particularizadas, todas ellas dentro de la jurisdicción de la sociología. Esta ciencia está destinada a "ofrecer a la filosofía las bases que le son indispensables y de que por el momento carece. Puede decirse que lo que hace falta es continuar la reflexión sociológica —impulsada por su propia materia y dentro de su desarrollo natural— en la forma de reflexión filosófica; y todo nos permite sospechar que vistos desde este ángulo los problemas tratados por el filósofo habrán de revelar más de un aspecto insospechado".[103]

Estas proposiciones fueron desarrolladas por Durkheim más ampliamente en sus lecciones sobre pragmatismo. Y ya que en este curso trataba de explicar los principios de la doctrina "anglo-americana", valorándola a la luz de la posición filosófica que en su opinión es una exigencia de nuestro saber sociológico, el conferenciante se vio obligado a formular explícitamente los supuestos y postulados de su filosofía sociológica. Lo que hizo Durkheim, en efecto. Entre otras cosas esbozó una explicación sociológica del concepto de verdad, mediante la cual pretendía salvar el vacío existente entre las construcciones mitológicas y las exigencias de la ciencia.[104] Una porción considerable del curso que trata estuvo dedicada, entre otros, a Dewey, por quien el teórico francés sentía gran admiración.[105] Este curso fue el coronamiento filosófico de la obra de Durkheim. En él este "metafísico que plegó sus alas", como dice Maublanc, se concedió por vez primera libre curso, entregándose plenamente a su afición por la construcción sistemática. De esta manera al organizar los datos dispersos en sus obras mostró con claridad las bases de su sistema.[106]

Los materiales presentados aquí sólo dan una pobre imagen de la significación de Durkheim como profesor universitario. Bastan, sin embargo, para indicar que el eminente sociólogo francés y distinguido ciudadano fue también, en las aulas como en la sala de conferencias, una personalidad de gran influjo.

---

[102] *Op. cit.*, "Sociologie religieuse...", pp. 756-57.
[103] *Ibid.*, p. 758.
[104] Véase Lenoir, R., M. F.; CXXVII (1918), pp. 588-o?.
[105] Sobre Dewey y Durkheim, ver Jyan, Choy, *Etude comparative sur les doctrines pédagogiques de Durkheim et de Dewey* (Lyon: Bose frères et Riou, 1926). Jyan opone la posición "psico-pedagógica" de Dewey a la socio-pedagógica de Durkheim.
[106] Maublanc, *loc. cit.*, p. 298. Las contribuciones mayores de Durkheim al "sociologismo" se encuentran en *Op. cit., Les Formes élémentaires de la vie religieuse...*, Op. cit., *"La Détermination du fait moral"...*, *Op. cit.*, "Jugements de valeur et jugements de réalite"..., "Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", *Scientia*, XV, pp. 206-21, "Le Probléme religeux et la dualité de la nature humaine", B. S. F. P., XII, séance du 4 février, 1913.

9. PRO PATRIA MORI

El método seguido hasta aquí, consistente en abstraer del hombre Durkheim sus aspectos de sociólogo, de ciudadano y de profesor, es ya imposible al aproximarnos a los comienzos de la Gran Guerra. Puesto que con su declaración el sociólogo y el profesor empiezan a palidecer frente al Durkheim ciudadano. Cierto es que todavía en 1915 encontró tiempo para escribir un breve panorama de la sociología francesa para la Exposición de San Francisco y que continuó sus clases en la Soborna hasta que la enfermedad se lo impidió en 1916, pero su corazón y su alma estaban por entero con su país en peligro, dedicándole todas sus energías y ofrendándole incluso de modo indirecto su propia vida.

Sin embargo, como profesor y sociólogo es como podía servir mejor a su país. Y en efecto, con estas capacidades se entregó a una labor de propaganda y de exaltación patriótica. Como profesor participó con toda energía en las tareas de sostenimiento moral o, como él decía, "de tonificación moral". Tanto por escrito como de palabra —pues apreciaba el poder de la oratoria y era él mismo un orador admirable—, trató de enseñar a su nación la necesidad de cultivar "la paciencia, el esfuerzo y la confianza". Como sociólogo interpretó para sus conciudadanos los acontecimientos de sus días, tratando siempre de ser escrupuloso en la aplicación de los métodos del análisis científico y en el apoyo de sus afirmaciones con hechos y documentos.

Fue creador y secretario del "Comité para la publicación de estudios y documentos sobre la guerra". Lavisse fue el presidente del Comité y entre sus miembros se encontraban personajes tan ilustres como Charles Andler, Bédier, Bergson, Boutroux, Lanson, y Seignobos. El principal objeto de estos estudios era describir a Alemania "tal como la guerra nos la ha revelado".[107] Uno de los primeros panfletos publicados fue escrito por Durkheim con la colaboración del profesor Denis, y en él se acusaba a Alemania de haber querido la guerra. "Como todos los acontecimientos históricos, la guerra actual depende en alguna medida —escribían estos autores— de causas de una naturaleza profunda y remota... Pero cualquiera que pueda ser la importancia de estas causas personales —demográficas, económicas, étnicas, etc.— no pueden actuar por sí mismas; sus efectos sólo pueden llegar a través de la voluntad del hombre. Cuando se produce una guerra es porque algún estado la desea y sobre él debe recaer la responsabilidad".[108] Aunque hoy día no podemos aceptar la afirmación de Durkheim de que nos daba una "descripción completa y objetiva de los hechos" —él mismo reconocía la inaccesibilidad de muchos documentos diplomáticos—, debemos admirar, sin embargo, la forma ingeniosa y convincente de defender su caso. Davy tiene razón sin duda alguna cuando compara el genio sutil de este

---

[107] Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout: la Mentalité allemande et la guerre* (París: Collin).

[108] *Qui a voulu la guerre?: Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques* (París: Colin). (Con E. Denis) Para un examen de la teoría de la causación social aquí implicada véase nuestra segunda parte.

escrito con el mostrado también por Durkheim en el trabajo dedicado a desentrañar "las complicaciones intrincadas del sistema matrimonial australiano".[109]

En la misma serie publicó asimismo Durkheim un estudio sobre la mentalidad alemana, en el que intentaba una explicación del carácter mórbido y patológico del sistema "moral y espiritual" resumido en el famoso lema *Deutschland über Alles*. El autor basa su descripción de esta mentalidad en los escritos de Treitschke, a quien considera como una "personalidad típicamente representativa". Durkheim concluía que se estaba claramente ante un "caso de patología social".[110] En el curso de su análisis hace una serie de comentarios muy interesantes sobre la naturaleza del estado y de sus relaciones con la sociedad. En ellas aparece, por otra parte, una común orientación nueva frente a los problemas políticos. En efecto, sabemos por el profesor Mauss que las ideas de Durkheim habían evolucionado, modificándose en buena medida su teoría política como resultado de su estudio de las doctrinas de Treitschke.[111] La soberanía que de ordinario atribuímos al Estado, nos dice Durkheim en este folleto sobre la mentalidad alemana, es siempre relativa. Sabemos muy bien que el estado depende de hecho de una multitud de fuerzas morales que aunque puedan no tener forma y una organización plenamente jurídica, son, sin embargo, reales y efectivas. Depende de la firma puesta en los tratados, de principios morales que es su obligación hacer respetar, y que, por tanto, debe respetar él mismo. Depende de la buena voluntad de sus súbditos y de la buena voluntad de las naciones extranjeras que ha de tomar en consideración". Todavía nos da de todo esto una fórmula más precisa. "Hay algo que está por lo general aceptado como superior al estado: la moralidad. La moralidad es, sin duda, cuestión de ideas; pero estas ideas son fuerzas que mueven y dominan a los hombres. Si el estado se encuentra bajo su autoridad, su soberanía tiene límites que no está en su competencia traspasar". Sobre la relación del estado con el pueblo, es decir, con el cuerpo general de sus ciudadanos, Durkheim nos dice lo siguiente: "En una sociedad democrática el pueblo y el Estado son meramente dos aspectos de una realidad única. El estado es el pueblo despertado a la conciencia de sí mismo, de sus necesidades y de sus aspiraciones; es una conciencia más completa y definida". La sociedad, continúa, existe con anterioridad al estado. Este último, en efecto, presupone la primera. Por eso define a la nacionalidad como "un grupo de seres humanos que, por razones éticas o quizá meramente históricas, desea vivir bajo las mismas leyes y formar un estado, sea grande o pequeño".[112]

Aparte de sus doctrinas políticas, este estudio tiene también importancia como contribución a la sociología del pensamiento. Porque Durkheim, en brevísimos pasajes, ofrece una explicación del origen e ideología del pangermanismo. Alemania, afirma, creó su propio mito, representándolo como "la suprema encarnación terrestre del poder divino", con el fin de explicar ante sí misma "la ebullición de energía de que tenía conciencia". El mito es, pues, tan sólo la expresión de un estado espi-

[109] Davy, R. M. M., XXVI (1919), p. 190.
[110] *Op. cit., L'Allemagne au-dessus de tout: la Mentalité....* Asombra la semejanza en muchas páginas de las opiniones de Treitschke y Pareto. Cs. *Ibíd.*, pp. 18-26 especialmente.
[111] Mauss. M., A. S., I, p. 9.
[112] *Ibídem.*

ritual, que es la verdadera causa y que puede definirse como "una hipertrofia mórbida de la voluntad, una especie de manía de la voluntad".[113] Vemos así que aunque estos panfletos de la época de guerra tenían ante todo un propósito propagandista, Durkheim nos ofrece en ellos, sin embargo, muchas ideas sugestivas para la teoría social.

La publicación de estos estudios fue una de las muchas tareas que él mismo se impuso. Emprendió también la publicación de una serie de cartas a los franceses, con el propósito de mantener la moral nacional cuando en el verano de 1915 ocurrieron una serie de desastres en el frente oriental. Fue así mismo secretario del Comité de Publicaciones. Escribió algunas de esas cartas y en la primera forjó la frase: *Patience, Effort, Confidence*, que fue luego el lema de toda la serie. Entre los demás colaboradores se encontraban Lavisse, el general Malleterre, Denis, Maillet, Cazamian y el almirante Degouy. El prefacio de estas cartas no fue firmado, pero puede sospecharse la influencia de Durkheim por su insistencia en que "debe acudirse a los hechos, gráficas y documentos".

Durkheim no se puso límite alguno en el cumplimiento de sus deberes patrióticos. Como miembro del Consejo de la Universidad de París, emprendió la organización de un libro colectivo que trataba de explicar a los extranjeros en Francia, a los americanos en especial, la vida universitaria de París. El mismo escribió varios de los capítulos del libro que sólo había de aparecer después de su muerte.[114] Además participó en un número considerable de consejos y comités, como el formado en el Ministerio del Interior, y en sociedades de diversa índole, como la Fraternidad Franco-Norteamericana, la Unión Universitaria y Liga Republicana de Alsacia y Lorena.[115]

Durante todo este tiempo y en medio de estas actividades verdaderamente febriles, Durkheim tuvo que soportar la angustia por la situación de su hijo André. Pues combatiendo en el frente oriental ya había sido herido en una ocasión. El padre fue afectado profundamente. Más tarde, poco antes de Navidad (1915), se recibe la noticia de su muerte en un hospital de Bulgaria a consecuencia de una nueva herida mientras combatía en la retaguardia durante la retirada en Servia. La muerte de André significo un duro golpe del que nunca se repuso Durkheim y que incluso aceleró su propio fin. André era para él más que un hijo, un discípulo entre los más brillantes y prometedores. André Durkheim se había iniciado en la lingüística bajo la dirección del profesor Meillet y estaba destinado a ser el lingüista sociólogo que tanta falta hacía al equipo de *l'Année*. El padre trató de guardar en la intimidad su inmensa pena; nunca habló más de la muerte de su hijo y a sus mismos amigos les impuso callar ese recuerdo en su presencia. Silencioso y estoico, conllevaba su dolor, más la tristeza iba minando su energía.

Trató de seguir sirviendo a su país. Tenía que asistir a reuniones y discusiones y sobre todo era necesario contribuir al fortalecimiento de la moral nacional. *Patien-*

---

[113] *Ibíd.*

[114] *La Vie universitaire á Paris*, (París: Colin). (Con otros. Prefacio; primera parte, caps. I y II; segunda parte, introducción, firmados por Durkheim.)

[115] Véase la lista ofrecida por Davy, *loc. cit*; p. 193.

ce, Effort, Confidence. Para Durkheim no eran estas vanas palabras sino realidad viva. Pero en diciembre de 1916 la enfermedad lo venció. Su primer ataque lo tuvo al salir de una de las frecuentes reuniones en que hacía cuanto podía para resolver las importantes cuestiones impuestas por la guerra.

Supo que el fin era inevitable y comenzó a ordenar sus papeles y manuscritos con la idea de facilitar su publicación. En el verano de 1917, estando en Fontainebleau, comenzó en un esfuerzo supremo la redacción de su *Moral*, que no habría de ser terminada.[116] Algunos meses más tarde, el día 15 de noviembre, expiró a la edad de cincuenta y nueve años y con gran parte de su obra todavía inconclusa.

10. EXEGI MONUMENTUM

Pero como si su muerte física fuera incapaz de aniquilar las actividades de su espíritu, su nombre continuó apareciendo al frente de libros y artículos. Las notas sobre Rousseau escritas por Xavier León se publicaron en 1918 y 1919 en la *Revue de Méthaphysique et de Morale*. La *Revue Philosophique* no sólo dió a luz su "Introducción a la moral", sino su lección final al curso sobre la familia. Las lecciones sobre "La Historia del Socialismo" se publicaron igualmente. Y después han aparecido cuatro libros póstumos. Dos son colecciones de sus artículos, otro es su curso sobre educación moral y el cuarto lo constituyen sus lecciones sobre socialismo. Todavía aguardamos con supremo interés nuevos estudios inéditos. Tan sólo en el año de 1937 la *Revue de Méthaphysique et de Morale* ha comenzado a publicar sus lecciones sobre "La moral profesional" y la *Revue d'Histoire politique et constitutionelle* ha impreso la versión francesa de su tesis sobre Montesquieu.[117]

De esta suerte, su espíritu marcha de nuevo hacia adelante. La antorcha que dejó pasa a otras manos. El Instituto Francés de Sociología, *l'Année Sociologique*, convertido ahora en los *Annales sociologiques*, y los numerosos volúmenes de la colección de *l'Année* lo atestiguan. Basta para convencerse con examinar el balance ofrecido por el profesor Bouglé.[118]

Así fue la vida de Emilio Durkheim, que dió forma y figura con sus propias fuerzas a una nueva disciplina. Y consiguió con ello un lugar inolvidable para sí no sólo en la historia de la sociología sino en la del pensamiento humano en su conjunto.

La ciencia social posterior ha tenido que corregirlo en algún punto y tendrá sin duda que hacerlo en lo futuro, pero no podrá olvidar el impulso que de él recibiera, ni los nuevos horizontes por él descubiertos, ni las regiones inexploradas por él demarcadas por vez primera. Emilio Durkheim perdura como una parte viva de la herencia recibida por la sociología contemporánea.

---

[116] *Op. cit.*, "Introduccion á la morale"....

[117] En esta lista de obras póstumas deben añadirse los dos volúmenes de *L'Evolution Pedagogique en France* (*L'Evolution Pédagogique en France...*).

[118] Bouglé, C., *Bilan de la sociologie française contemporaine* (París: Alcan, 1935).

III. Sobre el método y su aplicación

De la División del Trabajo Social. Introducción*

Emilio Durkheim

EL PROBLEMA

Aunque la división del trabajo no provenga de ayer, sólo a fines del siglo pasado las sociedades comenzaron a tomar conciencia de esta ley que, hasta entonces, sufrían casi sin conocimiento. Sin duda, desde la antigüedad, diversos pensadores notaron su importancia;[1] pero Adam Smith es el primero que trató de hacer una teoría de la misma. Por otra parte, fue él quien creó esta palabra, que la ciencia social prestó luego a la biología.

Actualmente, este fenómeno se generalizó a tal punto que es evidente para todos. No hay que hacerse ilusiones con las tendencias de nuestra industria moderna; está conducida cada vez hacia más poderosos mecanismos, hacia grandes grupos de fuerzas y de capitales, y en consecuencia, hacia la división extrema del trabajo. No sólo en el interior de las fábricas se separan y se especializan al infinito las ocupaciones, sino que cada manufactura misma es una especialidad que supone otras. Adam Smith y Stuart Mill esperaban aún que al menos la agricultura fuera la excepción a la regla, y veían en ella el último asilo de la pequeña propiedad. Aunque en semejante materia haya que cuidarse de generalizar más allá de la medida, sin embargo parece difícil discutir actualmente que las principales ramas de la industria agrícola están cada vez más arrastradas por el movimiento general[2]. Finalmente, el comercio mismo se ingenia para seguir y reflejar, con todos sus matices, la infinita diversidad de las empresas industriales, y, mientras esta evolución se consuma con una espontaneidad irreflexiva, los economistas que escrutan sus causas y aprecian sus resultados, lejos de condenarla y combatirla, proclaman su necesidad. Ven en ella la ley superior de las sociedades humanas y la condición del progreso.

Pero la división del trabajo no es especial del mundo económico; su influencia creciente se puede observar en las regiones más diferentes de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales, se especializan cada vez más. Sucede lo mismo con las funciones artísticas y científicas. Estamos lejos del tiempo en que la filosofía era la ciencia única; ella está fragmentada en una multitud de disciplinas especiales, cada una de las cuales tiene su objeto, su método, su espíritu. "De medio

---

[1] Ου γαφ εκ δυο ιατρων γιγνεται κοινωνια αλλ´ εξ ιατρου ετερων ουχ ισων (*Éthique à Nicomaque*, E, 1133 *a*, 16).

[2] *Journal des Èconomistes*, noviembre de 1884, p. 211.

siglo en medio siglo, los hombres que influyeron en las ciencias se volvieron más especializados".[3]

Al hacer resaltar la naturaleza de los estudios de que se ocuparon los sabios más ilustres desde hace dos siglos, de Candolle señaló que la época de Leibniz y de Newton le habría hecho escribir "casi siempre dos o tres designaciones por cada sabio; por ejemplo, astrónomo y físico o matemático, astrónomo y físico, o bien no emplear más que términos generales, como filósofo o naturalista. Incluso esto no habría bastado. Los matemáticos y los naturalistas, a veces, eran eruditos o poetas. Incluso a fines del siglo XVIII, se necesitaban múltiples designaciones para indicar exactamente lo que tenían de notable en diversas categorías de las ciencias y de las letras hombres como Wolff, Haller, Charles Bonnet. En el siglo XIX, esta dificultad no existe o, al menos, es muy rara"[4]. No sólo el sabio no cultiva ya simultáneamente ciencias diferentes, sino que ni siquiera abarca el conjunto de una ciencia moderna entera. El círculo de sus investigaciones se restringe a un orden determinado de problemas, o incluso a un problema único. Simultáneamente, la función científica que, antaño, se unía casi siempre a otra más lucrativa, como la de médico, de sacerdote, de magistrado, de militar, se basta cada vez más a sí misma. De Candolle prevé incluso que en un día cercano la profesión de sabio y la de profesor, actualmente todavía tan íntimamente unidas, se disociarán definitivamente.

Las especulaciones recientes de la filosofía biológica acabaron por hacernos ver en la división del trabajo un hecho de una generalidad que los economistas, que hablaron por primera vez de él, no pudieron sospechar. Se sabe, en efecto, desde los trabajos de Wolff, de von Baer, de Milne-Edwards, que la ley de la división del trabajo se aplica a los organismos así como a las sociedades; incluso se pudo decir que un organismo ocupa un lugar tanto más elevado en la escala animal cuanto las funciones estén más especializadas en él. Este descubrimiento tuvo por efecto, a la vez, la extensión desmesurada del campo de acción de la división del trabajo, y el rechazo de orígenes a un pasado infinitamente lejano, ya que se vuelve casi contemporánea del advenimiento de la vida en el mundo. Esto no es sólo una institución social que tiene su fuente en la inteligencia y en la voluntad de los hombres; es un fenómeno de biología general, cuyas condiciones es necesario buscar, parece, en las propiedades esenciales de la materia organizada. La división del trabajo social no aparece más que como una forma particular de este *proceso* general, y las sociedades, conformándose a esta ley, parecen ceder a una corriente que nació mucho antes que ellas y que arrastra en el mismo sentido a todo el mundo viviente.

Un hecho semejante no puede producirse, evidentemente, sin afectar profundamente nuestra constitución moral; pues el desarrollo del hombre se hará en dos sentidos muy diferentes, según que nos abandonemos a este movimiento o que nos resistamos a él. Pero entonces se plantea una cuestión urgente: ¿cuál de las dos direcciones hay que tomar? ¿Nuestro deber es acaso volvernos un ser acabado y completo, un todo que se basta a sí mismo, o, por el contrario, no ser más que la parte de un todo, el órgano de un organismo? En una palabra, la división del trabajo, al mismo

[3] De Candolle, *Histoire des Sciences et des Savants*, 2ª edición, p. 363.
[4] *Loc. cit.*

tiempo que es una ley de la naturaleza, es también una regla moral de la conducta humana, y si tiene este carácter, ¿por qué causas y en qué medida? No es necesario demostrar la gravedad de este problema práctico; cualquiera que sea el juicio que se tenga sobre la división del trabajo, todo el mundo siente que es y se vuelve cada vez más una de las bases fundamentales del orden social.

Este problema se lo planteó a menudo la conciencia moral de las naciones, pero en forma confusa, y sin llegar a resolver nada. Dos tendencias contrarias se enfrentan sin que ninguna de ellas llegue a tener una preponderancia indiscutible sobre la otra.

Sin duda, parece que la opinión tiende cada vez más a hacer de la división del trabajo una regla imperativa de conducta, a imponerla como un deber. Los que sustraen a ella no están penados, es cierto, con un castigo preciso, fijado por la ley, pero se los critica. Hemos pasado el tiempo en el que pensábamos que el hombre perfecto era el que, sabiendo interesarse por todo sin dedicarse exclusivamente a nada, capaz de gustar y comprender todo, encontraba un medio de reunir y condensar en sí lo que había de más exquisito en la civilización. Actualmente, esta cultura general, tan alabada antaño, no nos parece más que una disciplina cómoda y relajada.[5] Para luchar contra la naturaleza, necesitamos facultades más vigorosas y energías más productivas. Queremos que la actividad, en lugar de dispersarse por una amplia superficie, se concentre y gane en intensidad lo que pierde en extensión. Desconfiamos de esos talentos demasiado móviles que, dispuestos igualmente para todos los empleos, rechazan la elección de un papel especial y el mantenerse en él. Sufrimos el alejamiento de estos hombres cuya única preocupación es organizar y flexibilizar todas sus facultades, pero sin hacer ningún uso definido y sin sacrificar ninguna de ellas, como si cada uno de ellos debiera bastarse a sí mismo y formar un mundo independiente. Nos parece que este estado de desligamiento y de indeterminación tiene algo de antisocial. El buen hombre de antes no es ya para nosotros más que un *dilettante*, y negamos al *dilettantismo* todo valor moral; vemos más bien la perfección en el hombre competente que trata, no de ser completo, sino de producir, que tiene una tarea delimitada y se consagra a ella, que realiza su función, que ocupa su lugar. "Perfeccionarse, dice Secrétant, es aprender su papel, es hacerse capaz de cumplir su función... La medida de nuestra perfección no se encuentra ya en nuestra complacencia con nosotros mismos, en los aplausos de la muchedumbre o en la sonrisa aprobadora de un *dilettante* precioso, sino en la suma de los servicios cumplidos y en nuestra capacidad de seguirlos cumpliendo".[6] Así es como el ideal, que era uno, simple e impersonal, se va diversificando cada vez más. No pensamos ya que el deber exclusivo del hombre es realizar en sí las cualidades del hombre en general; sino que creemos que está igualmente obligado a cumplir las de su empleo. Un hecho entre otros hace sensible este estado de opinión: el carácter cada vez más especial que adquiere la educación . Cada vez más juzgamos necesario no someter a todos nuestros hijos a una cultura uniforme, como si debieran llevar todos una misma vida, sino formarlos diferentemente para funciones diferentes que deberán cumplir. En una palabra, por uno de sus aspectos, el

[5] Se interpretó a veces este pasaje como si implicara una condena absoluta de todo tipo de cultura general. En realidad, como surge del contexto, no hablamos aquí más que de la cultura humanista que es una cultura general, pero no la única posible.

[6] *Le principe de la morale*, p 189.

imperativo categórico de la conciencia moral está por tomar la siguiente forma: *Ponte en condición de cumplir útilmente una función determinada.*

Pero, considerando estos hechos, se pueden citar otros que los contradicen. Si la opinión pública sanciona la regla de la división del trabajo, no lo hace sin una especie de inquietud y de vacilación. Al mismo tiempo que manda a los hombres especializarse, parece temer siempre que no se especialicen demasiado. Junto a las máximas que alaban el trabajo intensivo existen otras, igualmente extendidas, que señalan sus peligros. "Es un triste testimonio, dice Jean-Baptiste Say, resignarse a no haber sido más que la décimo octava parte de un alfiler; y aunque uno no se imagine que únicamente esto es el obrero que toda su vida maneja una lima y un martillo que degenera así la dignidad de su naturaleza, es el hombre que, por estado, ejerce las facultades más desligadas de su espíritu".[7] Desde comienzos del siglo, Lemontey,[8] comparando la existencia del obrero moderno con la vida libre y amplia del salvaje, encontraba al segundo más favorecido que al primero. Tocqueville no es menos severo: "A medida, dice, que principio de la división del trabajo recibe una aplicación más completa, el arte hace progresos, el artesano retrocede".[9] En forma general, la máxima que nos ordena especializarnos está negada, por todos lados, por la máxima contraria, que nos ordena realizar todos un mismo ideal y que está lejos de haber perdido toda su autoridad. Sin duda, en principio, este conflicto no tiene nada de sorprendente. La vida moral, como la del cuerpo y la del espíritu, responde a necesidades diferentes e incluso contradictorias, es natural, pues, que esté compuesta, en parte, con elementos antagónicos que se limitan y se equilibran mutuamente. Así mismo, es cierto que hay en un antagonismo tan acusado un elemento, para trastornar la conciencia moral de las naciones. Pues aun así es necesario explicarse de dónde puede provenir semejante contradicción.

Para dar término a esta indecisión, no recurriremos al método ordinario de los moralistas que, cuando quieren decidir el valor moral de un precepto, comienzan por plantear una fórmula general de la moralidad para confrontarla luego con la máxima verificada. Se sabe actualmente lo que valen estas generalizaciones sumarias.[10] Planteadas desde el comienzo del estudio, antes de toda observación de los hechos, no tienen por objeto el dar cuenta de los mismos, sino el enunciar el principio abstracto de una legislación ideal por instituir totalmente. No nos dan, pues, un resumen de los caracteres esenciales que presentan realmente las reglas morales en tal sociedad o tal tipo social determinado, sino que expresan sólo la forma en que el moralista se representa la moral. Sin duda, por esto no dejan de ser instructivas, pues nos enseñan sobre las tendencias morales en camino de aparición en determinado momento. Pero tienen sólo el interés de un hecho, no de una perspectiva científica. Nada autoriza a ver en las aspiraciones personales de un pensador, tan reales como puedan ser, una expresión adecuada de la realidad moral. Expresan necesidades que siempre son par-

---

[7] *Traité d'economie politique*, libro I, cap. VIII.

[8] *Raison ou folie*, capítulo sobre la influencia de la división del trabajo.

[9] *La démocratie en Amérique*.

[10] En la primera edición de este libro, hemos desarrollado largamente las razones que prueban, en nuestra opinión, la esterilidad de este método. Queremos aquí ser más breves. Hay discusiones que no es necesario prolongar indefinidamente.

ciales, responden a algún *desideratum* particular y determinado que la conciencia, por una ilusión a la cual está acostumbrada, erige como fin último o único. ¡Cuántas veces ocurre incluso que son de carácter enfermizo! Uno no se podría referir a ellos, pues, como a criterios objetivos que permiten apreciar la moralidad de las prácticas.

No es necesario separar estas deducciones que no se emplean generalmente más que para parecer un argumento y justificar, fuera de tiempo, sentimientos preconcebidos e impresiones personales. La única manera de llegar a apreciar objetivamente la división del trabajo es estudiarla primeramente en sí misma en forma totalmente especulativa, buscar para qué sirve y de qué depende; en una palabra, formarnos una noción de ella tan adecuada como sea posible. Hecho esto, estaremos en condiciones de compararla con los otros fenómenos morales y de ver qué relaciones mantiene con ellos. Si encontramos que desempeña un papel similar a alguna otra práctica cuyo carácter moral y normal es indiscutido; que si en ciertos casos no cumple esta función, se debe a desviaciones anormales; que las causas que la determinan son también las condiciones determinantes de otras reglas morales, podremos concluir que debe considerársela entre estas últimas. Y así, sin querer sustituir la conciencia moral de las sociedades, sin pretender legislar en su lugar, podremos aportarle un poco de luz y disminuir sus perplejidades.

Nuestro trabajo se dividirá, pues, en tres partes principales:

Investigaremos primero cuál es la función de la división del trabajo, es decir, a qué necesidad social corresponde.

Determinaremos luego las causas y las condiciones de que depende.

Finalmente, como no habría sido el objeto de acusaciones tan graves si realmente no se desviara más o menos a menudo del estado normal, trataremos de clasificar las principales formas anormales que presenta para evitar que se confundan con las otras. Este estudio ofrecerá además este interés: aquí, como en biología, la patología nos ayudará a comprender mejor la fisiología.

Por otra parte, si se discutió tanto el valor moral de la división del trabajo, ha sido menos porque no se esté de acuerdo sobre la fórmula general de la moralidad, que por haber desdeñado demasiado las cuestiones de hecho que abordaremos. Se razonó siempre como si fueran evidentes; como si, para conocer la naturaleza, el papel, las causas de la división del trabajo, bastara con analizar la noción que cada uno de nosotros tiene de él. Tal método no comporta conclusiones científicas; así es que, desde Adam Smith, la teoría de la división del trabajo, hizo muy pocos progresos. "Sus continuadores, dice Schmoller,[11] con una pobreza de ideas notable, se dedicaron obstinadamente a sus ejemplos e indicaciones hasta el día en que los socialistas ampliaron el campo de sus observaciones y opusieron la división del trabajo en las fábricas actuales con la de los talleres del siglo XVIII. Incluso por ahí, la teoría no se desarrolló en forma sistemática y profunda; las consideraciones tecnológicas o las observaciones de una verdad inútil de algunos economistas no pudieron favorecer particularmente el desarrollo de estas ideas". Para saber lo que es objetivamente la división del trabajo, no basta con desarrollar el contenido de la idea que nos hacemos de ella, sino que es

[11] La división del trabajo estudiada desde el punto de vista histórico, en *Revue d'economie politique*, 1889, p. 567.

necesario tratarla como un hecho objetivo, observar, comparar, y veremos que el resultado de estas observaciones difiere a menudo del que nos sugiere el sentido íntimo.[12]

[12] Desde 1893, aparecieron o llegaron a nuestro conocimiento dos obras que interesan para la cuestión tratada en nuestro libro. Primeramente, la *Sociale Differenzierung*, de Simmel (Leipzig, VII, 147 pp.), donde no se trata especialmente la división del trabajo, sino el *proceso* de individuación en forma general. Luego, el libro de Bücher, *Die Entstehung der Wolkswirtschaft*, recientemente traducido al francés bajo el título de *Études d'histoire et d'economie politique* (París, Alcan, 1901), varios de cuyos capítulos están consagrados a la división del trabajo económico.

El suicidio*

Emilio Durkheim

Libro segundo. Causas sociales y tipos sociales

CAPÍTULO I. MÉTODO PARA DETERMINARLOS

Los resultados del libro precedente no son puramente negativos. Hemos determinado en él que para cada grupo social existe una tendencia específica al suicidio, que ni se explica por la constitución orgánico-psíquica de los individuos ni por la naturaleza del ambiente físico. Por eliminación resulta que el suicidio debe depender necesariamente de causas sociales y constituir por esto un fenómeno colectivo. Ciertos hechos examinados, especialmente las variaciones geográficas y por estaciones del suicidio, nos habían llevado de un modo expreso a esta conclusión. Dicha tendencia es la que ahora debemos estudiar de cerca.

1

Para llegar a este fin sería lo mejor, a lo que parece, investigar, en primer término, si es simple y no puede descomponerse, o si consiste, por el contrario, en una generalidad de tendencias diferentes, que puede aislar el análisis y que conviene estudiar por separado. En el segundo caso deberíamos proceder en esta forma: como, sea única o no, sólo se la puede observar a través de los suicidios individuales que la caracterizan, es preciso partir de ellos. Debe observarse y describirse el mayor número posible, dejando aparte los que revelan alienación mental. Si encontramos en todos los mismos caracteres esenciales, se los refundiría en uno solo y de la misma clase; en la hipótesis contraria, mucho más verosímil puesto que son demasiado diversos para no comprender distintas variedades, se constituiría un cierto número de especies, según sus semejanzas y diferencias. Por cada tipo distinto que se reconociese, se admitiría una correspondiente corriente suicidógena, cuya causa e importancia respectiva se trataría en seguida de determinar. Este es el método que hemos seguido en el examen sumario del suicidio vesánico.

Desgraciadamente, una clasificación de los suicidios razonados, según sus formas o caracteres morfológicos, es impracticable, puesto que los documentos necesarios para ella faltan casi por completo. En efecto, para poder intentarla sería preciso con-

---

* En *El Suicidio*, Tr. Mariano Ruiz Funes, Introducción de Óscar Uribe Villegas, (Colección Nuestros Clásicos), México, UNAM, 1974, pp.196-206.

tar con buenas descripciones de un gran número de casos particulares. Sería también preciso saber en qué estado psíquico se encontraba el suicida en el momento de la resolución, cómo preparó la realización de ella, cómo la ejecutó, si estaba agitado o deprimido, en calma o entusiasmado, irritado o ansioso... Apenas contamos con datos de este género más que para algunos casos de suicidios vesánicos, y gracias a las observaciones recogidas por los alienistas es por lo que ha sido posible constituir los principales tipos de suicidio determinados por la locura. Para los demás nos encontramos casi privados de toda información. Solamente Brierre de Boismont ha ensayado este trabajo descriptivo en 1328 casos, en que el suicida ha dejado cartas o notas, que el autor resume en su libro. Pero por lo pronto este resumen es en extremo sumario. Además, las confidencias que el sujeto nos hace como consecuencia de su estado son con frecuencia insuficientes, cuando no sospechosas. Está demasiado propenso a equivocarse sobre él mismo y sobre la naturaleza de sus aptitudes, como por ejemplo si se imagina obrar con sangre fría cuando se encuentra en la cumbre de la sobreexcitación. Aparte de que estas observaciones no son bastante objetivas, se refieren a un corto número de casos, para que puedan deducirse de ellas conclusiones precisas. Se perciben bien algunas líneas muy vagas de demarcación y sabremos utilizar con provecho las indicaciones que se deriven de ellas, pero son demasiado poco definidas para servir de base a una clasificación regular. Por lo demás, teniendo en cuenta la manera de producirse la mayor parte de los suicidios, resulta que las observaciones exactas son casi imposibles.

Por otro camino, sin embargo, podemos llegar al fin propuesto. Bastará con invertir el orden de nuestras investigaciones. En efecto, sólo puede haber tipos diferentes de suicidios en cuanto sean diferentes las causas de que dependan. Para que cada uno tenga una naturaleza propia, se precisan condiciones de existencia peculiares de él. Un mismo antecedente o un mismo grupo de antecedentes no puede producir ahora una consecuencia y luego otra, porque entonces la diferencia que distinguiera la segunda de la primera, carecería ella misma de causa, constituyendo una negación del principio de causalidad. Toda distinción específica, comprobada en las causas, implica, pues, una distinción semejante entre los efectos. En consecuencia, podemos constituir los tipos sociales del suicidio clasificándolos no directamente y según sus caracteres previamente descritos, sino ordenando las causas que los producen. Sin que nos preocupemos por saber a qué se debe la diferencia de los unos y de los otros, investigaremos en seguida cuáles son las condiciones sociales de que dependen y agruparemos después esas condiciones, según sus semejanzas y diferencias, en un cierto número de clases separadas, y entonces podremos tener la seguridad de que a cada una de estas clases habrá de corresponder un tipo determinado de suicidios. En una palabra, nuestra clasificación en lugar de ser morfológica será, a primera vista, etiológica. Esto no constituye una inferioridad, pues se penetra mucho mejor la naturaleza de un fenómeno cuando se sabe su causa, que cuando se conocen sus caracteres, aun los más esenciales.

Es cierto que este método tiene el defecto de pretender diversificar los tipos sin concretarlos directamente. Puede establecer su naturaleza y su número, pero no sus caracteres distintivos. Este inconveniente puede obviarse, en cierta medida al menos. Una vez que nos sea conocida la naturaleza de las causas, podemos ensayar la deduc-

ción de ellas de la naturaleza de los efectos, que por este medio se encontrarán caracterizados y clasificados de golpe, puesto que bastará con el hecho de referirlos a sus respectivos orígenes. Es verdad que si esta deducción no fuese guiada por los hechos, correría el riesgo de perderse en combinaciones de pura fantasía. Podemos, sin embargo, esclarecerla con la ayuda de algunos datos de que disponemos sobre la morfología de los suicidios. Estas informaciones, por sí solas, resultan demasiado incompletas y demasiado inciertas para que puedan ofrecernos un principio de clasificación, pero podrán utilizarse una vez que se establezcan los cuadros de esta clasificación. Nos mostrarán, además, el sentido en que deba dirigirse la deducción, y, por los ejemplos que nos proporcionen, podremos estar seguros de que las especies así constituidas no son imaginarias. De este modo, de las causas descenderemos a los efectos, y nuestra clasificación etiológica será completada con una clasificación morfológica que servirá para comprobar la primera, y viceversa.

Desde todos los puntos de vista, este método invertido es el único conveniente para la resolución del problema que nos hemos planteado. No hay que olvidar que lo que nosotros estudiamos es la cifra social de los suicidios. Los únicos tipos que deben interesarnos son los que contribuyen a formarla y hacerla variar. Ahora bien, no está probado que todas las modalidades de las muertes voluntarias tengan esta propiedad. Hay algunas que, aun poseyendo cierto grado de generalidad, no están relacionadas con el temperamento moral de la sociedad o no lo están lo bastante para entrar en calidad de elemento característico en la formación de la especial fisonomía que cada pueblo presenta desde el punto de vista del suicidio. Así, ya hemos observado que el alcoholismo no es un factor del que dependa la actitud peculiar de cada sociedad, y, sin embargo, es evidente que hay suicidios alcohólicos y en gran número. No es, por lo tanto, una descripción de casos particulares, por bien hecha que esté, la que podrá enseñarnos cuáles son aquellos que tienen un carácter sociológico. Si se quiere saber de qué distintas confluencias resulta el suicidio, considerado como fenómeno social, es en su forma colectiva, es decir, a través de los datos estadísticos como hay que considerarlo desde el primer momento. Es preciso tomar como objeto directo del análisis la cifra social, e ir del todo a las partes. Claro es que sólo puede esta cifra ser analizada en relación con las diferentes causas de que depende, puesto que las unidades por cuya adición se ha formado son en sí mismas homogéneas y no se distinguen cualitativamente. Es necesario que nos dediquemos sin tardanza a la determinación de esas causas, para investigar en seguida su forma de repercusión en los individuos.

2

¿Estas causas cómo podrán investigarse?

En las diligencias judiciales que se practican cada vez que se comete un suicidio, se anota el motivo (disgustos de familia, dolor físico o de otra clase, remordimientos o embriaguez, etcétera) que parece haber sido la causa determinante, y en los resúmenes estadísticos de casi todos los países se halla un cuadro especial en que los resultados de estas informaciones se consignan bajo este título: «Motivos presuntos de los suicidios.» Parece lógico que, aprovechando este trabajo ya hecho, comencemos nuestra

investigación comparando tales documentos. Ellos nos indican, al parecer, los antecedentes inmediatos de los distintos suicidios. Para comprender el fenómeno que estudiamos, no es un buen método el de remontarnos, por lo pronto, a sus causas más próximas, sino a condición de ascender más en la serie de los fenómenos, cuando la necesidad de ello se haga sentir.

Como indicaba Wagner hace ya tiempo, la que se llama estadística de los motivos del suicidio es, en realidad, la estadística de las opiniones que se forman de estos motivos los agentes, frecuentemente subalternos, encargados del servicio de información. Se sabe que, por desgracia, las comprobaciones oficiales son a menudo defectuosas, aun cuando se refieran a hechos materiales y ostensibles que todo observador consciente puede sorprender, y que no dejan lugar alguno a la interpretación; por eso deben mirarse con suspicacia cuando se proponen como objeto no el de registrar sencillamente un hecho ocurrido, sino el de interpretarlo y explicarlo. Siempre es un problema difícil el de determinar la causa de un fenómeno, y necesita el sabio de toda clase de observaciones y experiencias para resolver uno solo de estos problemas. De todos los fenómenos, las voliciones humanas son los más complejos, y por ello es fácil concebir lo que pueden valer estos juicios improvisados que con unos cuantos datos, apresuradamente recogidos, pretenden asignar a cada caso particular un origen definido. En seguida que se cree descubrir entre los antecedentes de la víctima alguno de estos hechos, que se piensa que conducen con frecuencia a la desesperación, se juzga inútil investigar más, y según se sepa que el sujeto ha sufrido recientemente pérdida de dinero, o ha experimentado desgracias de familia, o es algo aficionado a la bebida, se imputa el suicidio a su embriaguez, a sus dolores domésticos o a sus decepciones económicas. Informaciones tan sospechosas no deben servir como base de la explicación de los suicidios. Pero hay más, aun cuando fueran más dignas de crédito, no podrían prestarnos grandes servicios, pues los móviles que por este procedimiento se atribuyen a los suicidas, con razón o sin ella, no son la causa verdadera de su muerte. Prueba esto el hecho de que los números proporcionales de casos imputados por las estadísticas a cada una de esas presuntas causas resultan casi iguales, mientras los números absolutos presentan, por el contrario, las variaciones más considerables. En Francia de 1856 a 1878, el suicidio aumenta en un 40 por ciento, aproximadamente; y en más de un 100 por 100 en Sajonia durante el periodo 1854-1880 (1171 casos en lugar de 547). Y sin embargo en los dos países, cada categoría de motivos conserva, de una a otra época, la misma respectiva importancia. Así nos lo prueba el cuadro XVII. (V. página siguiente).

Si se considera que las cifras recogidas en él no son ni pueden ser más que groseras aproximaciones y, en consecuencia, no se da demasiada importancia a ligeras diferencias, hay que reconocer que estas cifras deber permanecer constantes. Para que la parte numérica asignada a cada motivo presunto permanezca proporcionalmente la misma, cuando el suicidio sea dos veces mayor, es preciso admitir que cada uno de ellos ha adquirido una eficacia doble. No puede proceder de un encuentro fortuito el que sean todos, al mismo tiempo, doblemente suicidas. Y se llega forzosamente a concluir que todas están colocadas como dependiendo de un estado más general, del que, en mayor o menor grado, son reflejos más o menos fieles. Ese estado, que las hace ser más o menos productoras de suicidios y que en consecuencia resulta la ver-

dadera causa determinante de los mismos, es el que se precisa conocer, sin perder el tiempo con el estudio de los reflejos lejanos que puedan hallar en las conciencias particulares.

Otro hecho que tomamos de Legoyt[1] demuestra mejor aún a qué queda reducida la acción causal de estos diferentes motivos. No hay dos profesiones más distintas que la agricultura y las profesiones liberales. La vida de un artista, de un sabio, de un abogado, de un militar, de un magistrado, no se parece en nada a la de un agricultor.

CUADRO XVII
FRANCIA[2]

Proporción de cada categoría de motivos sobre 100 suicidios anuales de cada sexo

	HOMBRES		MUJERES	
	1856-60	1874-78	1856-60	1874-78
Miseria y reveses de fortuna	13,30	11,79	05,38	05,77
Desgracias de familia	11,68	12,53	12,79	16,00
Amor, celos, prostitución, mala conducta	15,48	16,98	13,16	12,20
Desgracias diversas	23,70	23,43	17,16	20,22
Enfermedades mentales	25,67	27,09	45,75	41,81
Remordimientos, temor a la condena siguiente al delito	00,84		00,19	
Otras causas y causas desconocidas	09,33	8,18	5,51	4
TOTAL	100,00	100,00	100,00	100,00

SAJONIA[3]

	HOMBRES		MUJERES	
	1854-78	1880	1854-78	1880
Dolores físicos	5,64	5,86	7,43	7,98
Pesares domésticos	2,39	3,30	3,18	1,72
Reveses de fortuna y miseria	9,52	11,28	2,80	4,42
Prostitución, juego	11,15	10,74	1,59	0,44
Remordimientos, temor de persecuciones	10,41	8,51	10,44	6,21
Amores desgraciados	1,79	1,50	3,74	6,20
Perturbaciones mentales, locura religiosa	27,94	30,27	50,64	54,43
Cólera	2	3,29	3,04	3,09
Disgusto de la vida	09,58	6,67	5,37	5,76
Causas desconocidas	19,58	18,58	11,77	9,75
TOTAL	100,00	100,00	100,00	100,00

[1] *Op. cit.*, p. 358.
[2] Tomado de Legoy, p. 342.
[3] Tomado de Oettingen, *Moralstatistik*, cuadros anexos, p. 110.

Puede, pues, afirmarse como cierto que las causas sociales del suicidio no son las mismas para los unos y para los otros. Sin embargo, no sólo se han atribuido a las mismas razones los suicidios de estas dos categorías de sujetos, sino que la importancia respectiva de esas diferentes razones es casi la misma en la una y en la otra. Véase a continuación cuáles han sido en Francia, durante los años 1874-1878, las relaciones centesimales de los principales motivos del suicidio en ambas profesiones.

Salvo la embriaguez y el alcoholismo, las cifras, sobre todo las de mayor importancia numérica, difieren muy poco de una columna a otra. Así, ateniéndose a la sola consideración de los móviles, se pudiera creer que las causas suicidógenas no son, sin duda, de la misma intensidad, pero sí de igual naturaleza en los dos casos. En realidad son fuerzas muy diferentes las que lanzan al suicidio al labrador y al hombre refinado de las ciudades. Y es que las razones que se dan del suicidio o que el suicida se da a sí mismo para explicarse su acto, no son por lo general más que las causas aparentes. No sólo son las repercusiones individuales de un estado general, sino que lo expresan con gran infidelidad, puesto que permanecen las mismas, aun cuando aquél sea otro. Marcan, pudiera decirse, los puntos débiles del individuo, aquellos por los que se insinúa con más facilidad en él la corriente que viene del exterior, incitándole a destruirse. No forman parte de esta corriente y no pueden, en consecuencia, ayudarnos a comprenderla. Por esto vemos sin pesar que ciertos países, como Inglaterra y Austria, renuncian a registrar estas supuestas causas del suicidio.

	Agricultura	Profesiones liberales
Pérdida de empleo, reveses de fortuna, miseria	8,15	8,87
Desgracias de familia	14,45	13,14
Amor contrariado y celos	1,48	2,01
Alcoholismo y embriaguez	13,25	6,41
Suicidios de autores de crímenes o delitos	4,09	4,73
Sufrimientos físicos	15,91	19,89
Enfermedades mentales	35,80	34,04
Disgusto de la vida, contrariedades diversas	2,93	4,94
Causas desconocidas	3,96	5,97
	100,00	100,00

Los esfuerzos de la estadística deben encaminarse en otra dirección. En lugar de tratar de resolver estos problemas insolubles de casuística moral, deben dedicarse a anotar con más cuidado las concomitancias sociales del suicidio. En todo caso, por lo que a nosotros respecta, nos imponemos la regla de no utilizar en nuestras investigaciones datos tan dudosos como débilmente instructivos, ya que los suicidógrafos no han logrado nunca sacar de ellos ninguna ley interesante. No acudiremos a ellos más que accidentalmente, cuando nos parezca que tienen una significación especial y presentan particulares garantías. Sin preocuparnos de saber bajo qué forma pueden traducirse en los sujetos particulares las causas productoras del suicidio, vamos directamente a tratar de determinar estas causas. Para ello, dejando a un lado, por decirlo así, al individuo en cuanto tal, a sus motivos, a sus ideas, nos preguntaremos inmediatamente cuáles son los estados de los diferentes medios sociales (confesiones

religiosas, familia, sociedad, política, grupos profesionales, etcétera) que determinan las variaciones del suicidio. Sólo después de esto, volviendo a los sujetos, investigaremos cómo esas causas generales se individualizan para producir los efectos homicidas que implican.

El papel de la verdad*

Emilio Durkheim

DÉCIMO SÉPTIMA LECCIÓN[1]
EL PAPEL DE LA VERDAD

La antítesis que hemos marcado en la última lección entre el pensamiento y la acción es tanto más acentuada cuando se consideran formas de pensamiento más elevadas. Hay en efecto grados entre los cuales se escalona el conocimiento.

La *sensación* es el más bajo. No nos da más que conocimientos fugitivos y sirve solo para desencadenar las reacciones necesarias. Es lo que se manifiesta en el funcionamiento del instinto.

Las *imágenes*, como las sensaciones, están en estrecha conexión con las tendencias a la acción. No podemos imaginar una cosa que llame al deseo sin que haya en eso movimientos que se esbozan en nosotros. Pero esos movimientos permanecen en el estado de virtualidad: son esbozos siempre inacabados. No obstante, la representación empieza a tener aquí una apariencia de vida específica.

El *concepto*, finalmente, tiene un poder motor muy débil.[2] Para pensar por conceptos es necesario que alejemos las emociones que nos impulsan a actuar, que tenía-mos al abrigo de los sentimientos que nos impedirían aislar el elemento intelectual. Los conceptos están aislados del acto: son propuestos por ellos mismos.

El verdadero papel de la conciencia

El error de los pragmatistas reside precisamente en haber negado el carácter específico del conocimiento y, por consecuencia, del pensamiento y aun de la conciencia. El papel de la conciencia no es dirigir el comportamiento de un ser que no tendría necesidad del conocimiento: su papel es *constituir un ser que no existiría sin ella*. Veo la prueba en el papel que juega en la vida psíquica las sensaciones cenestésicas. Esas sensaciones que emanan de todas partes de nuestro cuerpo son como el núcleo de la conciencia personal. Es lo que hacía decir a Spinoza que el alma es la idea del cuerpo.[3] La conciencia no es pues una función cuyo papel sea dirigir los movimientos del

---

* En *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires, Schapire, s/f, pp. 131-150.

[1] Clase del 21 de abril de 1914.

[2] Ver p. 252.

[3] *Ética*, II, prop. II. Se conoce el papel que Durkheim atribuía al cuerpo en la individualización de la persona: Cf. *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, 1967: "Es preciso un factor de

cuerpo: *es el organismo autoconociéndose* y, solo por eso de que el organismo se conoce, puede decirse que algo nuevo se ha producido.

Para que la conciencia se produzca, es preciso que haya agujeros, lagunas en la acción y es por esas lagunas que el ser toma conciencia de sí mismo: un ser que se conoce es aquel que detiene el movimiento y que lo reproduce a continuación. La conciencia, lejos de tener solamente por papel dirigir los movimientos de los seres, tiene por papel producir seres.

El Pragmatismo tiende a negar este papel de la conciencia. Para él, la conciencia es el mundo exterior, no es más que un momento en la serie de los movimientos que componen ese mundo y que viene a perderse en el conjunto de éstos.[4] Y sin embargo, el Pragmatismo se presenta como una doctrina *espiritualista*. Singular espiritualismo, en verdad, el que pretende negar el carácter específico de la conciencia.

Sin duda, cuando el automatismo de los movimientos está desorganizado, es completamente natural que el pensamiento intervenga para suscitar los movimientos que se encuentra que faltan. Ese papel práctico del pensamiento no carece de importancia pero no es el único ni puede ser el principal. Por otra parte, un ser consciente, un ser que se conoce, no puede actuar exactamente como un ser que se ignora a sí mismo: su actividad será un tipo nuevo; consistirá todavía, sin duda, en movimientos, pero serán movimientos dirigidos por ideas; dicho de otro modo, será una actividad *psicológica*.

Reducir el ser consciente únicamente a su acción es quitarle lo que lo constituye esencialmente. La conciencia, por otra parte, rechaza jugar tal papel: no forma más que planes esquemáticos y no puede comandar nunca directamente la conducta efectiva. La inteligencia solo puede proporcionar planes generales e hipotéticos. El movimiento, al contrario, tiene necesidad de ser categórico y preciso. Solo la experiencia misma de la acción puede permitirnos saber si tal acto particular es el que conviene en tal circunstancia. Hay que actuar para saber cómo se debe actuar.

Lo que muestra bien que la conciencia está obligada a violentarse, de algún modo, cuando se aplica a dirigir la acción, es que, apenas se libera de este papel, apenas se escapa, los movimientos se fijan poco a poco en el organismo y ella misma desaparece: es lo que se produce en la costumbre.

El error inicial del Pragmatismo es pues negar la naturaleza propia de la conciencia y, por consiguiente, del conocimiento. Pero ha tenido el mérito de conducirnos a reflexionar sobre la pregunta: *¿cómo debe construirse la noción de verdad?*

La respuesta a esta pregunta, ya lo he dicho, reside en que es preciso situarse frente a verdades, reconocidas como tales y examinar lo que las hace aceptar. Ahora bien, una representación es considerada como verdadera cuando se le atribuye que expresa la realidad. No discuto si se tiene razón al pensar así. Puede ser que como consecuencia de un error nosotros creamos esto. Puede ser que sea por otras razones que las ideas son recibidas como verdaderas. Pero poco nos importa aquí. Digamos

---

individualización. Es el cuerpo quien juega ese papel". Sobre esta tesis de Durkheim, ver Maurice Leenhardt *Do Kamo*, EUDEBA, Bs. Aires, 1965.

[4] Es absolutamente notable que Durkheim parezca presentir aquí lo que será llamado más tarde el *Behaviorismo*, del cual un autor como Dewey está muy cerca.

simplemente que, cuando se *cree* que una idea es verdadera, es que se la considera como adecuada a lo real.

El problema no es saber con qué derecho podemos decir que tal proposición particular es verdadera o falsa. Lo que es admitido como verdadero hoy puede por otra parte ser tenido por falso mañana. Lo que nos importa es conocer las causas que han determinado a los hombres a creer que una representación está conforme a la realidad. Las representaciones que han sido reconocidas como verdaderas en el curso de la historia presentan para nosotros un interés igual: no hay allí privilegiados. Si queremos escapar a lo que hay de demasiado estrecho en el viejo racionalismo, hay que ensanchar su horizonte liberándonos de nosotros mismos, de nuestro punto de vista propio.

En general, cuando, en nuestros días, se habla de "verdad" se piensa sobre todo en la verdad científica. Pero la verdad ha existido antes que la ciencia y, para contestar convenientemente a la pregunta planteada, es necesario considerar qué fueron esas verdades pre-científicas, no científicas. Eran, por ejemplo, las *mitologías*. Ahora bien, ¿qué eran las mitologías? Fueron cuerpos de verdades que se consideraba como expresando la realidad, el universo, y que se impusieron a los hombres con un carácter obligatorio tan marcado, tan potente como el de las verdades morales.

Ahora bien, ¿qué es lo que ha impulsado a los hombres a considerar esas proposiciones o esas creencias mitológicas como verdaderas? ¿Era porque las habían comparado con una realidad dada, con espíritus, por ejemplo, o con divinidades de las cuales habrían tenido la experiencia real? ¡De ninguna manera! El mundo de los seres míticos no es un mundo real y sin embargo los hombres han creído en él. Las ideas mitológicas no han sido consideradas como verdaderas porque estuvieran fundadas en una realidad objetiva. Al contrario, son nuestras ideas, nuestras creencias las que confieren a los objetos de pensamiento su realidad. Y así, la idea es verdadera, no en razón de su conformidad con lo real sino en razón de su poder creador.

Las representaciones colectivas

Pero esas ideas no son de origen individual: son *representaciones colectivas*. Están hechas con todos los estados mentales de un pueblo, de un grupo social que piensa en común. Ciertamente, hay en ese pueblo, en ese grupo personalidades que no dejan de jugar un papel. Pero ese papel mismo no es posible más que gracias a la acción de la colectividad. En la vida de la especie humana, lo que mantiene las ideas, las representaciones, es la colectividad. Ahora bien, todas las representaciones colectivas están, en virtud de sus orígenes mismos, revestidas de un prestigio gracias al cual tienen el poder de *imponerse*. Poseen una energía psicológica más grande que las que emanan del individuo. Es lo que hace que ellas se instalen con fuerza en la conciencia. Allí reside la fuerza misma de la verdad.

Reencontramos así, pero traspuesta sobre otro plano, la doble tesis pragmatista: 1° el modelo y la copia hacen una sola cosa; 2° nosotros somos los coautores de la realidad. Se perciben sin embargo las diferencias. El Pragmatismo decía: somos *nosotros* quienes hacemos lo real. Pero *nosotros* es aquí el individuo. Ahora bien, los

individuos son seres diferentes que no pueden hacer todos el mundo de la misma manera y es incluso un problema que los pragmatistas han tenido dificultades en resolver saber cómo muchos espíritus pueden conocer a la vez el mismo mundo.[5] Si, al contrario, se admite que la representación es una obra colectiva, ella presenta un carácter de unidad que no puede tener el pragmatismo. Así se explica esta impresión de resistencia, ese sentimiento de algo que supera al individuo, que nosotros experimentamos en presencia de la verdad y que son la condición misma de la objetividad.

En definitiva, es el pensamiento que crea lo real, y el papel eminente de las representaciones colectivas, es "hacer" esta realidad superior que es la *sociedad* misma. Papel tal vez imprevisto de la verdad, pero que muestra que no está hecha solamente para dirigir las cosas del orden práctico.

DÉCIMO OCTAVA LECCIÓN[6]
LOS DIFERENTES TIPOS DE VERDADES

Hay en la historia del pensamiento humano, dos tipos de verdades que se oponen uno al otro. Son las *verdades mitológicas* y las *verdades científicas*.

I. Las verdades mitológicas

En el primer tipo, toda verdad es un cuerpo de proposiciones aceptadas sin control (contrariamente a nuestras verdades científicas, siempre sometidas a verificación o a demostración). ¿De dónde les viene, pues, puesto que carecen de prueba, ese carácter de verdad que les es atribuido? Son las representaciones quienes crean ese carácter de objetividad de las mitologías y lo que les confiere este poder creador, es su carácter colectivo: es también este carácter lo que hace que ellas se impongan al espíritu. Las representaciones colectivas se llevan consigo sus objetos, arrastran la existencia de sus objetos. Las verdades mitológicas han sido las condiciones de existencia de las sociedades que han creído en ellas. La vida común, en efecto, supone ideas comunes, una unanimidad intelectual. Por el hecho mismo de esta adhesión colectiva, estas ideas se encuentran sustraídas a las contingencias individuales. De allí, su carácter objetivo y necesario.

¿Son libres no obstante los pueblos de crear verdad según su fantasía? ¿Puede la sociedad transformar lo real a su antojo? Si así fuera, nosotros podríamos adoptar una especie de Pragmatismo más o menos atenuado, interpretándolo en un sentido algo sociológico. Pero esta corrección no sería suficiente. Las ideas, las representaciones, en efecto, no pueden tornarse colectivas si no responden a nada real. Tampoco pueden permanecer sin relación con la conducta de los individuos: la experiencia del fracaso, de la decepción, del sufrimiento no advierte que nuestra acción corresponde a una representación inadecuada, y de inmediato nosotros nos desprendemos tanto del acto como de la representación que le corresponde. Ciertamente, no es verdadero

---

[5] Ver especialmente el ensayo IV de los *Essays in radical Empiricism*, p. 123 y sig. *How two minde can know one thing*.

[6] Clase del 28 de abril de 1914.

decir, como lo hacen los pragmatistas, que una idea que nos procura una *satisfacción* es por ese mismo hecho una idea verdadera. Pero, si es falso que toda idea que nos satisface sea una idea verdadera, la recíproca no es falsa: una idea no puede ser verdadera sin aportarnos alguna satisfacción.

Ocurre aquí con la verdad como con las reglas morales. Éstas no se han constituido *para* ser útiles al individuo. Pero el deber no podría ser practicado si los individuos no encontraran en él algún atractivo y no encontraran en definitiva su cuenta.[7] De la misma manera, la verdad es impersonal, tiene un carácter necesitante, como las reglas morales; pero, si fuera ese su único aspecto tendríamos incesantemente una tendencia a rechazarla o a no considerarla. Para que se torne verdaderamente en un elemento de nosotros mismos, es preciso que nos sirva, que nos sea útil. Toda representación colectiva debe servir, en el plano práctico, a los individuos, es decir que debe suscitar actos ajustados a las cosas, a las realidades a las cuales corresponde. Ahora bien, para poder suscitar esos actos, es necesario que la representación misma esté adaptada a esas realidades.

Las creaciones mitológicas, en consecuencia, no dejan de tener relaciones con lo real. Es necesario que exista una realidad cuya expresión sean éstas representaciones mitológicas. Esta realidad no es otra que la sociedad.[8] Las fuerzas que las religiones y los mitos creen reconocer en ellas no son puras fantasmagorías: son fuerzas de origen colectivo. Lo que la religión traduce en sus representaciones, sus creencias y sus mitos, son las realidades sociales y la manera en que éstas actúan sobre los individuos. El monoteismo, por ejemplo, es la expresión de una tendencia a una más fuerte centralización del grupo social, tendencia que hace que los grupos particularistas se borren de más en más.[9] Del mismo modo que, para el individuo, las sensaciones cenestésicas forman el núcleo de la conciencia, en la sociedad, las verdades colectivas constituyen el fondo de la conciencia humana.

La sociedad no puede tomar conciencia de sí sin alguna relación con las cosas. La vida social exige que las conciencias individuales estén de acuerdo. Para que ellas se den cuenta es preciso que cada una de ellas exprese lo que experimenta. Ahora bien, no puede hacerlo más que con la ayuda de las cosas tomadas como símbolos. Es porque la sociedad se expresa por medio de las cosas que es llevada a transformar, a transfigurar lo real. Es así como, en las representaciones míticas, las cosas, las plantas por ejemplo se convierten en seres capaces de experimentar sentimientos humanos. Las representaciones míticas son falsas en relación con las cosas, pero son verdaderas en relación a los sujetos que las piensan.

---

[7] Es sabido que, en *La determinación del hecho moral*, Durkheim había designado a la *deseabilidad* como siendo, al lado de la obligación, el "segundo carácter de todo acto moral". Cf *Bulletin de la Sociètè Sr. de Philosophia*, 11 de febrero de 1906, p. 122, o *Sociología y Filosofía*, Editorial Schapire, Bs. Aires.

[8] Cf. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, Bs. Aires, 1967: "...Esta realidad de que las mitologías han sido representadas bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de las que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad"

[9] Sobre este paralelismo entre las concepciones religiosas y la estructura de la sociedad ver *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, Bs. Aires,1967.

De ahí la variabilidad histórica de la verdad. Hemos visto que los pragmatistas la han sentido perfectamente. Pero lo expresan diciendo que la verdad no está fijada ni definida, que está incesantemente en vía de formación. Esta fórmula no es satisfactoria. Puesto que, si hay verdades nuevas las verdades viejas no cambian y no por eso son abolidas. Todas las cosmologías que son inmanentes a los sistemas mitológicos son diferentes unas de las otras, y sin embargo esas cosmologías diferentes pueden ser llamadas con todo derecho igualmente verdaderas porque han cumplido con las mismas funciones en relación con los pueblos que les dieron fe, porque han cumplido el mismo papel social.

II. Las verdades científicas

En la actualidad, las *verdades científicas* constituyen para nosotros el tipo mismo de la verdad.

De entrada nomás las representaciones científicas parecen muy diferentes a las representaciones mitológicas. Mientras que éstas traducen las ideas que la sociedad se hace sobre ella misma, las verdades científicas expresan al mundo tal como es. La ciencia social, en particular, expresa lo que la sociedad es en sí misma y no lo que es a los ojos del sujeto que piensa. Y, sin embargo, las representaciones científicas son, ellas también, representaciones colectivas.

Las representaciones científicas, se objetará, son impersonales, ¿pero lo son también las representaciones colectivas? Si, podemos contestar, pues expresan algo que está fuera y por encima de los individuos.

Las ideas científicas presentan todos los caracteres necesarios para convertirse en representaciones colectivas. La verdad científica contribuye a reforzar la conciencia social, absolutamente como el pensamiento mitológico, aunque por otros caminos. ¿Cómo, en efecto, los espíritus particulares pueden comulgar entre ellos? De dos modos. O bien confundiéndose los unos en los otros, de manera de no hacer más que un solo espíritu colectivo. O bien comulgando en un mismo objeto que es el mismo para todos, cada uno guardando sin embargo su personalidad, como las mónadas de Leibnitz que expresan, cada una, el universo en su conjunto sin dejar de conservar su individualidad.[10] El primer procedimiento es el del pensamiento mitológico; el segundo, el del pensamiento científico.

Por otra parte, la ciencia no ha asumido esta faena por azar y como inconscientemente: es *por eso que existe*. Cuando los pragmatistas se preguntan por qué existe la ciencia, cuál es su función, deberían dirigirse a la historia. Esta nos muestra que la ciencia ha nacido en Grecia, y solo en Grecia, con vistas a satisfacer ciertas necesidades. Para Platón como para Sócrates, la ciencia tiene por papel unificar los juicios individuales. La prueba de ello es que el método empleado para edificarla es la "dialéctica", es decir el arte de comparar juicios humanos divergentes para llegar a discernir aquellos sobre los que se está de acuerdo. Ahora bien, si la dialéctica es el

[10] Se reconoce aquí las dos formas del *consenso* social que corresponden a lo que Durkheim había llamado en *La división del trabajo social*, Editorial Schapire, Bs. Aires, 1966: la "solidaridad mecánica" y la "solidaridad orgánica".

primero de los métodos científicos, si este método tiene por objeto hacer cesar las divergencias entonces el papel de la ciencia es dirigir los espíritus hacia las verdades impersonales y hacer concluir las divergencias y los particularismos

DÉCIMO NOVENA LECCIÓN[11]
VERDAD CIENTÍFICA Y CONCIENCIA COLECTIVA

Hemos visto que los grandes pensadores de Grecia se han esforzado por asegurar la unidad intelectual, la comprensión entre los hombres. El medio al cual han recurrido ha sido tomar por objeto la *realidad objetiva* que debe necesariamente ser la misma para todos los hombres puesto que es independiente del sujeto que la observa. El objetivo será pues alcanzado si se llega a representarse las cosas como se las representaría un entendimiento impersonal.

Pero el objeto de la ciencia, tal como la concebimos hoy día, es precisamente representarse las cosas como si fueran vistas por un entendimiento puramente objetivo. Es lo que ha comprendido perfectamente Augusto Comte. Para él, el papel de la "filosofía positiva" es poner fin a la anarquía intelectual que reina principalmente después de la Revolución, pero que se remonta, en realidad, mucho más lejos. A partir de la "edad metafísica" en efecto, es decir a partir del momento en que se ha despertado el espíritu crítico[12] ya no podía haber más conciencia común. Ahora bien, según Comte, es a la ciencia a la que hay que pedirle el material mental con el que será posible reconstituir esta conciencia común. Pero las ciencias particulares son insuficientes para esta tarea: son demasiado especiales. Es necesario que haya una disciplina que englobe todas las especialidades, que haga la síntesis de las ciencias particulares: será la Filosofía.[13] Aquí, puede pensarse que Augusto Comte se ha hecho algunas ilusiones: no ha visto que la filosofía no podrá ser nunca más que personal.

Pero la conciencia colectiva, sin pasar obligatoriamente por la filosofía, puede apoderarse de las verdades científicas y coordinarlas en un todo. Así se constituye una *filosofía popular* que es la obra de todos y que está hecha para todos; y no son solo las cosas físicas lo que esta filosofía popular alcanza y expresa: es también, y sobre todo, el hombre, la sociedad. De ahí el gran papel que debe jugar la historia. Como lo decía Comte, la filosofía mira menos hacia el futuro (contrariamente a lo que piensan los pragmatistas) que hacia el pasado: gracias a ella la sociedad toma conciencia

---

[11] Clase del 5 de mayo de 1914.

[12] Cf. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Editorial de la Sociedad Positivista, p. 14, § 10: "Para comprender mejor la eficacia histórica de tal aparato filosófico (el estado metafísico), es importante reconocer que, por su naturaleza, no es espontáneamente susceptible más que de una simple actividad *crítica* o disolvente, incluso mental, y con mayor razón social, sin poder nunca organizar nada que le sea propio".

[13] *Curso de filosofía positiva*, 1ª edición, Ed. Schleicher, I, pp. 9-10: "El verdadero modo de detener la influencia deletérea por la cual el porvenir parece amenazado por consecuencia de una demasiado grande especialización de las investigaciones individuales...consiste en el perfeccionamiento de la división del trabajo. Es suficiente, en efecto, con hacer del estudio de las generalidades científicas una gran especialidad más... De esta manera yo concibo destino de la filosofía positiva en el sistema general de las ciencias positivas propiamente dichas".

de sí misma. Es, por otra parte, una ciencia que, con la ayuda de la Historia, está llamada a jugar aquí un papel más importante que todos los otros: es la Sociología.[14]

Supervivencia de las representaciones mitológicas

No es necesario sin embargo que la Filosofía elabore todos los conocimientos científicos: estos se inscriben y permanecen en la conciencia colectiva. En cuanto a la Filosofía, solo puede orientar, no imponer. No solamente Comte ha exagerado el papel de la ciencia. Estaba persuadido que una vez alcanzada la edad positiva, estarían liquidadas las ideas mitológicas: sobre las cuestiones no elucidadas por la ciencia, los hombres, creía, se abstendrían en delante de tomar partido. Se viviría con verdades científicas, positivas, que se pueden considerar como establecidas y, en cuanto a lo demás, se permanecería en la duda intelectual. Así es, lo admito, para los conocimientos relativos al mundo físico, pero no podría ser igual en lo que concierne al mundo humano y al mundo social. Aquí, la ciencia está todavía en estado rudimentario. Sus medios de investigación son incómodos porque la experimentación directa es imposible. En tales condiciones, se comprende fácilmente que las nociones que expresan las cosas sociales de manera verdaderamente objetiva, sean todavía bastante infrecuentes.

Si Comte ha podido creer que la sociología iba a poder proveer directivas a la conciencia pública, es que tenía sobre la evolución social ideas simplistas o, más todavía, una concepción esencialmente filosófica: su sociología era, en realidad, una filosofía de la historia. Estaba fascinado por la "ley de los tres estados" y consideraba que enunciándola había constituido toda la sociología. Ahora bien, no es para nada así: la sociología —él mismo por otra parte lo ha reconocido— tiene un objeto más complejo que todas las ciencias. No puede sino emitir hipótesis fragmentarias, y estas no han tenido hasta hoy día acción sobre la conciencia popular.

¿Qué hacer, pues? ¿Hay que acantonarse en la duda? Ciertamente, eso sería prudente, al menos en lo que se refiere al mundo físico. Pero, lo hemos dicho, es muy difícil extender esta actitud al mundo social, al mundo humano. Aquí hay que actuar, hay que vivir y, para vivir, hace falta otra cosa que la duda. La sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente: está obligada a decidirse sobre lo que debe hacer; y, para decidirse, es preciso que se haga una idea sobre lo que es.

Esta representación de sí misma que es indispensable para su acción, para su vida ¿adónde irá a buscarla? Sólo hay una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo no puede conocerse más que desde afuera, no puede más que esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y por guiarse según él. Dicho de otro

[14] *Discurso sobre el espíritu positivo*, Ed. cit., pp. 38-41, § 20-21: "No se debe concebir más, en el fondo, que una sola ciencia, la ciencia humana, o más exactamente, social, de la cual nuestra existencia constituye a la vez el principio y el objeto...la filosofía teológica no ha sido, durante la infancia de la humanidad, la única capaz de sistematizar la sociedad más que como siendo entonces la fuente exclusiva de una cierta armonía mental. Si el privilegio de la coherencia lógica a partir de entonces ha pasado irrevocablemente al espíritu positivo, hay que reconocer en él el único principio efectivo de esta gran comunión intelectual que se convierte en la base necesaria de toda verdadera asociación humana".

modo, le es preciso conducirse según una representación que sea de la misma índole que las que constituyen las verdades mitológicas.

Ahora bien, lo que caracteriza esas representaciones mitológicas es que expresan una concepción unánime, y es esto lo que les confiere una fuerza, una autonomía que hace que ellas se impongan, que sean sustraídas del control y de la duda. De este modo tienen curso en nuestras sociedades fórmulas que nosotros nos imaginamos que no son religiosas, que tienen sin embargo el carácter de dogmas que no se discuten. Tales son las nociones de *democracia*, de *progreso*, de *lucha de clases*, etc. Vemos así que el pensamiento científico no puede reinar solo. Hay, habrá siempre en la vida social, lugar para una forma de verdad que se expresará quizás bajo una forma muy laica, pero que tendrá, a pesar de todo, un fondo mitológico y religioso. Habrá, durante mucho tiempo todavía, en toda sociedad, dos tendencias: una tendencia hacia la verdad objetiva y científica, y una tendencia hacia la verdad percibida de afuera, hacia la verdad mitológica. Es por otra parte uno de los grandes obstáculos que demoran los progresos de la sociología.

Verdad impersonal y diversidades individuales

Se nos plantea ahora un nuevo problema. Hasta aquí la verdad se nos apareció como caracterizada por su impersonalidad. ¿No se debe no obstante reservar un sitio, en la verdad, a la *diversidad individual*? Mientras dure el reinado de la verdad mitológica, el conformismo es la regla. Pero, con el reinado de la verdad científica, aparece el individualismo intelectual: es incluso este individualismo quien la ha tornado necesaria, no pudiendo en adelante la unanimidad social establecerse alrededor de las creencias mitológicas.[15] La verdad impersonal que la ciencia elabora puede hacer sitio a la individualidad de cada uno. En efecto, la diversidad de los objetos que se encuentran en el mundo, provee materia para la diferenciación de los espíritus. Los espíritus individuales no son todos iguales aptos para estudiar las mismas cosas. Son llevados así a distribuirse las cuestiones a tratar.

Pero no es todo, y aun la verdadera cuestión no está allí. Consiste sobre todo en saber si, *acerca de un mismo problema*, se puede tener una pluralidad de actitudes mentales, todas, en un sentido, igualmente justificadas. Ahora bien, cada objeto es extremadamente complejo: comporta siempre una multitud de elementos que se funden, se pierden los unos en los otros. Lo real es inextingible, no solamente en su totalidad sino en cada una de sus partes constituyentes. Todo objeto de conocimiento ofrece, pues, sitio para una infinidad de puntos de vista posibles: punto de vista de la vida y punto de vista del movimiento puramente mecánico, punto de vista estático y punto de vista dinámico,[16] punto de vista de la contingencia y punto de vista del de-

[15] Cf. *Las reglas del método sociológico*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1965, "A medida que el medio social se torna más complejo y más móvil, las tradiciones, las creencias totalmente hechas se sacuden, adoptan algo de más indeterminado y más flexible y las facultades de reflexión se desarrollan; pero esas mismas facultades son indispensables a las sociedades y a los individuos para adaptarse a un medio más móvil y más complejo".

[16] Se podría ver tal vez aquí una reminiscencia de la distinción cotidiana entre la Estática y la Dinámica sociales.

terminismo,[17] punto de vista físico y punto de vista biológico, etcétera. Pero los espíritus particulares están terminados, no hay uno que pueda situarse en todos los puntos de vista a la vez. Para que cada uno de esos puntos de vista pueda ser profundizado como conviene, es necesario que el espíritu se aplique a él enteramente. De lo que resulta que cada espíritu es libre de elegir el punto de vista bajo el cual se siente el más apto para encarar las cosas.

Existen, por consecuencia, para cada objeto de conocimiento, maneras de ver diversas que están todas bien fundadas. Sin duda, no son más que verdades parciales. Pero todas estas verdades parciales vienen a concentrarse en la conciencia común y allá encuentran a la vez sus límites y sus complementos necesarios. De esta manera, el individualismo intelectual, muy lejos de ser un factor de anarquía como habría podido serlo bajo el reino de la verdad mitológica, se torna al contrario en un factor indispensable del establecimiento de la verdad científica, y la diversidad de los temperamentos individuales puede venir a ponerse al servicio de la verdad impersonal.

Por otra parte, el individualismo intelectual no implica necesariamente como James parece creerlo, que cada uno tenga el derecho de pensar arbitrariamente lo que le gusta, sino solamente que existen tareas distintas en la obra común y que, en esta obra, cada uno puede tallarse su faena según que su temperamento se lo solicite en tal o cual sentido.

Así, de un lado, la verdad científica no es incompatible con la diversidad de los espíritus y, por el otro, la complejidad de los grupos sociales que crecen sin cesar, es imposible que la sociedad saque de sí misma un sentimiento único: de dónde diferentes corrientes sociales. Aquí, se concebirá la sociedad bajo una forma estática, allá, bajo una forma dinámica. Aquí, se la verá sometida a un determinismo; allá, será sobre todo sensible a lo que comporta de contingencia, etc. En el fondo, todas estas concepciones están fundadas: corresponden a necesidades diversas que traducen las maneras diferentes mediante las que la sociedad se siente, se experimenta a sí misma.

Otra consecuencia de esta transformación es que la *tolerancia* debe descansar en adelante sobre la idea de la complejidad, de la riqueza de lo real y, por consiguiente, sobre la diversidad, a la vez necesaria y eficaz, de las opiniones. Cada uno debe poder admitir que los demás han percibido un aspecto de la realidad que él mismo había dejado escapar, pero que es también real, y tan verdadero como aquellos a los que había dado su preferencia.

Se ve, finalmente, al mismo tiempo, que la función de la verdad especulativa es alimentar la conciencia colectiva. Y esto permite responder a la objeción pragmatista: si la verdad no hace más que expresar lo real, es una pura redundancia; es preciso que *agregue* a lo real; ahora bien, si agrega algo, no es más una copia fiel. De hecho, esta "copia" de lo real que es la verdad, no es simple redundancia, simple pleonasmo. "Agrega"[18] a lo real un mundo nuevo, más complejo que todos los otros: el mundo

---

[17] Se puede conjeturar aquí con muchas probabilidades una reminiscencia de Boutroux, en cuyo pensamiento se sabe que Durkheim se ha inspirado en gran medida.

[18] Se sabe que Durkheim ha sostenido siempre que, en relación con el ser psico-orgánico del hombre, lo social es "sobreagregado".

humano, el mundo social. Por ella se torna posible un nuevo orden de cosas: nada menos que la *civilización*.

VIGÉSIMA LECCIÓN[19]
¿HAY HETEROGENEIDAD ENTRE EL PENSAMIENTO Y LO REAL?

Nos queda por examinar el Pragmatismo en tanto doctrina que proclama la heterogeneidad de lo verdadero y de lo real. Tendremos que examinar, al mismo tiempo, los argumentos que el Pragmatismo toma prestados, para sostener esta tesis, a Bergson.

Recordemos que la argumentación pragmatista es esta: la verdad implica la distinción de los elementos; lo real está hecho de indistinción; así, la verdad no puede expresar lo real sin presentar como distinto lo que no lo es, en una palabra, sin desnaturalizar lo real. La realidad forma como una masa única, donde todo se sostiene sin separación radical. Lo que emana de una parte repercute en el todo. Solo pues por abstracción separamos una parte del todo. El concepto, al contrario, es limitado, determinado, netamente circunscripto; el mundo de los conceptos es discontinuo y distinto. Hay así heterogeneidad entre lo conceptual y lo real.

Esta heterogeneidad es todavía más acusada cuando se trata de traducir, no el universo tomado en su conjunto, sino el cambio, el movimiento y sobre todo la vida. Para expresar el cambio, es preciso en efecto descomponerlo, disociarlo en elementos, y cada uno de esos elementos se torna necesariamente algo fijo. Pero una serie de elementos fijos no restituirá nunca la movilidad del cambio, del mismo modo que con la inercia no se podrá hacer vida. El concepto no expresa más que lo fijado, lo ya hecho, pero no lo que se hace, lo que está en proceso de llegar a ser. Ahora bien, precisamente, en lo real, todo es continuo, complejo y moviente. El mundo no tiene nada de simple; todo es descomponible al infinito; y es el pluralismo, en tanto negación de la simplicidad y afirmación de la diversidad, lo verdadero.

Esta es la argumentación pragmatista. Pero ¿de que la realidad es discontinua e indivisa se desprende necesariamente que lo distinto no es más que un producto solamente del pensamiento? ¿De que no existen distinciones absolutas, se desprende que hay una indistinción, una confusión absoluta? No hay nada absoluto en el universo: la confusión absoluta es tan imposible como la separación absoluta. Existe ya *en las cosas* una discriminación relativa. Si en efecto lo real fuera absolutamente indistinto, si fuera el reino de la confusión total, habría que reconocer que el principio de contradicción no puede aplicarse allí. Para poder decir: A es A, es preciso, en efecto, que A esté determinado, que sea lo que es y no otra cosa. El Pragmatismo mismo reposa sobre razonamientos que ponen en juego conceptos[20] y que se apoyan en el principio de contradicción. Negar ese principio, sería en efecto negar la posibilidad de toda relación intelectual. No podemos elaborar un juicio, comprender aun lo que sea, si no convenimos inicialmente que es tal objeto, y no tal otro, lo que está en

[19] Clase del 12 de mayo de 1914 y última.

[20] Es sabido que, en sus *Principles of Psychology*, tomo I, p. 329, James mismo reconoce que el concepto es indispensable para el razonamiento.

cuestión. Igualmente, en una discusión, es necesario que nos pongamos de acuerdo acerca del hecho de que es de tal objeto que hablamos, y no de tal otro.

Pero, se objetará tal vez con Bergson, el estado natural de la vida es precisamente que es indivisible. La vida es una unidad, una concentración en la que nada es, propiamente hablando, exterior a las otras partes.

Responderemos que la realidad, sea cual fuere, lejos de ser refractaria a toda especie de distinción, tiende ella misma, aspira de alguna manera a la distinción. Cuando Spencer afirma que el universo va "de lo homogéneo a lo heterogéneo", esta fórmula es inexacta. Lo que existe en el origen, es también lo heterogéneo, pero es lo heterogéneo en estado de confusión. El estado inicial es una multiplicidad de gérmenes, de modalidades, de actividades diferentes, no solamente mezcladas sino, por así decir, perdidas unas en las otras, de tal modo que es extremadamente difícil separarlas: son *indistintas* las unas de las otras. Es así como en la célula de seres monocelulares, todas las funciones vitales están como apiladas: todas se encuentran allí, solo ellas no están separadas; las funciones de nutrición y las funciones de relación parecen confundidas y es difícil distinguirlas. Lo mismo ocurre con el embrión: en el feto humano, todas las funciones del organismo humano existen ya. El niño que nace lleva en él todas las tendencias que le vienen por herencia, sin que se pueda todavía discernirlas claramente, solo más tarde se separarán efectivamente.

En la vida social, este estado primitivo de indivisión, es mucho más notable todavía. La *vida religiosa*, por ejemplo, tiene una gran riqueza de formas y de pensamientos, de actividades de toda índole. En el orden del pensamiento, ella encierra: 1° los mitos y las creencias religiosas; 2° una ciencia inicial;[21] 3° una cierta poesía. En el orden de la acción se encuentran: 1° los ritos; 2° una moral y un derecho;[22] 3° artes, elementos estéticos, cantos y especialmente música. Todos esos elementos están reunidos en un todo y parece difícil separarlos: ciencia y arte, mito y poesía, moral, derecho y religión, todo esto está confundido o más aún fundido el uno con el otro. Se puede hacer la misma observación a propósito de la familia primitiva: es a la vez grupo social, religioso, jurídico, político, etcétera.[23]

De este modo, la forma primitiva de toda realidad es una concentración de energías de todas clases, indivisas en el sentido de que ellas no son entonces más que aspectos diversos de una sola y misma cosa. La evolución consiste en una separación progresiva de todas estas funciones diversas y sin embargo primitivamente confundidas: el pensamiento laico y científico está separado del pensamiento mítico y religioso; el arte se ha separado del culto; la moral y el derecho se han separado del rito. El grupo social se ha dividido en grupo familiar, grupo político, grupo económico, etc.

Nos vemos llevados, en consecuencia, a la idea de *que lo que se nos dice que es la forma eminente de lo real*, a saber este estado de confusión, de interpenetración de

---

[21] Cf. *Formas elementales de la vida religiosa*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1967.

[22] Cf. *Sociología y filosofía*, Editorial Schapire, Bs. Aires, 1966.

[23] Cf. *Introducción a la sociología de la familia*, en los "Anales de la Fac. de Letras de Bordeaux", t. K (1888), p. 257 y sig.: "La familia conyugal", en la *Revista filosófica*, t. XCI (1921), p. 1 y sig. Ver también G. Davy, "La familia y el parentesco según Durkheim", en *Sociólogos de ayer y de hoy*, Alcan 1931, p. 103 y sig.

todos sus elementos, *es, a decir verdad, su forma más rudimentaria*: la confusión es el estado original.

El pensamiento distinto y el "elán vital"

Pero aquí tropezamos de nuevo con la objeción de Bergson. Lo que constituye la vida, sería un impulso (élan) indiviso. Este *élan vital*, al toparse con la materia, la cual es inercia, rigidez, fijeza, habría estado constreñido a difractarse y subdividirse.[24] La materia misma solo sería por otra parte un descanso, un aflojamiento y una inversión de este impulso ascensional.[25]

No obstante, no vemos, si la materia es todavía vida, aunque demorada y como condensada, como pueden entrar en la lucha y por qué se las opone una a la otra. La hipótesis de la oposición de la materia y de la vida como dos fuerzas hostiles es inadmisible. No es a *pesar de ella* que la vida se fragmenta, se subdivide: se divide espontáneamente para realizarse de manera más completa, se divide para emanciparse. En efecto, primitivamente, todas las formas de actividad, todas las funciones son reunidas, como prisioneras unas de las otras: son pues obstáculos unas para las otras; cada una impide a la otra realizar completamente su naturaleza. Es así como, para que la ciencia pueda constituirse, es preciso que se diferencie de la religión y de los mitos. Que el lazo que primitivamente las unía, se distienda, se afloje, lo cual no es una caída, una decadencia sino al contrario un progreso.

La necesidad de distinción, de separación está, por consiguiente, en *las cosas*; no es solamente una necesidad del espíritu. Las cosas están llenas de elementos diversos, de partes separables, de aspectos variados. Hay, por consecuencia, elementos discernibles, puesto que tienden por sí mismos a separarse sin llegar nunca a liberarse completamente unos de los otros. En la vida social, la individualización no es más que una de las formas de esta tendencia a la distinción.

Sin duda, tal distinción no puede ser una abstracción pura: sabemos que todo elemento que aislamos conserva relaciones con todo el resto. A pesar de este acto que consiste en aislar un elemento del todo al cual está ligado, es legítimo. Tenemos el derecho de decir que A es A pero sabiendo bien que lo hacemos abstractamente y condicionalmente. En la medida en que consideramos A, no en tanto sería absolutamente distinto de B y de C, sino en sí mismo, nosotros hacemos un concepto. Aislar ese costado real de las cosas no es hacer violencia a la naturaleza de las cosas: no se hace así al contrario más que seguir las articulaciones naturales de cada cosa. Pensar las cosas por conceptos es establecer una distinción completamente relativa. El concepto expresa bien una realidad: si es distinto, es porque traduce distinciones que son

[24] Cf. *La evolución creadora*, 20ª ed., p. 197: "La evolución de la vida, encarada de ese lado, toma un sentido más nítido... Todo ocurre como si una amplia corriente de conciencias hubiera penetrado en la materia, cargada, como toda conciencia, de una multiplicidad enorme de virtualidades que se interpenetraría. Ha arrastrado a la materia a la organización, pero su movimiento ha sido a la vez infinitamente demorado e infinitamente dividido".

[25] Cf. *Op. cit.*, pp. 268-271: la materia es "gesto creador que se deshace" caída de las gotas de agua de un choro de vapor: la vida es "un esfuerzo por volver a levantar el peso que cae".

otra cosa que un simple producto del espíritu. De ninguna manera, pues, hay heterogeneidad entre el pensamiento y lo real.

Queda la objeción según la cual los conceptos no podrían expresar el cambio y la vida. El devenir es, se nos dice, algo que "se hace", no una serie de estados completamente hechos. El concepto es incapaz de expresar el movimiento de pasaje de un estado al otro. Pero hay una contradicción en esta concepción de la vida. La vida no puede definirse por la movilidad pura. Hay en lo real un aspecto estático. Este aspecto es, según la doctrina que discutimos, el de la materia. Ahora bien, si la materia corresponde a la vida degradada, fijada, es preciso que haya en la vida algo que se preste a esa fijación. Es preciso que haya hasta en el cambio mismo un aspecto estático.

En efecto, todo cambia para concluir en un resultado. ¿Con qué derecho se puede postular que esos resultados están despojados de fijeza? ¡Como si la vida no tuviera necesidad de detenerse y de complacerse a veces en el reposo! El movimiento, el cambio, ¿no será un medio para llegar a resultados? Un devenir que fuera una especie de fuga desatentada, sin parada y sin descanso, sin nunca un punto fijo, no sería más que vana agitación. Es fijando *estados* consecutivos que se traduce pues los elementos reales del devenir, y, si esos estados no son todo el devenir, son al menos elementos esenciales.

No podemos por otra parte representarnos algo que cambia sin representar "algo", y ese algo está necesariamente ya hecho. Es con lo adquirido que se hace lo nuevo: y lo nuevo no es tal, no tiene sentido más que en relación con lo adquirido.

Es verdad que debe pensar sobre el lazo que une lo uno con lo otro. ¿Cómo pensar, se dirá, lo que "se hace"? Lo que se hace no es todavía, es indeterminado, por consiguiente impensable. No es posible representarse más que lo que es, porque eso es de una cierta manera, la cual da lugar al pensamiento. La tendencia a ser no puede ser pensada más que en función de elementos adquiridos.

Pero, en el fondo, ¿es verdad que no podamos pensar el movimiento, el pasaje de un estado al otro? El pensamiento, cuando se aplica al cambio, comporta siempre tres términos: la noción de un estado realizado, la noción de un estado pensado bajo forma rudimentaria porque no es todavía, finalmente la noción de una *relación* entre uno y el otro. Ahora bien, esta última noción es perfectamente representable por un concepto.

La dificultad consiste sobre todo en comprender cómo puede ser expresable la relación de participación. Es que el concepto no es nunca verdaderamente aislado por nosotros. Podemos muy bien desligar el contexto que lo encierra; pero contamos con el *juicio* y el *razonamiento* que nos permiten restablecer los vínculos de unos con otros. Así es como advertimos que dos cosas están en comunicación.

De este modo, la distinción es una necesidad del pensamiento conceptual; pero la distinción está ya en las cosas tanto como está en el espíritu. Igualmente la continuidad, la comunicación está en el espíritu como está en las cosas.

Conclusión

Se reprochaba a los racionalistas concebir la verdad como una especie de lujo de lo real, como algo dado, realizado, y que estaría hecho únicamente para ser contemplado. Ahora bien, se decía, esta contemplación es una alegría estéril, alegría egoísta de intelectual y sin beneficio desde el punto de vista humano.

Pero la expresión de lo real tiene una función útil: es ella la que hace las sociedades aunque se pueda decir exactamente del mismo modo que deriva de ellas.[26] Ciertamente, cuando se representa la verdad como algo terminado, nos vemos arrastrados a concebirla bajo una forma trascendente. Pero, si la verdad es *cosa social*, es al mismo tiempo cosa humana, así se acerca a nosotros, en lugar de ir a perderse en la lejanía de un mundo inteligible o de un entendimiento divino. Permanece sin duda superior a las conciencias individuales. Pero aun lo que es colectivo en ella no existe más que para la conciencia de los individuos: la verdad se torna concreta solo por los individuos.[27]

Agreguemos que la verdad, al mismo tiempo que cosa social y humana, es también cosa *viviente*. Se mezcla con la vida porque ella misma es un producto de esta forma superior de la vida que es la vida social, al mismo tiempo que es una condición de ésta. Es diversa, porque esta vida se presenta también, bajo formas múltiples y diversas. Esta diversificación, lo mismo que el "recortamiento" de los conceptos, como dice el Pragmatismo, no son de ningún modo arbitrarios: están modelados sobre las realidades y especialmente sobre la realidad de la vida social.

Hay finalmente un último carácter de la verdad sobre el cual ya he insistido[28], pero que quiero recordar para terminar: es su carácter *obligatorio*. Hemos visto que este Utilitarismo lógico que es el Pragmatismo no podría explicar suficientemente esta *autoridad* de la verdad, autoridad que se concibe fácilmente, al contrario, si se ve en la verdad algo social. Por eso *la verdad es una norma para el pensamiento como el ideal moral es una norma para la conducta.*

---

[26] Durkheim ha insistido a menudo sobre esos fenómenos de *recurrencia*, como han sido llamados, o de *reciprocidad causal* en el dominio social. Ver *La división del trabajo social*, Editorial Schapire, Bs. Aires, 1966, y sobre todo *Las reglas del método sociológico*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1965, "El lazo de solidaridad que une la causa al efecto tiene un carácter de reciprocidad que no ha sido suficientemente reconocido", y Durkheim cita numerosos ejemplos.

[27] Fórmula que sorprenderá tal vez a los críticos de un cierto "sociologismo" caricatural, pero totalmente de acuerdo al pensamiento auténtico de Durkheim: cf. *Sociología y filosofía*: "Al mismo tiempo que ella (la sociedad) nos supera, nos es interior, puesto que no puede vivir más que en nosotros y por nosotros".

[28] Ver p. 120 y sigs.

Las reglas del método sociológico*

Emilio Durkheim

CAPÍTULO I
¿QUÉ ES HECHO SOCIAL?

Antes de indagar el método que conviene al estudio de los hechos sociales, es preciso saber a qué hechos se da este nombre.

La cuestión es tanto más necesaria cuanto que se emplea aquel calificativo sin mucha precisión; se le emplea corrientemente para designar a casi todos los fenómenos que ocurren en el interior de la sociedad, por poco que presenten, junto a una cierta generalidad, algún interés social. Pero, partiendo de esta base, apenas si podríamos encontrar ningún hecho humano que no pudiera ser calificado de social. Todo individuo bebe, duerme, come, razona, y la sociedad tiene un gran interés en que estas funciones se cumplan regularmente. Si estos hechos fueran, pues, sociales, la sociología no tendría objeto propio, y su dominio se confundiría con el de la biología y el de la psicología.

Pero, en realidad, en toda sociedad existe un grupo determinado de fenómenos que se distinguen por caracteres bien definidos de los que estudian las demás ciencias de la naturaleza.

Cuando yo cumplo mi deber de hermano, de esposo o de ciudadano, cuando ejecuto las obligaciones a que me comprometí, cumplo deberes definidos, con independencia de mí mismo y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Aún en los casos en que están acordes con mis sentimientos propios, y sienta interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva, pues no soy yo quien los ha inventado, sino que los recibí a través de la educación. ¡Cuántas veces ocurre que ignoramos el detalle de las obligaciones que nos incumben, y para conocerlas tenemos necesidad de consultar el código y sus intérpretes autorizados! De la misma manera, al nacer el creyente ha encontrado completamente formadas sus creencias y prácticas; si existían antes que él, es que tienen vida independiente. El sistema de signos de que me sirvo para expresar mi pensamiento, el sistema monetario que uso para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etc., funcionan con independencia del empleo que hago de ellos. Tómense uno tras otro los miembros que integran la sociedad, y lo que precede podrá afirmarse de todos ellos. He aquí, pues, maneras de obrar, de pensar y de sentir, que presentan la importante propiedad de existir con independencia de las conciencias individuales.

---

* En *Las reglas del método sociológico*, Tr. Antonio Ferrer, Buenos Aires, Dédalo, 1964, pp. 30-94.

Y estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de una fuerza imperativa y coercitiva, por la cual se le imponen, quiera o no. Sin duda, cuando me conformo con ellos de buen grado, como esta coacción no existe o pesa poco, es inútil; pero no por esto deja de constituir un carácter intrínseco de estos hechos, y la prueba la tenemos en que se afirma, a partir del momento en que intentamos resistir. Si yo trato de violar las reglas del derecho, reaccionan contra mí, para impedir mi acto si todavía hay tiempo, o para anularlo y restablecerlo en su forma normal si se ha realizado y es reparable, o para hacérmelo expiar si no puede ser reparado de otra manera. ¿Se trata de máximas puramente morales? La conciencia pública impide todo acto que la ofenda, por la vigilancia que ejerce sobre la conducta de los ciudadanos y las penas especiales de que dispone. En otros casos la coacción es menos violenta, pero existe. Si yo no me someto a las convenciones del mundo, si al vestirme no tengo en cuenta las costumbres seguidas en mi país y en mi clase, la risa que provoco, el aislamiento en que se me tiene, producen, aunque de una manera más atenuada, los mismos efectos que una pena propiamente dicha. Además, no por ser la coacción indirecta, es menos eficaz. Yo no tengo obligación de hablar en francés con mis compatriotas, ni de emplear las monedas legales; pero me es imposible hacer otra cosa. Si intentara escapar a esta necesidad, mi tentativa fracasaría miserablemente. Industrial, nada me impide trabajar con procedimientos y métodos del siglo pasado; pero si lo hago me arruinaré irremediablemente. Aun cuando pueda liberarme de estas reglas y violarlas con éxito, no lo haré sin lucha. Aun cuando pueda vencerlas definitivamente, siempre hacen sentir lo suficiente su fuerza coactiva por la resistencia que oponen. Ningún innovador, por feliz que haya sido en su empresa, puede vanagloriarse de no haber encontrado obstáculos de este género.

He aquí pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales; consisten en maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen. Por consiguiente, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, pues consisten en representaciones y en acciones; ni con los fenómenos psíquicos, que sólo tienen vida en la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una especie nueva, a que se ha de dar y reservar la calificación de *sociales*. Esta calificación les conviene, pues no teniendo por sustracto al individuo, es evidente que no pueden tener otro que la sociedad, sea la sociedad política en su totalidad, sea algunos de los grupos parciales que contiene, confesiones religiosas, escuelas políticas, literarias, corporaciones profesionales, etc. Además podemos afirmar que sólo conviene a ellos, pues la palabra social, sólo tiene un sentido definido a condición de designar únicamente fenómenos que corresponden a ninguna de las categorías de hechos constituidos y calificados. Constituyen, pues, el dominio propio de la sociología. Es verdad que la palabra coacción, con la cual los definimos, corre el riesgo de asustar a los partidarios entusiastas de un individualismo absoluto. Como éstos creen que el individuo es perfectamente autónomo, consideran que se disminuye su valor, cuando se intenta hacerlo depender de algo que no sea él mismo. Mas siendo hoy ya indudable que la mayoría de nuestras ideas y tendencias no son elaboradas por nosotros, sino que provienen del exterior es evidente que sólo pueden penetrar en nosotros por medio de la imposición; esto es cuanto significa

nuestra definición. Además es cosa sabida que toda coacción social no es necesariamente exclusiva de la personalidad individual.[1]

Sin embargo como los ejemplos que acabamos de citar (reglas jurídicas, morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etc.), consisten todos en creencias y prácticas constituidas, de lo que antecede podría deducirse que el hecho social debe ir forzosamente acompañado de una organización definida. Pero existen otros hechos que, sin presentar estas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendiente sobre el individuo. Nos referimos a lo que se ha llamado corrientes sociales. Por ejemplo, en una asamblea, los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad, que se producen, no se originan en ninguna conciencia particular. Vienen a cada uno de nosotros de afuera, y son capaces de arrastrarnos aun contra nuestro deseo. Sin duda puede suceder que si me abandono a ellos sin reserva, no sienta la presión que ejercen sobre mí. Pero aparece desde el momento en que intente resistirlos. Trate un individuo de oponerse a una de estas manifestaciones colectivas, y los sentimientos que niega se vuelven en su contra. Ahora bien, si esta fuerza de coerción externa se afirma con tal claridad en los casos de resistencia, es que existe, aunque inconsciente, en los casos contrarios. Entonces somos víctimas de una ilusión que nos hace creer que hemos elaborado por nosotros mismos lo que se nos impone desde afuera. Pero si la complacencia con que creemos esto, desfigura el impulso sufrido, no lo suprime. El aire tampoco deja de ser pesado, porque no sintamos su peso. Aun cuando, por nuestra parte, hayamos colaborado a la emoción común, la impresión que sentimos es muy diferente de la que hubiéramos experimentado de estar solos. Una vez terminada la reunión, y cesado de obrar sobre nosotros aquellas influencias sociales, al encontrarnos solos con nosotros mismos, los sentimientos porque hemos pasado nos hacen el efecto de algo extraño en los cuales no nos reconocemos. Entonces comprendemos que los hemos sufrido mucho más de lo que en ellos hemos colaborado. Hasta pueden inspirarnos horror, por lo contrarios que son a nuestra naturaleza.

Y de esta manera, individuos generalmente inofensivos, reunidos en manada, pueden dejarse arrastrar por actos de verdadera atrocidad. Ahora bien; cuanto hemos dicho de estas explosiones pasajeras, se aplica igualmente a esos movimientos de opinión, más duraderos, que se producen sin cesar a nuestro alrededor, ya en el conjunto de la sociedad, ya en círculos más limitados, referidos a materias religiosas, políticas, literarias, artísticas, etcétera.

De otra parte, para confirmar con una experiencia característica esta definición del hecho social, basta observar cómo son educados los niños. Cuando se miran los hechos tales como son y como siempre han sido, salta a los ojos que toda educación consiste en un esfuerzo continuo para imponer a los niños maneras de ver, de sentir y de obrar, a las cuales no habrían llegado espontáneamente. Desde los primeros momentos de su vida les obligamos a comer, a beber, a dormir con regularidad, a la limpieza, al sosiego, a la obediencia; más tarde les forzamos para que tengan en cuenta a los demás, para que respeten los usos, conveniencias; les coaccionamos para que trabajen, etc., etc. Si con el tiempo dejan de sentir esta coacción, es que poco a

[1] Esto no significa que toda coacción sea moral. Volveremos a tratar de esta cuestión más adelante.

poco origina hábitos y tendencias internas que la hacen inútil, pero que sólo la reemplazan porque derivan de ella. Es verdad que, según Spencer, una educación racional debería reprobar tales procedimientos y dejar en completa libertad al niño; pero como esta teoría pedagógica no fue practicada por ningún pueblo conocido, sólo constituye un *desiderátum* personal, no un hecho que pueda oponerse a los hechos precedentes. Lo que hace a estos últimos particularmente instructivos, es el hecho de tener la educación precisamente por objeto el constituir al ser social; en ella se puede ver, como en resumen, la manera como en la historia se constituyó este ser. Esta presión de todos los momentos que sufre el niño es la presión misma del medio social que tiende a modelarlo a su imagen, y del cual los padres y los maestros no son sino los representantes y los intermediarios.

No es su generalidad lo que puede servirnos para caracterizar los fenómenos sociales. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares, un movimiento que repitan todos los individuos, no son, por esto, hechos sociales. Si para definirlos se contenta el sociólogo con este carácter, es que, equivocadamente, los confunde con lo que podríamos llamar sus encarnaciones individuales. Lo que los constituye son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos al refractarse en los individuos, son cosa de otra índole. Lo que demuestra categóricamente esta dualidad de naturaleza es que estos dos órdenes de hechos se presentan muchas veces disociados. En efecto, algunas de estas maneras de obrar y de pensar adquieren, por su repetición, una especie de consistencia que, por decirlo así, los precipita y los aísla de los hechos particulares que los reflejan. De esta manera afectan un cuerpo y una forma sensible que les es propio, y constituyen una realidad *sui géneris* muy distinta de los hechos individuales que las manifiestan. El hábito colectivo no existe sólo en estado de inmanencia en los actos sucesivos que determina, sino que por un privilegio sin par en el reino biológico, se expresa una vez para siempre en una fórmula que se repite de boca en boca, se transmite por la educación y hasta se fija por escrito. Tal es el origen de las reglas jurídicas, morales, de los aforismos y dichos populares, de los artículos de fe, en donde las sectas religiosas y políticas condensan sus creencias, de los códigos del gusto que erigen las escuelas literarias, etc. Ninguna de ellas se encuentra por completo en las aplicaciones que hacen las particulares, pues hasta pueden existir sin ser actualmente aplicadas.

Sin duda, esta disociación no se presenta siempre con la misma claridad. Pero basta con que exista de una manera indiscutible en los importantes y numerosos casos que acabamos de recordar, para demostrar que el hecho social es distinto de sus repercusiones individuales. Además, aun cuando no se presente inmediatamente a la observación, puédese ésta realizar mediante ciertos artificios del método; hasta es necesario proceder a esta operación si se quiere separar el hecho social de toda mescolanza, para observarlo en estado de pureza. Y de esta manera, existen ciertas corrientes de opinión que nos empujan con una desigual intensidad, según los tiempos y los países, una, por ejemplo, hacia el matrimonio, otra, al suicidio o a una natalidad más o menos fuerte. Y todo esto son evidentemente hechos sociales. A la primera impresión parecen inseparables de las formas que adquieren en los casos particulares; pero la estadística nos proporciona medios para aislarlos. En efecto; no sin exactitud

están expresados por el tanto por ciento de nacimientos, de matrimonios, de suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo el total medio anual de los matrimonios, de los nacimientos, de las muertes voluntarias por los hombres en edad de casarse, de procrear, de suicidarse.[2] Y esto porque como cada una de estas cifras comprende todos los casos particulares indistintamente, las circunstancias individuales que pueden tener cierta influencia en la producción del fenómeno, se neutralizan mutuamente y, por consiguiente, no contribuyen a su determinación. Expresan un determinado estado del alma colectiva.

He aquí lo que son los fenómenos sociales una vez que se los ha desembarazado de todo elemento extraño. En cuanto a sus manifestaciones privadas, podemos afirmar que tiene algo de social, pues reproducen en parte un modelo colectivo; pero cada una de ellas depende también, y en mucho, de la constitución orgánico-psíquica del individuo, de las circunstancias particulares a que está sometido. Estas manifestaciones no son, pues, fenómenos propiamente sociológicos. Pertenecen a la vez a dos reinos, se las podría llamar socio-psíquicas. Interesan al sociólogo, sin constituir la materia inmediata de la sociología. Dentro del organismo se encuentran también fenómenos de la naturaleza mixta que estudian las ciencias mixtas, como la química biológica.

Pero, se dirá, un fenómeno sólo puede ser colectivo siempre que sea común a todos los miembros de la sociedad o, por lo menos a la mayoría de ellos, y, por consiguiente, si es general. Sin duda, pero si es general, se debe a que es colectivo (es decir, más o menos obligatorio), bien lejos de ser colectivo porque es general. Es un estado del grupo que se repite en los individuos porque se les impone. Existe en cada parte porque está en el todo, lejos de que esté en el todo porque está en las partes. Esto es especialmente evidente de esas creencias y de esas prácticas que las generaciones anteriores nos transmitieron completamente formadas; las recibimos y las adoptamos, porque siendo a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una autoridad particular que la educación nos enseñó a reconocer y a respetar. Ahora bien; hay que notar que la inmensa mayoría de los fenómenos sociales nos llegan por este camino. Aun cuando el hecho social sea debido en parte a nuestra colaboración directa, no por esto cambia de naturaleza. Un sentimiento colectivo que se manifiesta en una asamblea, no expresa solamente lo que había de común entre todos los sentimientos individuales, sino que representa algo completamente distinto, como ya hemos demostrado. Es una resultante de la vida común, un producto de las acciones y reacciones que se desarrollaban entre las conciencias individuales; si resuena en cada una de ellas, es en virtud de la energía especial que debe precisamente a su origen colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono, no es a consecuencia de una concordancia espontánea y preestablecida, sino porque una misma fuerza los mueve en el mismo sentido. Cada uno es arrastrado por todos.

Llegamos, pues, a presentarnos de una manera precisa el dominio de la sociología. Este dominio comprende solamente un grupo determinado de fenómenos. Un hecho social se reconoce en el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez, ya por la existencia de alguna sanción determinada, ya por la resistencia que el hecho

[2] No se suicida en todas las edades, ni en todas las edades con la misma intensidad.

opone a toda empresa individual que tienda a hacerla violenta. Sin embargo, también se le puede definir por la difusión que presenta dentro del grupo con tal que, teniendo en cuenta las precedentes observaciones, se tenga cuidado de añadir, como segunda y esencial característica, que exista con independencia de las formas individuales que toman al difundirse. En algunos casos, este último criterio hasta es de una aplicación más sencilla que el anterior. En efecto; la coacción es fácil de comprobar cuando se traduce al exterior por alguna reacción directa de la sociedad, como sucede, por ejemplo, con el derecho, con la moral, con las creencias, con los usos y hasta con las modas. Pero cuando esta coacción es indirecta, como, por ejemplo, la que ejerce una organización económica, no se percibe siempre con la necesaria claridad. La generalidad, combinada con la objetividad, pueden entonces ser más fáciles de establecer. De otra parte, esta segunda definición no es más que la primera bajo una forma distinta; pues si una manera de obrar, que tiene vida fuera de las conciencias individuales se generaliza, sólo puede hacerlo imponiéndose.[3]

Sin embargo, se nos podría preguntar si es completa esta definición. En efecto; los hechos que nos han servido de base son todos *maneras de hacer*; son de orden fisiológico. Ahora bien, existen también *maneras de ser* colectivas; es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico. La sociología no puede desinteresarse de lo que concierne al sustracto de la vida colectiva. Y sin embargo, el número y naturaleza de las partes elementales de que está compuesta la sociedad, la manera de estar dispuestas, el grado de coalescencia que alcanzaron, la distribución de la población por el territorio, el número y naturaleza de las vías de comunicación, la forma de las habitaciones, etcétera, no parecen, al primer examen, poder reducirse a maneras de obrar, de sentir, o de pensar.

Pero estos diversos fenómenos presentan, desde luego, la misma característica que nos sirvió para definir a los demás. Estas maneras de ser se imponen al individuo de la misma suerte que las maneras de hacer de que hablamos. En efecto, cuando se quiere conocer cómo una sociedad está dividida políticamente, cómo están combinadas estas divisiones, la fusión más o menos completa que existe entre ellas, no se puede obtener ningún resultado mediante una inspección material o por inspecciones geográficas; y esto porque aquellas divisiones son morales, aun cuando tengan cierta base en la naturaleza física. Esta organización solamente puede estudiarse con el auxilio del derecho público, pues es este derecho el que la determina, de la misma ma-

[3] Por lo dicho se comprende la distancia que media entre esta definición del hecho social y aquella otra que sirve de base al ingenioso sistema de Tarde. En primer lugar, debemos declarar que nuestras investigaciones no nos hicieron descubrir, en ninguna parte, aquella influencia preponderante que Tarde atribuye a la imitación, es la génesis de los hechos colectivos. Además, de la definición precedente —que no es una teoría sino un simple resumen de los datos inmediatos de la observación—, parece resultar que la imitación no sólo se expresa siempre, sino que no expresa nunca lo esencial y característico que tiene el hecho social. Sin duda, todo hecho social es imitado, y como acabamos de ver, tiene una tendencia a generalizarse; pero esto es porque es esencial, es decir obligatorio. Su fuerza de expansión no es la causa, sino la consecuencia de su carácter sociológico. Si los hechos sociales fueran los únicos en producir esta consecuencia, la imitación podría servir, si no para explicarlos, por lo menos para definirlos. Pero un estado individual que se repite no deja por esto de ser individual. Además habría necesidad de aclarar si la palabra imitación es la más conveniente para designar una propagación debida a una influencia coercitiva. Bajo esta única expresión se confunden fenómenos muy diferentes, que sería preciso distinguir.

nera que determina nuestras relaciones domésticas y cívicas. Ella es, pues, igualmente obligatoria. Si la población se aglomera en nuestras ciudades en lugar de distribuirse por el campo, es señal de que existe una corriente de opinión, un impulso colectivo, que impone a los individuos esta concentración. La libertad que tenemos para elegir nuestros vestidos, no es superior a la que tenemos para escoger la forma de nuestras casas; tan obligatoria es una cosa como la otra. Las vías de comunicación determinan de una manera imperiosa el sentido de las migraciones interiores y de los cambios, y hasta la intensidad de estos cambios y migraciones, etc., etc. Por consiguiente, a la lista de los fenómenos que hemos enumerado, como presentado el signo distintivo del hecho social, cuando mucho podríamos añadir otra categoría; pero como esta enumeración no podría ser rigurosamente exhaustiva, la adición no será indispensable.

Y ni siquiera sería útil, pues estas maneras de ser no son más que maneras de hacer consolidadas. La estructura de una sociedad no es más que la manera como los distintos sectores que la componen han tomado la costumbre de vivir entre sí. Si sus relaciones son tradicionalmente estrechas, los sectores tienden a confundirse; en el caso contrario, a distinguirse. El tipo de habitación que se nos impone, no es sino el resultado de cómo se han acostumbrado a construir las casas, quienes viven a nuestro alrededor, y, en parte, las generaciones anteriores. Las vías de comunicación no son más que el cauce que se ha abierto a sí misma —al marchar en el mismo sentido— la corriente regular de los cambios y de las migraciones, etc. Sin duda, si los fenómenos de orden morfológico fueran los únicos que presentasen esta fijeza, se podría creer que constituyen una especie aparte. Pero una regla jurídica es una coordinación tan permanente como un tipo de arquitectura, y, sin embargo, es un hecho fisiológico. Una simple máxima moral es, a buen seguro, más maleable, pero presenta formas más rígidas que una sencilla costumbre profesional o que una moda. Existe, pues, toda una gama de matices que, sin solución de continuidad, enlaza los hechos de estructura más caracterizada con estas corrientes libres de la vida social que todavía no se moldearon definitivamente. Entre ellas no existen más que diferencias en el grado de consolidación que presentan. Unos y otras no son otra cosa que la vida más o menos cristalizada. Sin duda, puede haber algún interés en reservar el nombre de morfológicos a los hechos sociales que se refieran al sustracto social, pero en este caso no se ha de perder de vista que son de la misma naturaleza que los demás. Nuestra definición entonces comprenderá todo lo definido, si decimos: *Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior;* o bien: *Que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*[4]

[4] Este estrecho parentesco entre la vida y la estructura, del órgano y de la función, puede establecerse fácilmente en la sociología, porque entre estos dos términos extremos, existe toda una serie de intermediarios inmediatamente observables que muestran su lazo de unión. La biología no posee este recurso. Pero tenemos derecho para creer que las inducciones sobre este punto de la primera de estas ciencias, son aplicables a la otra, y que tanto en los organismos como en la sociedades sólo existen entre estos dos órdenes de hecho, diferencias de grado.

CAPÍTULO II
REGLAS RELATIVAS A LA OBSERVACIÓN DE LOS HECHOS SOCIALES

La primera regla y la más fundamental es *considerar los hechos sociales como cosas.*

1

Cuando un nuevo orden de fenómenos se hace objeto de una ciencia, se encuentran ya representados en el espíritu, no sólo por imágenes sensibles, sino también por conceptos groseramente formados. Antes de los primeros rudimentos de física y química, los hombres tenían ya, sobre los fenómenos físico-químicos, noticias que iban más allá de la pura percepción; tales son, por ejemplo las que encontramos mezcladas en todas la religiones. Y es que, en efecto, la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace sino servirse de ella como un método mejor. El hombre no pude vivir en medio de las cosas sin formular sus ideas sobre ellas y de acuerdo a las cuales arregla su conducta. Pero como estas nociones están más cerca y más a nuestro alcance que las realidades a que corresponde, tendemos naturalmente a sustituirlas a estas últimas y a hacer de ellas la materia prima de nuestras especulaciones. En lugar de observar las cosas, describirlas y compararlas, nos contentamos entonces con tener conciencia de nuestras ideas, con analizarlas y combinarlas. En lugar de una ciencia de realidades, no hacemos más que un análisis ideológico. Sin duda alguna, este análisis no excluye necesariamente toda observación, pues se puede apelar a los hechos para confirmar estas nociones o las conclusiones que de ellas se sacan. Pero entonces los hechos sólo intervienen de una manera secundaria, como ejemplos o pruebas confirmatorias; no son objeto de la ciencia. Esta va de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas.

Claro es que este método no puede producir resultados objetivos. Estas nociones, conceptos o como se les quiera llamar, no son sustitutos legítimos de las cosas. Productos de la experiencia vulgar, ante todo tienen por objeto el poner nuestras acciones en armonía con el mundo que nos rodea; son formadas para la práctica y con ella. Ahora bien, una representación puede estar en condiciones de desempeñar útilmente ese papel y ser, sin embargo, falsa. Después de muchos siglos, Copérnico disipó las ilusiones de nuestros sentidos respecto al movimiento de los astros, y sin embargo, es por estas ilusiones por lo que arreglamos generalmente la distribución de nuestro tiempo. Para que una idea suscite con exactitud los movimientos que reclama la naturaleza de una cosa, no es necesario que exprese fielmente esta naturaleza, sino que basta con que nos haga sentir lo que la cosa encierra de útil o de desventajosa, aquello en que nos puede servir y en que nos puede perjudicar. Y aún las nociones así formadas sólo presentan esta exactitud práctica, de una manera aproximada y únicamente en la generalidad de los casos. ¡Cuántas veces son tan peligrosas como inadecuadas! No es, pues, elaborándolas, sea cual fuere la manera de proceder, como se llegarán a descubrir las leyes de la realidad. Estas nociones son, por el contrario, algo así como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros, y nos las disfrazan cuando nos las figuramos más transparentes.

Una ciencia de esta naturaleza, no sólo sería incompleta, sino que le faltaría materia de qué alimentarse. Apenas existe, cuando, por decirlo así, desaparece y se trasforma en arte. En efecto, se considera que estas nociones contienen todo cuanto hay

de esencial en lo real, pues se las confunde con lo real mismo. A partir de este momento, parecen contener cuanto es necesario para ponernos en condiciones, no sólo de comprender lo que es, sino de prescribir lo que debe ser y los medios de llevarlo a la práctica. Pues lo bueno es lo que está conforme con la naturaleza de las cosas, y lo malo lo que la contraría; y los medios de alcanzar uno y huir del otro derivan de esta misma naturaleza. Por consiguiente, si la poseyéramos sin esfuerzo, el estudio de la realidad presente no tendría para nosotros ningún interés práctico, y como es precisamente este interés lo que justifica dicho estudio, éste carecería en lo sucesivo de objeto. De esta manera, la reflexión se siente incitada a desviarse de lo que constituye el objeto mismo de la ciencia, a saber el presente y el pasado, para lanzarse de un sólo salto hacia el porvenir. En lugar de tratar de comprender los hechos adquiridos y realizados, trata de realizar otros nuevos, más conforme con los fines perseguidos por los hombres. Cuando cree saber en qué consiste la esencia de la materia, emprende, acto continuo, la búsqueda de la piedra filosofal. Esta usurpación del arte sobre la ciencia, que impide el desarrollo de ésta, se ve por otra parte favorecida por las mismas circunstancias que determinan el despertar de la reflexión científica. Pues como su nacimiento se debe única y exclusivamente a la satisfacción de necesidades vitales, se encuentra naturalmente orientada hacia la práctica. Las necesidades que está destinada a satisfacer son siempre apremiantes, y, por consiguiente, ha de apresurarse a obtener su fin; estas necesidades no reclaman explicaciones, sino remedios.

Esta manera de proceder es tan conforme con la inclinación natural de nuestro espíritu, que se la encuentra en el mismo origen de las ciencias físicas. Es la que diferencia la alquimia de la química y la astrología de la astronomía. Es por ella que caracteriza Bacon el método que seguían los sabios de su tiempo, y que él combate. Las nociones de que acabamos de hablar son las *nociones vulgares o praenotiones*[5] que Bacon señala como la base de todas las ciencias[6] y en las cuales substituyen los hechos.[7] Son las *idola*, especie de fantasmas que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas, y que tomamos, sin embargo, por las cosas mismas. Y como este medio imaginario no ofrece al espíritu resistencia alguna, no sintiéndose éste contenido por nada, se abandona a ambiciones sin límites y cree posible construir, o mejor reconstruir el mundo con sus solas fuerzas y a la medida de sus deseos.

Si esto sucedió en las ciencias naturales, nada tiene de extraño que pasará lo mismo con la sociología. Los hombres no han esperado a la ciencia social para forjar sus ideas respecto del derecho, de la moral, de la familia, del Estado y de la misma sociedad, pues estos hombres las necesitaban para poder vivir. Ahora bien, es precisamente en sociología donde estas prenociones, para usar otra vez la expresión de Bacon, están en condiciones de dominar a los espíritus y de sustituirse a las cosas. En efecto; las cosas sociales sólo se realizan por los hombres; son un producto de la actividad humana. Estas cosas no parecen tener otra misión que la de poner en práctica determinadas ideas, innatas o no, que llevamos en nosotros, su aplicación a las diversas circunstancias que acompañan a las relaciones de los hombres entre sí. La

[5] *Novum organun*, I, 26 [Hay versión castellana, trad. de C.H. Balmori, Losada, Bs. Aires, 1949, N. del E.]
[6] *Ibíd.*, I,17.
[7] *Ibíd.*, I,36.

organización de la familia, del contrato, de la represión, del Estado, de la sociedad, aparecen de esta manera como un simple desarrollo de las ideas que tenemos sobre la sociedad, el Estado, la justicia, etcétera. Por consiguiente, estos hechos y sus análogos, parecen no tener más realidad que en y para las ideas cuyo germen son, y que a partir de aquel momento, se convierten en la materia propia de la sociología.

Lo que termina por justificar este punto de vista, es que no pudiendo abarcar la conciencia todos los detalles de la vida social, no puede tener en ella una percepción lo suficientemente intensa para sentir la realidad. No ligándose a nosotros con ataduras bastante sólidas ni próximas, se nos aparece fácilmente como algo flotante en el vacío, como una materia semi-irreal e indefinidamente plástica. He aquí la causa de que tantos pensadores no hayan visto en las coordinaciones sociales más que combinaciones artificiales más o menos arbitrarias. Pero si el detalle, si las formas concretas y particulares se nos escapan, nos representamos por lo menos los aspectos más generales de la existencia colectiva en su conjunto y de una manera aproximada, y estas representaciones esquemáticas y sumarias son las que constituyen aquellas prenociones que nos sirven para los usos corrientes de la vida. No podemos ni soñar de ponerlas en duda, pues las percibimos al propio tiempo que la nuestra. No solamente están en nosotros, sino que como son un producto de experiencias repetidas, a consecuencia de la repetición y del hábito que es su consecuencia, tienen una especie de ascendiente y de autoridad. Cuando queremos librarnos de ellas, sentimos su resistencia. Ahora bien, no podemos considerar como algo real lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, pues, a hacernos ver en ellas la verdadera realidad social.

Y en efecto, hasta el presente, la sociología ha tratado de una manera más o menos exclusiva, no de cosas, sino de conceptos. Es verdad que Comte proclamó que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a las leyes naturales. Comte reconoció, pues, y de una manera implícita su carácter de cosas, pues sólo hay cosas en la naturaleza. Pero cuando abandonando estas generalidades filosóficas, intenta aplicar su principio y hacer emerger de él la ciencia que contiene, toma a las ideas como objetos de estudio. En efecto, lo que constituye la principal materia de su sociología, es el progreso de la humanidad en el tiempo. Comte parte de la idea de que la evolución del género humano es continua, y consiste en una realización siempre más completa de la naturaleza humana; el problema que le preocupa es el de volver a encontrar el orden de esta evolución. Ahora bien, suponiendo que exista esta evolución, sólo puede establecerse su realidad una vez constituida la ciencia; no se puede, pues, hacer de ella el objeto mismo de la investigación, sino considerándola como una concepción del espíritu, no como una cosa. Y en efecto, trátase de una concepción completamente subjetiva, pues en realidad este progreso de la humanidad no existe. Lo que existe, lo único al alcance de la observación, son las sociedades particulares, que nacen, se desarrollan, y desaparecen independientemente unas de las otras. Si las más recientes continuasen a las que han precedido, cada tipo superior podría ser considerado como la simple repetición del tipo inmediatamente inferior, con algo añadido; se podría colocarlas, pues, por decirlo así, unas tras otras, confundiendo a cuantas se encuentran en el mismo grado de desarrollo, y la serie que de esta manera se formase podría considerarse una representación de la humanidad. Pero los hechos no se presentan con esta extrema simplicidad. Un pueblo que reemplaza a otro no es

una nueva prolongación de éste último con algo adicionado, sino que es otro pueblo, con determinadas propiedades en más y otras en menos; constituye una individualidad nueva, y como todas estas individualidades son heterogéneas, no pueden refundirse en una misma serie continua, ni mucho menos en una serie única. La sucesión de sociedades, no puede representarse como una línea geométrica, sino que se asemeja mejor a un árbol, cuyas ramas se dirigen en sentidos divergentes. En resumen, Comte ha tomado por desarrollo histórico la noción que tenía de él, y que no difiere mucho de la concepción vulgar. En realidad, vista de lejos, la historia toma este aspecto serio y simple. Sólo se ven individuos que se suceden unos a otros y marchan en la misma dirección, porque tienen todos la misma naturaleza. De otra parte, como no se concibe que la evolución humana pueda ser otra cosa que el desarrollo de alguna idea humana, parece completamente natural definirla por la idea que de ella tienen los hombres. Procediendo así, no sólo quedamos en la ideología, sino que se da como objeto en la sociología un concepto que no tiene nada de propiamente sociológico.

Spencer rechaza tal concepción, pero es para reemplazarla con otra que ha formado de la misma manera. Este autor hace a las sociedades y no a la humanidad, el objeto de la ciencia; pero acto continuo define a las primeras de una manera tal, que hace evaporar la cosa de que habla, para poner en su lugar la prenoción que de ella se ha forjado. Da, en efecto, como una proposición evidente, el que "una sociedad sólo existe cuando a la yuxtaposición se une la cooperación", y que sólo por ésta, la unión de individuos deviene una sociedad propiamente dicha.[8] Partiendo después del principio de que la cooperación es la esencia de la vida social, distingue las sociedades en dos clases, según la naturaleza de la cooperación que en ellas domina. "Existe, dice, una cooperación espontánea que se realiza sin premeditación durante la persecución de fines de un carácter privado. Existe, también, una cooperación conscientemente constituida, que supone fines de interés público claramente reconocidos".[9] A las primeras las llama sociedades industriales; a las segundas militares, y de esta distinción puede afirmarse que es la idea madre de su sociología.

Pero esta definición inicial enuncia como una cosa lo que no es más que un punto de vista del espíritu. Ella se presenta, en efecto, como la expresión de un hecho inmediatamente visible y que basta la observación para constatarlo, pues es formulado como un axioma en los umbrales de la ciencia. Y sin embargo, por una simple inspección, es imposible llegar a saber si realmente la cooperación es todo en la vida social. Tal afirmación sólo es científicamente legítima cuando se han pasado en revista todas las manifestaciones de la existencia colectiva y se ha demostrado que todas ellas son formas diversas de cooperación. Es pues, una nueva manera de concebir la realidad social, que se sustituye a esta realidad.[10] Lo que se define no es la sociedad, sino la idea que de ella tiene Spencer. Y si este autor no tiene ningún escrúpulo en proceder de esta manera, es que para él la sociedad no es ni puede ser otra cosa que la realización de una idea, a saber, de aquella misma idea de cooperación por la cual la

[8] *Sociol.*, Trad. francesa, III, 331, 332.
[9] *Ibíd.*, III, 332.
[10] Concepción, de otra parte, discutible. (Véase mi *Division du travail social*, II, 2, § 4). [Hay versión castellana, Trad. de Carlos G. Posada, Ed. Jorro, Madrid, 1928. N. del E.]

ha definido.[11] Sería cosa fácil demostrar, que en cada uno de los problemas que aborda, el método continúa siendo el mismo. Además, aunque este autor pretenda proceder empíricamente, como los hechos acumulados en su sociología son empleados para ilustrar análisis de nociones, más que para describir y explicar cosas, parecen estar allí, sólo para aparentar argumentos. En realidad, todo lo esencial de su doctrina puede deducirse inmediatamente de su definición de la sociedad y de las distintas formas de cooperación tiránica impuesta y una cooperación libre y espontánea, es evidente que ésta última es el ideal al cual tiende y ha de tender la humanidad.

Y no solamente se encuentran tales nociones vulgares en la base de la ciencia, sino también, y a cada momento, en la trama de los razonamientos. En el estado actual de nuestros conocimientos, no sabemos con certidumbre qué es el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, el comunismo, etc.; el método exigiría, por tanto, no emplear estos conceptos mientras no estuviesen científicamente constituidos. Y sin embargo, las palabras que los expresan aparecen continuamente en las discusiones sociológicas. Se las emplea corrientemente y con seguridad, como si correspondiesen a cosas bien conocidas y definidas, cuando no despiertan en nosotros más que nociones confusas, mescolanzas indistintas de impresiones vagas, de prejuicio y de pasiones. Todavía nos reímos de los extravagantes razonamientos que empleaban los médicos de la Edad Media, para poner en claro las nociones de calor, frío, humedad, sequedad, etc., y no advertimos de que seguimos el mismo procedimiento relativamente a aquellos fenómenos que, por su extrema complejidad, menos lo permiten.

Todavía es más acusado este carácter ideológico en las ramas especiales de la sociología.

Este es especialmente el caso de la moral. Puede afirmarse, en efecto, que no hay en moral un sólo sistema, en el cual no se le considere como el simple desarrollo de una idea inicial que en potencia lo contendría toda entera. Algunos creen que esta idea la encuentra el hombre en su yo completamente formada; otros, por el contrario, afirman que se forma en el curso de la historia de una manera más o menos lenta. Pero tanto para unos como para otros, para los empíricos como para los racionalistas, esta idea es lo único verdaderamente real. Para cuando se refiere al detalle de las reglas jurídicas y morales, se afirma que no tienen, por decirlo así, existencia propia, sino que no son sino esta noción fundamental aplicada a las circunstancias particulares de la vida y diversificada según los casos. A partir de este momento, el objeto de la moral no puede ser este sistema de preceptos sin realidad, sino la idea de que derivan y de la cual no son sino aplicaciones variadas. De la misma manera, todas las cuestiones que de ordinario plantea la ética no se refieren a cosas sino a ideas; lo que se trata de saber es en qué consiste la idea del derecho, la idea de la moral, no la naturaleza de la moral y del derecho tomados en sí mismos. Los moralistas no han llegado todavía a aquella concepción simplísima que, como nuestra representación de las cosas sensibles, procede de estas cosas mismas y las expresa más o menos exactamente: nuestra representación de la moral proviene del mismo espectáculo de las

[11] "La cooperación no podrá existir sin sociedad, y es el fin por lo que una sociedad existe". (*Principles de sociologie*, III. 332).

reglas que funcionan a nuestra vista y las figuras esquemáticamente; y, por consiguiente, son estas reglas y no la visión sumaria que tenemos, lo que hace la materia de la ciencia, de la misma manera que la física tiene por objeto los cuerpos tales como existen y no la idea que de ellos se forma el vulgo. De todo ello resulta, que se toma como base de la moral lo que sólo es su remate, la manera como se propaga en las conciencias individuales y obra en ellas. Y este método no sólo es seguido en los problemas más generales de la ciencia, sino que se mantiene asimismo en las cuestiones especiales. De las ideas esenciales que estudia al principio, pasa el moralista a las ideas secundarias de familia, patria, responsabilidad, caridad, justicia, etc.; pero siempre su reflexión se aplica a las ideas.

Igual sucede con la economía política. Según Stuart Mill, tiene por objeto los hechos sociales que se producen principal o exclusivamente en la adquisición de las riquezas.[12] Pero para que los hechos así definidos puedan, como cosas, ser asignados a la observación del sabio, sería preciso, por lo menos, que se pudiese indicar la manera de reconocer las que satisfacen aquella condición. Ahora bien, en los comienzos de una ciencia ni siquiera se puede afirmar su existencia, y mucho menos señalar cuáles son; pues en cualquier campo de investigación, sólo cuando se ha avanzado mucho en la explicación de los hechos, es llegado el momento de establecer que tiene un fin y determinar cuál es. No hay quizá, problema más complicado y menos susceptible de ser resuelto por el momento. Nada, pues, nos asegura por adelantado que pueda haber una esfera de la actividad social donde el deseo de la riqueza desempeñe realmente este papel preponderante. Por consiguiente, comprendida de esta manera la materia de la economía política, está integrada, no por realidades que puedan señalarse, por decirlo así, con el dedo, sino por simples posibilidades, por meras concepciones del espíritu; es decir, por hechos que el economista *concibe* como refiriéndose al fin considerado, y tales como los concibe. ¿Quiere estudiar, por ejemplo, lo que llaman producción? Pues sin ninguna investigación, cree poder enumerar y estudiar los principales medios con cuyo auxilio se realiza. No ha reconocido su existencia, observando de qué condiciones dependía la cosa que estudia, pues entonces hubiera comenzado por exponer las experiencias de donde ha sacado esta conclusión. Si desde los comienzos de la investigación, y en pocas palabras, procede a esta clasificación, es que la obtuvo por un simple análisis lógico. El economista parte de la idea de producción, y, al descomponerla, encuentra que implica lógicamente la de fuerzas naturales, trabajo, instrumento o capital, y acto continuo trata de la misma manera estas ideas derivadas.[13]

La más fundamental de las teorías económicas, la del valor, está constituida, sin contradicción alguna, según este mismo método. Si el valor fuera estudiado como debe serlo una realidad, el economista debería indicar ante todo, cómo puede reconocerse la cosa llamada con este nombre, después de clasificar las especies, buscar por inducción metódica en función de qué causas varían y comparar finalmente estos resultados diversos para deducir una fórmula general. La teoría, por tanto, sólo po-

[12] *Système de logique*, III, p. 496.

[13] Este carácter se deduce de las mismas palabras empleadas por los economistas. A cada momento hablan de ideas, de la idea de lo útil, del ahorro, del préstamo a interés, del gasto. (Véase Gide, *Principes d' économie politique*, Libro. III, cap. I, § I; cap. II, § I; cap. III, § I.) [Hay versión castellana].

dría aparecer cuando la ciencia estuviera bastante adelantada; en lugar de esto, se la encuentra desde los primeros momentos. Y es que para construirla, el economista se limita con encerrarse en sí mismo, con tener conciencia de la idea que se forja del valor, es decir, de un objeto susceptible de cambio; el economista encuentra que esta idea implica la de utilidad, la de rareza, etc., y con estos productos de su análisis construye su definición. Desde luego, la confirma con algunos ejemplos; pero cuando se piensa el sinfín de hechos que esta teoría debe justificar, ¿cómo conceder el menor valor demostrativo a los hechos necesariamente muy raros, que se han citado al azar de la sugestión?

Tanto en economía política como en moral, la parte correspondiente a la investigación científica es, pues, muy limitada, siendo preponderante la del arte. En moral, la parte teórica queda reducida a algunas discusiones sobre la idea del deber, del bien y del derecho. Hablando con exactitud, estas especulaciones no constituyen siquiera una ciencia, pues su objeto no es el determinar lo que es, en realidad, la regla suprema de la moralidad, sino lo que debe ser. Igual podemos decir de la economía política; lo que ocupa más tiempo en las investigaciones de los economistas, es la cuestión de saber, por ejemplo, si la sociedad *ha de organizarse* de acuerdo a las concepciones individualistas, o socialistas; *si es mejor* que el Estado intervenga en las relaciones industriales o comerciales, o ha de abandonarlas totalmente a la iniciativa privada; si el sistema monetario *debe ser* el monometalismo o el bimetalismo, etc., etc. Las leyes propiamente dichas que se encuentran allí son poco numerosas, y aun aquellas que se ha acostumbrado darles este nombre no merecen generalmente tal calificativo, pues no son más que máximas para la acción, preceptos prácticos disfrazados. Detengámonos por un momento en la famosa ley de la oferta y de la demanda. Dicha ley no ha sido establecida jamás inductivamente, como expresión de la realidad económica. No se ha echado mano de ninguna experiencia, de ninguna comparación metódica para establecer que en *realidad*, las relaciones económicas actúan de acuerdo a esa ley. Todo lo que se ha podido hacer y se ha hecho, es demostrar dialécticamente que los individuos deben proceder de esta manera, si quieren favorecer sus intereses; que toda manera de obrar contraria les será perjudicial e implicaría, por parte de los que tal hicieran, una verdadera aberración lógica. Es lógico que las industrias más remuneradoras sean las más buscadas, y que los tenedores de los productos más solicitados y más raros los vendan a precios más altos. Pero esta necesidad absolutamente lógica no se parece en nada a la que presentan las verdaderas leyes de la naturaleza. Estas expresan las relaciones según las cuales los hechos se encadenan realmente, no la manera como deberían encadenarse.

Lo que decimos de esta ley puede afirmarse de todas aquellas que la escuela económica ortodoxa califica de naturales y que, de otra parte, no son más que casos particulares de la precedente. Si se quiere, estas leyes son naturales en el sentido de que enuncian los medios que son o pueden parecer naturales emplear para conseguir tal fin supuesto; pero estas leyes no pueden calificarse con tal nombre, si se entiende por ley natural toda manera de obrar de la naturaleza, comprobado inductivamente. Estas leyes no son, en resumen, más que consejos prácticos, y si de una manera más o menos especiosa se ha podido presentarlos como expresión misma de la realidad, es,

porque con razón o sin ella, se ha llegado a suponer que estos consejos eran efectivamente seguidos por la generalidad de los hombres y en la generalidad de los casos.

Y sin embargo, los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Para demostrar esta proposición, no es necesario filosofar sobre su naturaleza, ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta con verificar que son el único *datum* de que puede echar mano el sociólogo. En efecto; es cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o mejor, lo que se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas, es tratarlos como *datos* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan de una manera indiscutible este carácter. Lo que se nos da, no es la idea que los hombres se forjan del valor, pues ésta es inaccesible, sino los valores que se cambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es esta o aquella concepción de la idea moral; es el conjunto de las reglas que determinan de una manera efectiva la conducta. No es la idea de lo útil o de la riqueza; es todo el detalle de la organización económica. Es posible que la vida social no sea sino el desarrollo de determinadas nociones; pero suponiendo que sea así, estas nociones no se dan inmediatamente. No se las puede, pues, obtener de una manera directa, sino exclusivamente a través de la realidad fenoménica que las expresa. *A priori* no sabemos cuáles ideas se encuentran en el origen de las distintas corrientes en que se divide la vida social, y ni siquiera si éstas existen; sólo remontándonos a sus fuentes es como sabremos de donde provienen.

Es preciso, pues, considerar los fenómenos sociales en sí mismos, desligados de los sujetos conscientes que se los representan; es preciso estudiarlos objetivamente como cosas exteriores, pues con este carácter se presentan a nuestra consideración. Si esta exterioridad es sólo aparente, la ilusión se disipará a medida que la ciencia vaya avanzando y, por decirlo así, lo exterior devendrá interior. Pero la solución no puede prejuzgarse y, aunque en último término no tuvieran aquellos fenómenos todos los caracteres intrínsecos de la cosa, se debe tratarlos, al principio, como si los tuvieran. Esta regla se aplica a la realidad social toda entera, sin que haya de hacerse ninguna excepción. Aun aquellos mismos fenómenos que más parecen deberse a coordinaciones artificiales, deben ser considerados en este punto de vista. *El carácter convencional de una práctica o de una institución no debe presumirse nunca.* Si, de otra parte, nos es permitido traer a colación nuestra experiencia personal, podemos asegurar, que, procediendo de esta manera, se experimentará a menudo la satisfacción de ver que los hechos en apariencia más arbitrarios, sometidos a una mejor observación, presentan caracteres de constancia y de regularidad, síntomas ambos de su objetividad.

Además, y de una manera general, lo que se ha dicho antes sobre los caracteres distintivos del hecho social, basta para afirmarnos sobre la naturaleza de esta objetividad, y a probarnos que no es ilusoria. En efecto; se reconoce principalmente una cosa, por el hecho de no poderse modificar por un simple acto de la voluntad. No es que sea refractaria a toda modificación, pero para producirse un cambio, no basta sólo el quererlo, sino que es preciso un esfuerzo más o menos laborioso, a causa de la resistencia que nos opone, y que, de otra parte, no puede vencerse en todos los casos. Ahora bien; ya hemos visto que los hechos sociales tienen esta propiedad. Bien lejos de ser un producto de nuestra voluntad, la determinan desde afuera; son como moldes

que contornean nuestras acciones. Muchas veces es tal esta necesidad, que no podemos escapar a sus efectos. Pero aunque lleguemos a triunfar, la oposición que encontramos basta para advertirnos de que estamos en presencia de algo que no depende de nosotros. Al considerar, pues, los fenómenos sociales como cosas, no haremos sino atenernos a su naturaleza.

En definitiva, la reforma que se desea introducir en la sociología es completamente idéntica a la que en estos últimos treinta años transformó la psicología. Así como Comte y Spencer declaran que los hechos sociales son hechos de la naturaleza, sin tratarlos, sin embargo, como cosas, hacía también mucho tiempo que las distintas escuelas empíricas habían reconocido el carácter natural de los fenómenos psicológicos, lo que no fue obstáculo, sin embargo, para que se continuase tratándolos con un método puramente ideológico. Al final que sus adversarios, los empíricos procedían exclusivamente por introspección. Ahora bien; los hechos que sólo se observan en sí mismos son demasiado raros, demasiado fugaces y demasiado maleables para que puedan imponerse a las nociones correspondientes que el hábito ha fijado en nosotros y dominarlas. Cuando estas últimas no están sometidas a otro control, nada puede contrabalancear su influencia, y por consiguiente, usurpan el lugar de los hechos y constituyen la materia de la ciencia. Ni Locke, ni Condillac han considerado objetivamente los fenómenos psíquicos. No es la sensación lo que estudian estos autores, sino una determinada idea de la sensación. Y por esto, aunque en cierto punto prepararon la aparición de la psicología científica, ésta no surgió sino mucho más tarde, cuando se llegó a la concepción de que los estados de conciencia pueden y deben ser considerados objetivamente, y no del punto de vista de la conciencia del sujeto. Tal es la gran revolución que han sufrido estos estudios. Todos los procedimientos particulares, todos los nuevos métodos con que se ha enriquecido esta ciencia, no son más que medios diversos para realizar de una manera más completa esta idea fundamental. Este mismo progreso ha de realizar la sociología. Es preciso que pase del estadio subjetivo, que generalmente todavía no ha superado, a la fase objetiva.

De otra parte, este progreso es más fácil que en psicología, pues los hechos psíquicos se presentan, naturalmente, como estados del sujeto, del cual no parecen separables. Interiores por definición, parece imposible tratarlos como exteriores sin violentar su naturaleza. No solamente es preciso un esfuerzo de abstracción, sino toda una serie de procedimientos y artificios para poder considerarlos de esta manera. Los hechos sociales, por el contrario, presentan de una manera más natural e inmediata todos los caracteres de la cosa. El derecho existe en los códigos, los movimientos de la vida cotidiana se reflejan en las cifras de la estadística, en los monumentos de la historia, las modas en los vestidos, los gustos en las obras de arte. Por su misma naturaleza tienden a constituirse con independencia de las conciencias individuales, pues las dominan. Para contemplarlos en su aspecto de cosas, no es, pues, necesario torturarlos con ingenio. En este punto de vista, la sociología tiene sobre la psicología una gran ventaja todavía no apreciada, y que apresurará su desarrollo. Los hechos son quizá de una interpretación más difícil, pues son más complejos, pero son más fáciles de obtener. La psicología por el contrario, no sólo tiene dificultad en su elaboración, sino también en su empleo. Hay que esperar, pues, en que el día en que este principio del método sociológico sea unánimemente reconocido y practicado, la sociología

progresará con una rapidez insospechada, si sólo consideramos la lentitud de su desarrollo actual, y hasta aventajará a la psicología, pues ésta debe únicamente su delantera a su anterioridad histórica.[14]

2

Pero la experiencia de los que nos precedieron nos ha enseñado que para asegurar la realización práctica de la verdad que acabamos de establecer, no basta demostrarla teóricamente ni compenetrarse con ella. El espíritu está tan naturalmente inclinado a no tenerla presente, que se caerá de una manera inevitable en los antiguos errores, si no se somete a una disciplina rigurosa, cuyas reglas principales vamos a formular, corolarios de la precedente.

1° El primero de estos corolarios es el siguiente: *Es preciso evitar sistemáticamente todas las prenociones*. No es necesario una demostración especial de esta regla, pues resulta de cuanto acabamos de indicar. Este corolario es, de otra parte, la base de todo método científico. En el fondo, la duda metódica de Descartes no es sino una de sus aplicaciones. Si en el momento en que iba a fundar la ciencia, Descartes eleva a la categoría de ley el dudar de todas las ideas que ha recibido anteriormente, es que este filósofo no quiere emplear más que conceptos elaborados científicamente, es decir, acordes con el método que instituye; aquellos conceptos que reconozcan otros orígenes deben rechazarse, por lo menos provisionalmente. Ya hemos visto que la teoría de los Ídolos de Bacon no tiene otro alcance. Las dos grandes doctrinas que tan a menudo se ha querido demostrar como opuestas, concuerdan en este punto esencial. Es preciso, pues, que el sociólogo, ya en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, ya en el curso de sus demostraciones, se prohiba resueltamente el empleo de todos aquellos conceptos que se han formado con independencia de la ciencia y para necesidades que nada tienen de científicas. Es necesario que se libere de todas aquellas falsas evidencias que dominan al espíritu vulgar; que sacuda, de una vez para siempre, el yugo de estas categorías empíricas que un largo empleo acaba de convertir en tiránicas. Y si algunas veces la necesidad le obliga a recurrir a ellas, que advierta, por lo menos, su escaso valor, a fin de que no desempeñen en la doctrina un papel que son indignas de representar.

En sociología, lo que hace particularmente difícil esta liberación es la ingerencia del sentimiento. Los hombres, en efecto, nos apasionamos por nuestras creencias políticas y religiosas, por nuestras prácticas morales, y este apasionamiento es muy distinto que en las cosas del mundo físico; y más tarde, este carácter pasional se comunica a la manera cómo concebimos y nos explicamos las primeras. Las ideas que de ellas nos hacemos se arraigan en nosotros al igual que sus objetos, y de esta forma toman tal autoridad sobre nosotros que no permiten la menor contradicción. Toda opinión opuesta es tratada como enemiga. ¿Es que tal opinión no está conforme con las ideas que, por ejemplo, nos forjamos del patriotismo o de la dignidad individual? Pues no es admitida, sean cuales fueren las pruebas en que se apoya. Es imposible

[14] Es verdad que la mayor complejidad de los hechos sociales hace la ciencia más difícil. Pero en compensación, precisamente porque la sociología ha sido la última en aparecer, se encuentra en condiciones de aprovechar los progresos realizados por las ciencias inferiores y aprovechar de su ejemplo. Esta utilización de las experiencias hechas, ha de contribuir forzosamente a acelerar su desarrollo.

admitir que sea verdadera; se le opone un sinfín de obstáculos y para justificarse, la pasión encuentra acto continuo razones que considera fácilmente como decisivas. Y estas nociones hasta pueden tener tanto prestigio, que no consienten siquiera el examen científico. El solo hecho de someterlas, al igual que los fenómenos que expresan, a un frío y sereno análisis, exalta a ciertos espíritus. El que emprende la tarea de estudiar la moral objetivamente y como una realidad exterior, parece a estos timoratos falto de sentido moral, de la misma manera que el viviseccionista parece al vulgo falto de sensibilidad. Bien lejos de admitir que estos hechos derivan de la ciencia, echan mano de ellos para construir la ciencia de las cosas a que se refieren. "Desgraciado —escribe un elocuente historiador de las religiones—, desgraciado el sabio que aborde las cosas de Dios sin tener en el fondo de su conciencia, en lo más íntimo de su ser, allí donde duerme el alma de sus antepasados, un santuario desconocido desde donde se difunda de tanto en tanto un perfume de incienso, una línea de salmo, un grito doloroso o triunfante, que dirigió cuando niño hacia el cielo en unión de sus hermanos, y que le pone en rápida comunión con los profetas de otro tiempo".[15]

Es preciso reaccionar contra esta teoría mística, que, al igual que todo misticismo, no es en el fondo más que un empirismo disfrazado, negador de toda ciencia. Los sentimientos que tienen por objeto las cosas sociales no tienen mayor privilegio sobre los demás, pues su origen es el mismo. En sí mismo, estos sentimientos se formaron también históricamente, son un producto de la experiencia humana, pero de una experiencia confusa e inorganizada. No son debidos a ninguna anticipación trascendental de la realidad, sino que son el resultado de toda una serie de impresiones y de emociones acumuladas sin orden, al azar de las circunstancias, sin interpretación metódica. Bien lejos de aportar claridades superiores a las claridades racionales, están integradas exclusivamente por estadios fuertes, es verdad, pero confusos. Darles preponderancia equivale a otorgar supremacía a las facultades inferiores de la inteligencia sobre las más elevadas, es condenarse a un logomaquias más o menos oratorio. Una ciencia constituida de esta manera, sólo puede satisfacer a los espíritus que prefieren pensar con su sensibilidad y no con su entendimiento, a los que gustan las síntesis inmediatas y confusas de la sensación, a los análisis pacientes y luminosos de la razón. El sentimiento relativo a las cosas del mundo físico también estaban científica. De otra parte, todas las ciencias han encontrado en sus comienzos resistencias análogas. En otro tiempo, como los sentimientos relativos a las cosas del mundo físico también estaban impregnados de un carácter religioso o moral, se oponían con la misma tenacidad al establecimiento de las ciencias físicas. Por tanto, hay derecho a creer que acorralado de ciencia en ciencia, este prejuicio acabará por desaparecer de la misma sociología, de su última trinchera, para dejar el campo libre al sabio.

2° La regla precedente es completamente negativa. Enseña al sociólogo a evitar el imperio de las nociones vulgares, y le inclina a considerar los hechos; pero esta regla no le indica la manera de aprovechar estos últimos para estudiarlos objetivamente.

Toda esta investigación científica hace referencia a un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. El primer paso del sociólogo ha de

[15] J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, p. 9.

dirigirse, pues, a la definición de las cosas de que trata, a fin de que sepa, y lo sepa bien, de qué ha de ocuparse. Esta es la condición primera y más indispensable de toda prueba y de toda comprobación; una teoría, en efecto, no puede ser controlada sino a condición de reconocer los hechos de que ha de dar cuenta. Además, ya que por esta definición inicial se ha de constituir el objeto mismo de la ciencia, éste será o no una cosa según como se elabore esta definición.

Para que sea objetiva, es evidentemente preciso que exprese los fenómenos en función, no de una idea del espíritu, sino de propiedades que le son inherentes. Es preciso que las caracterice por un elemento integrante de su naturaleza, no por su conformidad a una noción más o menos ideal. Ahora bien; en el momento en que la investigación sólo comienza, cuando los hechos no han sido todavía sometidos a ninguna elaboración, los únicos caracteres que pueden percibirse son los que aparecen lo bastante exteriores como para ser inmediatamente visibles. Los que están situados más profundamente son, sin duda alguna, más esenciales; su valor explicativo es mayor, pero en esta fase de la ciencia son todavía desconocidos y sólo pueden anticiparse en el caso de sustituir a la realidad alguna concepción del espíritu. Es pues, entre los primeros donde debe buscarse la materia de esta definición fundamental. De otra parte, es indiscutible que esta definición deberá comprender, sin excepción ni distinción, todos los fenómenos que presenten igualmente estos mismos caracteres, pues no tenemos ninguna razón ni ningún medio para escoger entre ellos. Estas propiedades son, pues, lo único que por el momento conocemos de lo real, y, por consiguiente, deben determinar soberanamente la manera cómo han de agruparse los hechos. No poseemos ningún criterio que, ni siquiera parcialmente, pueda suspender los efectos del precedente. De aquí deriva la siguiente regla: *Sólo ha de tomar, como objeto de investigación, un grupo de fenómenos anteriormente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes y comprender en la misma investigación a cuantos respondan a esta definición.* Así, por ejemplo, nosotros comprobamos la existencia de un determinado número de actos que presentan todo este carácter exterior, a saber, que una vez realizados determinan por parte de la sociedad aquella reacción particular que se llama pena. Con estos actos formamos un grupo *sui géneris*, al cual imponemos una rúbrica común; llamamos crimen a todo acto castigado, y del crimen así definido hacemos el objeto de una ciencia especial, la criminología. De igual manera, en el interior de todas las sociedades conocidas, observamos la existencia de una sociedad parcial que se reconoce exteriormente, por estar formada en su mayor parte por individuos consanguíneos, ligados entre sí por vínculos jurídicos. Con los hechos a ella referentes formamos un grupo particular, al cual damos un nombre especial: nos referimos a los fenómenos de la vida doméstica. Llamamos familia a todo agregado de esta naturaleza, y de la familia así definida hacemos el objeto de una investigación especial que no ha recibido todavía una denominación determinada en la terminología sociológica. Cuando más tarde se pase de la familia en general a los diferentes tipos familiares, se aplicará la misma regla. Cuando se aborde, por ejemplo, el estudio del clan, de la familia materna o de la familia patriarcal, se comenzará por definirlas, y según el mismo método. Sea general o particular, el objeto de toda ciencia debe constituirse de acuerdo al mismo principio.

Procediendo de esta manera, el sociólogo se afirmará desde el primer momento en la realidad, pues la manera de clasificar los fenómenos ya no dependen de su voluntad, de la contextura especial de su espíritu, sino de la naturaleza de las cosas. El signo que los cataloga en tal o cual categoría, puede señalarse a todo el mundo, ser reconocido por todos, y las afirmaciones de un observador pueden ser controladas por los demás. Es verdad que la noción así constituida, no se acomoda siempre o por lo menos generalmente, a la noción común. Así, por ejemplo, es evidente que para el sentido común, los actos de librepensamiento o el desprecio de la etiqueta, tan regular y severamente castigados en muchas sociedades, no son considerados como crímenes ni con relación a estas mismas sociedades. Un clan no es tampoco una familia, es la acepción usual de esta palabra. Pero esto poco importa, pues no se trata simplemente de encontrar un medio que nos permita señalar con la suficiente seguridad los hechos a los cuales se aplican las palabras de la lengua corriente y las ideas que las enuncien. Lo que interesa es constituir conceptos completamente nuevos, apropiados a las necesidades de la ciencia y expresarlos con el auxilio de una terminología especial. No significa esto que el concepto vulgar sea inútil para el sabio, tal concepto sirve de indicador. Mediante él, sabemos que existe un conjunto de fenómenos reunidos bajo un mismo nombre, y que, por consiguiente, deben tener, sin duda, algunos caracteres comunes; además, como habrá tenido cierto contacto con los fenómenos nos indica a veces, aunque *grosso modo*, en qué dirección deben investigarse. Pero como se formó de una manera grosera, es perfectamente natural que no coincida exactamente con el concepto científico, instituido con su motivo.[16]

Por evidente e importante que sea esta regla, apenas es observada en sociología. Precisamente porque se ocupa de cosas de las cuales hablamos a cada momento, como la familia, la propiedad, el crimen, etc., parece que el sociólogo ya queda relevado de dar una definición previa y rigurosa. Estamos de tal manera habituados a servirnos de estas palabras —palabras que a cada momento entran en nuestras conversaciones—, que se considera inútil precisar el sentido en que las empleamos. Se hace referencia sencillamente, a su noción común. Y esta acepción es no pocas veces ambigua. Esta ambigüedad es causa de que se reúnan bajo un mismo nombre y en una misma explicación, cosas en realidad muy diferentes. Y de aquí provienen inextricables confusiones. Así por ejemplo, existen dos clases de uniones monogámicas: unas de hecho y otras de derecho. En las primeras, el marido sólo tiene una mujer, aunque jurídicamente pueda tener muchas; en las segundas, está legalmente prohibida la poligamia. La monogamia de hecho se encuentra en muchas especies animales y en determinadas sociedades inferiores, y esto no en estado esporádico, sino con la misma generalidad que si fuera impuesta por la ley. Cuando la población se disemina por una gran extensión de terreno, la trama social es muy poco intensa, y por consiguiente los indivi-

[16] En la práctica se parte siempre del concepto y de la palabra vulgar. Lo que se intenta es descubrir si entre las cosas que indica confusamente esta palabra, hay algunas que presenten caracteres exteriores comunes. En caso de haberlos, y el concepto formado por el agrupamiento de los hechos aproximados coincida, si no totalmente (lo que es raro), por lo menos en mucho con el concepto vulgar, se podrá continuar designando al primero con el nombre del segundo, y conservar en la ciencia la expresión propia de la lengua corriente. Pero si la diferencia es demasiado considerable, si la noción confunde una pluralidad de nociones distintas, se impone la creación de términos nuevos y especiales.

duos viven aislados entre sí. A partir de este momento, cada hombre busca, naturalmente, una mujer, y una sola, pues en este estado de aislamiento, le es difícil tener muchas. Por el contrario la monogamia obligatoria sólo se observa en las sociedades más adelantadas. Estos dos tipos de sociedades conyugales tienen, pues, una significación muy diferente, y sin embargo, la misma palabra sirve para designarlas; y así, de ciertos animales se dice generalmente que son monógamos, aunque no exista entre ellos nada que se parezca a una obligación jurídica. El mismo Spencer, al abordar el estudio del matrimonio, emplea la palabra monogamia sin definirla, y en su sentido usual y equívoco. De aquí resulta que la evolución del matrimonio se le presenta a este autor con una incomprensible anomalía, pues cree observar la forma superior de la unión sexual desde las primeras fases del desarrollo histórico, mientras parece más bien desaparecer en el periodo intermedio para resurgir más tarde. La conclusión que saca Spencer, es la negación de una relación regular entre el progreso social en general y el adelanto progresivo hacia un tipo perfecto de vida familiar. Una definición a tiempo, hubiera evitado este error.[17]

En otros casos, se atiende a la necesidad de definir el objeto que se quiere investigar, pero en lugar de comprender en la definición y de agrupar bajo la misma rúbrica todos los fenómenos que presentan las mismas propiedades exteriores, se hace con ello una selección. Se escogen algunos —una especie de élite— que se pretende, son los únicos que tienen derecho a estos caracteres, y en cuanto a los demás, se afirma que han usurpado estos signos distintivos y no se los considera en lo más mínimo. Pero es evidente que obrando de esta suerte, sólo se puedan obtener nociones subjetivas y truncadas. Esta eliminación, en efecto, sólo puede realizarse según una idea preconcebida, pues en los comienzos de una ciencia, ninguna investigación pudo establecer todavía la realidad de esta usurpación, suponiendo que ésta sea posible. Los fenómenos escogidos sólo pueden ser retenidos porque eran, más que los otros, conformes a la concepción ideal que el autor se forjaba de esta clase de realidad. Y así Garófalo en las primeras páginas de su *Criminología*, demuestra muy bien que el punto de partida de esta ciencia debe ser "la noción sociológica del crimen".[18] Solamente que para formar esta noción, no compara indistintamente todos los actos que han sido reprimidos con penas regulares en los diferentes tipos sociales, sino únicamente, algunos de ellos, los que ofenden la parte media e inmutable del sentido moral. En cuanto a los sentimientos morales desaparecidos en el curso de la evolución, no le parecen fundados en la naturaleza de las cosas por la razón de que no han podido mantenerse; por consiguiente, los actos considerados criminales porque los violaban, le parecen que sólo debieron esta denominación a circunstancias accidentales y más o menos patológicas. Pero Garófalo procede a esta eliminación en virtud de una concepción de la moralidad completamente personal. Este autor parte de la idea de que, tomada en su origen o en un punto poco apartado de él, la evolución moral arrastra toda clase de escorias y de impurezas que va eliminando progresivamente, y que solamente hoy, ha llegado a liberarse de todos los elementos adventicios que

[17] La misma ausencia de definición ha sido causa de que algunos afirmaran que la democracia se encontraba igualmente en los comienzos y al final de la historia. La verdad es que la democracia primitiva y la de nuestros días son cosas muy diferentes.

[18] *Criminologie*, p.2. [Hay versión castellana].

primitivamente estorbaban su curso. Pero este principio no es un axioma evidente, ni una verdad demostrada; no es más que una hipótesis que nada justifica. Las partes variables del sentido moral están tan fundadas en la naturaleza de las cosas, como las partes inmutables; las variaciones porque pasaron las primeras, testimonian únicamente que las cosas mismas han variado. En zoología, las formas especiales de las especies inferiores son consideradas tan naturales como las que se repiten en todos los grados de la escala animal. De la misma manera, los actos considerados como crímenes por las sociedades primitivas, y que perdieron este carácter, son realmente criminales con relación a estas sociedades, de la misma manera que aquellos que continuamos hoy día castigando. Los primeros corresponden a las condiciones cambiantes de la vida social, los segundos a las condiciones constantes; pero los unos son más artificiales que los otros.

Pero todavía hay más; aun en el caso de que estos actos se hubiesen revestido indebidamente del carácter criminológico, no debían ser separados de los otros de una manera radical, pues las formas morbosas de un fenómeno revisten la misma naturaleza que las formas normales, y, por consiguiente, es necesario observar ambas para determinar esta naturaleza. La enfermedad no se opone a la salud, son dos variedades del mismo género que se ilustran mutuamente. He ahí una regla hace tiempo reconocida y puesta en práctica por la biología y la psicología que la sociología ha de tener muy presente. A menos de admitir que un mismo fenómeno pueda ser debido ora a una causa ora a otra, es decir, a menos de negar el principio de causalidad, hay que reconocer que las causas que imprimen a un acto, aunque de una manera anormal, la marca del crimen, no difieren en especie de las que producen normalmente el mismo efecto; su única distinción es de grado, o porque no obran en el mismo conjunto de circunstancias. El crimen anormal sigue siendo, pues, un crimen, y debe por consiguiente, entrar en su definición. ¿Qué ha sucedido con Garófalo? Que toma por el género lo que sólo es la especie o quizá una sola variedad. Los hechos a los cuales se aplica su fórmula de la criminalidad, sólo representan una ínfima minoría, entre los que debería comprender, pues no conviene a los crímenes religiosos, ni a los contra la etiqueta, el ceremonial, la tradición, etc., que si han desaparecido de los Códigos modernos, constituían, por el contrario, casi todo el derecho penal de las sociedades anteriores.

La misma falta de método es causa de que algunos observadores nieguen a los salvajes toda clase de moralidad;[19] todos parten de la idea de que nuestra moral es la moral; ahora bien, es evidente que ésta es desconocida de los pueblos primitivos o sólo existe en estado rudimentario. Pero esta definición es arbitraria. Apliquemos nuestra regla y todo cambia. Para decidir si un precepto es moral o no lo es, debemos examinar si presenta o no el signo exterior de la moralidad; este signo consiste en una sanción represiva difusa, es decir, en una condenación de la opinión pública que vengue toda violación del precepto. Siempre que nos encontremos en presencia de un hecho que ofrezca este carácter, no podemos hacer otra cosa que calificarlo de moral,

[19] Lubbock, *Les origines de la civilisation*, cap. VIII. [Hay versión castellana, trad. de José de Caso, Ed. Jorro, Madrid, 1912]. De una manera tan falsa, pero todavía más general, se afirma que las religiones antiguas son amorales o inmorales. La verdad es que estas religiones tienen su moralidad propia.

pues es la prueba que reviste la misma naturaleza que los demás hechos morales. Y no sólo encontramos reglas de este género en las sociedades inferiores, sino que todavía son más numerosas que entre las civilizadas. Una multitud de actos que actualmente están abandonados a la libre apreciación de los individuos, eran antes impuestos obligatoriamente. De lo dicho pueden deducirse los errores en que incurren aquellos autores que no definen o que definen mal.

Pero se dirá, definir los fenómenos por sus caracteres aparentes, ¿no es atribuir a las propiedades superficiales una especie de preponderancia sobre los atributos fundamentales; no es un verdadero trastorno del orden lógico pretender que las cosas se apoyen en su cúspide y no sobre sus bases? Por ello cuando un autor define el crimen por la pena, se expone de una manera casi inevitable a ser acusado de querer derivar el crimen de la pena, o, según palabras bien conocidas, considerar que el patíbulo es la causa de la afrenta y no el acto expiado. Pero este reproche descansa en una confusión. Como la definición, cuya regla acabamos de dar, está colocada en los comienzos de la ciencia, es imposible que su objeto sea expresar la esencia de la realidad: su misión estriba sencillamente en ponernos en condiciones de llegar a ella ulteriormente. Su única función es ponernos en contacto con las cosas, y como éstas sólo pueden ser alcanzadas por el espíritu exteriormente, por esto las expresa por lo que muestran en el exterior. La definición, pues, no las explica, proporciona sólo un punto de apoyo necesario a nuestras explicaciones. No; no es ciertamente la pena lo que engendra el crimen, sino que por ella se nos revela exteriormente, y de ella, por tanto, se ha de partir si queremos llegar a comprenderlo.

La objeción sólo sería fundada en el caso de que estos caracteres exteriores fueran al propio tiempo accidentales, es decir, si no estuvieran ligados con la propiedades fundamentales. En estas condiciones, en efecto, después de haberlas señalado, la ciencia no podría ir más lejos; le sería imposible descender más en lo hondo de la realidad, pues no existiría relación alguna entre la forma y el fondo. Pero a menos que el principio de causalidad sea pura palabrería, cuando en todos los fenómenos de un mismo orden se encuentran idénticamente los mismos caracteres, puede tenerse la seguridad de que están compenetrados con la naturaleza de aquellos fenómenos, y que son, con ellos, solidarios. Si un grupo determinado de actos presenta la particularidad de ser seguido de una sanción penal, es que existe un lazo íntimo entre la pena y los atributos constitutivos de estos actos. Por consiguiente, por superficiales que sean, con tal que estas propiedades hayan sido metódicamente observadas, muestran cumplidamente al científico el camino que debe seguir para penetrar más en el fondo de las cosas; son el anillo primero e indispensable de la cadena que la ciencia desarrollará más tarde en el curso de sus explicaciones.

Ya que por la sensación nos ponemos en relación con el exterior de las cosas, en resumen, podemos afirmar para ser objetiva, la ciencia no debe partir de conceptos que se han formado sin su concurso, sino de la sensación. De los datos sensibles debe sacar directamente los elementos de sus definiciones iniciales. Y en efecto, basta representarse en qué consiste la obra de la ciencia para comprender que no puede proceder de otra manera. La ciencia necesita conceptos que expresen adecuadamente las cosas tales como son, no tales como es útil a la práctica concebirlas. Y los que se han formado con independencia de su acción no responden a esta exigencia. Es preci-

so, por tanto, que cree nuevos conceptos y, para esto, que, evitando las nociones comunes y las palabras que lo expresan, vuelva a la sensación, materia primera y necesaria de todos los conceptos. Es de la sensación de donde se derivan todas las ideas generales, verdaderas o falsas, científicas o no. El punto de partida de la ciencia o conocimiento especulativo, no puede ser otro que el del conocimiento vulgar o práctico. Las divergencias comienzan después, cuando se elabora esta materia común.

3° Pero la sensación es fácilmente subjetiva. Y en las ciencias naturales constituye otra regla, el evitar los datos sensibles, que se inclinan a identificarse demasiado con la personalidad del observador, para retener exclusivamente aquellos que presentan un suficiente grado de objetividad. Es así como el físico sustituye las vagas impresiones que producen la temperatura o la electricidad, por la representación visual de las oscilaciones del termómetro o del electrómetro. El sociólogo ha de tomar las mismas precauciones. Los caracteres exteriores por los cuales define el objeto de sus investigaciones, deben ser lo más objetivos posible.

Se puede afirmar en principio que los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser objetivamente representados, en cuanto son más independientes de los hechos individuales que los manifiestan.

En efecto: una sensación es tanto más objetiva en cuanto tiene mayor fijeza el objeto al cual hace referencia, pues la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de vista, constante e idéntico, al cual la representación pueda ser referida y que permite eliminar cuanto tiene de variable, y, por tanto, de subjetivo. Si los únicos puntos de vista que tenemos a nuestra disposición son ellos mismos variables, hace falta la medida común y no tenemos a nuestro alcance ningún medio para distinguir en nuestras impresiones aquello que depende del exterior, de aquello que proviene de nosotros mismos. Ahora bien, mientras la vida social no pueda aislarse de los hechos particulares que la encarnan para constituirse aparte, presenta precisamente esta propiedad, pues como estos hechos particulares que la encarnan para constituirse aparte, presenta precisamente esta propiedad, pues como estos hechos no tienen, en todos los momentos, la misma fisonomía, le comunican su movilidad. La vida social está integrada pues por corrientes libres en perpetua transformación, que el observador no puede llegar a fijar. No es, por lo tanto, por este lado por donde el científico puede abordar el estudio de la realidad social. Pero también sabemos que presenta la particularidad de que, sin dejar de ser ella misma, es susceptible de cristalizar. Prescindiendo de los actos individuales que suscitan, los hábitos colectivos se expresan en forma definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de manera permanente y no cambian con sus diversas aplicaciones, constituyen un objeto fino, un modelo constante, siempre al alcance del observador, y no permite las impresiones subjetivas y las observaciones personales. Una regla de derecho es lo que es y no hay dos maneras de percibirla. Puesto que, de otra parte, estas prácticas no son otra cosa que la vida social consolidada, es legítimo, salvo indicaciones contrarias,[20] estudiar ésta a través de aquéllas.

[20] Sería preciso, por ejemplo, tener razones para creer que, en un momento determinado, el derecho no expresa ya el estado variable de las relaciones sociales, para que esta institución no fuera legítima.

Por consiguiente, *cuando el sociólogo emprenda la tarea de explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse en considerarlos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales*. Es atendiendo a este principio como hemos estudiado la solidaridad social, sus formas diversas y su evolución a través del sistema de las reglas jurídicas que las expresan.[21] Si se trata de distinguir y de clasificar los diferentes tipos familiares según las descripciones literarias que nos dan los viajeros, y algunas veces los historiadores, nos exponemos a confundir las especies más diferentes, a aproximar los tipos más alejados. Por el contrario, si se toma como base de esta clasificación la constitución jurídica de la familia, y más especialmente, el derecho de sucesión, se tendrá un criterio objetivo que, sin ser infalible, evitará, sin embargo, muchos errores.[22] ¿Se quiere clasificar las diferentes clases de crímenes? Se esforzará en reconstituir las maneras de vivir, las costumbres profesionales de las distintas esferas del crimen, y de esta manera se reconocerán tantos tipos criminológicos como formas diferentes presenta esta organización. Para la comprensión de las costumbres, de las creencias populares, se echará mano de los proverbios, de los refranes que los expresan. Procediendo de esta manera, se deja, sin duda alguna, provisionalmente, fuera de la ciencia, la materia concreta de la vida colectiva, y, sin embargo, por cambiante que sea, no hay ningún derecho de sentar *a priori* su ininteligibilidad. Pero si se quiere seguir una vía metódica, es preciso establecer sobre tierra firme y no sobre movediza arena los primeros sillares de la ciencia. Es necesario abordar el reino social por las partes más accesibles a la investigación científica. Sólo más tarde podrá llevarse más lejos el estudio, y por un trabajo de aproximación progresiva, penetrar poco a poco en esta realidad fugaz, que el espíritu humano no podrá quizá nunca llegar a conocer completamente.

CAPITULO III
REGLAS RELATIVAS A LA DISTINCIÓN ENTRE LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO

La observación realizada según las reglas anteriormente indicadas, confunde dos órdenes de hechos muy desemejantes en ciertos puntos: aquellos que son todo lo que deben ser, y aquellos que debieran ser muy diferentes de lo que son, los fenómenos normales y los fenómenos patológicos. Ya hemos visto que era preciso comprender ambos en la definición con la que debe comenzar toda investigación. Pero, si en ciertos puntos presentan la misma naturaleza, no dejan de constituir dos variedades diferentes que importa distinguir. ¿Dispone la ciencia de medios que permitan hacer esta distinción?

El problema es de la mayor importancia, pues de la solución que se dé depende la de la misión de la ciencia, especialmente de la ciencia del hombre. Según una teoría cuyos partidarios proceden de las escuelas más diversas, la ciencia no nos puede enseñar nada respecto a lo que debemos querer. La ciencia, dice, sólo conoce hechos que poseen todos el mismo valor e interés; los observa, los explica, pero no los juz-

---

[21] Véase *Division du travail social*, Libro I.

[22] Véase nuestra "Introduction à la sociologie de la famille", en *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, año 1889.

ga; para la ciencia no hay hechos vituperables. A sus ojos, el bien y el mal no existen. La ciencia puede indicarnos cómo las causas producen sus efectos, no los fines que han de ser perseguidos. Para saber, no lo que es, sino lo que se ha de desear, es preciso recurrir a la sugestión de lo inconsciente, llámesele sentimiento, instinto, impulso vital, etc. La ciencia, dice un autor ya citado, puede esclarecer el mundo, pero deja la noche en los corazones; el corazón mismo es el que debe hacer brotar la luz. De esta manera, la ciencia se encuentra destituida, o poco menos, de toda eficacia práctica, y por consiguiente, su existencia tiene escaso fundamento; pues ¿para qué molestarnos en conocer lo real, si el conocimiento que adquirimos no puede servirnos en la vida? ¿Se dirá que el revelarnos las causas de los fenómenos, nos proporciona los medios de producirlos a nuestro deseo, y por consiguiente, de realizar los fines que nuestra voluntad persigue por razones supra-científicas? Pero todo medio es también un fin, por un lado, pues para ponerlo en práctica, es preciso quererlo como el fin cuya realización prepara. Hay siempre muchos caminos para llegar a un fin determinado, hay, pues, que escoger entre ellos. Ahora bien, si la ciencia no puede ayudarnos en la elección del fin mejor ¿cómo puede enseñarnos el mejor camino para llegar a él? ¿Por qué nos recomendará el más rápido con preferencia al más económico, el más seguro mejor que el más sencillo, o inversamente? Si no puede guiarnos en la determinación de los fines superiores, no es menos impotente cuando se trata de estos fines secundarios y subordinados, que se llaman medios.

El método ideológico permite, es verdad, escapar de este misticismo, y el deseo de huir de él es lo que dio cierta persistencia a este método. Los que lo pusieron en práctica, eran demasiado racionalistas para admitir que la conducta humana no tuviera necesidad de ser dirigida por la reflexión; y sin embargo, no veían en los fenómenos, tomados en sí mismos e independientes de todo dato subjetivo, nada que les permitiera clasificarlos según su valor práctico. Parecía, pues, que el único medio para juzgarlos era ponerlos en relación con cualquier concepto que los dominara; desde ese momento, el empleo de nociones que presidieran la comparación de los hechos, en lugar de derivar de ellos, devenían indispensable en toda sociología racional. Pero ya sabemos que si en estas condiciones la práctica deviene reflexiva, empleada de esta manera, la reflexión no es científica.

El problema que acabamos de plantear nos permitirá reivindicar los derechos de la razón sin caer en la ideología. En efecto, tanto para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable, mientras que la enfermedad, por el contrario, es algo malo que debe ser evitado. Por consiguiente, si encontráramos un criterio objetivo, inherente a los mismos hechos, que nos permitiera distinguir científicamente la salud de la enfermedad en los distintos órdenes de fenómenos sociales, la ciencia estaría en condiciones de aclarar la práctica, sin dejar por esto de ser fiel a su propio método. Sin duda, como en nuestros días, la ciencia no llega hasta el individuo, únicamente puede proporcionarnos indicaciones generales, que sólo pueden ser diferenciadas convenientemente en el caso de entrar directamente en contacto con las particulares mediante la sensación. Tal como puede definirlo la ciencia, el estado de salud, no puede convenir exactamente a ningún sujeto individual, pues sólo puede establecerse en relación con las circunstancias más comunes, de las cuales todos se alejan más o menos; pero no por eso deja de ser un punto de vista precioso para

orientar la conducta. De que haya necesidad luego de ajustarla a cada caso particular, no se deduce que no exista ningún interés en conocerlo, pues es, por el contrario, la norma que debe servir de base a todos nuestros razonamientos prácticos. En estas condiciones ya no puede afirmarse que el pensamiento es inútil a la acción. Entre la ciencia y el arte ya no existe ningún abismo, sino que se pasa de la una al otro sin solución de continuidad. Es verdad que la ciencia sólo puede descender a los hechos a través de arte, pero el arte no es sino una prolongación de la ciencia. Todavía existen motivos para preguntar si la insuficiencia práctica de esta última, no debe ir aminorándose a medida que las leyes que vaya estableciendo expresen, cada vez más completamente, la realidad individual.

2

Vulgarmente, el sufrimiento es considerado como síntoma de la enfermedad, y es cierto que, en general, están vinculados estos dos hechos, pero falta en esta relación constancia y precisión. Existen graves enfermedades que son indoloras, mientras que perturbaciones sin importancia, como las que resultan de la introducción en el ojo de un poquito de carbón, ocasionan un verdadero suplicio. En ciertos casos, la falta de dolor y hasta el placer son indicios de enfermedad. Existe una cierta invulnerabilidad que es patológica. En circunstancias en las cuales sufriría un hombre sano, el neurasténico encuentra una sensación de placer cuya naturaleza morbosa es indiscutible. Por el contrario, el dolor acompaña determinados estados que como el hambre, el cansancio, el parto, etc., no son más que fenómenos puramente fisiológicos.

¿Afirmaremos, que consistiendo la salud en un armónico desarrollo de las fuerzas vitales, se reconoce por la perfecta adaptación del organismo a su medio y llamaremos, por el contrario, enfermedad a cuanto perturbe esta adaptación? Pero, ante todo, hay que observar —ya volveremos sobre este punto— que no está plenamente demostrado que cada estado del organismo esté en correspondencia con algún estado externo. Además, aun cuando este criterio fuera verdaderamente distintivo del estado de salud, necesitaría él mismo de otro criterio para ser reconocido, y será preciso, en todo caso, saber de acuerdo a qué principio se puede decidir que tal modo de adaptarse es más perfecto que aquel otro.

¿Es según la manera como uno y otro afectan nuestras probabilidades de sobrevivir? La salud sería el estado de un organismo en el cual las probabilidades han llegado a su máximo, y, por el contrario, la enfermedad cuando contribuye a disminuirlas. No cabe duda, en efecto, que en general, la enfermedad tiene realmente como consecuencia la debilitación del organismo. Lo que hay es que la enfermedad no es lo único que produce este resultado. En determinadas especies inferiores, las funciones de reproducción implican fatalmente la muerte, y en las especies más elevadas no dejan de traer aparejados ciertos riesgos. Y, sin embargo, estas funciones son normales. La vejez y la infancia producen los mismos efectos; porque el anciano y el niño son más accesibles a las causas de destrucción. ¿Son, pues, enfermos y no habrá que admitir más tipo sano que el del adulto? ¡He ahí singularmente limitado el campo de la salud y de la fisiología! Además, si la vejez es por sí misma ya una enfermedad, ¿cómo distinguir el anciano sano del enfermo? Partiendo del mismo punto de vista habrá que clasificar la menstruación entre los fenómenos morbosos, pues, los trastornos que acarrea, predispone a la mujer a la enfermedad. ¿Cómo, sin embargo, calificar de

enfermizo un estado cuya ausencia o desaparición prematura constituye, sin duda alguna, un fenómeno patológico? En esta cuestión se razona como si, en un organismo sano, cada detalle por decirlo así, desempeñará un papel útil; como si cada estado interno respondiera exactamente a alguna condición externa y por su parte contribuyera, por consiguiente, a asegurar el equilibrio de muerte. Por el contrario, es legítimo suponer que determinadas disposiciones anatómicas o funcionales no sirven directamente para nada, sino que existen sencillamente porque existen, porque no pueden dejar de existir, una vez dadas las condiciones generales de la vida. No se podría sin embargo, catalogarlas entre los estados morbosos, pues la enfermedad es, ante todo, algo evitable que no está implicado en la constitución regular del ser viviente. Ahora bien, puede perfectamente suceder que en lugar de fortificar el organismo disminuyan su fuerza de resistencia y aumenten, por consiguiente, los riesgos mortales.

De otra parte, no es evidente que la enfermedad tenga siempre el resultado en función del cual se la quiere definir. ¿No existe un sinfín de afecciones, demasiado ligeras, para que podamos atribuirles una influencia sensible sobre las bases vitales del organismo? Aun en las de mayor gravedad, las consecuencias son poco temibles si sabemos luchar contra ellas con las armas de que disponemos. El gástrico que se ciñe a una buena higiene, puede vivir tantos años como el hombre sano. Claro está que se verá obligado a determinados cuidados; ¿pero no estamos todos constreñidos a seguirlos y acaso la vida puede conservarse de otra manera? Cada uno de nosotros tiene su higiene; la del enfermo en nada se parece a la que practica la generalidad de los hombres de su tiempo y medio; pero es la única diferencia que hay entre ambos desde este punto de vista. La enfermedad no nos deja siempre desamparados, en un estado de inadaptación irremediable; la enfermedad nos obliga sencillamente a adaptarnos en forma distinta que la mayoría de nuestros semejantes. ¿Quién nos puede asegurar que no existen enfermedades que, finalmente, acaban por ser útiles? La viruela, que nos inoculamos con la vacuna, es una verdadera enfermedad que contraemos voluntariamente, y, sin embargo, acrecienta nuestras probabilidades de supervivencia. Existen, a buen seguro, otros casos en los cuales el trastorno causado por la enfermedad es insignificante comparado con las inmunidades que confiere.

Hay que hacer notar, finalmente y con mucho cuidado, que este criterio es muchas veces inaplicable. Se puede, en rigor, llegar a establecer que la mortalidad más baja conocida se encuentra en un grupo determinado de individuos; pero no puede demostrarse que no se pueda encontrar otra que todavía la tenga menor. ¿Quién nos puede afirmar que no son posibles otras maneras de vivir que tengan por efecto el disimularla todavía más? Este *mínimum* de hecho no es, pues, la prueba de una perfecta adaptación, ni, por consiguiente, el índice seguro del estado de salud, partiendo de la definición precedente. Además, un grupo de esta naturaleza es muy difícil de constituir y de aislar de los demás, como sería necesario para que se pudiera observar su constitución orgánica privilegiada, causa supuesta de esta superioridad. Inversamente, si cuando se trata de una enfermedad cuyo desenlace es generalmente fatal, es evidente que las probabilidades que tiene el ser de sobrevivir, están disminuidas, la prueba es singularmente difícil cuando la afección no ocasiona directamente la muerte. Sólo hay una manera objetiva de demostrar que, puestos los seres en condiciones

definidas, tienen menos probabilidades que otros de sobrevivir; y esta prueba consiste en demostrar que la mayoría de ellos viven menos. Ahora bien; si en los casos de enfermedad puramente individuales, esta demostración es muchas veces factible, es impracticable en sociología, pues a los que se dedican a esta ciencia les falta el punto de comparación de que disponen los biólogos, a saber, la cifra de la mortalidad media. Ni siquiera sabemos distinguir con una exactitud simplemente aproximada, el momento en que nace una sociedad y aquel en que muere. Todos estos problemas que en biología están muy lejos de quedar claramente resueltos, para el sociólogo permanecen todavía en el misterio. De otra parte, los acontecimientos que se producen en el curso de la vida social, y que se repiten casi idénticamente en todas las sociedades del mismo tipo, son demasiado variables para que sea posible determinar la medida en que hayan podido contribuir a apresurar el resultado final. Cuando se trata de individuos, como son muy numerosos, se puede escoger los que se comparan de manera tal que no tengan en común más que una sola y misma anomalía; de esta manera, ésta se encuentra aislada de todos los fenómenos concomitantes, y, por consiguiente, se puede estudiar su influencia sobre el organismo. Si, por ejemplo, un millar de reumáticos tomados al azar, presentan una mortalidad sensiblemente superior a la media, se está en buenas condiciones para atribuir este resultado a la enfermedad reumática. Pero como en sociología cada especie social sólo integra un pequeño número de individuos, el campo de comparaciones es demasiado limitado para que agrupaciones de esta clase puedan servir de base a una demostración.

A falta de esta prueba de hecho, sólo son posibles razonamientos deductivos, cuyas conclusiones no pueden tener más valor que el de las presunciones subjetivas. No se demostrará que tal hecho debilite, efectivamente, el organismo social, sino que debe producir este efecto. A este fin, se hará ver que su resultado ha de ser forzosamente este o el de más allá, resultado que se considera perjudicial para la sociedad, y por este motivo se le declarará morboso. Pero aun suponiendo que engendra este resultado, puede muy bien suceder que los inconvenientes que presenta sean compensados, y aun superados, por ventajas que de momento no se perciben. Además, sólo existe una razón que pueda hacer considerarlo como funesto, a saber, que perturbe el desarrollo normal de las funciones. Pero esta prueba presupone el problema ya resuelto, pues sólo es posible cuando se ha determinado previamente en qué consiste el estado normal, y, por consiguiente, cuándo se conoce su signo distintivo. ¿Es que se intentará construirlo completamente y *a priori*? Fácilmente se comprende el valor de esta construcción. He aquí la causa de que, tanto en sociología como en historia, se consideren los acontecimientos beneficiosos o perjudiciales según los sentimientos personales de cada autor. Y así se ve muchas veces que mientras el teórico incrédulo considera los restos de la fe que han permanecido en pie en medio del cataclismo general de las ideas religiosas, como un fenómeno morboso, para un creyente será la misma incredulidad lo que constituya la gran enfermedad social de nuestros días. Para el socialista, la organización económica no es más que un hecho de teratología social, mientras que para el economista ortodoxo son las tendencias sociales las que son, por excelencia, patológicas. Y todos encuentran, en apoyo a su opinión, silogismos que consideran bien construidos.

El defecto común de estas definiciones consiste en querer alcanzar prematuramente la esencia de los fenómenos. También suponen como establecidas proposiciones que, verdaderas o no, sólo pueden demostrarse cuando la ciencia está suficientemente adelantada. Por eso, hemos de atenernos a la regla que precedentemente establecimos. En lugar de pretender determinar de un golpe las relaciones entre el estado normal y de su contrario con las fuerzas vitales, buscamos sencillamente un signo exterior, inmediatamente perceptible, objetivo, que nos permite distinguir estos dos órdenes de hechos.

Al igual que todo fenómeno biológico, el fenómeno sociológico es susceptible, aun manteniéndose esencialmente igual, de revestir formas diferentes según los casos. De estas formas las hay de dos clases. Las unas son generales en toda la extensión de la especie; si no se encuentran en todos los individuos, se manifiestan por lo menos en la mayoría, y si no se repiten idénticamente en todos los casos en que se observan, varían pues de uno a otro sujeto, quedando estas variaciones encerradas en límites muy estrechos. Por el contrario, existen otras muchas formas que son excepcionales, no sólo por presentarse únicamente en una minoría, sino porque donde se presentan no se mantienen muchas veces por toda la vida del individuo. Son, pues, excepcionales, tanto en el tiempo como en el espacio.[23] Nos encontramos, por consiguiente, en presencia de dos variedades distintas de fenómenos, que deben ser designadas por dos palabras diferentes. Llamaremos normales a los hechos que presentan las formas más generales, y a los demás los calificaremos de morbosos o patológicos. Si se conviene en denominar tipo medio al ser esquemático que se constituiría reuniendo en un mismo conjunto, en una especie de individualidad abstracta, los caracteres más frecuentes en la especie con sus formas también más comunes, se podrían afirmar perfectamente que el tipo normal se confunde con el tipo medio y que toda desviación de este tipo de la salud constituye un fenómeno morboso. Es verdad que el tipo medio no podría determinarse con la misma seguridad que un tipo individual, pues sus atributos constitutivos no están absolutamente fijos, sino que son susceptibles de variar; pero lo indudable es que puede llegar a constituirse, pues es la materia inmediata de la ciencia, y se confunde con el tipo genérico. Lo que estudia el fisiólogo son las funciones del organismo medio; el sociólogo debe imitar esta conducta. Una vez que se puedan distinguir las especies sociales entre sí —más tarde trataremos esta cuestión— es siempre posible encontrar la forma más general que presenta un fenómeno en una especie determinada.

Se ve, pues, que un hecho sólo puede clasificarse de patológico con relación a una especie dada. Las condiciones de salud y de enfermedad no pueden definirse *in abstracto* y de una manera absoluta. La regla es incontrovertible en biología; a nadie se

[23] Por ese criterio puede distinguirse la enfermedad de la monstruosidad. La segunda no es más que una excepción en el espacio y no se encuentra en la generalidad de la especie, pero dura toda la vida del individuo que la sufre. De otra parte, se observa que estos dos órdenes de hechos difieren en cuanto al grado, pues en el fondo presentan la misma naturaleza; sus fronteras son muy indecisas, pues la enfermedad no es incapaz de fijeza ni la monstruosidad de alguna transformación. Cuando se las define, no se las puede separar, por tanto, de una manera radical. Su distinción no puede ser más categórica que la existente entre lo morfológico y lo fisiológico, pues, en suma, lo morboso es lo anormal en el orden fisiológico, como lo teratológico lo es en el orden anatómico.

le ocurrió jamás que lo que es normal para un molusco lo sea también para un vertebrado. Cada especie tiene su salud, porque tiene su tipo medio que le es propio, y la salud de las especies inferiores no es menos importante que la de las superiores. El mismo principio se aplica a la sociología, aunque sea muchas veces olvidado. Es preciso renunciar al hábito, todavía demasiado extendido, de juzgar una institución, una práctica, una máxima moral como si fueran buenas o malas en sí mismas y por sí mismas, indistintamente, para todos los tipos sociales.

Si el punto de comparación con relación al cual puede juzgarse el estado de salud o el de enfermedad varía con las especies, puede también variar para una sola y misma especie, cuando ésta cambia. Así es que, desde el punto de vista puramente biológico, lo que es normal para el salvaje, no lo es siempre para el civilizado, y recíprocamente.[24]

Existe, sobre todo, un orden de variaciones que importa mucho tener en cuenta, pues se producen regularmente en todas las especies; nos referimos a las relativas a la salud. La salud del anciano no es la del adulto, ni la de éste la del niño; y lo mismo sucede con las sociedades.[25] Un hecho social, no puede, pues, llamarse normal para una especie social determinada sino en relación con una fase, igualmente determinada, de su desarrollo; por consiguiente, para saber si tiene derecho a este calificativo, no basta observar la forma con que se presenta en la generalidad de las sociedades, sino que es preciso considerarlos en la fase correspondiente a su evolución. A la primera impresión parece que hemos procedido solamente a una definición verbal, pues no hemos hecho más que agrupar los fenómenos de acuerdo con sus semejanzas y diferencias, e imponer nombres a los grupos así formados. Pero, en realidad, los conceptos que hemos constituido tienen la ventaja de poder ser reconocidos mediante caracteres objetivos y fácilmente perceptibles, y, al propio tiempo no se distancian de la noción que se tiene comúnmente de la salud y de la enfermedad. Pero ¿acaso no conciben todos la enfermedad como un accidente, que la naturaleza del ser vivo comporta sin duda, pero no engendra de ordinario? Y los antiguos filósofos afirmaban que la enfermedad no deriva de la naturaleza de las cosas, sino que es el producto de una especie de contingencia inmanente a los organismos. Tal concepción es, sin duda alguna, la negación de toda ciencia, pues la enfermedad no es más milagrosa que la salud, sino que está fundamentada igualmente en la naturaleza de los seres. Únicamente que no está basada en su naturaleza normal; no está implicada en su temperamento ordinario, ni ligada a las condiciones de existencia, de las cuales depende generalmente. Inversamente, para todo el mundo, el tipo de salud se confunde con el de la especie. No se puede concebir, sin contradicción, una especie que por sí misma y en virtud de su constitución fundamental, fuera irremediablemente enferma. Siendo la norma por excelencia, no puede, por tanto, contener nada de anormal.

Es verdad que, corrientemente, se entiende también por salud un estado generalmente preferible a la enfermedad. Pero esta definición está contenida en la preceden-

[24] Así, por ejemplo, el salvaje que tuviera el tubo digestivo reducido y el sistema nervioso desarrollado del hombre civilizado, sería un enfermo en relación con su medio.

[25] Hemos de limitar el desarrollo de este punto, pues no podemos sino repetir a propósito de los hechos sociales en general, lo que escribimos en otra parte a propósito de la distinción entre los hechos morales, en normales y anormales. (Véase *Division du travail social*, p. 33-39.)

te. Si, en efecto, los caracteres cuya reunión forma el tipo normal han podido generalizarse en una especie, no sucede sin razón. Esta generalidad constituye por sí misma un hecho que necesita ser explicado, y que, por tanto, reclama una causa. Ahora bien; sería inexplicable si las formas de organización más extendidas no fueran también, *por lo menos en su conjunto*, las más ventajosas. ¿Cómo habrían podido mantenerse en una tan grande variedad de circunstancias, si no pusieran a los individuos en condiciones de resistir mejor las causas de destrucción? Por el contrario, si las otras no son más raras, es porque es evidente que, *en la generalidad de los casos,* los sujetos que las presentan tienen mayores dificultades para sobrevivir. La mayor frecuencia de las primeras, es, pues, la prueba de su superioridad.[26]

3

Esta última observación proporciona también un medio para controlar los resultados del método precedente.

Ya que la generalidad, que es lo que caracteriza exteriormente los fenómenos normales, es en sí misma un fenómeno explicable, una vez establecida directamente por la observación, es preciso intentar explicarla. Sin la menor duda podemos afirmar, por adelantado, que la causa existe, pero es mejor conocer exactamente en qué consiste. El carácter normal del fenómeno será, en efecto, más indiscutible, si se demuestra que el signo exterior que lo manifestó no es puramente aparente, sino fundado en la naturaleza de las cosas; en una palabra, si se puede erigir esta normalidad de hecho en una normalidad de derecho. De otra parte, esta demostración no consistirá siempre en hacer comprender que el fenómeno es útil al organismo, aunque sea éste el caso más frecuente por las razones que acabamos de indicar; sino que, como ya lo hicimos notar, puede suceder que un determinado modo de ser sea normal sin servir para nada, simplemente por estar necesariamente implicado en la naturaleza del ser. Sería, quizá, útil que el parto no determinara perturbaciones tan violentas como las que produce en el organismo femenino, pero esto es imposible. Por consiguiente, la normalidad del fenómeno será explicada por su conexión con las condiciones de existencia de la especie considerada, ya como un efecto mecánicamente necesario de estas condiciones, ya como un medio que permite a los organismos adaptarse a él.[27]

Esta prueba no sólo es útil a título de control. No hay que olvidar, en efecto, que si existe un interés por distinguir lo normal de lo anormal, se refiere especialmente al

---

[26] Garófalo ha ensayado, es verdad, distinguir lo morboso de lo anormal (*Criminología*, *op. cit.*, pp. 109-110). Pero sus dos únicos argumentos son los siguientes: 1° La palabra enfermedad significa siempre algo que tiende a la destrucción total o parcial del organismo; si no hay destrucción, hay curación, pero nunca estabilidad, como en muchas anomalías. Pero acabamos de ver que lo anormal es también una amenaza para el ser viviente en la media de los casos. Es verdad que no lo es siempre, pero los peligros que implica la enfermedad sólo existen, igualmente, en la generalidad de las circunstancias. En cuanto a la falta de estabilidad que, en su opinión caracteriza a lo morboso, es olvidar las enfermedades crónicas y separar radicalmente lo teratológico de lo patológico. Las monstruosidades son fijas. 2° Lo normal y lo anormal varían con las razas, mientras que la distinción entre lo fisiológico y lo patológico es valedera para todo el *genus homo*. Por el contrario, acabamos de demostrar que muchas veces, lo que es morboso para el salvaje, no lo es para el civilizado. Las condiciones de la salud física varían con los medios.

[27] Se puede preguntar, es verdad, si cuando un fenómeno deriva necesariamente de las condiciones generales de la vida, no es por esta razón útil. No podemos detenernos en esta cuestión física; sin embargo, más tarde nos ocuparemos incidentalmente de este punto.

esclarecimiento de la práctica. Ahora bien, para obrar con conocimiento de causa, no basta saber lo que debemos querer, sino por qué lo debemos. Las proposiciones científicas relativas al estado normal, serán más inmediatamente aplicables a los casos particulares cuando vayan acompañadas de sus razones; pues entonces se podrá reconocer mejor en qué casos conviene modificarlas al aplicarlas y en qué sentido.

Hasta existen circunstancias en las cuales esta verificación es rigurosamente necesaria; pues si se aplicara sólo el primer método, podría inducir a error. Esto es lo que sucede en los periodos de transición, cuando el conjunto de la especie está en vías de evolucionar, sin estar todavía definitivamente fijada en una forma nueva. En este caso, el único tipo normal que ha realizado y dado en los hechos, es el del pasado, y, sin embargo, no está acomodado a las nuevas condiciones de existencia. Un hecho puede de esta manera persistir en el conjunto de una especie, sin responder ya a las exigencias de la situación. En aquel momento sólo hay apariencias de normalidad, y la generalidad que presenta no es sino una etiqueta engañosa, pues manteniéndose únicamente por la fuerza ciega del hábito, no es ya indicio de que el fenómeno observado está estrechamente ligado a las condiciones generales de la existencia colectiva. Esta dificultad es, de otra parte, característica de la sociología. No existe por decirlo así, para el biólogo. Es, en efecto, muy raro que las especies animales se vean obligadas a tomar formas imprevistas. Las únicas modificaciones normales por que atraviesan son las que producen regularmente en cada individuo, principalmente bajo la influencia de la edad. Estas modificaciones son, por tanto, conocidas o pueden serlo, pues ya se han dado en una multitud de casos, por consiguiente, se puede saber a cada momento del desarrollo animal, y hasta en los periodos de crisis, en qué consiste el estado normal. También sucede esto en sociología, en aquellas sociedades que pertenecen a las especies inferiores. Pues como muchas de ellas hicieron ya toda su carrera, la ley de su evolución normal es, o por lo menos puede ser establecida. Pero cuando se trata de las sociedades más elevadas y más recientes, esta ley es desconocida por definición, pues no han recorrido todavía su historia. Como le falta todo punto de comparación, el sociólogo puede encontrar dificultades para determinar si un fenómeno es normal o no.

Estas dificultades quedarán vencidas, procediendo en la forma en que hemos indicado. Después de haber establecido por la observación que el hecho es general, se remontará a las condiciones que han determinado esta generalidad en el pasado, e investigará después si estas condiciones se dan todavía en el presente, o si, por el contrario, han cambiado. En el primer caso, tendrán derecho de considerar el fenómeno como normal; y en el segundo de rehusarle este carácter. Por ejemplo, para saber si el estado económico actual de los pueblos europeos, con la ausencia de organización[28] que es su característica, es normal o no, se buscará lo que la engendró en el pasado. Si estas condiciones son las mismas que viven actualmente nuestras sociedades, es señal que esta situación es normal a despecho de las protestas que suscita. Pero, si, por el contrario, encuentra que está ligada a aquella vieja estructura social

[28] Véase sobre este punto una nota que hemos publicado en la *Revue Philosophique* (núm. de noviembre de 1893) sobre *La définition du socialisme*.

que hemos calificado en otra parte de segmentaria,[29] y que, después de haber sido la osamenta esencial de las sociedades, va decayendo poco a poco, se deberá concluir afirmando que constituye actualmente un estado morboso, por universal que sea. De acuerdo al mismo método deberán resolverse todas las cuestiones de este género en controversia, por ejemplo, las de saber si el debilitamiento de las creencias religiosas, si el desarrollo de los poderes del Estado, son fenómenos normales o no.[30]

Sin embargo, este método no puede, en ningún caso, sustituir al precedente, y menos aún ser empleado primero. En primer lugar, suscita ciertas cuestiones, que tendremos que estudiar más tarde, y que sólo pueden ser abordadas en un estado superior de la ciencia, pues en resumen implica una explicación casi completa de los fenómenos, ya que supone determinadas o sus causas o sus funciones. Ahora bien, importa mucho que desde los comienzos de la investigación, se puedan clasificar los hechos en normales y anormales, bajo la reserva de algunos casos excepcionales, a fin de poder adscribir a la fisiología y a la patología su respectivo dominio. Además de esto, un hecho debe ser considerado en relación al tipo normal, útil o necesario, para poder ser él mismo calificado de normal. Obrando de otra suerte, se podría demostrar que la enfermedad se confunde con la salud, pues deriva necesariamente del organismo que la sufre; es con el organismo medio con quien no mantiene la misma relación. Además como la aplicación de un remedio es útil para el enfermo, podría considerarse un fenómeno normal, cuando es evidentemente anormal, pues sólo en circunstancias anormales presenta esta utilidad. Únicamente se puede recurrir a este método cuando se ha constituido con autoridad el tipo normal, y sólo puede serlo por otro procedimiento. Finalmente, y esto es lo más importante, si es cierto que todo lo normal es útil, a menos de ser necesario, es falso que todo lo útil sea normal. Podemos estar bien seguros, de que los estados que se han generalizado en la especie son más útiles que los que se mantuvieron como excepcionales; no queriendo tampoco decir esto, que sean los más útiles que existan o puedan existir. No tenemos ninguna razón para creer que han sido ensayadas todas las combinaciones posibles en el curso

---

[29] Las sociedades segmentarias, y especialmente las sociedades segmentarias de base territorial, son aquellas cuyas articulaciones esenciales corresponden a las divisiones territoriales. (Véase *Division du travail social*, pp., 189-210).

[30] En ciertos casos, se puede proceder de una manera algo diferente y demostrar que un hecho cuyo carácter normal es sospechoso, merece o no esta sospecha, haciendo ver que se vincula estrechamente con el desarrollo anterior del tipo social considerado y hasta con el conjunto de la evolución social, o que, por el contrario, contradice uno y otro. De esta manera es como hemos podido demostrar que el debilitamiento actual de las creencias religiosas más generalmente, de los sentimientos colectivos, es completamente normal; hemos hecho evidente que este carácter deviene más enérgico a medida que las sociedades se acercan a nuestro tipo actual, y que éste es, a su vez, más desarrollado (*División du travail social*, págs. 73-182). Pero en el fondo este método no es sino un caso particular del precedente; pues si así pudo establecerse la normalidad de este fenómeno, es que al propio tiempo se lo ha vinculado con las condiciones más generales de nuestra existencia colectiva. En efecto, de una parte, si esta regresión de la conciencia religiosa es tanto más marcada cuanto más determinada es la estructura de nuestras sociedades, es que se fundamenta, no en alguna causa accidental, sino en la misma constitución de nuestro medio social; y como, por otro lado, las propiedades características de este último están ciertamente más desarrolladas hoy que en otros tiempos, es completamente normal que los fenómenos que de él dependen sean en sí mismos amplificados. Este método difiere solamente del precedente en que el hecho de las condiciones que explican y justifican la generalidad del fenómeno, son inducidas y no directamente observadas. Se sabe que tienen su raíz en el medio social, pero se ignora en qué y cómo.

de la experiencia, y entre las que jamás se han realizado pero son concebibles, hay quizá muchas más ventajosas que las que conocemos. La noción de lo útil rebasa la de lo normal, siendo respecto a ésta lo que el género a la especie. Ahora bien, es imposible deducir lo más de lo menos, la especie del género; pero se puede encontrar el género en la especie, pues lo contiene. Y por esto, una vez comprobada la generalidad del fenómeno, mostrando como es útil, se pueden confirmar los resultados del primer método.[31] Podemos, pues, formular las tres reglas siguientes:

1ª Para un tipo social determinado, considerado en una fase también determinada de su evolución, un hecho social es normal cuando se produce en la medida de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución.

2ª Los resultados del método precedente se pueden verificar mostrando que la generalidad del fenómeno tiene sus raíces en las condiciones generales de la vida colectiva del tipo social considerado.

3ª Esta verificación es necesaria, cuando este hecho se refiere a una especie social que no ha realizado todavía una evolución integral.

4

Estamos tan acostumbrados a resolver de una plumada estas difíciles cuestiones, y a decidir rápidamente por observaciones sumarias y mediante silogismos, si un hecho social es normal o no, que quizá se considere este procedimiento de una complejidad inútil. A la primera impresión parece que no hay necesidad de tanta molestia para distinguir la enfermedad de la salud. ¿No hacemos a cada momento distingos de esta naturaleza? Es verdad; pero falta saber si lo hacemos bien. Lo que nos oculta las dificultades de estos problemas, es que vemos al biólogo resolverlas con una relativa facilidad. Pero olvidamos que a él es mucho más fácil que al sociólogo percibir la manera como cada fenómeno afecta a la fuerza de resistencia del organismo y determinar, de esta forma, el carácter normal o anormal con una exactitud prácticamente suficiente. En sociología, la mayor complejidad y movilidad de los hechos obligan también a mayores precauciones, como lo demuestran los juicios contradictorios de que es objeto un mismo fenómeno por parte de los partidos. Para demostrar lo muy necesario que es esta prudencia, mostraremos, mediante algunos ejemplos, los errores a que se expone el que no la tiene, y el nuevo aspecto que toman los fenómenos más esenciales cuando se los trata metódicamente.

Si hay un hecho cuyo carácter patológico parece indiscutible, es el crimen. Sobre este punto todos los criminólogos están de acuerdo. Si explican este carácter morboso

[31] Pero entonces, se dirá, la realización del tipo normal no es el objetivo más elevado que se puede proponer el hombre y, para ir más allá, es preciso también rebasar la misma ciencia. No vamos a tratar en este momento esta cuestión *ex profeso*; solamente indicaremos: 1°, que es completamente teórica, pues, en realidad, el tipo normal, el estado de salud, es ya bastante difícil de realizar y muy raramente obtenido, para que forcemos a la imaginación a buscar algo mejor; 2°, que estas mejoras, objetivamente más ventajosas, no son por esto objetivamente más deseables, pues si no responden a ninguna tendencia latente o en acto, no añadirán nada a la felicidad, y si responden a alguna tendencia, es que el tipo normal no se ha realizado; 3°, finalmente, que para mejorar el tipo normal es preciso conocerlo. Como se ve, en ningún caso puede irse más allá de la ciencia, sin apoyarse en ella.

en formas diferentes, unánimes son en reconocerlo. El problema, sin embargo, exige ser tratado con menos precipitación.

Apliquemos, en efecto, las reglas precedentes. El crimen no se observa sólo en la mayoría de las sociedades de tal o cual especie, sino en las sociedades de todos los tipos. La criminalidad existe por doquiera. Cambia sus formas; los actos calificados de criminosos, no son siempre los mismos; pero por todas partes, y siempre, hubo hombres cuya conducta hizo preciso una represión penal. Si, por lo menos, a medida que las sociedades pasan de los tipos inferiores a los superiores tendiera a bajar el porcentaje de criminalidad, es decir, la relación entre la cifra anual de crímenes y el de la población, se podría creer que, conservando su carácter normal, el crimen tendía sin embargo, a perder este carácter. Pero no tenemos ninguna razón que nos permita afirmar la realidad de esta regresión; muy al contrario, muchos hechos parecen mostrar la exigencia de un movimiento en sentido inverso. Desde los comienzos del siglo XIX, la estadística nos proporciona el medio de seguir la marcha de la criminalidad; ésta aumentó en todos los países. En Francia, el aumento es de cerca de un 300%. No se podría encontrar otro fenómeno que presentara mejor todos los síntomas de la normalidad, pues aparece estrechamente ligado a las condiciones de toda vida colectiva. Hacer del crimen una enfermedad social equivaldría a admitir que la enfermedad no es algo accidental, sino que, por el contrario, deriva en ciertos casos de la constitución fundamental del ser vivo; sería borrar toda distinción entre lo fisiológico y lo patológico. Sin duda alguna, puede suceder que el crimen mismo ofrezca formas anormales; y esto sucede, por ejemplo, cuando alcanza un porcentaje exagerado. No es dudoso, en efecto, que este exceso sea de naturaleza morbosa. Lo normal es simplemente que exista una criminalidad, con tal de que para cada tipo social ésta alcance, pero no rebase, un cierto límite, que no es, quizá, imposible de fijar de acuerdo a las reglas precedentes.[32]

Nos encontramos frente a una solución, en apariencia bastante paradójica. Pero esto no debe inducirnos a error. Clasificar el crimen entre los fenómenos de sociología normal, no significa solamente que sea un fenómeno inevitable aunque lamentable, debido a la incorregible maldad humana, sino que equivale a afirmar que constituye un factor de la salud pública, una parte integrante de toda sociedad sana. A la primera impresión, este resultado es lo suficientemente sorprendente para que nos haya desconcertado a nosotros mismos, y esto durante mucho tiempo. Pero una vez dominada esta primera impresión, no es difícil encontrar razones que expliquen esta normalidad, y que, al propio tiempo, la confirmen.

En primer lugar, el crimen es normal, porque una sociedad sin él es completamente imposible.

Como demostramos en otra parte, el crimen consiste en un acto que ofende determinados sentimientos colectivos, dotados de una energía y de una firmeza particulares. Para que en una sociedad dada pudiesen cesar de cometerse los actos reputados

[32] De que el crimen sea un fenómeno de sociología normal, no debe deducirse que el criminal sea un individuo normalmente constituido desde el punto de vista biológico y psicológico. Estas dos cuestiones son independientes una de otra. Esta independencia se comprenderá mejor cuando se haya mostrado la diferencia existente entre los hechos psíquicos y los hechos sociológicos.

criminales, sería, por tanto, preciso que los sentimientos que ofenden se encontrasen en todas las conciencias individuales, sin excepción, y con el grado de fuerza necesaria para contener los sentimientos contrarios. Ahora bien, aun suponiendo que esta condición pueda ser efectivamente realizada, el crimen no desaparecería; cambiaría solamente de forma, pues la misma causa que extinguiría las fuentes de la criminalidad haría surgir inmediatamente otras nuevas.

En efecto, para que los sentimientos colectivos que protege el derecho penal de un pueblo, en un momento determinado de su historia, lleguen a penetrar en las conciencias que hasta entonces les eran extrañas, o tomar cierto imperio allí donde tenían escasa importancia, es preciso que adquieran una intensidad superior a la que tuvieron hasta entonces. Es preciso que la comunidad, en su conjunto, los sienta más vivamente, pues no pueden sacar de otra parte aquella fuerza superior que les permite imponerse a los individuos que antes se les mostraban más refractarios. Para que desaparecieran los asesinos, sería necesario que el horror de la sangre derramada fuera mayor que el que produce en las capas sociales donde se reclutan los asesinos; pero para obtener este resultado, sería al propio tiempo necesario que fuera mayor en el conjunto de la sociedad. De otra parte, la misma ausencia del crimen contribuiría directamente a este resultado, pues un sentimiento a parece más respetable cuando es siempre y uniformemente respetado. Pero se olvida que estos resultados fuertes de la conciencia común, no pueden reforzarse de esta manera, sin que los estados más débiles, cuya violación sólo originaba antes faltas puramente morales, sean a su vez vigorizados; y esto porque los segundos no son más que la prolongación, la forma atenuada de los primeros. Así, el robo y la simple falta de delicadeza, lesionan un solo y mismo sentimiento altruista, el respeto a la propiedad ajena. La diferencia estriba en la fuerza de la ofensa, y como el término medio de las conciencias no poseen una intensidad suficiente para sentir vivamente la más ligera de estas dos ofensas, ésta es objeto de una mayor tolerancia. He aquí por que se vitupera simplemente al hombre poco escrupuloso, mientras se castiga al ladrón. Pero si este mismo sentimiento deviene más intenso, hasta el punto de desterrar de todas las conciencias las tendencias que inclina al hombre al robo, se hará más sensible a las lesiones que, hasta entonces, sólo le afectaban ligeramente; reaccionará contra ellas con una mayor fuerza, y serán objeto de una reprobación más enérgica, reprobación que hará pasar a algunas de ellas, de meras faltas morales que eran antes, a verdaderos crímenes. Y así, por ejemplo, los contratos poco delicados o ejecutados si escrúpulos, que antes sólo acarreaban la execración pública o reparaciones civiles, se convertirían en delitos. Imagínese una sociedad de santos, un convento ejemplar y perfecto. Los crímenes propiamente dichos serán desconocidos; pero las faltas que parecerían nonadas al mundo entero, promoverían el mismo escándalo que el delito ordinario en las conciencias también ordinarias. Si esta sociedad tuviera entre sus manos el poder de juzgar y de castigar, calificaría estos actos de criminales y los trataría como tales. Esta misma causa hace que el perfecto hombre honrado juzgue las más pequeñas faltas morales con una severidad que el común de la gente sólo reserva para aquéllos actos verdaderamente delictuosos. En otros tiempos, las violencias contra las personas eran más frecuentes que en nuestros días, porque el respeto que inspiraba la dignidad individual era más débil. Como este respeto se ha acrecentado, estos crímenes

se han hecho más raros; pero, al propio tiempo, muchos actos que lesionaban ligeramente este sentimiento, han caído dentro del derecho penal, cuando antes nada tenían que ver con él.[33]

Para agotar todas las hipótesis lógicamente posibles, quizá se pregunte por qué esta unanimidad no se extiende a todos los sentimientos colectivos sin excepción, porque hasta los menos intensos no se robustecen lo suficiente para cortar toda disidencia. Entonces la conciencia moral de la sociedad se encontraría toda entera en el conjunto de los individuos y estaría dotada de una vitalidad suficiente para evitar todo acto que la pudiera ofender, tanto las faltas puramente morales como los crímenes. Pero una uniformidad tan radical y absoluta, es radicalmente imposible, pues el medio físico inmediato en el cual está colocado cada uno de nosotros, los antecedentes hereditarios y las influencias sociales de que dependemos, varían de uno a otro individuo, y, por consiguiente, diversifican las conciencias. No es posible que todos los hombres se asemejen en este punto, aunque no hubiera otro motivo que el de tener uno su organismo propio, y que estos organismos ocupen porciones diferentes de espacio. Por este motivo hasta en los mismos pueblos inferiores donde la diversidad individual está muy poco desarrollada, no es, sin embargo, nula. No siendo posible, por consiguiente, una sociedad en la cual los individuos no se diferencien más o menos del tipo colectivo, también es inevitable que, entre estas divergencias haya algunas que presenten un carácter criminal. Y lo que les confiere este carácter no es su importancia intrínseca, sino la que les presta la conciencia común. Si ésta es más fuerte, si tiene la suficiente autoridad para hacer que estas divergencias sean muy débiles en valor absoluto, será también más sensible, más exigente, y reaccionando contra los menores desvíos con aquella energía que antes sólo desplegaban contra disidencias más considerables, les atribuirá la misma gravedad, es decir, las marcará como criminales.

El crimen es, pues, necesario; esta ligado a las condiciones fundamentales de toda vida social, y por esto mismo, es útil; pues las condiciones de que es solidario, son indispensables para la evolución normal de la moral y del derecho.

En efecto, hoy ya no es posible poner en duda que el derecho y la moral varían de uno a otro tipo social, como así tampoco que cambian para un mismo tipo cuando se modifican las condiciones de la existencia colectiva. Pero para que estas transformaciones sean posibles, es preciso que los sentimientos colectivos que forman la base de la moral no sean refractarios al cambio y, por consiguiente, que sólo tengan una energía moderada. Si fueran demasiado intensos, no serían lo suficientemente plásticos. Todo modo de ser es, en efecto, contrario a otro nuevo, y esta oposición es más marcada cuanto más sólido es el primero. Cuanto más acusada es una estructura, más resistencia opone a toda modificación; y esto tanto puede afirmarse de los estados funcionales como de los estados anatómicos. Ahora bien, si no hubiera crímenes, no se cumpliría esta condición, pues tal hipótesis supone que los sentimientos colectivos habrán alcanzado un grado de intensidad sin ejemplo en la historia. Nada es bueno definitivamente y sin medida. Es preciso que la autoridad inherente a la conciencia moral no sea excesiva; pues de otra manera nadie osará atacarla y se fijaría demasiado

[33] Calumnias, injurias, difamación, duelo, etcétera.

en una forma inmutable. Para que pueda evolucionar es preciso que la originalidad individual sea posible; además, para que pueda manifestarse la del idealista que sueña con ir más allá de su siglo, es necesario que sea posible la del criminal, que está en un nivel inferior a su tiempo. Sin la una, no se concibe la otra.

No es esto todo. Prescindiendo de esta utilidad indirecta, hay que tener en cuenta que el crimen mismo desempeña en esta evolución un papel útil. No solamente implica que el camino está abierto a los cambios necesarios, sino que en determinados casos los prepara directamente. Allí donde existen, no solamente los sentimientos colectivos se mantienen en un estado de maleabilidad necesaria para adquirir una forma nueva, sino que algunas veces hasta contribuye a predeterminar la forma que tomarán. ¡Cuántas veces en efecto, no es más que una anticipación de la moral del porvenir, una dirección hacia lo que será! De acuerdo al derecho ateniense, Sócrates era un criminal y su condenación fue completamente justa. Sin embargo, su crimen, es decir, la independencia de su pensamiento, fue útil no sólo a la Humanidad, sino también a su patria, pues sirvió para preparar una moral y una fe nuevas, de que estaban muy necesitados los atenienses, puesto que las tradiciones de que hasta entonces habían vivido, ya no estaban en armonía con sus condiciones de vida. Ahora bien, el caso de Sócrates no se presenta aislado; se repite periódicamente en la historia. La libertad de pensar de que gozamos actualmente no se habría podido proclamar jamás sino hubiesen sido violadas las reglas que lo prohibían, antes de que fueran solemnemente abrogadas. Sin embargo, en este momento esta violación constituía un crimen, pues era una ofensa a sentimientos muy vivos en la generalidad de las conciencias. Y a pesar de todo, este crimen era útil, pues preludiaba transformaciones que se hacían cada vez más apremiantes. La filosofía libre ha tenido por precursores a las distintas categorías de herejes, que el brazo secular castigó muy justamente durante toda la Edad Media y hasta los albores de los tiempos contemporáneos.

Desde este punto de vista, los hechos fundamentales de la criminología se nos presentan bajo un aspecto completamente nuevo. En oposición a las ideas corrientes, el criminal ya no se nos manifiesta como un ser radicalmente insociable, algo así como un elemento parasitario, como un cuerpo extraño e inasimilable, introducido en el seno de la sociedad,[34] sino que es un agente regular de la vida social. Por su parte, el crimen ya no puede concebirse como un mal que nunca se limitará lo suficiente, sino que lejos de ser un buen síntoma el que descienda a un nivel excesivamente inferior al ordinario, ha de estarse seguro de que este progreso aparente es acompañado y es solidario de alguna perturbación social. Y tanto es así, que la cifra de los atentados y de las heridas nunca es tan baja como en tiempo de escasez.[35] Al propio tiempo, y

[34] Por no haber aplicado nuestra regla, yo mismo he incurrido en el error de hablar así del criminal (*Division du travail social*, pp. 395-396).

[35] De que el crimen sea un hecho de sociología normal, no puede deducirse que no haya de odiarse. Tampoco el dolor tiene nada de deseable: el individuo lo detesta como la sociedad al crimen y, sin embargo tiene sus raíces en la fisiología normal. No solamente deriva necesariamente en la misma constitución de todo ser vivo, sino que desempeña un papel útil en la vida, que no puede ser reemplazado. Sería desnaturalizar singularmente nuestro pensamiento, presentándonos como apologistas del crimen. Ni siquiera se nos ocurriría protestar contra tal interpretación, si no estuviéramos acostumbrados a ver las extrañas acusaciones y las falsas interpretaciones a que se expone el que intenta estudiar objetivamente los hechos normales y hablar un lenguaje que no es el de vulgo.

como una consecuencia, la teoría de la pena está tomando un nuevo aspecto, o, mejor dicho, ha de tomarlo. En efecto, si el crimen es una enfermedad, la pena es su remedio, y no puede concebirse de otra manera; y por esto todas las discusiones que suscita hacen referencia a lo que debe ser para cumplir con su misión curativa. Pero si el crimen no tiene nada de morboso, la pena no puede tener por objeto curarlo y su verdadera función ha de buscarse en otra parte.

No se puede afirmar, por tanto, que las reglas que acabamos de enunciar no tienen otra razón de ser que el satisfacer un formulismo lógico sin gran utilidad, pues, por el contrario, se apliquen o no, los hechos sociales más esenciales cambian totalmente de carácter. Si por este ejemplo particularmente demostrativo, nos detuvimos un poco en su examen, no significa que sea aislado, pues hay otros muchos que podrían ser últimamente citados. No existe sociedad alguna en que no se considere que la pena ha de ser proporcional al delito; sin embargo, para la escuela italiana, este principio no es más que una invención de los juristas, desprovista de toda solidez.[36] Para los criminólogos de esta escuela, es la misma institución penal en su conjunto, tal y como ha funcionado hasta el presente en todos los pueblos conocidos, lo que constituye un fenómeno contra naturaleza. Ya hemos visto que para Garófalo, la criminalidad específica de las sociedades inferiores no tiene nada de natural. Para los socialistas, es la organización capitalista lo que, a pesar de su generalidad, constituye una desviación del estado normal, producida por la violencia y el artificio. Por el contrario, para Spencer, el vicio radical de nuestras sociedades lo constituye la centralización administrativa, la extensión de los poderes gubernamentales, y esto, aunque una y otra progresen de la manera más regular y universal a medida que la historia avanza. Nosotros no creemos que su grado de generalidad haya sido nunca lo que sistemáticamente decida sobre el carácter normal o anormal de los fenómenos sociales. Estas cuestiones se resuelven siempre haciendo un gran despliegue de dialéctica.

Sin embargo, prescindiendo de este criterio, no solamente se expone el autor a confusiones y errores parciales, como los que acabamos de recordar, sino que hace imposible la misma ciencia. En efecto, ésta tiene como objeto inmediato el estudio del tipo normal; ahora bien, si los hechos más generales puedan ser morbosos, puede suceder que el tipo normal no haya existido nunca en realidad. Partiendo de este criterio, ¿para qué estudiarlos? Los hechos no harían sino confirmar nuestros prejuicios y arraigar nuestros errores, pues son su resultado. Si la pena, si la responsabilidad, tal como existen en la historia, no son más que un producto de la ignorancia y de la barbarie, ¿para qué intentar conocerlas y determinar sus formas normales? De esta manera es como el espíritu se acostumbra a prescindir de una realidad en lo sucesivo sin interés, para replegarse en el yo y buscar en su interior los materiales necesarios para reconstruirla. Para que la sociología trate los hechos como cosas, es preciso que sienta la necesidad de adaptarse a ellas. Ahora bien, como el objeto principal de toda ciencia de la vida, sea individual o social es, en último término, definir el estado normal, explicarlo y distinguirlo de su contrario, si la normalidad no se diera en las mismas cosas y fuera, por el contrario, un carácter que le imprimimos desde lo exte-

[36] Véase Garófalo, *Criminologie*. *Op. cit.*, p. 299.

rior o que le rehusamos por cualquiera razón, desaparece esta saludable dependencia. El espíritu se encuentra poco dificultado en su relación con lo real, que no puede enseñarle mucho, ni está moderado por la materia a que se aplica, pues es el mismo espíritu el que, de alguna manera, la determina. Las distintas reglas que hasta el presente hemos establecido, mantienen, por tanto, entre sí estrechas relaciones de solidaridad. Para que la sociología sea verdaderamente una ciencia de cosas, es preciso que la generalidad de los fenómenos se tome como criterio de su normalidad.

De otra parte, nuestro método presenta la ventaja de regular la acción, al propio tiempo que el pensamiento. Si lo deseable no es objeto de observación, pero puede y debe ser determinado por una especie de cálculo mental, no puede asignarse, por decirlo así ningún límite a las libres invenciones de la imaginación en busca de lo mejor. Pues ¿cómo asignar a la perfección un término imposible de rebasar? Por definición la perfección escapa a toda limitación. De esta manera el fin de la Humanidad se confunde, pues, con el infinito, desanimando a algunos por su misma lejanía y excitando y enardeciendo, por el contrario, a otros que, en su afán de aproximarse a él un poco, apresuran el paso y se echan en brazos de las revoluciones. Se evita este dilema práctico, si lo deseable es lo normal y si lo normal es algo definido y contenido en las cosas, pues en este caso el término del esfuerzo es, a la vez dado y definido. Ya no se trata de perseguir desesperadamente un fin que huye a medida que se avanza, sino de trabajar con una regular perseverancia para mantener el estado normal, restablecerlo si se perturba y encontrar las condiciones si éstas cambian. El deber del hombre de Estado ya no es empujar violentamente a las sociedades hacia un ideal que se le aparece como seductor, sino que su misión es la del médico: previene la aparición de las enfermedades apoyándose en una buena higiene y, cuando se declaran, trata de curarlas.[37]

[37] De la teoría desarrollada en este capítulo, se dedujo algunas veces que, en nuestra opinión, la marcha ascendente de la criminalidad en el siglo XIX, era un fenómeno normal. Nada más contrario a nuestro pensamiento. Muchos de los hechos que hemos señalado, a propósito del suicidio (véase *Le suicide*, p. 420 y ss.), tienden, por el contrario, a hacernos creer que este desarrollo es, en general, morboso. Sin embargo, podría muy bien suceder que cierto acrecimiento de algunas formas de la criminalidad fuera normal, pues cada estado de civilización tiene su criminalidad propia. Pero sobre eso no se pueden formular más que hipótesis.

IV. Conceptos y problemas centrales para una teoría de la sociedad

De la división del trabajo social*

Emilio Durkheim

CAPÍTULO II
SOLIDARIDAD MECÁNICA O POR SIMILITUDES

1

El derecho represivo corresponde al lazo de solidaridad social cuya ruptura es el crimen; llamamos así todo acto que, en cualquier grado, determina contra su autor esa reacción característica llamada pena. Buscar cuál es ese lazo, es pues, preguntarse cuál es la causa de la pena, o más claramente, en qué consiste esencialmente el crimen.

Sin duda, hay crímenes de diferentes especies; pero entre todas esas especies hay ciertamente, algo en común. Lo prueba la reacción que ellos determinan por parte de la sociedad: a saber, la pena que, salvo las diferencias de grado, es siempre y en todas partes la misma. La unidad del efecto, revela la unidad de la causa. No sólo entre todos los crímenes previstos por la legislación de una sola y misma sociedad, sino entre todos aquéllos que han sido o que son reconocidos y castigados en los diferentes tipos sociales, existen indudablemente semejanzas esenciales. Por diferentes que a primera vista parezcan los actos así calificados, es imposible que no tengan algún fondo común. Pues ellos afectan en todas partes la conciencia moral de las naciones de la misma manera y producen en todas partes, la misma consecuencia. Todos son crímenes, es decir, actos reprimidos por actos castigados definidos. Ahora bien, las propiedades esenciales de una cosa son aquellas que observamos en cualquier parte donde esa cosa exista y que sólo pertenecen a ella. Si queremos saber en qué consiste esencialmente el crimen es necesario rastrear los rasgos que se repiten en todas las variedades crimonológicas de los diferentes tipos sociales. Ninguna puede ser desdeñada. Las concepciones jurídicas de las sociedades inferiores no son menos dignas de interés, que las de las sociedades más elevadas, son también hechos instructivos. Hacer abstracción de ellas sería exponernos a ver la esencia del crimen allí donde ésta no existe. Es así como el biólogo habría dado una definición muy inexacta de los fenómenos vitales, si hubiese menospreciado observar los seres monocelulares; pues de la sola contemplación de los organismos, y, sobre todo de los organismos superio-

* En *De la división del trabajo social*, Tr. de David Maldavsky, Buenos Aires, Schapire, 1967, pp. 67-149.

res, habría concluido equivocadamente que la vida consiste esencialmente en la organización.

El medio para encontrar ese elemento permanente y general, no es, evidentemente, enumerar los actos que en todo tiempo y lugar han sido calificados como crímenes, para observar los caracteres que presentan. Pues si, por más que se haya dicho, hay acciones que universalmente han sido consideradas criminales, son la ínfima minoría, y, por consiguiente un método tal, sólo podría darnos del fenómeno una noción notablemente trunca, puesto que solamente se aplicaría a excepciones.[1] Esas variaciones del derecho represivo, prueban al mismo tiempo que ese carácter constante no podría encontrarse entre las propiedades intrínsecas de los actos impuestos o prohibidos por las normas penales, porque presentan una gran diversidad, sino en las relaciones que sostienen con alguna condición exterior a ellas.

Se creyó encontrar esa relación en una especie de antagonismo entre esas acciones y los grandes intereses sociales, y se dijo que las normas penales enunciaban las condiciones fundamentales de la vida colectiva para cada tipo social. Su autoridad provendría, pues, de su necesidad; por otra parte, como esas necesidades varían con las sociedades, se explicaría así la variabilidad del derecho represivo. Pero nosotros ya expusimos sobre ese punto. Además de que tal teoría debe al cálculo y a la reflexión una parte demasiado grande en las dirección de la evolución social, hay una multitud de actos que han sido y son considerados criminales sin que, por sí mismos sean perjudiciales para la sociedad. ¿En qué forma el hecho de tocar un objeto tabú, un animal u hombre impuro o consagrado, de dejar apagarse el fuego sagrado, de comer ciertas carnes, de no inmolar sobre la tumba de los parientes el sacrificio ritual, de no celebrar ciertas fiestas, etc., pudo constituir alguna vez un peligro social? Sabemos, sin embargo, qué lugar ocupa en el derecho represivo de una multitud de pueblos la reglamentación del rito, de la etiqueta, del ceremonial, de las prácticas religiosas. Basta con abrir el Pentateuco para convencerse, y, como esos hechos se repiten normalmente en ciertas especies sociales es imposible ver ahí simples anomalías y casos patológicos que tenemos el derecho de desdeñar.

Aún cuando el acto criminal es ciertamente perjudicial para la sociedad, falta que el grado de nocividad que él presenta, esté regularmente en relación con la intensidad

[1] Es sin embargo, el método que siguió Garófalo. Sin duda, parece renunciar a dicho método cuando reconoce la imposibilidad de hacer una lista de hechos penados universalmente (*Criminologie*, p. 5), lo que por otra parte es excesivo. Pero finalmente vuelve a él, porque, en suma, el crimen natural es para él, aquel que hiere los sentimientos que en todas partes se encuentran en la base del derecho penal, es decir, la parte invariable del sentido moral y sólo ella. Pero ¿por qué el crimen que hiere algún sentimiento particular a ciertos tipos sociales sería menos crimen que los otros? Garófalo llegó así a rechazar el carácter de crimen en actos que universalmente fueron reconocidos como criminales en ciertas especies sociales y, en consecuencia, a empequeñecer artificialmente los límites de la criminalidad. De ello resulta, que su noción del crimen es singularmente incompleta. Es también bastante fluctuante, pues el autor no hace entrar en sus comparaciones todos los tipos sociales, sino que excluye un gran número que trata como anormales. De un hecho social podemos decir que es anormal en relación con el tipo de la especie, pero una especie no podría ser anormal. Al unirse esas dos palabras chocan. Por interesante que sea el esfuerzo de Garófalo para llegar a una noción científica del delito, no lo realizó con método suficientemente exacto y preciso. Lo prueba bien esa expresión del delito natural de la que se vale. ¿No son todos los delitos naturales? Es probable que allí haya un retorno a la doctrina de Spencer para quien, la vida social sólo es verdaderamente natural en las sociedades industriales. Lamentablemente, nada es más falso.

de la represión que lo castiga. En el derecho penal de los pueblos más civilizados, el homicidio es considerado universalmente como el más grande de los crímenes. Sin embargo, una crisis económica, un golpe bursátil, incluso una quiebra pueden desorganizar mucho más gravemente el cuerpo social, que un homicidio aislado. Sin duda, el homicidio siempre está mal, pero nada prueba que sea el mayor mal. ¿Qué es un hombre menos en la sociedad? ¿Qué es una célula menos en el organismo? Se dice que la seguridad general estaría amenazada para el futuro, si el acto quedase impune; pero si enfrentamos la importancia de ese peligro, por real que sea, a la de la pena, la desproporción es manifiesta. En fin, los ejemplos que acabamos de citar muestran que un acto puede ser desastroso para una sociedad sin exponerse a la más mínima represión. Esta definición del crimen es pues de cualquier manera inadecuada.

¿Diremos modificándola que los actos criminales son aquellos que parecen perjudiciales a la sociedad que los reprime; que las normas penales expresan, no las condiciones que son esenciales a la vida social, sino las que aparentan serlo al grupo que las observa? Pero tal explicación no explica nada; pues no nos hace comprender por qué, en un número tan grande de casos, las sociedades se equivocaron e impusieron prácticas, que por sí mismas, no eran útiles. En definitiva, esa pretendida solución del problema se reduce a una verdadera perogrullada; pues si las sociedades obligan a cada individuo a obedecer esas normas, es evidente que estiman, sin razón o con ella, que esa obediencia regular y puntual les es indispensable; están fuertemente apegadas a ellas. Es como si dijéramos que las sociedades juzgan necesarias las reglas porque las juzgan necesarias. Lo que deberíamos decir es por qué las juzgan así. Si ese sentimiento tuviese su causa en la necesidad objetiva de prescripciones penales o al menos en su utilidad, sería una explicación. Pero los hechos la contradicen; la cuestión queda intacta.

Sin embargo, esta última teoría no carece de cierto fundamento; es con razón que busca en ciertos estados del sujeto las condiciones constitutivas de la criminalidad. En efecto, el único carácter común a todos los crímenes es que ellos consisten —salvo algunas excepciones aparentes que más adelante serán examinadas— en actos universalmente reprobados por los miembros de cada sociedad. Hoy en día nos preguntamos, si esa reprobación es racional y si no sería más conveniente ver en el crimen una enfermedad o un error. Pero nosotros no tenemos que entrar en discusiones; buscamos determinar lo que es o ha sido, pero no, lo que debe ser. Ahora bien, la realidad del hecho que acabamos de establecer no es impugnable, es decir que el crimen hiere los sentimientos que, para un mismo tipo social, se encuentran en todas las conciencias sanas.

No es posible determinar de otra manera la naturaleza de esos sentimientos, de definirlos en función de sus objetos particulares; pues esos objetos han variado infinitamente y aún pueden variar.[2] Hoy son los sentimientos altruistas quienes presentan ese carácter de manera más marcada; pero en un tiempo no muy lejano al nuestro, fueron los sentimientos religiosos, domésticos y mil otros sentimientos tradicionales

[2] No vemos qué razón científica tiene Garófalo para decir que los sentimientos morales actualmente adquiridos por la parte civilizada de la humanidad constituyen una moral "no susceptible de pérdida, sino de un desarrollo siempre creciente" (p. 9) ¿Qué permite marcar así un límite a los cambios que se producirán en un sentido o en el otro?

los que tenían exactamente los mismos efectos. Ahora, aún falta que la simpatía negativa para con los otros, pueda sola, como lo quiere Garófalo, producir ese resultado. ¿No tenemos nosotros, aun en tiempos de paz, al menos tanta aversión al hombre que traiciona a su patria como al ladrón o estafador? En los países donde el sentimiento monárquico aún esta vivo, ¿los crímenes de lesa majestad no suscitan una indignación general? ¿Acaso en los países democráticos, las injurias dirigidas al pueblo no desencadenan las mismas cóleras? No podríamos pues, hacer una lista de sentimientos cuya violación constituye un acto criminal; sólo se distinguen de los otros por ese rasgo: son comunes a la gran mayoría de los individuos de la misma sociedad. Así es como las normas que prohiben esos actos y que el derecho penal sanciona, son las únicas a las cuales se aplica sin ficción el famoso axioma jurídico: *Nadie puede aducir la ignorancia de la ley*. Como están grabadas en todas las conciencias, todo el mundo las conoce y siente que están fundamentadas. Es, al menos, verdad en el estado normal. Si se encuentran adultos que ignoran esas normas fundamentales o que no le reconocen la autoridad, tal ignorancia o tal indocilidad son síntomas irrecusables de perversión patológica; o bien, si acontece que una disposición penal se mantiene algún tiempo aunque sea puesta en duda por todo el mundo, es gracias a un cúmulo de circunstancias excepcionales, por consiguiente, anormales, y tal estado de cosas nunca puede durar.

Eso explica la manera particular en que se codifica el derecho penal. Todo derecho escrito tiene un doble objeto: prescribir ciertas obligaciones y definir las sanciones que están ligadas a ellas. En el derecho civil, y más generalmente, en toda clase de derecho con sanciones restitutivas, el legislador aborda y resuelve separadamente los dos problemas. Determina, primero, la obligación con toda la precisión posible y sólo entonces dice la manera cómo debe ser sancionada. Por ejemplo, en el capítulo del Código Civil Francés, consagrado a los deberes respectivos de los cónyuges, esos derechos y obligaciones están enunciados de una manera positiva; pero no se dice lo que ocurre cuando esos deberes se violan de una u otra parte. Es en otro sitio donde debemos buscar esa sanción. Incluso algunas veces, está totalmente sobreentendida. Así, el artículo 214 de dicho Código Civil, ordena a la mujer habitar con su marido: deducimos que el marido puede obligarla a reintegrarse al domicilio conyugal, pero esa sanción no está, en ninguna parte, formalmente indicada. El derecho penal, por el contrario, solamente dicta sanciones, pero nada dice de las obligaciones a las que aquéllas se refieren. No ordena respetar la vida del prójimo, sino castigar con la muerte al asesino. No dice, como lo hace el derecho civil; he aquí el deber; sino: he aquí la pena... Sin duda, si la acción es castigada, es que es contraria a una regla obligatoria; pero esa norma no está expresamente formulada. Sólo puede haber para eso una razón; que todo el mundo conoce y acepta la norma. Cuando un derecho consuetudinario pasa al estado de derecho escrito y se codifica, es que cuestiones litigosas reclaman una solución más definida; si la costumbre siguiera funcionando silenciosamente, sin provocar discusión, ni dificultades, no habría razón para que se transformase. Puesto que el derecho penal sólo se codifica para establecer una escala graduada de penas, es pues, que sólo ésta puede prestarse a la duda. Inversamente, si las normas cuya violación castiga la pena, no necesitan recibir una expresión jurídica

es porque no son objeto de ninguna impugnación; todo el mundo siente la autoridad de las mismas.[3]

Es cierto, que a veces el Pentateuco no promulga sanciones, aunque, como veremos, no contiene quizá, más que disposiciones penales.

Ese es el caso de los diez mandamientos tal como se encuentran formulados en el capítulo XX del Éxodo y en el capítulo V del Deuteronomio. Pero el Pentateuco, aunque haya hecho las veces de Código, no es, sin embargo, un Código propiamente dicho. No tiene por objeto reunir en un sistema único y de precisar en vista de la práctica reglas penales seguidas por el pueblo hebreo; incluso, tampoco es una codificación, pues las diferentes partes que lo componen parecen no estar redactadas en la misma época. Es, ante todo, un resumen de tradiciones de todo tipo mediante las cuales los judíos se explicaban a sí mismos, y a su manera, la génesis del mundo, de su sociedad y de sus principales prácticas sociales. Si, pues, enumera ciertos deberes que ciertamente eran sancionados por penas, no era que éstos fuesen ignorados o desconocidos por los hebreos, ni que fuese necesario revelárselos, al contrario, dado que el libro no es más que una trama de leyendas nacionales, podemos estar seguros que todo lo que contiene estaba escrito en todas las conciencias. Pero se trataba esencialmente de reproducir, fijándolas, las creencias populares sobre el origen de esos preceptos, sobre las circunstancias históricas en las cuales se suponía que habían sido promulgadas, sobre las fuentes de su autoridad; ahora bien, desde ese punto de vista, la determinación de la pena se vuelve algo accesorio.[4]

Por la misma razón, el funcionamiento de la justicia represiva, tiende siempre a permanecer más o menos difuso. En tipos sociales muy diferentes, no se ejerce por el órgano de un magistrado especial, sino que la sociedad entera participa en ella, en una medida más o menos grande. En las sociedades primitivas donde, como lo veremos, el derecho es enteramente penal, la asamblea del pueblo es quien administra justicia. Es el caso de los antiguos germanos.[5] En Roma, mientras que los asuntos civiles dependían del preter, los asuntos criminales eran juzgados por el pueblo, primeramente por los comicios por curias y luego, a partir de la ley de las XII Tablas, por los comicios por centurias, hasta el fin de la República, y aunque, en realidad, delegó sus poderes en comisiones permanentes quedó en principio, juez supremo para estas clases de procesos.[6] En Atenas, bajo la legislación de Solón, la jurisdicción criminal pertenecía en parte a la 'Ηλιαία, vasto cuerpo colegiado que, nominalmente comprendía a todos los ciudadanos mayores de treinta años.[7] En fin, entre las naciones germano-latinas, la sociedad interviene en el ejercicio de esas mismas funciones representada por el jurado. El estado de difusión en que se encuentra así esa parte del poder judicial, sería inexplicable si las reglas cuya observancia asegura y, en conse-

[3] Cf. Binding, *Die normen und ihre Uebertretung*, Leipzig, 1872, I, 6 y ss.

[4] Las únicas excepciones verdaderas a esa particularidad del derecho penal se presentan cuando el que crea el delito es un acto de la autoridad pública. En ese caso, el deber generalmente está definido independientemente de la sanción. Más adelante nos daremos cuenta de la causa de esta excepción.

[5] Tácito, *Germania*, cap. XII.

[6] Cf. Walter, *Histoire de la procédure civile et du droit criminel chez les Romains*, tr fr., 829; REIN, *Criminalrecht der Roemer*, p. 63.

[7] Cf. Gilbert, *Handbuch der Griechischen Staatsalterthümer*, Leipzig, 1881, I, 138.

cuencia, los sentimientos a los cuales esas responden, no fueran inmanentes en todas las conciencias. Es cierto que, en otros casos es detentado por una clase privilegiada o por magistrados particulares. Pero estos hechos no disminuyen el valor demostrativo de los precedentes, pues de que los sentimientos colectivos no reaccionen más que a través de ciertos intermediarios, no resulta que hayan cesado de ser colectivos, para localizarse en un número restringido de conciencias. Pero esa delegación puede deberse, sea a la mayor multiplicidad de los asuntos que necesita la institución de funcionarios especiales, sea a la mayor importancia tomada por ciertos personajes o ciertas clases, que hace de ellos, los intérpretes autorizados de los sentimientos colectivos.

Sin embargo, no definimos al crimen cuando dijimos que consiste en una ofensa a los sentimientos colectivos, pues hay entre estos últimos algunos, que pueden ser ofendidos sin que haya crimen. Así es como, el incesto es objeto de una aversión bastante general y sin embargo, es simplemente una acción inmoral. Hay asimismo, faltas al honor sexual que la mujer comete fuera del estado del matrimonio, por el hecho de alinear su libertad en las manos del prójimo o de aceptar de éste tal alienación. Los sentimientos colectivos a los cuales el crimen corresponde, deben, pues, diferenciarse de los otros por alguna propiedad distintiva: deben tener una cierta intensidad media. No sólo están grabados en todas las conciencias, sino que están fuertemente grabados. No son veleidades titubeantes y superficiales, sino emociones y tendencias que están fuertemente enraizadas en nosotros. Lo prueba la extrema lentitud con que evoluciona el derecho penal. No sólo se modifica más difícilmente que las costumbres, sino que es la parte del derecho positivo más refractaria al cambio. Observando, por ejemplo, lo que hizo el legislador desde comienzos del siglo en las diferentes esferas de la vida jurídica, las innovaciones en materia de derecho penal son extremadamente raras y restringidas, mientras que por el contrario, una multitud de nuevas disposiciones se introdujeron en el derecho civil, en el derecho comercial, en el derecho administrativo y constitucional. Comparando el derecho penal, tal como lo fijó la ley de las XII Tablas en Roma, con el estado en que se encuentra en la época clásica, los cambios que constatamos son insignificantes al lado de los que sufrió el derecho civil durante el mismo tiempo. Desde la época de las XII Tablas, dice Mainz, los principales crímenes y delitos están designados: "Durante seis generaciones, el catálogo de los crímenes públicos sólo fue aumentado por algunas leyes que castigan el peculado, la intriga y quizá el *plagium*".[8] En cuanto a los delitos privados sólo reconocemos entre ellos dos nuevos: la rapiña *(actio bonorum vi raptorum)* y el daño causado injustamente *(damnum injuria datum)*. En todas partes encontramos el mismo hecho. En las sociedades inferiores, el derecho, como veremos, es casi exclusivamente penal; por consiguiente, muy estacionario. De una manera general, el derecho religioso siempre es represivo: es esencialmente conservador. Esa rigidez del derecho penal da testimonio de la fuerza de resistencia de los sentimientos colectivos a los que corresponde. Inversamente, la mayor plasticidad de las reglas puramente morales y la rapidez relativa de su evolución, demuestran la menor energía de los sentimientos que

[8] "Bosquejo histórico del derecho criminal en la Roma antigua", en *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger*, 1882, pp. 24 y 27.

son su base, o bien se adquirieron más recientemente y aún no tuvieron tiempo de penetrar profundamente en las conciencias, o bien están emergiendo y suben del fondo a la superficie.

Para que nuestra definición sea exacta es necesario aún, un último agregado. Si en general, los sentimientos que las sanciones simplemente morales, es decir difusas, protegen, son menos intensos y menos sólidamente organizados que los que protegen las penas propiamente dichas, hay sin embargo excepciones. Así, no hay ninguna razón para admitir que la piedad filial media e incluso las formas elementales de la compasión por las miserias más aparentes sean hoy sentimientos más superficiales que el respeto por la propiedad o por la autoridad pública; sin embargo, el mal hijo y el egoísta incluso, el más endurecido, no son tratados como criminales. No basta, por lo tanto, que los sentimientos sean fuertes, es necesario que sean precisos. En efecto, cada uno de ellos es relativo a una práctica muy definida. Esta práctica puede ser simple o compleja, positiva o negativa, es decir, consistir en una acción o una abstención, pero siempre está determinada. Se trata de hacer o de no hacer ésto o aquéllo, de no matar, de no herir, de pronunciar tal fórmula, de realizar el rito, etc. Por el contrario, los sentimientos como el amor filial o la caridad son aspiraciones muy vagas hacia objetos muy generales. Por eso las normas penales son notables por su nitidez y precisión, mientras que las reglas puramente morales tienen generalmente algo de fluctuante. Su naturaleza indecisa hace incluso que, muy a menudo, sea difícil dar una fórmula firme. Podemos decir, de una manera muy general, que debemos trabajar, que debemos tener piedad por el prójimo, etc., pero no podemos fijar de qué manera, ni en qué medida. Por consiguiente aquí hay lugar para variaciones y matices. Por el contrario, ya que los sentimientos que encarnan las reglas penales están determinados, tienen una uniformidad bastante mayor; como no pueden comprenderse de maneras diferentes, son los mismos en todas partes.

Estamos ahora en condiciones de sacar conclusiones.

El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia; podemos llamarlo *conciencia colectiva o común*. Sin duda ésta no tiene por substrato un órgano único; por definición, es difusa en toda la extensión de la sociedad, pero no son pocos los caracteres específicos que tiene y que hacen de ella una realidad neta. En efecto, ella es independiente de las condiciones particulares en que se encuentran los individuos; éstos pasan, aquélla queda. Es la misma en el norte y en el sur; en las grandes ciudades y en las pequeñas, en las diferentes profesiones. Del mismo modo, no cambia en cada generación, sino que por el contrario, une las sucesivas generaciones unas a otras. Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque sólo se realice en los individuos. Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, modo de desarrollo, lo mismo que lo tipos individuales aunque de otra forma. A tal efecto, tiene el derecho de ser designada por una palabra especial. La que empleamos más arriba, no está exenta, es cierto, de ambigüedad. Como los términos colectivo y social, a menudo, se toman uno por el otro, esto nos induce a creer que la conciencia colectiva es toda la conciencia social, es decir, se extiende tan lejos como la vida psíquica de la sociedad, cuando, sobre todo en las sociedades superiores, sólo es una

parte muy restringida. Las funciones judiciales gubernamentales, científicas, industriales, en una palabra todas las funciones especiales, son de orden psíquico, porque consisten en sistema de representaciones y de acciones: sin embargo, evidentemente, están fuera de la conciencia común. Para evitar una confusión,[9] que fue cometida, lo mejor sería, quizá, crear una expresión técnica que, especialmente, designara el conjunto de similitudes sociales. Sin embargo, como el empleo de una nueva palabra, cuando no es absolutamente necesario, no está exento de inconvenientes, conservaremos la expresión más usual de conciencia colectiva o común pero teniendo siempre presente el sentido estricto en el cual la empleamos.

Podemos decir, por lo tanto, resumiendo el análisis precedente, que un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva.[10]

El contenido de esta proposición es poco discutida; pero ordinariamente le damos un sentido diferente al que debe tener. La percibimos como si expresase no la propiedad esencial del crimen, sino una de sus repercusiones. Sabemos bien, que hiere los sentimientos muy generales y muy energéticos; pero creemos que esa generalidad y esa energía provienen de la naturaleza criminal del acto que, por consiguiente, queda totalmente por definir. No negamos que todo delito sea universalmente reprobado, pero damos por sentado que la reprobación de que se trata resulta de su delictuosidad. Sólo que estamos de inmediato con grandes dificultades para expresar en qué consiste esa delictuosidad. ¿En una inmortalidad particularmente grave? Tal vez; pero es contestar a una pregunta por otra y colocar una palabra en lugar de otra, pues se trata precisamente de saber lo qué es la inmoralidad y sobre todo, esa inmoralidad particular que la sociedad reprime por medio de penas organizadas y que constituye la criminalidad. Evidentemente, no puede provenir sino de uno o varios caracteres comunes a todas las variedades criminológicas; ahora bien, lo único que satisface esa condición, es esa oposición que hay entre el crimen, cualquiera que sea y ciertos sentimientos colectivos. Es pues, esa oposición la que hace el crimen, a pesar de que derive de él. En otras palabras, no hay que decir que un acto ofende la conciencia común. No lo reprobamos porque es un crimen, sino que es un crimen porque lo reprobamos. En cuanto a la naturaleza intrínseca de esos sentimientos, es imposible especificarla; aquéllos tienen los objetos más diversos, y no podríamos dar una fórmula única. No podemos decir que concuerden, ni con los intereses vitales de la sociedad, ni con un mínimo de justicia; todas esas definiciones son inadecuadas. Pero, sólo dado un sentimiento, cualquiera que sea el origen y el fin, que se encuentre en todas las conciencias con un cierto grado de fuerza y de precisión, todo acto que lo hiera es un crimen. La psicología contemporánea vuelve cada vez más a la idea de Spinosa, según la cual, las cosas son buenas porque las amamos aunque las amemos porque son buenas. Lo primitivo es la tendencia, la inclinación; el placer y el dolor

[9] La confusión no existe sin peligro. Así nos preguntamos a veces si la conciencia individual varía o no como la conciencia colectiva; todo depende del sentido que demos a la palabra. Si ésta representa similitudes sociales, la relación de variación es inversa, según veremos; si designa toda la vida psíquica de la sociedad, la relación es directa. Es necesario, por lo tanto, distinguirlas.

[10] No entramos en la cuestión de saber si la conciencia colectiva es una conciencia como la del individuo. Con esta palabra, designamos simplemente, el conjunto de similitudes sociales, sin prejuzgar la categoría por la cual ese sistema de fenómenos debe definirse.

no son más que hechos derivados. Ocurre lo mismo en la vida social. Un acto es socialmente malo porque es rechazado por la sociedad. Pero, diremos, ¿no hay sentimientos colectivos que resultan del placer o del dolor que experimenta la sociedad en contacto con sus objetos? Sin duda, pero todos no tienen el mismo origen. Muchos, si no la mayoría, derivan de otras causas. Todo lo que determina a la actividad a tomar una forma definida, puede dar origen a hábitos de los que resultan tendencias que es necesario de ahora en adelante, satisfacer. Además son estas últimas tendencias las únicas verdaderamente fundamentales. Las otras, sólo son formas especiales y mejor determinadas, dado que, para encontrar encanto a tal o cual objeto es necesario que la sensibilidad colectiva esté ya constituida de modo de poder gustarlo. Si los sentimientos correspondientes fuesen abolidos, el acto más funesto a la sociedad podría ser, no sólo tolerado sino honrado y propuesto como ejemplo. El placer es incapaz de crear por completo una inclinación; sólo puede atar las ya existentes a tal o cual fin particular, con tal de que esté en relación con su naturaleza inicial.

Sin embargo, hay casos en que la explicación precedente no parece explicarse. Hay actos cuyo castigo es más severo que la reprobación que generan en la opinión. Así, la coalición de los funcionarios, la intrusión de las autoridades judiciales sobre las autoridades administrativas, de las funciones religiosas sobre las funciones civiles, son objeto de una opresión que no está en relación con la indignación que provocan en las conciencias. La sustracción de piezas públicas nos deja bastante indiferentes y, sin embargo, es castigada con penas bastante elevadas. Ocurre, incluso, que el acto castigado no hiere directamente ningún sentimiento colectivo; no hay nada en nosotros que proteste contra el hecho de pescar o cazar en épocas prohibidas o de hacer circular vehículos demasiado pesados sobre la vía pública. Sin embargo no hay razón alguna para separar completamente esos delitos de los otros; toda distinción radical[11] sería arbitraria, puesto que todos presentan, en diversos grados, el mismo criterio externo. Sin duda, en ninguno de esos ejemplos, la pena parece injusta; si la opinión pública no rechaza la pena al quedar abandonada a si misma, o bien no la reclamaría, o bien se mostraría menos exigente. Es que, en todos los casos de este tipo, la delictuosidad no deriva, o no deriva por entero, de la vivacidad de los sentimientos colectivos ofendidos, sino que reconoce otra causa.

En efecto, es cierto que una vez instituido un poder gubernamental, tiene por si mismo fuerza para adjudicar espontáneamente una sanción penal a ciertas reglas de conducta. Por su propia acción, es capaz de crear ciertos delitos o de agravar el valor criminológico de otros. Ahora bien, todos los actos citados presentan ese carácter común: están dirigidos contra alguno de los órganos directores de la vida social. ¿Es necesario admitir, pues, que hay dos géneros de crímenes dependientes de dos causas diferentes? No podríamos detenernos en tal hipótesis. Por muy numerosas que sean las variedades, el crimen es, en todas partes, esencialmente el mismo, pues determina, en todas partes el mismo efecto, a saber, la pena; que si bien puede ser más o menos intensa, no cambia por eso su naturaleza. Ahora bien, un mismo hecho no puede tener dos causas, a menos que esa dualidad sólo fuese aparente y que en el

[11] Basta con ver cómo Garófalo distingue lo que llama los verdaderos crímenes, de los otros (p. 45); lo hace según una apreciación personal que no descansa sobre ningún carácter objetivo.

fondo no fuesen más que uno. El poder de reacción que es propio del Estado, debe ser de la misma naturaleza que el que existe difuso en la sociedad.

En efecto, ¿de dónde vendría él? ¿De la gravedad de los intereses que administra el Estado y que requieren su protección de un modo totalmente particular? Pero sabemos que la sola lesión de intereses aún graves, no basta para determinar la reacción penal, es necesario además, que ésta sea sufrida de una cierta manera. ¿De dónde viene, por otra parte, que el mínimo daño causado al órgano gubernamental, sea castigado, cuando desórdenes mucho más terribles en otros órganos sociales sólo son reparados civilmente? La más pequeña infracción a la policía municipal es castigada con una multa; la violación, incluso repetida, de los contratos, la falta constante de delicadeza en las relaciones económicas, no obligan más que a la reparación del daño. Indudablemente, el aparato de dirección juega un rol eminente en la vida social, pero hay otros cuyo interés no deja de ser vital y cuyo funcionamiento no está, sin embargo, asegurado de esa manera. Si el cerebro tiene su importancia, el estómago es un órgano también esencial y las enfermedades de uno son amenazas para la vida, tanto como las del otro. ¿Por qué se otorga ese privilegio a eso que llamamos, a veces, el cerebro social?

La dificultad se resuelve fácilmente si observamos que, en todas partes donde un poder director se establece, su primera y principal función es hacer respetar las creencias, las tradiciones, las prácticas colectivas, es decir defender, la conciencia común contra todos los enemigos, tanto de adentro como de afuera. Se vuelve, así, símbolo, expresión viviente a los ojos de todos. Ahora bien la vida que está en ella se comunica con él, como las afinidades de las ideas se comunican con las palabras que las representan, y he allí, cómo adquiere un carácter que lo coloca en una situación sin igual. No es más una función más o menos importante, es el tipo colectivo encarnado. Participa, pues, de la autoridad que este último ejerce sobre las conciencias y es de allí que proviene su fuerza. Solamente, una vez que ésta se constituyó sin emanciparse de la fuente de donde fluye y de donde continúa alimentándose, se vuelve, sin embargo, un factor autónomo de la vida social capaz de producir espontáneamente movimientos propios que ninguna impulsión externa determina, precisamente a causa de esa supremacía que conquistó. Como, por otra parte, no es más que una derivación de la fuerza que es inmanente a la conciencia común, tiene necesariamente las mismas propiedades y reacciona de igual manera, aún cuando esta última no reaccione totalmente al unísono. Rechaza, pues, toda fuerza antagónica como lo haría el alma difusa de la sociedad, aún cuando ésta no sienta este antagonismo o no lo sienta vivamente, es decir, que marca como crímenes actos que la hieren sin herir, no obstante, con el mismo grado, los sentimientos colectivos. Pero de estos últimos recibe toda la energía que le permite crear crímenes y delitos. Además de que no puede provenir de otro lugar y que sin embargo no puede provenir de la nada, los hechos siguientes, que serán ampliamente desarrollados en toda la extensión de esta obra, confirman esta explicación. La extensión de la acción que el órgano gubernamental ejerce sobre el número y clasificación de los actos criminales depende de la fuerza que detenta. Esta, por su parte, puede medirse ya por la extensión de la autoridad que él ejerce sobre los ciudadanos, ya por el grado de gravedad reconocido a los crímenes dirigidos contra él. Ahora bien, veremos que en las sociedades inferiores esa autoridad es mayor y esa

gravedad más elevada, y, por otra parte, que en esos mismos tipos sociales, la conciencia colectiva tiene mayor poder.[12]

Siempre debemos volver a esta última: de ella, directa o indirectamente deriva toda criminalidad. El crimen no es sólo la lesión de intereses, aun graves, es una ofensa contra la autoridad de alguna manera trascendente. Ahora bien, experimentalmente, no hay fuerza moral superior al individuo, salvo la fuerza colectiva.

Hay, por otra parte, una manera de verificar el resultado al que acabamos de llegar. Lo que caracteriza al crimen es que determina la pena. Si nuestra definición del crimen es exacta, debe dar cuenta de todos los caracteres de la pena. Procederemos a esa verificación.

Pero, previamente, es necesario establecer cuáles son esos caracteres.

2

En primer lugar, la pena consiste en una reacción pasional. Este carácter es tanto más aparente cuanto menos cultas son las sociedades. En efecto, los pueblos primitivos castigan por castigar, hacen sufrir al culpable únicamente por hacerlo sufrir y sin esperar para sí, ventaja alguna del sufrimiento que le imponen. Lo que lo prueba es que no tratan de castigar útilmente, sólo castigan. Es así que castigan a los animales que cometieron el acto reprobado,[13] o incluso a los seres inanimados que sirvieron como instrumento pasivo.[14] Cuando la pena se aplica sólo a personas, a menudo se extiende más allá del culpable, y llega a los inocentes: su mujer, sus hijos, sus vecinos, etc.[15]. La pasión, que es el alma de la pena, sólo se detiene una vez agotada. Si cuando destruye a aquél que la suscitó más inmediatamente le quedan fuerzas, se extiende más lejos de una manera totalmente mecánica. Aún cuando está bastante moderada para entendérselas sólo con el culpable, hace sentir su presencia por la tendencia que tiene, de sobrepasar en gravedad al acto contra el cual reacciona. De ahí previenen los refinamientos de dolor agregados al último suplicio. En Roma, el ladrón no sólo debía devolver el objeto robado, sino aún pagar una multa del doble o del cuádruple.[16] Por otra parte, ¿acaso la pena tan general del talión no es una satisfacción concedida a la pasión de la venganza?

Pero hoy, decimos, la pena ha cambiado de naturaleza: la sociedad castiga, no ya para vengarse sino para defenderse. El dolor que inflige es, en sus manos, un instrumento metódico de protección. Castiga, no porque la pena le ofrezca por sí misma, alguna satisfacción, sino con el objeto de que el miedo a la pena paralice a las malas voluntades. No es ya la cólera sino, la previsión reflexiva que determina la represión. Las observaciones precedentes no podrían entonces, generalizarse: sólo concernerían a la forma primitiva de la pena y no podrían extenderse a su forma actual.

---

[12] Por otra parte, cuando la multa es toda la pena, como sólo es una reparación de monto fijo, el acto está en el límite del derecho penal y del derecho restitutivo.

[13] Ver Éxodo, XXI, 28; Lév. XX, 16.

[14] Por ejemplo, el cuchillo que sirvió para perpetrar el crimen. Ver Post, *Bausteine für allgemeine Rechtswissenschaft*, I, 230-231.

[15] Ver Éxodo, XX, 4 y 5; Deuteronomio, XII, 12-18; Thonissen, *Études sur l'historie du droit criminel*, I, 70 y 178 y s.

[16] Walter, *Op. cit.*, p. 793.

Pero para que tengamos el derecho de distinguir tan radicalmente estas dos clases de penas, no es suficiente constatar que se emplean en vista de fines diferentes. La naturaleza de una práctica no cambia necesariamente, porque las intenciones conscientes de quienes la aplican se modifiquen. En efecto, antiguamente podía desempeñar el mismo rol, sin que nos diésemos cuenta. En este caso, ¿por qué se transformaría? ¿por el solo hecho de que nos diésemos cuenta mejor de los efectos que produce? Se adapta a las nuevas condiciones de existencia que le son hechas sin cambios esenciales. Es lo que ocurre con la pena.

Efectivamente, es un error creer que la venganza sólo es una inútil crueldad. Es posible que en sí misma consista en una reacción mecánica y sin objeto, en un movimiento pasional e ininteligente, en una necesidad irracional de destruir; pero, en efecto, eso que tiende a destruir era una amenaza para nosotros. Constituye, pues, realidad, un verdadero acto de defensa aunque instintivo e irreflexivo. Sólo nos vengamos de aquello que nos hizo un mal y lo que nos hizo un mal es siempre un peligro. El instinto de la venganza no es, en suma, más que el instinto de conservación exasperado por el peligro. Así, es necesario que la venganza haya tenido, en la historia de la humanidad, el rol negativo y estéril que le atribuimos. Es un arma defensiva que tiene su precio; sólo que es un arma grosera. Como no tiene conciencia de los servicios que presta automáticamente, en consecuencia no puede reglamentarse; pero se extiende un poco al azar, a capricho de las causas que la estimulan y sin que nada modere sus arrebatos. Hoy, como conocemos mejor la meta a alcanzar, sabemos utilizar mejor los medios de que disponemos; nos protegemos con más método, y, luego más eficazmente. Pero desde el principio se obtenía ese resultado, aunque de una manera más imperfecta. Entre la pena de hoy y la de antaño no hay, pues, un abismo, y, por consiguiente no era necesario que la primera se tornara distinta para acomodarse al rol que desempeña en nuestras sociedades civilizadas. Toda la diferencia proviene del hecho de que produce sus efectos con más conciencia de lo que hace. Ahora bien, aunque la conciencia individual o social careciese de influencia sobre la realidad que ilustra, no tiene poder para cambiar la naturaleza de ella. La estructura interna de los fenómenos queda igual, sean conscientes o no. Por lo tanto, podemos contar con que los elementos esenciales de la pena sean los mismos que antaño.

Y, en efecto, la pena quedó, al menos en parte como una obra de venganza. Se dice que hacemos sufrir al culpable sólo por hacerlo sufrir; no es menos cierto que nos parece justo que sufra. Quizá tengamos razón, pero no se trata de eso. Por el momento, tratamos de definir la pena tal como es, o ha sido, no como debe ser. Ahora bien, es cierto que esa expresión de vindicta pública, que surge sin cesar en el lenguaje de los tribunales, no es una palabra vana. Suponiendo que la pena realmente pudiese servir para protegernos en el futuro, estimamos que debe ser, ante todo, una *expiación* del pasado. Lo prueban las precauciones minuciosas que tomamos para proporcionarla, tan exactamente como sea posible, a la gravedad del crimen; ellas serían inexplicables si no creyésemos que el culpable debe sufrir porque ha hecho el mal y en la misma medida. En efecto, esa graduación no es necesaria, si la pena sólo es un medio de defensa. Indudablemente, habría peligro para la sociedad si los atentados más graves fuesen asimilados a simples delitos; pero sólo podría haber ventajas en la mayoría de los casos, si los segundos fuesen asimilados a los primeros. Nunca

son demasiadas las precauciones que se toman contra un enemigo. ¿Diremos que los autores de las malas acciones menores tienen naturaleza menos perversas y que para neutralizar sus malos instintos basta con penas menos fuertes? Pero si sus inclinaciones son menos viciosas, no por eso, son menos intensas. Los ladrones están fuertemente inclinados al robo, como los asesinos al homicidio; la resistencia que ofrecen los primeros no es inferior a la de los segundos, y por consiguiente, para triunfar sobre ellos, deberíamos recurrir a los mismos medios. Si, como se ha dicho, se tratase únicamente de repeler una fuerza perjudicial por una fuerza contraria, la intensidad de la segunda, debería medirse únicamente según la intensidad de la primera, sin que la calidad de ésta contara. La escala penal sólo debería comprender, pues, un pequeño número de grados; la pena sólo debería variar según que el criminal esté más o menos endurecido; y no según la naturaleza del acto criminal. Un ladrón incorregible sería tratado como un asesino incorregible. Ahora bien, en realidad, aún cuando estuviese confirmado que un culpable fuese definitivamente incurable, aún nos sentiríamos obligados a no aplicarle una pena excesiva. Esto prueba que permanecemos fieles al principio del talión aunque lo entendemos en un sentido más elevado que antiguamente. No medimos ya, de una manera tan material y grosera, ni la extensión de la falta, ni la del castigo; pero siempre pensamos que debe haber una ecuación entre dos términos, tengamos ventaja o no al establecer esa balanza. La pena, pues, sigue siendo para nosotros, lo que era para nuestros padres. Todavía es un acto de venganza, puesto que es una expiación. Lo que vengamos, lo que el criminal expía, es el ultraje hecho a la moral.

Hay especialmente una pena, en la que ese carácter pasional está más manifiesto que en otras; es la vergüenza que duplica la mayoría de las penas y que crece con ellas. Muy a menudo, no sirve para nada. ¿Para qué condenar a un hombre que no debe vivir más en la sociedad de sus semejantes y que probó superabundantemente por su conducta que las amenazas más terribles no bastaban para intimidarlo? El estigma se comprende cuando no hay otra pena o como complemento de una pena material bastante débil; en el caso contrario, hace una repetición inútil. Podemos incluso decir, que la sociedad sólo recurre a los castigos legales cuando los otros son insuficientes; pero entonces, ¿por qué mantenerlos? Son una especie de suplicio complementario y sin objeto o que no puede tener otra causa que la necesidad de compensar el mal por el mal. A tal punto es un producto de sentimientos instintivos, irresistible, que a menudo se extiende a inocentes; así es como el lugar del crimen, los instrumentos que sirvieron para el mismo, los padres del culpable, participan, a veces, del oprobio con que castigamos a este último. Ahora bien, las causas que determinan esta represión difusa son también aquellas de la represión organizada que acompaña a la primera. Por otra parte, basta con ver cómo funciona la pena en los tribunales para reconocer que la jurisdicción de ella es totalmente pasional; pues se dirigen a pasiones, tanto el magistrado que procesa, como el abogado que defiende. Éste busca excitar la simpatía hacia el culpable; aquél respetar los sentimientos sociales heridos por el acto criminal, y bajo influencia de esas pasiones contrarias, el juez dicta sentencia.

Así, la naturaleza de la pena no cambió esencialmente. Todo lo que podemos decir es que hoy, la necesidad de venganza está mejor dirigida que antiguamente. El espíritu de previsión que se despertó, ya no deja tan libre el campo a la acción ciega de la

pasión; la contradice dentro de ciertos límites, se opone a las violencias absurdas, a los estragos sin razón de ser. Más precisa, se esparce menos al azar; ya no la vemos, a pesar de todo, volverse contra los inocentes para satisfacerse. Pero queda, con todo, el alma de la penalidad. Podemos decir pues, que la pena consiste en una reacción pasional de intensidad graduada.[17]

¿Pero de dónde emana esa reacción? ¿Del individuo o de la sociedad?

Todo el mundo sabe que la sociedad es quien castiga; pero podría suceder que no lo hiciese por su cuenta. Lo que pone fuera de duda el carácter social de la pena, es que una vez pronunciada sólo puede ser levantada por el gobierno en nombre de la sociedad. Si fuese una satisfacción acordada a los particulares, éstos siempre serían dueños de otorgar la remisión de la pena: no concebimos un privilegio impuesto y al cual el beneficiario no puede renunciar. Si es la sociedad sola quien dispone de la represión, es que ella es atacada, aun cuando los individuos también lo sean; y el atentado dirigido contra ella es el reprimido por la pena.

Sin embargo, podemos citar casos en los que la ejecución de la pena depende de la voluntad de los particulares. En Roma ciertas fechorías eran castigadas con una multa en beneficio de la parte perjudicada, quien podía renunciar a ella o hacerla objeto de una transacción: eran el robo no manifiesto, la rapiña, la injuria, el daño causado injustamente.[18] Esos delitos, llamados privados (*delicta privata*), se oponían a los crímenes propiamente dichos cuya represión era entablada en nombre de la ciudad. Encontramos la misma distinción entre los hebreos.[19] Entre los pueblos más primitivos, la pena parece ser, a veces, una cosa casi totalmente privada, como tiende a probarlo el uso de la *vendetta*. Estas sociedades están compuestas por agregados elementales, de naturaleza casi familiar y que se designan cómodamente con la expresión de clanes. Ahora bien, cuando uno o varios miembros del clan cometen un atentado contra otro, es este último quien castiga por sí mismo la ofensa sufrida.[20] Lo que acrecienta aún, al menos en apariencia, la importancia de esos hechos, desde el punto de vista de la doctrina, es que muy a menudo se sostuvo que la *vendetta* primitivamente había sido la única forma de la pena: ésta habría consistido primeramente en actos de venganza privada. Pero entonces, si hoy la sociedad está armada del derecho de castigar, eso sólo puede ser, según parece, en virtud de una especie de delegación de los individuos. Ella no es más que su mandatario. Son sus intereses los que ella administra en su lugar, probablemente porque los administra mejor, pero no son los suyos propios. En principio, se vengaban ellos mismos; ahora, es ella quien los venga; pero como el derecho penal no puede haber cambiado de naturaleza como consecuencia de esa simple transferencia, no tendría pues, nada de puramente social. Si la

---

[17] Por otra parte es lo que reconocen incluso aquellos que encuentran ininteligible la idea de expiación; puesto que su conclusión es que para estar en armonía con su doctrina, la concepción tradicional de la pena debería ser totalmente transformada y reformada de arriba a abajo. Ella descansa y siempre ha descansado, entonces, en el principio que ellos combaten (V. Fouillée, *Science sociale*, p. 307 y s.)

[18] Rein., *Op. cit.*, p. 111.

[19] Entre los hebreos, el robo, la violación de depósitos, el abuso de confianza, los golpes, eran considerados delitos privados.

[20] Ver especialmente Morgan, *Ancient Society*, Londres, 1870, p. 76.

sociedad parece desempeñar allí un rol preponderante, sólo lo hace como substituto de los individuos.

Pero por admisible que sea esta teoría, es contraria a los hechos mejor establecidos. No podemos citar una sola sociedad donde la *vendetta* haya sido la forma primitiva de la pena. Por el contrario, es cierto que, en sus orígenes, el derecho penal era esencialmente religioso. Es un hecho evidente en la India, en Judea, dado que el derecho que allí se practicaba era considerado revelado[21]. En Egipto, los diez libros de Hermes, que contenían el derecho criminal, junto con todas las otras leyes relativas al gobierno del Estado, eran llamados sacerdotales, y Elien afirma que, desde la más remota antigüedad, los sacerdotes egipcios, ejercieron el poder judicial[22]. Lo mismo sucedía en la antigua Germania.[23] En Grecia, la justicia era considerada como una emanación de Júpiter, y la pena como una venganza del dios.[24] En Roma, los orígenes religiosos del derecho penal son puestos de manifiesto, ya por viejas tradiciones,[25] ya por prácticas arcaicas que subsistieron mucho tiempo, ya por la misma terminología jurídica.[26] Ahora bien, la religión es algo esencialmente social. Por más que ella sólo persiga fines individuales, ejerce sobre los individuos una coacción en todo momento. Los obliga a prácticas que los molestan, a sacrificios pequeños o grandes, que le cuestan. Debe tomar de sus bienes las ofrendas que está obligado de presentar a la divinidad; debe tomar del tiempo de su trabajo o de sus distracciones los momentos necesarios para el cumplimiento de los ritos; debe imponerse todo tipo de privaciones que le son ordenadas, renunciar incluso a la vida, si los dioses lo disponen. La vida religiosa está totalmente hecha de abnegación y de desinterés. Si bien el derecho penal fue primitivamente un derecho religioso, podemos estar seguros que los intereses a los que él sirve son sociales. Son las ofensas contra ellos que los dioses vengan con la pena y no las de los particulares; ahora bien, las ofensas contra los dioses, son ofensas contra la sociedad.

Por lo tanto, en las sociedades inferiores, los delitos más numerosos son los que lesionan la cosa pública; delitos contra la religión, contra las costumbres, contra la autoridad, etc. Basta con ver en la Biblia, en las leyes de Manú, en los monumentos que nos quedan del viejo derecho egipcio, el lugar relativamente pequeño que se les deja a las prescripciones protectoras de los individuos y por el contrario, el desarrollo lujuriante de la legislación represiva sobre las diferentes formas del sacrilegio, las faltas a los diversos deberes religiosos, a las exigencias del ceremonial, etc.[27] Al mismo tiempo, esos crímenes son los más severamente castigados. Entre los judíos,

---

[21] En Judea, los jueces no eran sacerdotes, pero todo juez era el representante de Dios, el hombre de Dios (Deuteronomio. I. 17; Éxodo XXII. 28). En la India, el rey era quien juzgaba, pero esa función era mirada como esencialmente religiosa (Manú. VIII. V, 303-311).

[22] Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel*. I, p. 107.

[23] Zoepel, *Deutsche Rechtsgeschichte*, p. 909.

[24] "Es el hijo de Saturno, dice Hesíodo, quien dio a los hombres la justicia" (*Trabajos y días*, V. 279 y 280 Edit. Didot). "Cuando los mortales se libran... a las acciones viciosas, Júpiter, a la larga vista, les inflige un pronto castigo" (*ibíd.*, 266. Cf. *Ilíada*, XVI. 384 y ss.)

[25] Walter, *Op. cit.*, p. 788.

[26] Rein, *Op. cit.*, pp. 27-36.

[27] Thonisen, *passim*.

los atentados más abominables son los atentados contra la religión.[28] Entre los antiguos germanos, sólo dos crímenes eran castigados con la muerte, según Tácito: la traición y la deserción.[29] Según Confucio y Mong-Tseu, la impiedad es una falta mayor que el asesinato.[30] En Egipto, el menor sacrilegio era castigado con la muerte.[31] En Roma, en lo más alto de la escala de la criminalidad se encuentra el crimen *perduellionis*. [32]

Pero entonces, ¿qué son esas penas privadas que más arriba ejemplificamos? Tienen una naturaleza mixta y tienen a la vez, algo de la sanción represiva y algo de la sanción restitutiva .Así es como el delito privado del derecho romano representa una especie de intermediario entre el crimen propiamente dicho y la lesión puramente civil. Tiene rasgos de uno y de otro, y fluctúa en los confines de los dominios. Es un delito en el sentido de que la sanción fijada por la ley no consiste solamente en el arreglo de las cosas; el delincuente no está obligado solamente a reparar el daño causado, sino que además debe padecer algo: la expiación. Sin embargo, no es totalmente un delito, puesto que si es la sociedad quien dicta la pena, no es ella la encargada de aplicarla. Es un derecho que ella confiere a la parte lesionada quien, sola, dispone de él libremente.[33] De ese modo, la *vendetta* es evidentemente un castigo que la sociedad reconoce como legítimo pero deja a los particulares el cuidado de infligirlo. Estos hechos no hacen más que confirmar lo que dijimos sobre la naturaleza de la penalidad. Si esa clase de sanción intermedia es en parte una cosa privada, en la misma medida no es una pena. El carácter penal es menos pronunciado cuanto más difuso es el carácter social y viceversa. Por lo tanto, la venganza privada dista mucho de ser el prototipo de la pena; por el contrario, no es más que una pena imperfecta. Por más que los atentados contra las personas hayan sido los primeros que fueron reprimidos en su origen, solamente son el umbral del derecho penal. Sólo se elevan en la escala de la criminalidad a medida que la sociedad se apodera de ellos completamente, y esa operación, que no describiremos, no se redujo ciertamente a una simple transferencia. Por el contrario, la historia de esa penalidad no es más que una sucesión continua de transgresiones de la sociedad sobre el individuo o más bien sobre los grupos elementales que ella contiene en su seno, y el resultado de esas transgresiones es colocar cada vez más en lugar del derecho de los particulares, el derecho de la sociedad.[34]

Pero los caracteres precedentes pertenecen tanto a la represión difusa que sigue a las acciones simplemente inmorales, como a la represión legal. Lo que distingue a esta última es, dijimos, que está organizada; pero ¿en qué consiste esa organización?

Cuando pensamos en el derecho penal tal como funciona en nuestras sociedades actuales, nos representamos un código en el cual las penas muy definidas se refieren a

---

[28] Munk, *Palestin*, p. 216

[29] *Germania*, XII.

[30] Plath, *Gesetz und Recht mi alten China*, 1865, pp. 69 y 70.

[31] Thonissen, *Op. cit.*, I, p. 145.

[32] Walter, *Op. cit.*, p. 803.

[33] Sin embargo, lo que acentúa el carácter penal del delito privado es que él implica la infamia, verdadera pena pública. (Ver Rein *Op. cit.* 916 y Bouvy, *De l'infamie en droit romain*. Paris, 1884, p. 35).

[34] En todo caso, importa señalar que la *vendetta* es algo eminentemente colectivo. No es un individuo quien venga, sino su clan: más tarde es al clan o a la familia a quien se paga el arreglo.

crímenes igualmente definidos. El juez dispone de una cierta libertad para aplicar a cada caso particular esas disposiciones generales; pero, en sus líneas esenciales, la pena está predeterminada para cada categoría de actos defectuosos. Esa organización sabia no es, sin embargo, constitutiva de la pena, pues hay suficientes sociedades en las cuales la pena existe sin estar fijada por adelantado. En la Biblia, hay un número de prohibiciones que son tan imperativas como las que más y, no obstante, ningún castigo expresamente formal las sanciona. El carácter penal no es, sin embargo, dudoso, pues si los textos son mudos sobre la pena, al mismo tiempo expresan hacia el acto prohibido tal horror que no podemos sospechar un solo instante que haya quedado impune.[35] Hay por lo tanto motivos para creer que ese silencio de la ley proviene del hecho de que la ley no estaba determinada. Y, en efecto, muchos relatos del Pentateuco nos informan que había actos cuyo valor criminal era innegable y cuya pena sólo era establecida por el juez, quien la aplicaba. La sociedad sabía que se encontraba en presencia de un crimen, pero la sanción legal que debía estar unida a él no estaba definida.[36]

Además, aun entre las penas enunciadas por el legislador hay muchas que no están especificadas con precisión. Así sabemos que había diferentes clases de suplicios, que no estaban en un mismo plano de igualdad y, sin embargo, en un gran número de casos los textos hablan sólo de la muerte de una manera general, sin decir qué tipo de muerte debía imponerse. Según Sumner Maine, lo mismo sucedía en la primitiva Roma; los criminales eran procesados ante una asamblea del pueblo, la que, por una ley, soberanamente fijaba la pena, al mismo tiempo que establecía la realidad del hecho incriminado.[37] Finalmente, hasta el siglo XVI inclusive rige el principio general de la penalidad: "la aplicación había sido dejada al arbitrio del juez, *arbitrio et officio judicis*... Solamente que al juez no le está permitido imponer otras penas que las usuales.[38]

Otro efecto de ese poder del juez era hacer depender enteramente de su apreciación hasta la calificación del acto criminal, que, por consiguiente, estaba indeterminada.[39]

La organización distintiva de ese tipo de represión no consiste, pues, en la reglamentación de la pena. Tampoco está en la institución de un procedimiento criminal; los hechos citados demuestran en forma suficiente que faltó durante largo tiempo. La única organización que se encuentra en todas partes donde existe pena propiamente dicha, se reduce entonces al establecimiento de un tribunal. De cualquier forma que se componga, que comprenda a todo el pueblo o sólo a una élite, que siga o no un procedimiento regular tanto en la instrucción del asunto como en la aplicación de la pena, por el solo hecho de que la infracción, en lugar de ser juzgada por cada uno sea

[35] Deuteronomio. VI, 25.

[36] Durante el sábbat, se había encontrado a un hombre juntando madera. "Quienes lo encontraron lo llevaron ante Moisés, ante Aarón y ante toda la asamblea, y pusiéronlo en prisión, *pues aún no se había declarado lo que se le debía hacer*" (*Libro de los Números*, XV, 32-36). Por otra parte se trata de un hombre que había blasfemado el nombre de Dios. Los asistentes lo detienen pero no saben cómo deben tratarlo. El mismo Moisés lo ignora y va a consultar al Eterno (Lev., XXIV, 12-16).

[37] *Derecho an tiguo*, p. 353

[38] Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, VI, II.

[39] Du Boys, *Ibíd.*, p. 14.

sometida a la apreciación de un cuerpo constituido, por el solo hecho de que la reacción colectiva tenga por intermediario un órgano definido, deja de ser difusa: es organizada. La organización podrá completarse más, pero desde ese momento existe.

La pena consiste esencialmente, por lo tanto, en una reacción pasional, de intensidad graduada, que la sociedad ejerce por intermedio de un cuerpo constituido sobre aquellos miembros que violaren ciertas normas de conducta.

Ahora bien, la definición del crimen que dimos satisface con facilidad todos los caracteres de la pena.

3

Todo estado fuerte de la conciencia es una fuente de vida; es un factor esencial de nuestra vitalidad general. Por consiguiente, todo lo que tienda a debilitarlo nos disminuye y deprime. De ello resulta una impresión de perturbación, de malestar, análoga a la que sentimos cuando una función importante se suspende o disminuye. Es, entonces, inevitable que reaccionemos enérgicamente contra la causa que nos amenaza con tal disminución; que nos esforcemos en apartarla, a fin de mantener la integridad de nuestra conciencia.

En la primera categoría de causas que producen ese resultado, es necesario colocar la representación de un estado contrario. Una representación no es, en efecto, una simple imagen de la realidad, una sombra inerte proyectada en nosotros por las cosas, sino una fuerza que levanta a su alrededor todo un remolino de fenómenos orgánicos y psíquicos. No sólo la corriente nerviosa que acompaña la ideación irradia en los cuerpos corticales, alrededor del punto en que nació y pasa de un plexo a otro, sino que repercute en los centros motores donde determina movimientos, en los centros sensoriales donde despierta imágenes; excita a veces, comienzos de ilusiones y puede incluso afectar hasta las funciones vegetativas,[40] esa repercusión es más considerable cuando más intensa es la representación y más desarrollado el elemento emocional. Así, la representación de un sentimiento contrario al nuestro actúa en nosostros en igual forma y sentido que el sentimiento del cual es sustituto; es como si él mismo hubiese entrado en nuestra conciencia. Tiene, en efecto, las mismas afinidades aunque menos vivas; tiende a despertar las mismas ideas, los mismos movimientos, las mismas emociones. Opone entonces una resistencia al juego de nuestro sentimiento personal, y, por consiguiente lo debilita, atrayendo una parte de nuestra energía en una dirección contraria. Es como si una fuerza extraña se hubiera introducido en nosotros, de naturaleza tal que desconcierta nuestra vida psíquica. He ahí por qué una convicción opuesta a la nuestra no puede manifestarse en nuestra presencia sin perturbarnos; de un solo golpe penetra en nosotros y, hallándose en antagonismo con todo lo que allí encuentra, provoca verdaderos desórdenes. Sin duda, mientras el conflicto sólo estalle entre ideas abstractas, no es tan doloroso, pues no es tan profundo. La región de esas ideas es, a la vez, la más elevada y la más superficial de la conciencia, y los cambios que allí sobrevienen, no teniendo repercusiones extensas, sólo nos afectan débilmente. Pero cuando se trata de una creencia que nos es cara, no permitimos y no podemos permitir que nos golpeen impunemente. Toda ofensa dirigida contra ella suscita una reacción emocional más o menos violenta, que se vuelve contra el ofen-

[40] Ver Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, tr. fr., p. 270.

sor. Nos encolerizamos, nos indignamos con él, estamos resentidos con él, y los sentimientos así sublevados no pueden dejar de ser traducidos por actos; le huimos, lo mantenemos a distancia, lo expulsamos de nuestra sociedad, etc.

No pretendemos, indudablemente, que toda convicción arraigada sea necesariamente intolerante; la observación corriente basta para demostrar lo contrario. Pero ocurre que causas exteriores neutralizan entonces aquéllas cuyos efectos acabamos de analizar. Por ejemplo, puede haber entre dos adversarios una simpatía general que contiene su antagonismo y que lo atenúa. Pero es necesario que la simpatía sea más fuerte que el antagonismo; de otro modo no lo sobreviviría. O bien los dos partidos presentes renuncian a la lucha, una vez que se comprobó que ésta no puede lograr una solución, y se contentan con mantener sus respectivas situaciones, se toleran mutuamente al no poder destruirse entre sí. La tolerancia recíproca que, a veces, concluye con las guerras de religión es a menudo de la misma naturaleza. En todos estos casos, si el conflicto de sentimientos no engendra sus consecuencias naturales, no significa que las oculte, sino que está impedido de producirlas.

Por otra parte, éstas, al mismo tiempo que útiles, son necesarias. Además de derivar forzosamente de las causas que las producen, contribuyen a mantenerlas. Todas estas emociones violentas constituyen en realidad una llamada a fuerzas suplementarias que dan al sentimiento atacado la energía que la contradicción le quita. A menudo se ha dicho que la cólera era inútil porque no era más que una pasión destructiva, pero esto es verla a través de uno de sus aspectos. En efecto, consiste en una sobreexcitación de fuerzas latentes y disponibles que vienen a ayudar a nuestro sentimiento personal a enfrentar los peligros, reforzándolo. En estado de paz, si se nos permite decirlo así, éste no está suficientemente armado para la lucha. Correría, pues, el riesgo de sucumbir si reservas pasionales no entraran en línea en el momento deseado; la cólera no es otra cosa que una movilización de esas reservas. Incluso pude suceder que al sobrepasar a las necesidades los refuerzos así evocados, la discusión tenga por efecto afirmarnos más en nuestras convicciones, lejos de hacernos vacilar.

Ahora bien, sabemos qué grado de energía puede tener una creencia o un sentimiento por el solo hecho de ser sentido por una misma comunidad de hombres en relación unos con otros; las causas de ese fenómeno son hoy bien conocidas.[41] Así como los estados de conciencia contrarios se debilitan recíprocamente, los idénticos, intercambiándose, se refuerzan unos a otros. Mientras que los primeros se sustraen, los segundos se adicionan. Si alguien expresa delante nuestro una idea que ya era nuestra, la representación que nos hacemos se agrega a nuestra propia idea, se superpone, se confunde con ella, le comunica lo que ella misma tiene de vitalidad; de esa fusión surge una nueva idea que absorbe las precedentes, y, en consecuencia, es más viva cada una de ellas tomada aisladamente. De allí que en las asambleas numerosas una emoción puede adquirir tal violencia; la vivacidad con que se produce en cada conciencia repercute en todas las otras. Incluso no es necesario que experimentemos por nosotros mismos, en virtud de nuestra naturaleza individual, un sentimiento colectivo, para que éste cobre en nosotros intensidad; pues lo que agregamos es, en suma, poca cosa. Basta que seamos un campo demasiado refractario para que, pene-

[41] Ver Espinas, *Sociétés animales, passim*, Paris, F. Alcan.

trando desde afuera con la fuerza que trae de sus orígenes, se imponga a nosotros. Por lo tanto, dado que los sentimientos que el crimen ofende son, en el seno de una misma sociedad, los más universalmente colectivos que existen; dado que son, asimismo, estados particularmente fuertes de la conciencia común, es imposible que toleren la contradicción. Sobre todo si esa contradicción no es puramente teórica, si ella se afirma no sólo en palabras, sino también en actos. Como es llevada a su máximum, nosotros no podemos dejar de ponernos en guardia contra ella con pasión. Un reestablecimiento del orden perturbado no podría bastarnos; nos hace falta una satisfacción más violenta. La fuerza contra la que el crimen choca es demasiado intensa para reaccionar con tanta moderación. Por otra parte, no podría hacerlo sin debilitarse, pues es gracias a la intensidad de la reacción que ella se recupera y se mantiene en el mismo grado de energía.

Podemos explicarnos así un carácter de esa reacción, que a menudo señalamos como irracional. Es cierto que en el fondo de la noción de expiación está la idea de una satisfacción otorgada a algún poder real o ideal, superior a nosotros. Cuando reclamamos la represión del crimen, no es a nosotros a quienes queremos vengar personalmente, sino a algo sagrado que sentimos, más o menos confusamente, fuera y por encima de nosotros. Ese algo lo concebimos de maneras diferentes según el tiempo y los medios; a veces es una simple idea, como la moral, el deber; a menudo nos lo representamos bajo la forma de uno o varios seres concretos: los antepasados, la divinidad. De ahí por qué el derecho penal no sólo es esencialmente religioso en sus orígenes, sino que todavía guarda ciertos atributos de la religiosidad: los actos que castiga perecen ser atentados contra algo trascendente, ser o concepto. Es por esa misma razón que nos explicamos a nosotros mismos cómo nos parecen reclamar una sanción superior a la simple reparación con la que nos contentamos en el orden de los intereses puramente humanos.

Seguramente esa representación es ilusoria; es a nosotros a quienes, en un sentido, vengamos, a nosotros a quienes satisfacemos, puesto que es en nosotros, y sólo en nosotros que se encuentran los sentimientos ofendidos. Pero esa ilusión es necesaria. Así es como consecuencia de su origen colectivo, de su universalidad, de su permanencia en el tiempo, de su intensidad intrínseca, que esos sentimientos tienen una fuerza excepcional, se separan radicalmente del resto de nuestra conciencia, cuyos estados son mucho más débiles. Nos dominan, tienen, por así decir, algo sobrehumano y, al mismo tiempo, nos ligan a objetos fuera de nuestra vida temporal. Aparecen en nosotros como el eco de una fuerza que nos resulta extraña y que, además, es superior a la que somos nosotros. Estamos así con necesidad de proyectarlos fuera de nosotros, de referir a algún objeto exterior lo que los concierne; hoy sabemos cómo se forman esas alienaciones parciales de la personalidad. Ese milagro es tan inevitable que bajo una forma u otra se producirá mientras exista un sistema represivo, pues para que fuese de otra manera sería necesario que hubiese en nosotros sentimientos colectivos de poca intensidad solamente, y en ese caso no habría más pena. ¿Diremos que el error se disipará por sí mismos en el momento en que los hombres hayan tomado conciencia de él? Pero por más que sepamos que el sol es un inmenso globo, lo vemos siempre como un disco de algunas pulgadas. El entendimiento bien puede enseñarnos a interpretar nuestras sensaciones, pero no puede cambiarlas. Por otra

parte, el error sólo es parcial. Puesto que estos sentimientos son colectivos, no es a nosotros a quienes representan en nuestro interior, sino a la sociedad. Por lo tanto es a ella y no a nosotros mismos a quien vengamos, y por otra parte es algo superior al individuo. Sin razón nos asimos a ese carácter casi religioso de la expiación para hacer de él una especie de superfetación parásita. Por el contrario, él es un elemento integrante de la pena. Indudablemente sólo expresa la naturaleza de una manera metafórica, pero la metáfora no carece de verdad.

Por otra parte, comprendemos que la reacción penal no sea uniforme en todos los casos, dado que las emociones que la determinan no son siempre las mismas. Son, efectivamente, más o menos vivas según la vivacidad del sentimiento herido y también según la gravedad de la ofensa sufrida. Un estado fuerte reacciona más que un estado débil, y dos estados de igual intensidad reaccionan desigualmente según sean más o menos violentamente contradichos. Esas variaciones necesariamente se producen y, por otra parte, son útiles, pues es deseable que el llamado a las fuerzas esté en relación con la importancia del peligro: demasiado débil sería insuficiente; demasiado violento, una pérdida inútil. Dado que la gravedad del acto criminal varía en función de los mismos factores, la proporcionalidad que observamos en todas partes entre el crimen y el castigo se establece, entonces, con una espontaneidad mecánica, sin que sea necesario hacer cómputos sabios para calcularla. Lo que determina la graduación de los crímenes es lo mismo que determina la de las penas; las dos escalas no pueden, por lo tanto, dejar de corresponderse, y esa correspondencia, por ser necesaria, no deja al mismo tiempo de ser útil.

En cuanto al carácter social de esta reacción deriva de la naturaleza social de los sentimientos ofendidos. Como éstos encuentran en todas las conciencias, la infracción cometida levanta en todos aquéllos que son testigos o conocen su existencia, una misma indignación. Todo el mundo es herido, en consecuencia, todo el mundo se pone en guardia contra el ataque. No sólo la reacción es general sino que es colectiva, lo que no es lo mismo; no se produce aisladamente en cada uno, sino en conjunto y con una unidad variable por otra parte, según el caso. En efecto, así como los sentimientos contrarios se rechazan, los sentimientos semejantes se atraen, tanto más fuertemente cuanto más intensos sean. Como la contradicción es un peligro que los exaspera, amplían su fuerza atractiva. Jamás experimentamos tanto la necesidad de volver a ver a nuestros compatriotas como cuando estamos en país extranjero; jamás el creyente se siente tan fuertemente atraído hacia sus correligionarios como en épocas de persecución. Sin duda en todo momento queremos la compañía de quienes piensan y sienten como nosotros. Pero la buscamos, no sólo con placer sino con pasión a la salida de discusiones en las cuales nuestras creencias comunes fueron vivamente combatidas. El crimen acerca las conciencias honestas y las concentra. Basta con ver lo que se produce, sobre todo en una ciudad pequeña, cuando se comete algún escándalo moral. Se detienen en las calles, se visitan, se encuentran en lugares convenidos para hablar del suceso y se indignan en común. De todas esas impresiones similares que se intercambian, de todas las cóleras que se expresan, se desprende una cólera única, más o menos determinada según el caso, que es la de todo el mundo, sin ser la de cada persona en particular. Es la cólera pública.

Sólo ella, por otra parte, puede servir para algo. Efectivamente, los sentimientos en juego sacan toda su fuerza del hecho de ser comunes a todo el mundo, son enérgicos porque son indiscutidos. Lo que determina el respeto particular, del cual son el objeto, es el hecho de ser universalmente respetados. Ahora bien, el crimen sólo es posible si ese respeto no es verdaderamente universal; por consiguiente, implica que no son universalmente colectivos y empañan esa unanimidad, fuente de su autoridad. Si cuando se produce, las conciencias que él hiere no se unieran para demostrarse unas a otras que continúan en comunión, que ese caso particular es una anomalía, a la larga podrían ser quebrantadas. Pero es necesario que se reconforten asegurándose mutuamente que laten siempre al unísono; para lograrlo, el único medio es que reaccionen en común. En una palabra, dado que es la conciencia común quien es atacada, es necesario también que sea ella quien resista, y en consecuencia que la resistencia sea colectiva.

Aun falta decir por qué se organiza.

Nos explicaremos este último carácter si destacamos la represión organizada no se opone a la difusa, sino que sólo se distingue de ésta por diferencias de grados: la reacción tiene más unidad. Ahora bien, la mayor intensidad y la naturaleza más definida de los sentimientos que vengan la pena propiamente dicha, explican con facilidad esa unificación más perfecta. Efectivamente, si el estado contrariado es débil, o si es contrariado débilmente, sólo puede determinar una débil concentración de conciencias ultrajadas; por el contrario, si es fuerte, si la ofensa es grave, todo el grupo herido se contrae delante del peligro y se recoge, por así decir, en sí mismo. Ya no nos contentamos sólo con intercambiar opiniones cuando se presenta la ocasión, con acercarnos aquí o allá, según el azar o la mayor comodidad, sino que la noción que gradualmente se ha esparcido lanza violentamente a todos los que se parecen unos contra otros y los agrupa en el mismo lugar. Esta opresión material del conglomerado además de hacer más íntima la penetración mutua de los espíritus hace más fáciles todos los movimientos del conjunto; las reacciones emocionales de las que cada conciencia es el teatro, están entonces en las condiciones más favorables para unificarse. Sin embargo, si fuesen demasiado diversas, ya en cantidad, ya en calidad, sería imposible una fusión completa entre esos elementos parciales heterogéneos e irreductibles. Pero sabemos que los sentimientos que las determinan son muy definidos y por consiguiente, muy uniformes. Ellas participan, por lo tanto, de la misma uniformidad y en consecuencia se pierden naturalmente unas en las otras, se confunden en una única resultante que les sirve de sustituto y que es ejercida, no por cada una aisladamente sino por el cuerpo social así constituido.

Muchos hechos tienden a probar que ésta fue históricamente la génesis de la pena. Sabemos, efectivamente, que en su origen la asamblea del pueblo en su totalidad cumplía funciones de tribunal. Si incluso nos referimos a los ejemplos del Pentateuco,[42] que en su momento citamos, veremos que las cosas ocurren como acabamos de describirlas. Tan pronto como la novedad del crimen se expande, el pueblo se reúne y aunque la pena no esté predeterminada la reacción surge con unidad. En ciertos casos, era el mismo pueblo quien ejecutaba colectivamente la sentencia, inmediatamente

[42] Ver p. 128, n. 19.

después de haberla pronunciado.[43] Luego, allí donde la asamblea se encarnó en la persona de un jefe, éste se volvió, totalmente o en parte, órgano de la reacción penal y la organización prosiguió conforme a las leyes generales de todo desarrollo orgánico.

La naturaleza de los sentimientos colectivos manifiesta la pena y, en consecuencia, el crimen. Además, vemos nuevamente que el poder de reacción del que disponen las funciones gubernamentales, una vez que éstas han hecho su aparición, no es más que una emanación del que está difuso en la sociedad, dado que nace de él. El uno no es más que el reflejo del otro; la extensión del primero varía según la del segundo. Agreguemos, por otra parte, que la institución de ese poder sirve para mantener la misma conciencia común. Pues ésta se debilitaría si el órgano que la representa no participa del respeto que ella inspira y de la autoridad particular que ejerce. Ahora bien, no pude participar sin que todos los actos que la ofenden sean rechazados y combatidos como los que ofenden a la conciencia colectiva, y esto aun cuando ésta no sea directamente afectada.

4

De esta manera, el análisis de la pena confirmó nuestra definición del crimen. Comenzamos por establecer inductivamente que éste consistía esencialmente en un acto contrario a los estados fuertes y definidos de la conciencia común; acabamos de ver que todos los caracteres de la pena derivan, efectivamente, de esa naturaleza del crimen. Las reglas que sanciona expresan las similitudes sociales más esenciales.

Así vemos qué especie de solidaridad simboliza el derecho penal. Todo el mundo sabe, en efecto, que hay una cohesión social cuya causa está en una cierta conformidad de todas las conciencias particulares a un tipo común, que no es otro que el tipo psíquico de la sociedad. En estas condiciones no sólo todos los miembros del grupo están individualmente atraídos unos a otros porque se asemejan, sino que están ligados también a la condición de existencia de ese tipo colectivo, es decir, a la sociedad formada por su reunión. No sólo los ciudadanos se quieren y se buscan entre sí con preferencia a los extranjeros, sino que aman a su patria, la quieren como se quieren a sí mismos, tienen interés en que dure y prospere, porque sin ella habría toda una parte de su vida psíquica cuyo funcionamiento estaría entorpecido. Inversamente, la sociedad tiene interés en que todos presenten esas semejanzas fundamentales, pues es una condición de su cohesión. Hay en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que la otra comprende estados que son comunes a toda sociedad.[44] La primera sólo representa nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, en consecuencia, la sociedad sin la cual no existiría. Cuando uno de los elementos de esta última determina nuestra conducta no actuamos con vistas a nuestro interés personal, sino que perseguimos fines colectivos. Ahora bien, aunque distintas, estas dos conciencias están ligadas una a otra, puesto que en suma no son más que una,

[43] Ver Thonissen, *Études*, etc. I, pp. 30 y 232. Los testigos del crimen desempeñaban a veces, un rol preponderante en la ejecución.

[44] Para simplificar la exposición, suponemos que el individuo, pertenece sólo a una sociedad. De hecho formamos parte de diversos grupos y hay en nosotros varias conciencias colectivas; pero esta complicación en nada cambia la relación que estamos por establecer.

teniendo para las dos un solo y mismo substrato orgánico. Son, pues, solidarias. De allí resulta una solidaridad *sui generis* que, nacida de las semejanzas, une directamente el individuo con la sociedad; en el próximo capítulo podremos mostrar mejor por qué proponemos llamarla mecánica. Esta solidaridad no consiste sólo en un efecto general e indeterminado del individuo al grupo, sino que también torna armónico el detalle de los movimientos. En efecto, como esos móviles colectivos son los mismos en todas partes, producen en todas partes efectos iguales. En consecuencia, cada vez que entran en juego, las voluntades se mueven espontáneamente y en conjunto en el mismo sentido.

El derecho represivo expresa esa solidaridad, al menos en lo que ella tiene de vital. En efecto, los actos que prohibe y califica como crímenes son de dos clases: o bien manifiestan directamente una desemejanza demasiado violenta entre el agente que las lleva a cabo y el tipo social, o bien, ofenden el órgano de la conciencia común. Tanto en un caso como en el otro, la fuerza herida por el crimen, que lo rechaza, es la misma; es un producto de las similitudes sociales más esenciales y tiene por efecto mantener la cohesión social que resulta de esas similitudes. El derecho penal protege a esa fuerza de todo debilitamiento, exigiendo a la vez de cada uno de nosotros, un mínimo de semejanzas sin las cuales el individuo sería una amenaza para la unidad del cuerpo social, imponiéndonos respeto al símbolo que expresa y resume esas semejanzas al mismo tiempo que las garantiza.

Nos explicamos, así, que algunos actos hayan sido tan a menudo reputados criminales y castigados como tales sin que, por sí mismos, sean dañinos para la sociedad. En efecto, así como el tipo individual, el tipo colectivo se formó bajo el imperio de causas muy diversas y aún de ocasiones fortuitas. Producto del desarrollo histórico, lleva la marca de circunstancias de toda índole que la sociedad atravesó en su historia. Sería pues, milagroso que todo lo que se encuentra en él estuviese ajustado a algún fin útil; pero no pueden introducirse allí elementos, más o menos numerosos, que no tengan relación con la utilidad social. Entre las inclinaciones, las tendencias que el individuo recibió de sus antepasados o formó en su vida, muchas, en verdad, no sirven para nada, o cuestan más de lo que aportan. Sin duda, en su mayoría no podrían ser perjudiciales, pues el ser no podría vivir en esas condiciones; pero ocurre que perduran sin ser útiles y aún aquéllas cuyos servicios son los más innegables, tienen, a menudo, una intensidad que no está en relación con su utilidad pues proviene de otras causas. Lo mismo ocurre con las pasiones colectivas. Todos los actos que las hieren por sí mismos no son peligrosos, o , al menos, no son tan peligrosos como reprobados. Sin embargo, la reprobación de la que son objeto, no deja de tener razón de ser pues, cualquiera que sea el origen de esos sentimientos, una vez que forman parte del tipo colectivo, y sobre todo, si son elementos esenciales, todo lo que contribuye a quebrantarlos hace vacilar, de un solo golpe la cohesión social y compromete a la sociedad. No era necesario en absoluto que nacieran, pero cuando se manifiestan se vuelve necesario que persistan a pesar de su irracionalidad. He aquí, que es bueno, en general, que no sean tolerados los actos que los ofenden. Sin duda, razonando en abstracto, podemos demostrar que no hay razón para que una sociedad prohiba comer tal o cual carne, inofensiva en sí misma. Pero cuando el horror a ese alimento se

vuelve parte integrante de la conciencia común, no puede desaparecer sin que el lazo social no se afloje, y eso las conciencias sanas lo sienten oscuramente.[45]

Lo mismo sucede con la pena. Aunque procede de una reacción totalmente mecánica, de movimientos pasionales, y en gran parte, irreflexivos, no deja de desempeñar un rol útil. Solamente que ese rol no existe allí donde lo vemos ordinariamente. La pena no sirve o sirve muy secundariamente, para corregir al culpable o para intimidar a sus posibles imitadores; bajo este doble punto de vista su eficacia es justamente dudosa o, en todo caso, mediocre. Su verdadera función es mantener intacta la cohesión social, manteniendo toda la vitalidad de la conciencia común. Negada tan categóricamente, ésta precisamente, perdería su energía, si una reacción emocional de la comunidad no la compensase de esa pérdida, y traería apareado un relajamiento de la solidaridad social. Es necesario, por lo tanto, que, en el momento en que es contradicha, se afirme con fuerza, y el único medio de afirmarse es expresar la aversión unánime que el crimen continúa inspirando, mediante un acto auténtico que sólo puede consistir en un dolor infligido al agente. De este modo, siendo un producto necesario de las causas que lo engendran, este dolor no es una crueldad gratuita. Es el signo que atestigua que los sentimientos colectivos son siempre colectivos, que la comunión de espíritus en la misma fe queda íntegra, y por esa causa repara el mal que el crimen infligió a la sociedad. He allí por qué tenemos razón en decir que el criminal debe sufrir en proporción al crimen, por qué las teorías que rechazan todo carácter expiatorio a la pena, aparecen en tantos espíritus subversivos del orden social. En efecto, esas teorías sólo podrían practicarse en una sociedad donde estuviese prácticamente abolida toda conciencia colectiva. Sin esa satisfacción necesaria, eso que llamamos conciencia moral no se podría conservar. Podemos decir, sin paradoja, que el castigo se destina sobre todo a influir sobre la gente decente; porque, dado que sirve para curar las heridas hechas a los sentimientos colectivos, sólo puede desempeñar ese rol, allí donde existen esos sentimientos y en la medida en que están vivos. Indudablemente, previniendo en los espíritus ya quebrantados un nuevo debilitamiento del alma colectiva, puede impedir la multiplicación de los atentados; pero ese resultado, por otra parte útil, no es más que un contragolpe particular. En una palabra, para hacerse una idea exacta de la pena, es necesario reconciliar las dos teorías contrarias expuestas; la que ve en ella una expiación y la que hace de ella un arma de defensa social. Efectivamente, tiene por función proteger a la sociedad, pero esto ocurre por que ella es expiatoria; por otra parte, si debe ser expiatoria, no es que el dolor redima la pena basado en una desconocida virtud mística, sino que ella sólo puede producir su efecto socialmente útil si es expiatoria.[46]

---

[45] Esto no quiere decir que sea necesario, sin embargo, conservar una norma penal, porque en un momento dado, correspondió a algún sentimiento colectivo. Sólo tiene razón de ser, si este último aún es vivo y enérgico. Si desapareció o se debilitó, nada es tan vano, e incluso, nada es tan malo como tratar de mantenerla artificialmente y por la fuerza. Puede ocurrir, incluso, que sea necesario combatir una práctica que fue común, pero que ya no lo es más y se opone al establecimiento de prácticas nuevas y necesarias. Pero no debemos entrar en esta cuestión de casuística.

[46] Al decir que la pena, tal cual es, tiene razón de ser, no queremos decir que sea perfecta y que no pueda ser mejorada. Por el contrario, es demasiado evidente que siendo producida en gran parte, por causas totalmente mecánicas, se ajusta a su rol sólo muy imperfectamente. Se trata sólo de una justificación a grandes rasgos.

De este capítulo concluimos que existe una solidaridad social que proviene del hecho que un cierto número de estados de conciencia son comunes a todos los miembros de una misma sociedad. Es a ella a quien el derecho represivo representa materialmente, al menos en lo que tiene de esencial. La parte que tiene en la integración de la sociedad depende, evidentemente, de la extensión más o menos grande que la conciencia común abarca o reglamenta. Cuanto más relaciones diversas existen, en que este último hecho hace sentir su acción, más lazos crea que atan el individuo al grupo; y por consiguiente, la cohesión moral deriva en forma más completa de la causa y lleva su marca. Pero por otra parte, el número de esas relaciones es proporcional al de las normas represivas; determinando qué fracción representa el derecho penal del aparato jurídico, mediremos fácilmente la importancia relativa de esa solidaridad. Es cierto que, procediendo de esta manera, no tendremos en cuenta ciertos elementos de la conciencia colectiva que, a causa de su menor energía o de su indeterminación, siguen siendo extraños al derecho represivo contribuyendo a asegurar la armonía social; son los protegidos por penas simplemente difusas. Pero, lo mismo ocurre con otras partes del derecho. Ninguna hay que no esté completada por las costumbres y como no hay razón para suponer que la relación entre el derecho y las costumbres no sea la misma en las diferentes esferas, esta eliminación no se expone a alterar los resultados de nuestra comparación.

CAPÍTULO III
LA SOLIDARIDAD DEBIDA A LA DIVISIÓN DEL TRABAJO U ORGÁNICA

1

La naturaleza misma de la sanción restitutiva basta para demostrar que la solidaridad social a la que este derecho corresponde, es de índole diferente. Lo que distingue a esta sanción es que ella no es expiatoria, sino que se reduce a un simple arreglo. No se inflige a aquél que ha violado el derecho o que lo desconoce, un sufrimiento proporcionado a su mala acción; simplemente se lo condena a someterse a él. Si hay hechos consumados, el juez los restablece a su estado anterior. Dicta el derecho, no dicta penas. Los daños y perjuicios no tienen carácter penal, sólo son una manera de volver sobre el pasado para restituirlo, de la mejor manera posible, a su estado normal. M. Tarde creyó, es cierto, encontrar una especie de penalidad civil en la condena a los gastos que siempre están a cargo de la parte derrotada.[47] Pero, tomada en este sentido, la palabra sólo tiene un valor metafórico. Para que existiera pena, al menos sería necesario que hubiera alguna proporción entre el castigo y la falta, y para esto se necesitaría que el grado de gravedad de esta última fuera establecido seriamente. Ahora bien, de hecho, aquel que pierde el proceso paga los gastos, aún cuando sus intenciones hubieran sido puras, aún cuando sólo fuera culpable por ignorancia. En consecuencia, las razones de esta regla parecen ser otras: dado que la justicia no se administra gratuitamente, parece equitativo que los gastos sean soportados por aquel que los ocasionó. Es posible, por otra parte, que la perspectiva de estos gastos contenga al pleitista temerario; pero esto no basta para ocasionar una pena. El

[47] Tarde, *Criminalité comparée*, p. 113, Paris, F. Alcan.

temor a la ruina, que, comúnmente acompaña a la pereza o a la negligencia, puede volver activo y aplicado al comerciante, y, sin embargo, la ruina no es, en el sentido propio de la palabra, la sanción penal de sus faltas.

La transgresión de estas reglas tampoco está castigada con una pena difusa. El pleitista que ha perdido su proceso no queda marcado, su honor permanece sin tacha. Podemos incluso pensar que las reglas sean diferentes a lo que ahora son, sin que eso nos rebele. La idea que el asesinato pueda ser tolerado nos indigna, pero aceptamos muy bien que el derecho sucesorio sea modificado, y muchos conciben, incluso que pueda ser suprimido. Es, al menos, un problema cuya discusión no rechazamos. Del mismo modo, admitimos sin esfuerzo, que el derecho de las servidumbres o aquel de los usufructos sea organizado de otra manera; que las funciones administrativas sean distribuidas de acuerdo con otros principios. Como estas prescripciones no corresponden a ningún sentimiento nuestro, y como generalmente no conocemos científicamente su razón de ser, puesto que esta ciencia no está formada, ellas no han echado raíces en la mayoría de nosotros. Sin duda hay excepciones. No toleramos la idea de que un compromiso contrario a las costumbres u obtenido, ya por la violencia, ya por el fraude, pueda ligar a las partes contratantes. Así ocurre que, cuando la opinión pública se encuentra en presencia de casos de esta índole, se muestra menos indiferente de lo que acabamos de decir y, agrava la sanción legal con su reprobación. Los diferentes dominios de la vida moral no están radicalmente separados unos de otros; por el contrario son continuos, y, en consecuencia, hay entre ellos, regiones limítrofes donde se encuentran, a la vez, caracteres diferentes. Sin embargo, el párrafo precedente, en la mayoría de los casos, es verdadero. Prueba que las reglas de sanción restitutiva, o bien no forman parte en absoluto de la conciencia colectiva, o bien, solamente son estados débiles de ella. El derecho represivo corresponde a lo que es el corazón, el centro de la conciencia común; las reglas puramente morales se ubican en una parte menos central; en fin, el derecho restitutivo nace en regiones muy excéntricas para extenderse mucho más allá. Cuanto más se acerca a sí mismo, más se aleja del centro.

Por otra parte, este carácter se distingue por la manera como funciona. Mientras que el derecho represivo tiende a quedar difuso en la sociedad, el derecho restitutivo procrea órganos cada vez más especializados: tribunales consulares, tribunales paritarios, tribunales administrativos de otras clases. Aún en su parte más general, a saber el derecho civil, no entra en ejercicio sino mediante funcionarios particulares: magistrados, abogados, etc., que llegaron a ser aptos para ese rol gracias a una cultura especial. Pero, aunque estas reglas estén más o menos fuera de la conciencia colectiva, no interesan solamente a los particulares. Si así fuese el derecho restitutivo no tendría nada en común con la solidaridad social, pues las relaciones que regula, enlazarían a los individuos unos a otros sin ligarlos a la sociedad. Serían simples acontecimientos de la vida privada como son, por ejemplo, las relaciones de amistad. Pero la sociedad dista mucho de estar ausente de esta esfera de la vida jurídica. Es cierto, que en general, no interviene por sí misma, ni por movimiento propio; es necesario que los interesados la soliciten. Pero, a pesar de que su intervención es provocada, no por eso deja de ser el resorte esencial del mecanismo, puesto que sólo es ella quien lo hace funcionar. Ella dicta el derecho por medio del órgano de sus representantes.

Sin embargo, se sostuvo que este rol, no tenía nada de específicamente social, sino que se reducía al de conciliador de intereses privados; que, en consecuencia, todo particular podía reemplazarlo, y que si la sociedad se encargaba de ello, era únicamente por razones de comodidad. Nada es más inexacto que imaginar a la sociedad como una especie de tercero en discordia. Cuando ella es llamada a intervenir, no lo hace para poner de acuerdo intereses individuales, no busca cuál puede ser la solución más ventajosa para los adversarios y no les propone compromisos, sino que aplica al caso particular, que le es sometido, las reglas generales y tradicionales del derecho. Ahora bien, el derecho es objeto social en el más alto grado, y tiene una mira diferente que el interés de los pleitistas. El juez que examina una demanda de divorcio, no se preocupa por saber si esa separación es realmente deseable para los esposos, sino si las causas invocadas entran en alguna de las categorías previstas por la ley.

Pero, para apreciar mejor la importancia de la acción social, es necesario observar, no sólo el instante en que la sanción se aplica, en que la relación perturbada es restablecida sino también el momento en que es instituida.

En efecto, es necesaria, ya sea para establecer, ya sea para modificar la cantidad de relaciones jurídicas que este derecho rige dado que el consentimiento de los interesados no basta ni para crear, no para cambiarlas. Tales son, en especial, las concernientes al estado de las personas. Aunque el matrimonio sea un contrato, los esposos no pueden ni realizarlo, ni rescindirlo a su gusto. Lo mismo ocurre con todas las otras relaciones de familia y, con mayor razón, con todas las que reglamenta el derecho administrativo. Es cierto que las obligaciones propiamente contractuales pueden contraerse y rescindirse por el solo acuerdo de voluntades. Pero no hay que olvidar que, si bien el contrato tiene poder de ligar, es la sociedad quien se lo comunica. Supongamos que no sancione las obligaciones contractuales; éstas se transformarían en simples promesas que no tendrían más que autoridad moral.[48] Todo contrato supone, pues, que detrás de las partes que se comprometen, está la sociedad lista para intervenir y hacer respetar los compromisos contraídos; es por eso que ella sólo otorga fuerza obligatoria a los contratos que tienen por sí mismos un valor social, es decir, conformes a las reglas del derecho. Veremos también que, a veces, su intervención es aún más positiva. Luego, está presente en todas las relaciones que determina el derecho restitutivo, aun en aquellas que parecen totalmente privadas, y su presencia, a pesar de no ser sentida al menos en el estado normal, no es por ello menos esencial.[49]

Dado que las reglas de sanción restitutiva son extrañas a la conciencia común, las relaciones que determinan no son las que alcanzan indistintamente a todo el mundo; es decir, que se establecen inmediatamente, no entre el individuo y la sociedad, sino entre partes restringidas y especiales de la sociedad que se ligan entre sí. Dado que esta última no está ausente, es necesario que esté más o menos interesada, que sienta los reveses. Entonces, según con la vivacidad que los siente, interviene más o menos de cerca y más o menos activamente, por intermedio de órganos especiales encarga-

[48] Y más aún, esta autoridad proviene de las costumbres, es decir, de la sociedad.

[49] Debemos atenernos a las indicaciones generales, comunes a todas las formas del derecho restitutivo. En este libro (cap. VII) se encontrarán numerosas pruebas de esta verdad para la parte de este derecho que corresponde a la solidaridad que la división del trabajo produce.

dos de representarla. Estas relaciones son, por lo tanto, muy diferentes de las que reglamenta el derecho represivo, ya que estas últimas ligan directamente y sin intermediarios, al conciencia particular a la conciencia colectiva, es decir, el individuo a la sociedad.

Pero estas relaciones pueden tomar dos formas muy diferentes: o bien son negativas y se reducen a pura abstracción; o bien, son positivas o de cooperación. A las dos clases de reglas que determinan estas relaciones corresponden dos clases de solidaridad social que es necesario distinguir.

2

La relación negativa que puede servir de tipo a las otras es la que une la cosa a la persona.

Las cosas, en efecto, forman parte de la sociedad así como las personas, y representan un rol específico; por otra parte, es necesario que sus relaciones con el organismo social estén determinadas. Luego, podemos decir que hay una solidaridad de las cosas cuya naturaleza es bastante especial como para traducirse hacia afuera en consecuencias jurídicas de un carácter muy particular.

Efectivamente, los jurisconsultos distinguen dos clases de derechos: dan a unos el nombre de reales, a los otros de personales. El derecho de propiedad, la hipoteca, pertenecen a la primera especie; el derecho de crédito, a la segunda. Lo que caracteriza a los derechos reales, es que, por sí solos dan nacimiento a un derecho de preferencia y de continuidad. En este caso, el derecho que tengo sobre una cosa es exclusivo en relación con otro que se estableciese después del mío. Si, por ejemplo, un bien fuese sucesivamente hipotecado a dos acreedores, la segunda hipoteca no puede restringir en nada los derechos de la primera. Por otra parte, si mi deudor enajena la cosa sobre la que tengo un derecho de hipoteca, mi derecho en nada es perjudicado, pero el tercero-adquirente, está obligado, ya a pagarme, ya a perder lo que adquirió. Ahora bien, para que así ocurra, es necesario que el vínculo de derecho ligue esta cosa determinada a mi personalidad jurídica directamente y sin intermediario de persona alguna. Esta situación privilegiada es la consecuencia de la solidaridad propia a las cosas. Por el contrario, cuando el derecho es personal, la persona obligada para conmigo, puede, contrayendo nuevas obligaciones, darme coacreedores cuyo derecho es igual al mío, y, aunque yo tenga por prenda todos los bienes de mi deudor, si él los enajena salen de mi prenda al salir de su patrimonio. La razón de esto es que no hay relación especial entre esos bienes y yo, sino entre la persona del propietario y mi persona.[50]

Vemos en qué consiste esta solidaridad real: une directamente las cosas a las personas, pero no a las personas entre sí. En todo caso, podemos ejercer un derecho real creyéndonos solos en el mundo, haciendo abstracción de los otros hombres. En consecuencia, como las cosas se integran a la sociedad, sólo por intermedio de las personas la solidaridad resultante de esta integración, es completamente negativa. No hace que las voluntades se muevan hacia fines comunes, sino solamente que las cosas gra-

[50] Algunas veces, se dijo que la calidad de padre, de hijo, etc., eran objeto de derechos reales (Ver Ortolan, *Institats*, I, 660). Pero estas calidades no son más que símbolos abstratos de derechos diversos, unos reales (derecho del padre sobre la fortuna de sus hijos menores, por ejemplo), otros personales.

viten con orden alrededor de las voluntades. Por estar así delimitados, los derechos reales no entran en conflicto; las hostilidades están prevenidas, pero no hay concurso activo, no hay *consensus*. Supongamos un acuerdo tan perfecto como posible; la sociedad donde reine —si reina solo— parecerá una inmensa constelación donde cada astro se mueve en su órbita sin turbar los movimientos de los astros vecinos. Una solidaridad así, no hace de los elementos que acerca, por lo tanto, un todo capaz de actuar en conjunto; no contribuye en nada a la unidad del cuerpo social.

Según lo que precede, es fácil determinar cuál es la parte del derecho restitutivo a la que esta solidaridad corresponde: es el conjunto de los derechos reales. Ahora bien, de la misma definición que dimos resulta que el derecho de propiedad es el tipo más perfecto. Efectivamente, la relación más completa que puede existir entre una cosa y una persona es aquella que coloca a la primera bajo la entera dependencia de la segunda. Solamente, que esta relación es en sí misma muy compleja y los diversos elementos que la forman pueden llegar a ser objeto de otros tantos derechos reales secundarios, como el usufructo, las servidumbres, el uso y la habitación. Por consiguiente podemos decir que los derechos reales comprenden el derecho de propiedad en sus diversas formas (propiedad literaria, artística, industrial, mobiliaria, inmobiliaria) y sus diferentes modalidades, tal como las reglamenta el libro segundo del Código Civil Francés. Fuera de este libro, dicho derecho reconoce aún otros cuatro derechos reales, pero que sólo son auxiliares y sustitutos eventuales de derechos personales: la prenda, la anticresis, el privilegio y la hipoteca (art. 2071 - 2203). Es conveniente agregar todo lo relativo al derecho sucesorio, al derecho de testar, y, en consecuencia, a la ausencia, puesto que crea al ser declarada una especie de sucesión provisoria. Efectivamente, la herencia es una cosa o un conjunto de cosas sobre las cuales los herederos y los legatarios tienen un derecho real adquirido, ya sea *ipso facto* a la muerte del propietario, o bien, como consecuencia de un acto judicial, tal el caso de los herederos indirectos y los legatarios a un título particular. En todos estos casos, la relación jurídica se establece directamente, no de persona a persona, sino de persona a cosa. Lo mismo ocurre con la donación testamentaria, que sólo es el ejercicio de un derecho real que el propietario tiene sobre sus bienes, o bien sobre la porción disponible.

Pero hay relaciones de persona a persona que, sin ser reales son, sin embargo, tan negativas como las precedentes y expresan una solidaridad de la misma naturaleza.

En primer lugar, las que ocasiona el ejercicio de los derechos reales propiamente dichos. Es inevitable, efectivamente que el funcionamiento de estos últimos enfrente, incluso a las personas de los poseedores. Por ejemplo, cuando se agrega una cosa a otra, el propietario de aquélla reputada como principal, se convierte, de inmediato en propietario de la segunda; sólo "debe pagar al otro, el valor de la cosa que ha sido unida" (art. 566). Esta obligación es evidentemente personal. Asimismo, el propietario de una medianera que quiere elevarla está obligado a pagar a su copropietario la indemnización del cargo (art. 658). Un legatario a título particular está obligado a dirigirse al legatario universal para obtener la entrega de la cosa legada, aunque tenga un derecho sobre ésta desde la muerte del testador (art. 1014). Pero la solidaridad que expresan estas relaciones no difiere de aquella de la que acabamos de hablar: en efecto, se establecen solamente para reparar o para prevenir una lesión. Si el poseedor

de un derecho real pudiera ejercerlo siempre sin sobrepasar sus límites, conservando cada uno su lugar, el comercio jurídico no tendría razón de ser. Pero, efectivamente, ocurre sin cesar, que los diferentes derechos están tan enredados unos con otros que no se puede poner en relieve uno de ellos, sin invadir los derechos limítrofes. Aquí, la cosa sobre la que tengo un derecho se encuentra en manos de otro; es lo que sucede con el legado. Por otra parte, yo no puedo gozar de mi derecho sin perjudicar el del otro; es el caso de ciertas servidumbres. Por lo tanto, ciertas relaciones son necesarias para reparar el daño, si ya se consumió, o bien para impedirlo; pero no tienen nada positivo. No hacen concurrir a las personas que ponen en contacto; no implican ninguna cooperación, sino que, simplemente restauran o mantienen, en las nuevas condiciones reducidas, esta solidaridad negativa, cuyo funcionamiento se perturbó por las circunstancias. Lejos de unir, sólo tienen lugar para separar mejor lo unido por la fuerza de las cosas, para restablecer los límites violados y colocar nuevamente a cada uno en su esfera propia. Son tan idénticas a las relaciones de la cosa con la persona que los redactores del Código no les hicieron un lugar aparte, sino que las trataron juntamente con los derechos reales.

Finalmente, las obligaciones que nacen del delito y del cuasidelito tienen exactamente el mismo carácter.[51] En efecto, constriñen a todos a reparar el daño causado por la falta a los intereses legítimos de los otros. Son, por lo tanto, personales; pero la solidaridad a la que corresponden es, sin lugar a dudas, totalmente negativa, ya que consisten en no servir, sino en no perjudicar. El lazo, cuya ruptura sancionan, es completamente exterior. Toda la diferencia que existe entre estas relaciones y las precedentes, es que, en un caso la ruptura proviene de una falta, y, en el otro de circunstancias determinadas y previstas por la ley. Pero el orden perturbado es el mismo; resulta, no de una cooperación, sino de una pura abstención[52]. Por otra parte, los derechos cuya lesión origina estas obligaciones, son, en sí mismos, reales pues yo soy propietario de mi cuerpo, de mi salud, de mi honor, de mi reputación con el mismo título y de la misma manera que de las cosas materiales sometidas a mí.

En resumen, las reglas relativas a los derechos reales y a las relaciones personales que se establecen con su ocasión, forman un sistema definido cuya función es, no de atar las diferentes partes de la sociedad unas a otras, sino, por el contrario, ponerlas fuera unas de otras, marcar nítidamente las barreras que las separan. No corresponden, por lo tanto, a un lazo social positivo; la misma expresión de solidaridad negativa que utilizamos, no es perfectamente exacta. No es una solidaridad verdadera, de existencia propia y de naturaleza especial, sino, preferentemente, el aspecto negativo de toda clase de solidaridad. La primera condición para que un todo sea coherente, es que las partes que lo componen, no choquen entre sí en movimientos discordantes. Pero este acuerdo externo no hace la cohesión; por el contrario, la supone. La solidaridad negativa sólo es posible allí donde existe otra, de naturaleza positiva, de la cual es a la vez la resultante y la condición.

[51] Arts. 1382-1386 del Código Civil. Podríamos agregar los artículos sobre la repetición de lo indebido.

[52] El contratante que falta a sus compromisos, está obligado, él también, a indemnizar a la otra parte. Pero, en ese caso, los daños y perjuicios sirven de sanción a un lazo positivo. El violador del contrato no paga por haber perjudicado, sino por no haber efectuado la prestación prometida.

En efecto, los derechos de los individuos, tanto sobre sí mismos como sobre las cosas, sólo se determinan gracias a los compromisos y a las concesiones mutuas; pues todo lo que es acordado a uno, necesariamente es abandonado por los otros. A menudo se dijo que se podía deducir la extensión normal del desarrollo del individuo, ya del concepto de personalidad humana (Kant), ya de la noción del organismo (Spencer). Es posible, aunque el rigor de los razonamientos sea muy discutible. En todo caso, lo cierto es que en la realidad histórica, el orden moral no se basó es estas consideraciones abstractas. En efecto, para que el hombre haya reconocido derechos a otros, no sólo en la lógica, sino en la práctica de la vida fue necesario que consintiera en limitar los suyos, y, en consecuencia esa limitación mutua sólo pudo ser hecha con un espíritu de entendimiento y de concordia. Ahora bien, si suponemos una multitud de individuos sin lazos previos entre ellos, ¿qué razón podría llevarlos a sacrificios recíprocos? ¿La necesidad de vivir en paz? Pero la paz por la paz misma, no es más deseable que la guerra. Esta tiene sus cargas y sus ventajas. ¿No hubo pueblos, no hay hoy, acaso, individuos cuya pasión es la guerra? Los instintos que ella satisface no son menos fuertes que los que satisface la paz. Sin duda, la fatiga puede poner, por un momento, término a las hostilidades, pero esta simple tregua no puede ser más durable que la lasitud temporaria que la determina. Con mayor razón, existen desenlaces debidos al solo triunfo de la fuerza; son tan provisorios y precarios como los tratados que ponen fin a las guerras internacionales. Los hombres sólo tienen necesidad de paz, en la medida en que ya están unidos por algún lazo de sociabilidad. En efecto, en este caso, los sentimientos que los inclinan unos hacia otros, moderan naturalmente la vehemencia del egoísmo, y, por otro lado, la sociedad que los envuelve, como sólo puede vivir a condición de no ser sacudida a cada instante por conflictos, pesa sobre ellos con toda su fuerza para obligarlos a hacerse las concesiones necesarias. A veces, es cierto, vemos sociedades independientes ponerse de acuerdo para determinar exactamente, la extensión de sus derechos respectivos sobre las cosas, es decir, sobre sus territorios. Pero, justamente, la extrema inestabilidad de estas relaciones es la mejor prueba de que la solidaridad negativa no puede bastarse a sí misma. Si hoy, entre pueblos cultos parece tener más fuerza, si esta parte del derecho internacional, que regula lo que podríamos llamar derechos reales de las sociedades europeas, tiene quizá más autoridad que antes, es porque las diferentes naciones de Europa, son también mucho menos independientes unas de otras; es porque, por otro lado, forman parte de una misma sociedad, todavía incoherente, es cierto, pero que toma cada vez más conciencia de sí misma. Lo que llamamos equilibrio europeo es un comienzo de organización de esta sociedad.

Es común distinguir con cuidado la justicia de la caridad, es decir, el simple respeto de los derechos del prójimo de todo acto que sobrepase esa virtud negativa. En estas dos clases de prácticas vemos dos capas independientes de la moral: la justicia, por sí sola, formaría las bases fundamentales; la caridad sería la coronación. La distinción es tan radical que, según los partidarios de cierta moral, sólo la justicia sería necesaria para el funcionamiento de la vida social; el desinterés no sería más que una virtud privada, cuya persecución es muy bella para el individuo en sí, pero de la cual la sociedad puede prescindir muy bien. Muchos incluso, no ven sin inquietud su intervención en la vida pública. Por lo que precede, observamos cómo esta concep-

ción no está muy de acuerdo con los hechos. En realidad, para que los hombres se reconozcan y garanticen mutuamente derechos, hace falta en primer lugar, que se amen, que por cualquier razón sientan apego unos a otros y a una misma sociedad de la que forman parte. La justicia está llena de caridad, o, para retomar nuestras expresiones, la solidaridad negativa sólo es una emanación de otra solidaridad de naturaleza positiva: es la repercusión en la esfera de los derechos reales, de sentimientos que vienen de otra fuente. Por lo tanto, ella no tiene nada de específico, sino que es el acompañamiento necesario de cualquier clase de solidaridad. Necesariamente se encuentra en todas partes donde los hombres gocen de una vida en común, ya que ésta resulte de la división del trabajo social o bien de la atracción del semejante por el semejante.

3

Si apartamos del derecho restitutivo las normas mencionadas recientemente, lo que queda constituye un sistema no menos definido que comprende al derecho de familia, al derecho contractual, al derecho comercial, a los derechos de procedimientos, al derecho administrativo y constitucional. Las relaciones allí reguladas son de una naturaleza diferente a las precedentes; expresan un concurso positivo, una cooperación que deriva esencialmente de la división del trabajo.

Los problemas que resuelve el derecho de familia pueden ser agrupados en los dos tipos siguientes:

1) ¿Quién está encargado de las diferentes funciones familiares? ¿Quién es esposo, quién padre, quién hijo legítimo, quién tutor, etc?

2) ¿Cuál es el tipo normal de estas funciones y sus relaciones?

A la primera de estas preguntas responden las disposiciones que determinan las cualidades y las condiciones requeridas para contraer matrimonio, las formalidades necesarias para que el matrimonio sea válido, las condiciones de la filiación legítima, natural, adoptiva, la manera de elegir tutor, etc.

Por el contrario, la segunda pregunta es resuelta por los capítulos sobre los derechos y deberes de los esposos, sobre el estado de sus relaciones en caso de divorcio, de nulidad de matrimonio, de separación de cuerpos y bienes, sobre la patria potestad, sobre los efectos de la adopción, sobre la administración del tutor y sus relaciones con su pupilo, sobre el papel del consejo de familia en lo referente al primero y al segundo, sobre el rol de los padres en caso de interdicción y de consejo judicial.

Por lo tanto, esta parte del derecho civil tiene por objeto determinar la forma en que se distribuyen las diferentes funciones familiares y lo que deben ser en sus relaciones mutuas: es decir, que expresa la solidaridad particular que une entre sí a los miembros de la familia como consecuencia de la división del trabajo familiar. Es cierto que estamos poco acostumbrados a encarar a la familia bajo este aspecto; y a menudo creemos que lo que hace la cohesión es exclusivamente la comunidad de sentimientos y de creencias. En efecto, hay tantas cosas comunes entre los miembros del grupo familiar, que el carácter especial de la tarea que corresponda a cada uno de ellos, se nos escapa fácilmente; es lo que hacía decir a A. Comte que la unión familiar excluye "todo pensamiento de cooperación directa y continua hacia un fin cual-

quiera".[53] Pero la organización jurídica de la familia, cuyas líneas esenciales acabamos de recordar sumariamente, demuestra la realidad de estas diferentes funciones y su importancia. La historia de la familia, a partir de sus orígenes, no es más que un movimiento ininterrumpido de disociaciones en cuyo curso estas diversas funciones, primero indivisas y confundidas unas con otras, fueron separadas poco a poco, constituidas aparte, repartidas entre los diferentes parientes según el sexo, la edad, las relaciones de dependencia, de manera de hacer de cada uno de ellos un funcionamiento especial de la sociedad familiar.[54] Lejos de ser solamente fenómeno accesorio y secundario, esta división del trabajo familiar domina por el contrario, todo el desarrollo de la familia.

La relación de la división del trabajo con el derecho contractual no es menos notable.

En efecto, el contrato es, por excelencia, la expresión jurídica de la cooperación. Existen, es cierto, contratos llamados de donación donde sólo una parte está obligada. Si doy algo sin condición, si me hago cargo gratuitamente de un depósito o de un mandato, surgen para mí obligaciones precisas y determinadas. Sin embargo, no hay concurso propiamente dicho entre los contratantes, ya que hay cargas de un solo lado. No obstante, la cooperación no está ausente del fenómeno, es sólo gratuita o unilateral. Por ejemplo, ¿no es la donación una permuta sin obligaciones recíprocas? Luego, estas clases de contratos no son más que una variación de los contratos verdaderamente cooperativos.

Por otra parte, son muy raros; pues sólo excepcionalmente los actos de donación dependen de la reglamentación legal. En cuanto a los otros contratos, que son la inmensa mayoría, originan obligaciones que son correlativas, o de obligaciones recíprocas, o de prestaciones ya efectuadas. El compromiso de la parte resulta o del compromiso tomado por la otra, o de un servicio ya prestado por esta última.[55]

Ahora bien, esta reciprocidad sólo es posible allí donde hay cooperación, y ésta, por su parte, no se da sin la división del trabajo. Cooperar, en efecto es repartirse una labor común. Si esta última está dividida en tareas cualitativamente similares aunque indispensables unas a otras, hay división del trabajo simple o de primer grado. Si son de naturaleza diferente, hay división compuesta del trabajo, especialización propiamente dicha.

Por otra parte, el contrato expresa general y preferentemente esta última forma de cooperación. El único que tiene otra significación es el contrato de sociedad, y quizás también el contrato de matrimonio, en cuanto determina la parte contributiva de los esposos a los gastos de la casa. Aun para que así sea, es necesario que el contrato de sociedad ponga a todos los asociados en un mismo nivel, que sus relaciones sean idénticas, que sus funciones sean las mismas, y es un caso que no se presenta nunca exactamente en las relaciones matrimoniales, como consecuencia de la división del trabajo conyugal. Frente a estas extrañas especies pongamos la multiplicidad de los contratos que tienen por objeto ajustar unas a otras las funciones especiales y dife-

[53] *Cours de philosophie positive*, IV, p. 419.
[54] Ver algunos desarrollos de este punto en el cap. VII de este libro.
[55] Por ejemplo, el caso del préstamo con interés.

rentes: contratos entre el comprador y el vendedor, contratos de permuta, contratos entre empresarios y obreros, entre el locatario de la cosa y el locador, entre el prestamista y el prestatario, entre el depositario y el depositante, entre el hotelero y el viajante, entre el apoderado y el mandante, entre el acreedor y la caución del deudor, etc. De manera general, el contrato es el símbolo de la permuta; así es como M. Spencer pudo, no sin acierto, calificar de contrato fisiológico a la permuta de materiales que se hace a cada instante en los diferentes órganos del cuerpo viviente.[56]

Ahora bien, está claro que la permuta supone siempre una división del trabajo más o menos desarrollada. Es cierto que los contratos que acabamos de citar tienen un carácter general. Pero es necesario no olvidar que el derecho sólo imagina los contornos generales, las grandes líneas de las relaciones sociales, aquellas que se encuentran con la misma forma en las diferentes esferas de la vida colectiva. Así es como cada uno de estos tipos de contratos supone una multitud de otros, más particulares, de los que es como el sello común y a los que reglamenta de golpe, pero donde las relaciones se establecen entre funciones más especiales. Por lo tanto, a pesar de la simplicidad relativa de este esquema, basta para manifestar la extrema complejidad de los hechos que resume.

Por otra parte, esta especialización de las funciones es inmediatamente notable en el Código de Comercio que reglamenta sobre todo los contratos especiales de comercio: contratos entre el comisionista y el comitente, entre el transportista y el expedidor, entre el portador de la letra de cambio y el librador, entre el propietario del navío y sus acreedores, entre el primero y el capitán y su tripulación, entre el fletante y el fletador, entre el prestamista y el prestatario por gruesas, entre el asegurador y el asegurado. Sin embargo, aquí también hay una gran desviación entre la generalidad relativa a las prescripciones jurídicas y la diversidad de las funciones particulares cuyas relaciones reglamentan, como lo prueba el lugar importante hecho a la costumbre en el derecho comercial.

Cuando el Código de Comercio no reglamenta contratos propiamente dichos, determina lo que deben ser ciertas funciones especiales como las del agente de cambio, del corredor, del capitán, del juez en caso de quiebra, a fin de asegurar la solidaridad de todas las partes del aparato comercial.

El derecho procesal —ya sea de procedimiento criminal, civil o comercial— representa el mismo rol en el aparto judicial. Las sanciones de reglas jurídicas de toda clase sólo son aplicadas gracias al concurso de un cierto número de funciones: funciones de los magistrados, de los defensores, de los procuradores, de los miembros del jurado, de los demandantes y demandados, etc; el procedimiento fija la manera de entrar en juego y en relación. Dicta lo que deben ser y cuál es la parte de cada uno en la vida general del órgano.

Nos parece que en una clasificación racional de las reglas jurídicas el derecho procesal no debería ser considerado más que una variedad del derecho administrativo: no vemos cuál es la diferencia radical que separa la administración de la justicia del resto de la administración. Cualquiera que sea ese punto de vista, el derecho administrativo propiamente dicho reglamenta las funciones mal definidas que llamamos administrati-

[56] *Bases de la morale évolutionniste*, p. 124. Paris.

vas,[57] así como el precedente lo hace con las funciones judiciales. Determina su tipo normal y sus relaciones, sea unas con otras, sea con las funciones difusas de la sociedad; sólo sería necesario apartar un cierto número de normas ubicadas generalmente bajo esta rúbrica, a pesar de tener carácter penal.[58] Finalmente, el derecho constitucional hace otro tanto con las funciones gubernamentales.

Quizá nos asombremos al ver reunidos en una misma clase al derecho administrativo y político y lo que llamamos comúnmente derecho privado. Pero en primer lugar este acercamiento se impone, si tomamos como base de la clasificación la naturaleza de las sanciones, y no nos parece que sea posible tomar otra si queremos proceder científicamente. Además, para separar totalmente estas dos clases de derecho privado sería necesario admitir que existe realmente un derecho privado, y nosotros creemos que todo derecho es público porque todo derecho es social. Todas las funciones de la sociedad son sociales, así como todas las funciones del organismo son orgánicas. Las funciones económicas tienen, como las otras, ese carácter. Por otra parte, aun entre las más difusas, ninguna hay que no esté más o menos sometida a la acción del aparato gubernamental. Por lo tanto, desde este punto de vista sólo hay entre ellas diferencias de grados.

En resumen, las relaciones que regula el derecho cooperativo de sanciones restitutivas y la solidaridad que ellas expresan, resultan de la división del trabajo social. Por otra parte, nos explicamos que, en general, las relaciones cooperativas no impliquen otras sanciones. En efecto, está en la naturaleza de las tareas especiales escapar a la acción de la conciencia colectiva; pues, para que una cosa sea objeto de sentimientos comunes, la primera condición es que sea común, es decir, que esté presente en todas las conciencias y que todas puedan representársela desde un solo e idéntico punto de vista. Sin duda en cuanto las funciones conserven cierta generalidad todo el mundo puede tener algún sentimiento; pero cuando más se especializan, más se circunscribe el número de aquellos que tienen conciencia común. Las normas que las determinan no pueden tener, por lo tanto, esa fuerza superior, esa autoridad tan trascendente que, cuando es ofendida reclama una expiación. En gran parte su autoridad proviene de la opinión, tal como ocurre con las normas penales, pero de una opinión localizada en regiones restringidas de la sociedad.

Además, aun en los círculos especiales donde se aplican y donde en consecuencia están representadas en los espíritus, no corresponden a sentimientos muy vivos, ni aún, a menudo, a ninguna especie de estado emocional. Pues como fijan la manera en que deben concurrir las diferentes funciones en las diversas combinaciones de circunstancias que puedan presentarse, los objetos a los que refieren no siempre están presentes en las conciencias. No siempre tenemos que administrar tutela, curatela,[59] ni

---

[57] Conservamos las expresión usada corrientemente, pero tendría necesidad de ser definida, y no estamos en condición de hacerlo. Nos parece, superficialmente, que estas funciones son aquellas que están inmediatamente colocadas bajo la acción de los centros gubernamentales. Pero muchas distinciones serían necesarias.

[58] Y también aquellas concernientes a los derechos reales de las personas morales en el orden administrativo, pues las relaciones que determinan son negativas.

[59] He aquí por qué el derecho que regula las relaciones de las funciones de familia, no es penal, a pesar de ser sus funciones bastante generales.

ejercer los derechos del acreedor o comprador, etc. ni, sobre todo, ejercerlos en tal o cual condición. Ahora bien, los estados de conciencia sólo son fuertes en la medida en que son permanentes. La violación de estas normas no ataca entonces en sus partes vivas al alma común de la sociedad ni aún, al menos en general, a la de esos grupos especiales, y en consecuencia sólo puede determinar una reacción muy moderada. Todo lo que nos hace falta es que las funciones concurran de una manera regular; si esa regularidad es perturbada, nos basta con que sea restablecida. No quiere decir, seguramente, que el desarrollo de la división del trabajo no pueda repercutir en el derecho penal. Hay, ya lo sabemos, funciones administrativas, gubernamentales, algunas de cuyas relaciones regula el derecho represivo a causa del carácter particular con que está marcado el órgano de la conciencia común y todo lo que se le relacione. También, en otros casos, los lazos de solidaridad que unan a ciertas funciones pueden ser tales que de su ruptura resulten repercusiones bastante generales para suscitar una reacción penal. Pero por la razón que acabamos de mencionar estos reveses son excepcionales.

En definitiva, este derecho representa en la sociedad un rol análogo al del sistema nervioso en el organismo. Este último, en efecto, tiene por tarea regular las diferentes funciones del cuerpo para hacerlas concurrir armónicamente: expresa, así de una manera natural, el estado de concentración al cual el organismo llegó, como resultado de la división del trabajo fisiológico. Así es como en los diferentes grados de la escala animal se puede medir la intensidad de esta concentración según el desarrollo del sistema nervioso. Es decir, que del mismo modo podemos medir el grado de concentración alcanzado por una sociedad como consecuencia de la división del trabajo social, según el desarrollo del derecho cooperativo de sanciones restitutivas. Prevemos todos los servicios que nos prestará este criterio.

4

Puesto que la solidaridad negativa no produce por sí misma ninguna integración, y que, por otra parte, no tiene nada de específico, reconoceremos sólo dos clases de solidaridad positiva que los caracteres siguientes distinguen:

1) La primera une el individuo a la sociedad directamente, sin ningún intermediario. En la segunda, él depende de las sociedad, porque depende de las partes que la componen.

2) La sociedad no es vista bajo el mismo aspecto en los dos casos. En primero, lo que denominamos así es un conjunto más o menos organizado de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: es el tipo colectivo. Por el contrario, la sociedad, de la que en el segundo caso somos solidarios, es un sistema de funciones diferentes y especiales unido por relaciones definidas. Por otra parte, estas dos sociedades no forman más que una. Son dos fases de una sola y única realidad, pero a pesar de eso no deben dejar de distinguirse.

3) De esta segunda diferencia se deriva otra que nos servirá para caracterizar y denominar estas dos clases de solidaridades.

La primera sólo puede ser fuerte en la medida en que las ideas y las tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad sobrepasen en número e intensidad a aquellas que pertenecen a cada uno de ellos personalmente. Es más enérgica cuando

más considerable es ese excedente. Ahora bien, lo que hace a nuestra personalidad, es lo que cada uno de nosotros tiene de propio y de característico, lo que nos distingue de los otros. Esta solidaridad no puede, por lo tanto, acrecentarse sino en razón inversa de la personalidad. En cada una de nuestras conciencias hay, dijimos, dos conciencias: una, que nos es común con todo nuestro grupo, que, por consiguiente no representa a nosotros mismos sino a la sociedad viviente y obrante en nosotros; la otra, por el contrario, sólo nos representa en lo que tenemos de personal y distinto, en eso que hace de nosotros un individuo.[60] La solidaridad que deriva de las semejanzas llega a su máximum cuando la conciencia colectiva cubre exactamente nuestra conciencia total y coincide con ella en todos los puntos: pero en ese momento nuestra individualidad es nula. Sólo puede nacer si la comunidad ocupa menos lugar en nosotros. Hay allí dos fuerzas contrarias, una centrípeta, otra centrífuga, que no pueden crecer al mismo tiempo. No podemos desarrollarnos a la vez en dos sentidos tan opuestos. Si tenemos una viva vocación por pensar y actuar por nosotros mismos, no podemos tener una gran inclinación para pensar y actuar como los demás. Si el ideal es hacerse una fisonomía propia y personal, no podría ser el de parecerse a todo el mundo. Además, en el momento en que esta solidaridad ejerce su acción, nuestra personalidad, podemos decir por definición, se desvanece; pues ya no somos nosotros mismos sino el ser colectivo.

Las moléculas sociales que no serían coherentes más que de esta manera, sólo podrían moverse en conjunto, por lo tanto, en la medida en que careciesen de movimientos propios, tal como ocurre con las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Por esta causa proponemos llamar mecánica a esta especie de solidaridad. Esta palabra no significa que sea producida por medios mecánicos y artificialmente. Sólo las llamamos así por analogía con la cohesión que une a los elementos de los cuerpos brutos entre sí, por oposición a la que hace a la unidad de los cuerpos vivos. Lo que termina de justificar esta denominación es que el lazo que une así el individuo a la sociedad es completamente análogo a aquel que une la cosa a la persona. La conciencia individual, considerada bajo este aspecto, es una simple dependencia del tipo colectivo y sigue todos los movimientos del mismo, como el objeto poseído sigue aquellos que le imprime su propietario. En las sociedades donde esta solidaridad está muy desarrollada el individuo no se pertenece; lo veremos más adelante. Literalmente, es una cosa de la cual dispone la sociedad. Por eso en estos mismos tipos de sociedad los derechos personales no están distinguidos todavía de los derechos reales.

Todo lo contrario ocurre con la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras que la precedente implica que los individuos se asemejen, ésta supone que ellos difieren unos de otros. La primera sólo es posible en la medida en que la personalidad es absorbida por la personalidad colectiva; la segunda sólo es posible si cada uno tiene su esfera de acción propia, por consiguiente, una personalidad. Es necesario que la conciencia colectiva deje al descubierto una parte de la conciencia individual para que allí se establezcan estas funciones especiales que ella no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esa soli-

[60] No obstante, estas dos conciencias no son en nosotros regiones geográficas distintas, sino que penetran por todos lados.

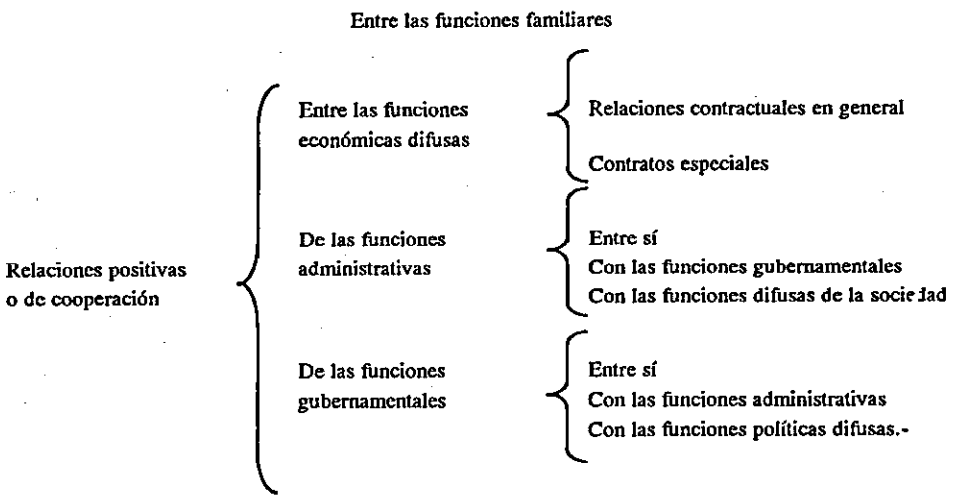
daridad. En efecto, por un lado cada uno depende más estrechamente de la sociedad, cuanto más dividido esté el trabajo, y por el otro la actividad de cada uno es más personal cuanto más especializada. Indudablemente, por circunscripta que esté, nunca es totalmente original; aun en el ejercicio de nuestra profesión nos adaptamos a usos y prácticas que nos son comunes junto con nuestra corporación. Pero aun este yugo que soportamos es menos pesado que cuando toda la sociedad pesa sobre nosotros, y nos deja mayor espacio para el libre juego de nuestra iniciativa. Aquí, por lo tanto, la individualidad del todo se acrecienta al mismo tiempo que la de las partes: la sociedad se vuelve más capaz de moverse en conjunto al mismo tiempo que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios. Esta solidaridad se asemeja a la que observamos entre los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene allí su fisonomía especial, su autonomía y, no obstante, la unidad del organismos es más grande cuando más marcada es la individualidad de las partes. En razón de esta analogía, proponemos llamar orgánica a la solidaridad debida a la división del trabajo.

Al mismo tiempo este capítulo y el precedente nos suministran los medios para calcular la parte que corresponde a cada uno de estos dos lazos sociales en el resultado total y común que ellos contribuyen a producir por vías diferentes. Efectivamente, sabemos bajo qué formas exteriores se simbolizan estas dos clases de solidaridades, es decir, cuál es el cuerpo de normas jurídicas que corresponde a cada una de ellas. En consecuencia, para conocer su importancia respectiva dentro de un tipo social dado, basta con comparar la extensión respectiva de las dos clases de derechos que la expresan, puesto que el derecho siempre varía como las relaciones sociales que regula.[61]

I - *Normas de sanción represiva organizada*
(Su clasificación se encontrará en el capítulo siguiente)
II - *Normas de sanción restitutiva determinante de*

- Relaciones negativas o de abstención
  - De la cosa con la persona
    - Derecho de propiedad en sus diversas formas (mobiliario, inmobiliario, etc.)
    - Modalidades diversas del derecho de propiedad (servidumbres, usufructo, etc)
    - Ultrajes, violencias contra la autoridad. Rebelión
  - De personas entre sí
    - Determinados por el ejercicio normal de los derechos reales
    - Determinación por la violación culpable de los derechos reales.

[61] Para precisar las ideas, desarrollamos, en el cuadro siguiente, la clasificación de las normas jurídicas contenidas implícitamente en este capítulo y en el precedente:



CAPÍTULO IV
OTRA PRUEBA DE LO QUE PRECEDE

Sin embargo, a causa de la importancia de los resultados que preceden es interesante, antes de continuar, confirmarlos una vez más. Esta nueva verificación es de gran utilidad, puesto que ella nos dará la ocasión de establecer una ley que, sirviéndole de prueba, servirá también para aclarar todo lo que sigue.

Si las dos clases de solidaridades que acabamos de distinguir tienen la expresión jurídica que dijimos, la preponderancia del derecho represivo sobre el derecho cooperativo debe ser más grande cuanto más pronunciado sea el tipo colectivo y más rudimentaria sea la división del trabajo. Inversamente, a medida que los tipos individuales se desarrollan y que las tareas se especializan, la proporción entre la extensión de esos dos derechos debe tender a invertirse. Ahora bien, la realidad de esta relación puede demostrarse experimentalmente.

1

Mientras más primitivas son las sociedades más semejanzas hay entre los individuos que las forman. Ya Hipócrates, en su escrito *De Aere et Locis*, había dicho que los escitas tenían un tipo étnico y ningún tipo personal. Humboldt señala en *Neuspanien*[62] que en los pueblos bárbaros se encuentra más bien una fisonomía propia a la horda que fisonomías individuales, y el hecho fue confirmado por un gran número de observadores. "Del mismo modo que los romanos encontraban entre los viejos germanos grandes semejanzas, los supuestos salvajes producen el mismo efecto al europeo civilizado. A decir verdad, la falta de experiencia puede ser a menudo la causa principal que inicia al viajero a tal juicio; sin embargo, esa inexperiencia muy difícilmente podría producir esa consecuencia si las diferencias a las cuales el hombre

[62] I, p. 116.

civilizado está acostumbrado en su medio natal no fuesen realmente más importantes que aquellas que él encuentra en los pueblos primitivos. Muy conocidas y frecuentemente citadas son las palabras de Ulloa: "quien ha visto un indígena de América los ha visto a todos".[63] Por el contrario, en los pueblos civilizados dos individuos se distinguen uno de otro a primera vista, sin que para ello sea necesaria una iniciación previa.

El doctor Lebon pudo establecer de una manera objetiva esa homogeneidad creciente a medida que nos remontamos hacia los orígenes. Comparó los cráneos pertenecientes a razas y sociedades diferentes y encontró "que las diferencias de volumen del cráneo existente entre individuos de la misma raza... son más grandes cuanto más elevada en la escala de la civilización se halla la raza. Luego de haber agrupado los volúmenes de los cráneos de cada raza por series progresivas, teniendo cuidado de establecer comparaciones sólo en series lo bastante numerosas como para que los términos estuviesen unidos de una manera gradual, reconocí —dijo— que la diferencia de volumen entre los cráneos masculinos adultos más grandes y los más pequeños es, en números redondos, de 200 centímetros cúbicos en el gorila, de 280 entre los parias de la India, de 310 entre los australianos, de 350 entre los antiguos egipcios, de 470 entre los parisinos del siglo XII, de 600 entre los parisinos modernos, de 700 entre los alemanes".[64]

Hay aún algunas tribus donde esas diferencias son nulas. "Los Andamades y los Todas son todos semejantes. Otro tanto podemos decir de los groenlandeses. Cinco cráneos de Patagones que posee el laboratorio de M. Broca son idénticos".[65]

No hay duda que esas similitudes orgánicas corresponden a similitudes psíquicas. "Es cierto, dice Waitz, que esa gran semejanza física de los indígenas proviene esencialmente de la ausencia de una fuerte individualidad psíquica, del estado de inferioridad de la cultura intelectual en general. La homogeneidad de caracteres (*Gemüthseigenschaften*) en el seno de una tribu negra es indiscutible. En el Egipto superior el mercader de esclavos sólo se informa con precisión sobre el lugar de origen del esclavo y no sobre su carácter individual, pues una larga experiencia le enseñó que las diferencias entre los individuos de la misma tribu son insignificantes al lado de aquellas que derivan de la raza. Es así que los Nubas y los Gallus pasan por muy fieles, los abisinios del Norte por traidores y pérfidos, la mayoría de los otros por buenos esclavos domésticos, pero poco útiles para el trabajo corporal, los de Fertit por salvajes y prontos a la venganza".[66] Así es como allí la originalidad no sólo es rara: no tiene, digamos, lugar. Todo el mundo, entonces, admite y practica sin discutir la misma religión: las sectas y las disidencias son desconocidas: no serían toleradas. Pero he aquí que en ese momento la religión comprende todo, se extiende a todo. Encierra en un estado de mezcla confusa, además de las creencias religiosas propiamente dichas, la moral, el derecho, los principios de la organización política y hasta la ciencia o al menos eso que hace las veces de tal. Ella reglamenta, incluso, los detalles de la vida privada. En consecuencia, decir que las conciencias religiosas son

[63] Waitz, *Anthropologie der Naturvoelker*, I, pp. 75-76.
[64] *Les sociétes*, p. 193.
[65] Topinard, *Anthropologie*, p. 393.
[66] *Op. Cit.*, I, p. 77. Cf. *Ibíd.*, p. 446.

entonces idénticas —y esa identidad es absoluta— es decir implícitamente que, salvo las sensaciones que se refieren al organismo y a los estados del organismo, todas las conciencias individuales están poco más o menos compuestas de los mismos elementos. Aun las mismas impresiones sensibles no deben ofrecer una gran diversidad a causa de las semejanzas físicas que presentan los individuos.

Es, sin embargo, una idea bastante admitida aún que la civilización, por el contrario, tiene por efecto acrecentar las similitudes sociales. "A medida que las aglomeraciones humanas se extienden, dice M. Tarde, la difusión de ideas siguiendo una progresión geométrica regular es más marcada".[67] Remitiéndonos a Hale,[68] es un error atribuir a los pueblos primitivos una cierta uniformidad de carácter, y da como prueba el hecho de que la raza amarilla y la raza negra del océano Pacífico, que habitan una junto a otra, se distinguen entre sí mucho más que dos pueblos europeos. Del mismo modo, ¿no son las diferencias que separan a los franceses de los ingleses o de los alemanes menores hoy que antiguamente? En casi todas las sociedades europeas, el derecho, la moral, las costumbres y aun las instituciones políticas fundamentales son prácticamente idénticas. Igualmente se hace notar que en el seno de un mismo país hoy ya no se encuentran los contrastes que antiguamente se hallaban. La vida social ya no varía o no varía tanto de una provincia a otra; en los países unificados como Francia, es poco más o menos la misma en todas las regiones, y ese nivelamiento encuentra su máximo en las clases cultas".[69]

Pero estos hechos no invalidan en nada nuestra proposición. Es cierto que las diferentes sociedades tienden a parecerse más; pero no ocurre del mismo modo con los individuos que las componen. Ahora hay menos distancia que antiguamente entre los franceses y los ingleses en general, pero eso no impide a los franceses de hoy diferir entre sí mucho más que los franceses de antaño. Igualmente es muy cierto que cada provincia tiende a perder su fisonomía distintiva; pero eso no impide a cada individuo tomar cada vez más una que le sea personal. El normando es menos diferente del gascón, éste del lorenés y del provenzal; unos y otros no tienen en común más que los rasgos comunes a todos los franceses; pero la diversidad que presentan estos últimos tomados conjuntamente no deja de haberse acrecentado. Pues si algunos tipos provincianos que existían antiguamente tienden a fundirse unos en otros y a desaparecer, hay, por el contrario, en su lugar, una multitud considerable de tipos individuales. No hay tantas diferencias como grandes regiones, pero sí hay casi tantas diferencias como individuos. Inversamente, allí donde cada provincia tiene su personalidad no ocurre lo mismo con los particulares. Aquéllas pueden ser muy heterogéneas unas con respecto a otras y estar formadas por elementos semejantes, y es eso lo que se produce igualmente en las sociedades políticas. Del mismo modo, en el mundo biológico, los protozoarios son a tal punto distintos unos de otros que es imposible clasificarlos

[67] *Lois de l'imitation*, p. 19.
[68] *Ethnography and philology of the Un. States*, Filadelfia, 1846, p. 13.
[69] Es algo que hizo decir a Tarde: "El viajero que atraviesa diversos países de Europa observa más desigualdades entre la gente del pueblo que siguió fiel a las viejas costumbres que entre las personas de las clases superiores" (*Op. Cit.*, p. 59).

en especies;[70] y sin embargo cada uno de ellos está compuesto por una materia perfectamente homogénea.

Esta opinión descansa, pues, sobre una confusión entre los tipos individuales y los tipos colectivos, tanto provincianos como nacionales. Es innegable que la civilización tiende a nivelar los segundos; pero se ha concluido equivocadamente que tiene el mismo efecto sobre los primeros y que la uniformidad se vuelve general. Por mucho que varíen esas dos clases de tipos, una como otra, veremos que la desaparición de unos es la condición necesaria para la aparición de los otros.[71] Ahora bien, en el seno de una misma sociedad no hay más que un número restringido de tipos colectivos, pues ella sólo puede comprender un pequeño número de razas y de regiones suficientemente distintas como para producir tales desemejanzas. Por el contrario, los individuos son susceptibles de diversificarse hasta el infinito. La diversidad es, pues, mucho más grande cuanto más desarrollados son los tipos individuales.

Lo que precede se aplica idénticamente a los tipos profesionales. Hay razones para suponer que pierden su antiguo relieve, que el abismo que antaño separaba las profesiones, y sobre todo a algunas de ellas, está por colmarse. Pero lo que es cierto es que en el interior de cada una de ellas las diferencias aumentaron. Cada uno tiene más acentuada su manera de pensar y de hacer, soporta menos dócilmente la opinión común de la corporación. Además, si de profesión a profesión las diferencias son menos contrastantes, en todo caso son más numerosas, pues los tipos profesionales se han multiplicado a medida que el trabajo más se dividía. Si ellos se distinguen unos de otros sólo por simples matices, al menos esos matices son más variados. La diversidad pues no ha disminuido, aun desde este punto de vista, aunque no se manifieste más bajo la forma de contrastes violentos y chocantes.

Podemos, pues, estar seguros de que cuanto más retrocedemos en la historia, más grande es la homogeneidad; por otra parte, cuanto más nos acercamos a los tipos sociales más cultos, más se desarrolla la división del trabajo. Veamos ahora cómo varían en los diversos grados de la escala social las dos formas de derecho que hemos distinguido.

2

Según lo que podemos apreciar del estado del derecho en las sociedades totalmente inferiores, éste parece ser enteramente represivo. "El salvaje —dice Lubbock— no es libre en parte alguna. En todo el mundo, la vida cotidiana del salvaje está regulada por una serie de costumbres (tan imperiosas como las leyes) complicadas y a menudo muy incómodas, de prohibiciones y de privilegios absurdos. Numerosos reglamentos severísimos a pesar de no estar escritos, miden todos los actos de su vida".[72] Sabemos en efecto, con qué facilidad, en los pueblos primitivos, las formas de actuar se consolidan en prácticas tradicionales y, por otra parte, cuán grande es entre ellos, la

[70] Ver Perrier, *Transformisme*, p. 235.

[71] Ver más adelante, lib. II, caps II y III. Lo que decimos allí, puede servir a la vez para explicar y confirmar los hechos que establecemos aquí.

[72] Lubbock, *Les origines de la civilisation*, p. 440. París, F. Alcan. Cf. Spencer, *Sociologie*, p. 435 tr. fr. Paris F. Alcan.

fuerza de la traición. Las costumbres de los antepasados están rodeadas de tanto respeto, que no pueden derogarlas sin ser castigados.

Pero tales observaciones carecen necesariamente de precisión, pues nada es tan difícil de aprehender como costumbres tan fluctuantes. Para conducir con método nuestra experiencia, es necesario guiarla, dentro de lo posible, hacia los derechos escritos.

Los cuatro últimos libros del Pentateuco, el Éxodo, el Levítico, el de los Números, el Deuteronomio, representan el monumento más viejo de este género que poseíamos.[73] En estos cuatro o cinco mil versículos hay sólo un número relativamente ínfimo en los que se expresan normas que, pueden en todo caso, pasar por no represivas. Se refieren a los objetos siguientes:

Derecho de propiedad: Derecho de recuperación; Jubileo; Propiedad de los Levitas. (Levítico, XXV, 14-25, 29-34 y XXVII, 1-34).

Derecho de familia: Matrimonio (Deut., XXI, 11-14, XXIII, 5; XXV, 5-10; Lev., XXI, 7, 13, 14); Derecho sucesorio (Libro de los Números, XXVII, 8-11 y XXVI, 8; Deut., XXI, 15-17); Esclavitud de los indígenas y de extranjeros (Deut., XV, 12-17; Éxodo, XXI, 2-11; Lev., XIX 20; XXV, 39-44; XXXVI, 44-54).

Préstamos y salarios: (Deut., XV, 7-9; XXIII, 19-20; XXIV, 6 y 10-13; XXV, 15).

Cuasi-delitos: (Éxodo, XXI, 18-33 y 33-35; XXII, 6 y 10-13).

Organización de las funciones públicas: De las funciones de los sacerdotes (Números, X); De los Levitas (Números, II y IV); De los Ancianos (Deut., XXI, 19; XXII, 15; XXV, 7; XXI, 1; Lev., IV, 15); De los jueces (Éxodo, XVIII, 25; Deut., I, 15-17).

El derecho restitutivo y sobre todo el derecho cooperativo se reducen pues, a poca cosa. Esto no es todo. Entre las normas que acabamos de citar, muchas no son tan extrañas al derecho penal, como podría creerse a primera vista, pues todas están marcadas de un carácter religioso. Todas emanan, por igual, de la divinidad; violarlas es ofenderla y tales ofensas son faltas que deben expiarse. El libro no distingue entre tales o cuales mandamientos, sino que todos son palabras divinas a las cuales no se puede desobedecer impunemente. "Si no tienen cuidado de cumplir todas las palabras de esta ley que están escritas en este libro obedeciendo a ese nombre glorioso y terrible, el Eterno, tu Dios, entonces el Eterno te castigará a tí y a tu posteridad". Aún como consecuencia de un error, la falta a un precepto constituye pecado y reclama una expiación. Amenazas de este tipo, cuya naturaleza penal, no es dudosa, sancionan incluso directamente, algunas de las normas que atribuimos al derecho restitutivo. Después de decidir que la mujer divorciada no podría ser recogida por su marido si después de casarse nuevamente, vuelve a divorciarse, el texto agrega: "Sería una abominación delante del Eterno; *así tú no cargarás con ningún pecado el país* que el Eterno, tu Dios te da como herencia". Del mismo modo, he aquí el versículo en el cual se regula la manera en que deben pagarse los salarios: "Tú le darás (al mercena-

[73] No debemos pronunciarnos sobre la antigüedad real de la obra —nos basta que se refiera a una sociedad de tipo muy inferior— ni sobre la antigüedad relativa de las partes que la componen, pues, desde el punto de vista que nos ocupa, todas presentan sensiblemente el mismo carácter. Las tomamos, por lo tanto, en bloque.

rio) el salario el mismo día en que haya trabajado, antes de que el sol se ponga, pues es pobre y eso es lo que su alma espera; *de manera que él no clame contra ti al Eterno y que tú no peques*".[74] Las indemnizaciones que los cuasi-delitos originan parecen, asimismo, presentadas como verdaderas expiaciones. Así leemos en el Levítico: "Se castigará también con la muerte a quien haya dado muerte a cualquier persona. El que haya dado muerte a una bestia la devolverá vida por vida... fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente".[75] La reparación del daño causado tiene aspecto de ser asimilado al castigo del asesino y de ser considerado como una aplicación de la ley del talión.

Es cierto que existe un cierto número de preceptos cuya sanción no está especialmente indicada; pero ya sabemos que ciertamente su sanción es penal. La naturaleza de las expresiones empleadas basta para probarlo. Por otra parte, la tradición nos enseña que, cuando la ley no enunciaba formalmente la pena, se aplicaba un castigo corporal a cualquiera que violaba un precepto negativo.[76] En resumen, todo el derecho hebreo, tal como lo da a conocer el Pentateuco, tiene impreso un carácter esencialmente represivo. Éste está más marcado en ciertos lugares, más latente en otros, pero lo sentimos presente en todas partes. Dado que todas las prescripciones que contiene son mandamientos de Dios, puestas, por así decir, bajo su garantía directa, todas deben a este origen un prestigio extraordinario que las vuelve sacrosantas; de este modo cuando se violan, la conciencia pública no se conforma con una simple reparación, sino que exige una expiación que la vengue. Dado que lo que forma la naturaleza del derecho penal es la autoridad extraordinaria de las normas que sanciona, y que los hombres jamás conocieron, no imaginaron autoridad más alta que la que el creyente le atribuye a su Dios, un derecho considerado como la palabra de Dios mismo, no puede dejar de ser esencialmente represivo. Podemos incluso decir que todo derecho penal es más o menos religioso, pues su alma es un sentimiento de respeto hacia una fuerza superior al hombre individual, por un poder, en cierta forma trascendente, cualquiera que sea el símbolo bajo el cual se haga sentir en las conciencias, y ese sentimiento se encuentra también en la base de cualquier religiosidad. He aquí por qué, de una manera general, en las sociedades inferiores, la represión domina todo el derecho: la religión penetra allí en toda la vida jurídica, como, además, en toda la vida social.

Por eso, ese carácter se encuentra aún más marcado en las leyes de Manú. Basta con ver el lugar eminente que atribuyen a la justicia criminal en el conjunto de las instituciones nacionales. "Para ayudar al rey en sus funciones, dice Manú, desde el principio, el Señor produjo el genio del castigo, protector de todos los seres, ejecutor de la justicia, su propio hijo, y cuya esencia es totalmente divina. El miedo al castigo permite a todas las criaturas móviles e inmóviles, gozar de lo que les es propio y que les impide separarse de sus deberes... El castigo gobierna al género humano, el castigo lo protege; el castigo vela mientras todo duerme; el castigo es la justicia, dicen los

[74] Todos estos versículos reunidos (menos los que tratan de las funciones públicas) son alrededor de 135.
[75] XXIV, 17, 18, 20.
[76] Ver Munck, *Palestine*, p. 216; Selden, *De Sunedriis*, pp. 889-903, enumera, según Maïmonides, todos los preceptos que entran en esta categoría.

sabios...Todas las clases se corromperían, todas las barreras serían derribadas, el universo sólo sería un caos si el castigo ya no cumpliese con su deber".[77]

La ley de las XII Tablas se refiere a una sociedad bastante más avanzada[78] y más cercana a nosotros que el pueblo hebreo. Lo prueba el que la sociedad romana sólo llegó al tipo de la ciudad después de pasar por aquél en que la sociedad judía quedó fijada y sobrepasarlo; más adelante lo probaremos.[79] Por otra parte, otros hechos testimonian ese menor alejamiento. En principio, en la ley de las XII Tablas encontramos todos los gérmenes principales de nuestro derecho actual, mientras que no hay digamos nada en común entre el derecho hebraico y el nuestro.[80] Luego, la ley de las XII Tablas es absolutamente laica. Si bien en la Roma primitiva, se supuso que legisladores como Numa habían recibido su inspiración de la divinidad, y, por consiguiente, el derecho y la religión estaban entonces, íntimamente mezclados, en el momento en que las XII Tablas se redactaron, esa alianza, ciertamente había cesado, pues ese momento jurídico se presentó desde su origen como una obra totalmente humana, y sólo se refería a relaciones humanas. Sólo encontramos algunas disposiciones concernientes a las ceremonias religiosas y hasta parece que fueron admitidas en calidad de leyes suntuarias. Ahora bien, el estado de disociación más o menos completo en que se encuentran el elemento jurídico y el elemento religioso, es uno de los mejores signos para reconocer si una sociedad es más o menos desarrollada que la otra.[81]

Así es como el derecho criminal no ocupa ya todo el lugar. Las normas sancionadas por penas y las que sólo tienen sanciones restitutivas están ahora, bien distinguidas unas de otras. El derecho restitutivo se desprendió del derecho represivo que primitivamente lo absorbía; ahora tiene sus caracteres propios, su constitución personal, su individualidad. Existe como especie jurídica distinta, munida de órganos especiales, y de un procedimiento especial. El mismo derecho cooperativo hace su aparición: en las XII Tablas encontramos un derecho familiar y un derecho contractual.

Sin embargo, si bien el derecho penal pierde su preponderancia primitiva, su participación sigue siendo grande. Sobre los 115 fragmentos que Voigt llegó a reconstruir, sólo hay 66 que pueden atribuirse al derecho restitutivo; 49 tienen un acentuado carácter penal.[82] Por consiguiente, el derecho penal está cerca de representar la mitad de ese código, tal cual nos llegó; y, sin embargo, lo que nos queda de él, sólo puede

---

[77] *Lois de Manou*, trad. fr., Loiseleur, VII, v. 14-24.

[78] Diciendo acerca de un tipo social que es más avanzado que otro, no entendemos que los diferentes tipos sociales se dispongan escalonadamente en una serie lineal ascendente, más o menos elevada según los momentos de la historia. Por el contrario, es cierto que, si el cuadro genealógico de los tipos sociales pudiese trazarse completamente, tendría, indudablemente la forma de un árbol frondoso, con un solo tronco, pero con ramificaciones divergentes. Pero, a pesar de esta disposición, la distancia entre dos tipos es medible; son más o menos altos. Sobre todo tenemos el derecho de decir que un tipo está por encima de otro, cuando comenzó teniendo la misma forma de este último y lo sobrepasó. Seguramente pertenece a una rama o ramificación más elevada.

[79] V. cap. VI, p. II.

[80] El derecho contractual, el derecho de testar, la tutela, la adopción son cosas conocidas en el Pentateuco.

[81] Cf. Walter, *Op. Cit.*, pp. 1 y 2; Voigt, *Die XII Tafeln*, I, p. 43.

[82] Diez (leyes suntuarias) no mencionan expresamente la sanción; pero su carácter penal no se duda.

damos una idea muy incompleta de la importancia que tenía el derecho represivo en el momento de su redacción. Pues son las partes consagradas a ese derecho las que debieron perderse con mayor facilidad. A los jurisconsultos de la época clásica debemos, casi exclusivamente, los fragmentos conservados; ahora bien, ellos se interesaban mucho más por los problemas del derecho civil, que por los asuntos del derecho criminal. Éste se presta poco a lucidas controversias que en todo tiempo fueron la pasión de los juristas. Esta indiferencia general de la que era objeto, debió tener por efecto hundir en el olvido una buena parte del antiguo derecho penal de Roma. Por otra parte, aún el texto auténtico y completo de la ley de las XII Tablas no lo contenía por completo. Pues no hablaba de crímenes religiosos, ni de crímenes familiares, que eran juzgados, unos y otros, por tribunales particulares; ni de los atentados contra las costumbres. Finalmente, es necesario tener en cuenta la pereza con que se codifica el derecho penal. Como está grabado en todas las conciencias, no experimentamos la necesidad de escribirlo para hacerlo conocer. Por todas estas razones, tenemos derecho de presumir que todavía en el siglo IV, en Roma, el derecho penal representaba la mayor parte de las normas jurídicas.

Esta preponderancia es mucho más cierta y mucho más destacada si lo comparamos, no con todo el derecho restitutivo, sino solamente con la parte de ese derecho que corresponde a la solidaridad orgánica. En efecto, en ese momento, únicamente el derecho familiar tiene ya una organización bastante avanzada: el procedimiento, a pesar de ser entorpecedor, no es ni variado, ni complejo; el derecho contractual sólo comienza a nacer. "El pequeño número de contratos que el antiguo derecho reconoce, dice Voigt, contrasta en la forma más sorprendente con la multitud de las obligaciones que nacen del delito".[83] En cuanto al derecho, además de ser bastante simple, tiene en gran parte un carácter penal, dado que mantuvo un carácter religioso.

A partir de esa época, el derecho represivo no hizo más que perder su importancia relativa. Por una parte, al suponer incluso que haya recuperado un gran número de puntos, que muchos actos, que en su origen, eran considerados como criminales, no hayan cesado de ser poco a poco reprimidos —y lo contrario es cierto en lo que concierne a los delitos religiosos— al menos no aumentó sensiblemente; sabemos que, desde la época de las XII Tablas están constituidos los principales tipos criminológicos del derecho romano. Por el contrario, el derecho contractual, el procesal, el derecho público no hicieron más que extenderse cada vez más. A medida que avanzamos vemos a las razas y escasas fórmulas que la ley de las XII Tablas comprendía sobre esos diferentes puntos, desarrollarse y multiplicarse hasta llegar a formar voluminosos sistemas en la época clásica. El mismo derecho familiar se complica y se diversifica a medida que el derecho pretoriano se agrega poco a poco al derecho civil primitivo.

La historia de las sociedades cristianas nos brinda otro ejemplo del mismo fenómeno. Ya Sumner Maine había conjeturado que, comparando entre sí las diferentes leyes bárbaras, encontraríamos que cuanto más antiguas fuesen, mayor es el lugar que ocupa el derecho penal.[84] Los libros confirman esta presunción.

---

[83] *XII Tafeln*, II, p. 448.
[84] *Derecho antiguo*, p. 347.

La ley sálica se refiere a una sociedad menos desarrollada que la Roma del siglo IV. Pues si bien, igual que está última, ya superó al tipo social en que se detuvo el pueblo hebreo, sin embargo, está menos desprendida de él. Las huellas son más visibles, más adelante, lo demostraremos. Por eso el derecho penal tenía una importancia mayor. Sobre los 293 artículos que componen el texto de la ley sálica, tal como fue editada por Waitz[85] sólo existen poco más de 25 (alrededor del 9%) que no tienen carácter represivo; son los relativos a la constitución de la familia franca.[86] El contrato no está aún liberado del derecho penal pues, la negativa de ejecutar el compromiso en el día indicado, da lugar a una multa. Además la ley sálica sólo contiene una parte del derecho penal de los francos, puesto que concierne únicamente a los crímenes y delitos para los que la composición está permitida. Ahora bien, había allí algunos que no podían ser redimidos. Si pensamos que la *Lex* no contiene una sola palabra, ni sobre los crímenes contra los Estados, ni sobre los crímenes militares, ni sobre los crímenes contra la religión la preponderancia del derecho represivo será aún más considerable.[87]

Ésta es menor en la ley de los Burgundos, que es más reciente. Sobre 311 artículos, contamos 98, es decir, cerca de un tercio, que no presentan ningún carácter penal. Pero el incremento se nota en el derecho familiar que se complicó tanto a causa de lo que concierne al derecho de las cosas como al de las personas. El derecho contractual no está más desarrollado que en la ley sálica.

Finalmente la ley de los Visigodos, cuya fecha es más reciente aún, y que se refiere a un pueblo aún más culto, atestigua un nuevo progreso en el mismo sentido. Aunque el derecho penal todavía predomina, el derecho restitutivo tiene una importancia casi igual a aquél. Encontramos, efectivamente, ya muy desarrollados, todo un código procesal (lib. I y II); un derecho matrimonial y un derecho de familia (lib. III. tít. I y VI; lib. IV). En fin, por primera vez, todo un libro, el quinto, es consagrado a las transacciones.

La ausencia de codificación no nos permite observar con la misma precisión ese doble desarrollo en toda la sucesión de nuestra historia; pero es innegable que prosiguió en la misma dirección. Desde esa época, en efecto, el catálogo jurídico de los crímenes y de los delitos está completo. Por el contrario, el derecho familiar, el derecho contractual, el proceso, el derecho público se desarrollaron sin interrupción, y es por eso que finalmente, la relación entre las dos partes del derecho que comparamos se invirtió.

El derecho represivo y el derecho cooperativo varían, por lo tanto, exactamente como lo hacía prever la teoría que así se confirma. Es cierto que, a veces, atribuimos a otra causa esta predominancia del derecho penal en las sociedades inferiores; lo explicamos "por la violencia habitual en las sociedades que comienzan a escribir sus leyes. El legislador, dijimos, dividió su obra en proporción a la frecuencia de ciertos accidentes de la vida bárbara".[88] Sumner Maine que relata esa explicación, no la en-

[85] *Sas alte Recht der Salischen Franken*, Kiel, 1846.
[86] Tit. XLIV, XLV, XLVI, LIX, LX, LXII.
[87] Cf. Thonissen; *Procédure de la loi salique*, p. 244.
[88] *Derecho antiguo*, p. 348.

cuentra completa; en realidad no sólo es incompleta sino falsa. En primer término hace del derecho una creación artificial del legislador, dado que se habría instituido para contradecir las costumbres públicas y reaccionar contra éllas. Ahora bien, tal concepción es hoy insostenible. El derecho expresa las costumbres y si reacciona contra ellas es con la fuerza que tomó de éllas. Allí donde los actos de violencia son frecuentes, son tolerados y su delictuosidad está en razón inversa con su frecuencia. Así, entre los pueblos inferiores, los crímenes contra las personas son más comunes que en nuestras sociedades civilizadas; por eso están en el grado de la escala penal. Podemos, casi decir, que cuanto más raros son los atentados más severo es su castigo. Además, lo que indica el estado pletórico del derecho penal primitivo, no es que nuestros crímenes actuales sean el objeto de disposiciones más extensas, sino que una criminalidad injuriante, propia a esas sociedades y cuya pretendida violencia no podría rendir cuenta: delitos contra la fe religiosa, contra el rito, contra el ceremonial, contra las tradiciones de todo tipo. La verdadera razón de ese desarrollo de normas represivas es que en ese momento de la evolución, cuando el trabajo no está aún dividido, la conciencia colectiva es extensa y fuerte.

Propuestos los principios, la conclusión se desprenderá sola.

CAPÍTULO V
PREPONDERANCIA PROGRESIVA DE LA SOLIDARIDAD ORGÁNICA Y SUS CONSECUENCIAS

1

Efectivamente, basta con echar un vistazo en los códigos para constatar el lugar tan reducido que ocupa el derecho represivo en relación con el derecho cooperativo. ¿Qué es el primero al lado de ese vasto sistema formado por el derecho de familia, el derecho contractual, el derecho comercial, etc.? El conjunto de relaciones sometidas a una reglamentación penal sólo representa, por lo tanto, la más pequeña fracción de la vida y, por consiguiente, los lazos que nos unen a la sociedad y que derivan de la comunidad de creencias y de sentimientos son mucho menos numerosos que los que resultan de la división del trabajo.

Es cierto, como ya hicimos notar, que el derecho penal no expresa totalmente la conciencia común y la solidaridad que ella produce; la primera crea otros lazos distintos a aquellos cuya ruptura reprime el derecho penal. Hay estados menos fuertes o más vagos de la conciencia colectiva que hacen sentir su acción por intermedio de las costumbres, de la opinión pública sin que ninguna sanción legal esté ligada a ellos. Pero el derecho cooperativo no expresa mejor todos los lazos que la división del trabajo engendra; pues de toda esa parte de la vida social sólo nos da, igualmente, una representación esquemática. En una multitud de casos, las relaciones de mutua dependencia que unen las funciones divididas sólo están regulados por los usos y esas reglas no escritas sobrepasan en número a las que sirven de prolongación al derecho represivo, pues deben ser tan diversas como las mismas funciones sociales. La relación entre unas y otras es la misma que la de los dos derechos que completan, y por

consiguiente, podemos hacer abstracción de ella sin que el resultado del cálculo se modifique.

Sin embargo, si constatásemos esa relación, en nuestras sociedades actuales y en el preciso momento de la historia al que llegamos, podríamos preguntarnos si ella no es debida a causas temporarias y quizá patológicas. Pero acabamos de ver que mientras más cercano al nuestro está un tipo social, más predominante se vuelve el derecho cooperativo; por el contrario, el derecho penal ocupa más lugar cuanto más se aleja de nuestra organización actual. Ese fenómeno no está ligado, pues, a alguna causa accidental y más o menos mórbida, sino a la estructura de nuestras sociedades en su parte más esencial, dado que más se desarrolla cuanto más se determina. Así, la ley que establecimos en el capítulo precedente nos es doblemente útil. No sólo confirmó los principios sobre los cuales descansa nuestra conclusión, sino que nos permite establecer la generalidad de esta última.

Pero, de esta sola comparación no podemos deducir todavía cuál es la parte de la solidaridad orgánica en la cohesión general de la sociedad. En efecto, lo que hace que el individuo esté más o menos estrechamente fijo a su grupo, no es solamente la multiplicidad más o menos grande de los puntos de unión, sino también la intensidad variable de las fuerzas que lo tienen ligado a él. Podría suceder, pues, que los lazos que resulten de la división del trabajo, siendo más numerosos, fuesen más débiles que los otros, y que la energía superior de éstos compensara su inferioridad numérica. Pero lo contrario es la verdad.

Efectivamente, lo que mide la fuerza relativa de dos lazos sociales, es la distinta facilidad con que se quiebran. El menos resistente es, evidentemente, el que se rompe bajo la menor presión. Ahora bien, en las sociedades inferiores, donde la solidaridad por semejanzas se presenta sola o casi sola, es donde esas rupturas son más frecuentes, y más fáciles. "Al comienzo, dice Spencer, aunque para el hombre unirse a un grupo sea una necesidad, no está obligado a permanecer unido a ese mismo grupo. Los calmucos y los mongoles abandonan a su jefe cuando encuentran su autoridad opresiva y pasan a otros. Los abipones abandonan a su jefe sin pedirle permiso y sin que él muestre, por eso, su disgusto y se van con su familia adonde les plazca".[89] En el sur de África, los balondas pasan sin cesar de una parte del país a la otra. Mac Culloch observó los mismos hechos entre los kukas. Entre los germanos, todo hombre que amaba la guerra podía hacerse soldado bajo un jefe de su elección. "Nada era más común y nada parecía más legítimo. Un hombre se levanta en medio de una asamblea, anunciaba que iba a realizar una expedición a tal lugar, contra tal enemigo; los que tenían confianza en él y que deseaban el botín lo aclamaban como jefe y lo seguían... El lazo social era demasiado débil para retener a los hombres contra su voluntad, frente a las tentaciones de la vida errante y el ansia del botín".[90] De las sociedades inferiores, dice Waitz de una manera general que, incluso allí donde un poder director está constituido, cada individuo conserva bastante independencia para separarse de su jefe en un instante "y levantarse contra él, si es lo suficientemente

[89] *Sociologie*, III, p. 381.
[90] Fustel de Coulanges, *Historia des Institutions Politiques del 'Ancienne France*, 1ª Parte, p. 352.

poderoso para eso, sin que tal acto pase por criminal".[91] Aún cuando el gobierno sea despótico, dice el mismo autor, cada uno tiene siempre la libertad de retirarse del grupo con su familia. La regla según la cual el romano, hecho prisionero por los enemigos, cesaba de formar parte de la cuidad, ¿no se explicaría también por la facilidad con que el lazo social podía en ese entonces romperse?

A medida que el trabajo se divide, las cosas cambian. Las distintas partes del agregado, dado que cumplen funciones diferentes, no pueden ser fácilmente separadas. "Si, dice Spencer, separáramos a Middlesex de sus alrededores, todas sus operaciones se detendrían al cabo de algunos días por falta de materiales. Separemos las poblaciones mineras, de las poblaciones vecinas que funden los metales o fabrican telas, y éstas morirán primero socialmente, después individualmente. Sin duda, cuando una sociedad civilizada sufre una división tal que una de sus partes permanece privada de una agencia central ejerciendo la autoridad, no tarda en crear otra; pero corre el riesgo de disolución, y antes que la reorganización reconstituya una autoridad suficiente, está expuesta a quedar durante largo tiempo en estado de desorden y debilidad".[92] Por esa razón, las anexiones violentas, antaño tan frecuentes, se vuelven cada vez más, operaciones delicadas y de un éxito incierto. Hoy, arrancar una provincia a un país es suprimir uno o varios órganos de un organismo. La vida de la región anexada es profundamente perturbada, una vez separada de los órganos esenciales de los que dependía; ahora bien, tales mutilaciones y tales perturbaciones necesariamente determinan, dolores durables cuyo recuerdo no se borra. Incluso para el individuo aislado, no es algo fácil cambiar de nacionalidad, a pesar de la mayor similitud entre diferentes civilizaciones.[93]

La experiencia inversa no sería menos demostrativa. Cuanto más débil es la solidaridad, es decir, cuanto más floja es la trama social, más fácil debe ser también para los elementos extraños, incorporarse a las sociedades. Ahora bien, entre los pueblos inferiores, la naturalización es la operación más simple. Entre los indios de América del Norte, todo miembro del clan tiene el derecho de introducir nuevos miembros por vía de adopción. "Los cautivos, tomados en la guerra, o bien son enviados a la muerte, o bien son adoptados en el clan. Las mujeres y los niños hechos prisioneros, generalmente, son objeto de clemencia. La adopción no confiere solamente los derechos de gentes (derechos del clan), sino además la nacionalidad de la tribu".[94] Sabemos con qué facilidad, en su origen, Roma acordó el derecho de ciudadanía a la gente sin asilo y a los pueblos que conquistó.[95] Por otra parte, las sociedades primitivas crecieron por las incorporaciones de ese tipo. Para que fuesen tan penetrables, era necesario que no tuviesen un sentimiento muy fuerte de su unidad y de su personalidad.[96] El fenómeno contrario se observa allí donde las funciones están especializadas.

---

[91] *Anthropologie*, etc., 1ª parte, pp. 359-360.

[92] Sociologie, II, p. 54.

[93] En el capítulo VII, veremos que el lazo que une al individuo a su familia es más fuerte, más difícil de romper cuanto más dividido está el trabajo familiar.

[94] Morgan, *Ancient Society*, p. 80.

[95] Dionisio de Halicarnaso, I, 9, Cf. Accias, *Précis de droit romaine*, I, § 51.

[96] En esas sociedades, este hecho no es de modo alguno inconciliable con ese otro por el cual, el extranjero es objeto de repulsión. Inspira esos sentimientos mientras continúe extranjero. Queremos decir que pierde fácilmente esa cualidad de extranjero para nacionalizarse.

Indudablemente, el extranjero puede introducirse en la sociedad provisoriamente, pero la operación por la cual es asimilado, la naturalización, se vuelve larga y compleja. Ésta no es posible sin el consentimiento del grupo, solemnemente manifestado y subordinado a condiciones especiales.[97]

Quizá nos asombre que un lazo que une el individuo a la comunidad al punto de absorberlo a ella, puede romperse o ligarse con tanta facilidad. Pero aquello que causa la rigidez de un lazo social, no es lo mismo que causa la fuerza de la resistencia. Del hecho de que las partes del agregado, cuando están unidas, sólo se muevan juntas, no resulta que estén obligadas, ni a permanecer unidas, ni a perecer juntas. Por el contrario, como unas a otras no se necesitan, como cada uno lleva en sí todo lo que hace a la vida social, es posible transportarla a otra parte tanto más fácilmente cuanto que, generalmente las secesiones se hacen por bandos; pues, en ese caso el individuo está constituido de tal forma que sólo puede moverse en grupo, incluso para separarse de su grupo. Por su parte, la sociedad exige de cada uno de sus miembros, mientras forman parte de élla, la uniformidad de creencias y de prácticas; pero, como puede perder un cierto número de sus sujetos sin que la economía de su vida interior sea perturbada, dado que allí el trabajo social está muy poco dividido, no se opone firmemente a esas disminuciones. Por la misma razón, allí donde la solidaridad sólo deriva de las semejanzas, quienquiera que no se separe demasiado del tipo colectivo es, sin resistencia, incorporado en el agregado. No hay razón para rechazarlo, e incluso, si hay lugares vacíos, hay razones para atraerlo. Pero, allí donde la sociedad forma un sistema de partes diferenciadas, y que se completan mutuamente, elementos nuevos no pueden incorporarse a los viejos, sin perturbar ese concierto, sin alterar esas relaciones, y en consecuencia, el organismo se resiste a intrusiones que no pueden producirse sin perturbaciones

2

La solidaridad mecánica liga menos fuertemente a los hombres que la solidaridad orgánica, no solamente de una manera general, sino que, además, a medida que avanzamos en la evolución social, ella va relajándose cada vez más.

En efecto, la fuerza de los lazos sociales que tienen este origen, varía en función de las tres condiciones siguientes:

1° La relación entre el volumen de la conciencia común y el de la conciencia individual. Tienen tanta más energía cuanto más completamente cubra la primera a la segunda.

2° La intensidad media de los estados de conciencia colectiva. Suponiendo igual la relación de volumen, ejerce más acción sobre el individuo cuanto mayor sea su vitalidad. Si, por el contrario, sólo está formada por impulsos débiles, sólo lo conduce muy débilmente al sentido colectivo. El individuo tendrá, entonces, más facilidad para seguir su propio sentido y la solidaridad será menos fuerte.

3°. La mayor o menor determinación de esos mismos estados. Efectivamente, cuanto más definidas son las creencias y las prácticas, menos lugar dejan a las diver-

[97] Del mismo modo, en el capítulo VII, veremos que las instrusiones de extraños en la sociedad familiar son más fáciles cuanto menos dividido está el trabajo doméstico.

gencias individuales. Son moldes uniformes, en los cuales colamos muy uniformemente nuestras ideas y nuestras acciones; el *consensus* es, por lo tanto, tan perfecto como es posible; todas las conciencias vibran al unísono. Inversamente, cuanto más generales e indeterminadas son las reglas de la conducta y las del pensamiento, más debe intervenir la reflexión individual para aplicarlas a los casos particulares. Ahora bien, ella no puede despertarse sin que estallen disidencias, pues, al variar de un hombre a otro en calidad y en cantidad, todo lo que produce tiene el mismo carácter. Las tendencias centrífugas van, por lo tanto, multiplicándose a expensas de la cohesión social y de la armonía de los movimientos.

Por otra parte, los estados fuertes y definidos de la conciencia común son las raíces del derecho penal. Veremos que hoy, el número de estas últimas es menor que antiguamente, y que disminuye progresivamente a medida que las sociedades se acercan a nuestro tipo actual. La intensidad media y el grado medio de determinación de los estados colectivos han, también ellos, disminuido. De este hecho, ciertamente, no podemos sacar como conclusión que la extensión total de la conciencia común se haya empequeñecido; pues puede suceder que la región a la cual corresponde el derecho penal se haya contraído y que el resto, por el contrario, se haya dilatado. Puede haber menos estados fuertes y definidos y en compensación un mayor número de los otros. Pero este incremento, si es real, a lo sumo es el equivalente al que se produce en la conciencia individual; pues está, por lo menos, se agrandó en las mismas proporciones. Si hay muchas cosas comunes a todos, hay también un número mayor de cosas que son personales a cada uno. Hay motivos para creer que éstas aumentaron más que aquéllas, pues las desemejanzas entre los hombres se volvieron pronunciadas a medida que éstos se cultivaron. Acabamos de ver que las actividades especiales se desarrollaron más que la conciencia común; por lo tanto, es al menos probable que, en cada conciencia particular, la esfera personal se agrandó en mayor forma que la otra. En todo caso, la relación entre ellas permaneció, a lo sumo, invariable; por consiguiente, desde este punto de vista, la solidaridad mecánica no ganó nada, suponiendo que sea cierto que no perdió nada. Si, por otro lado, establecemos que la conciencia colectiva se volvió más débil y más vaga, podremos estar seguros de que hay un debilitamiento de esa solidaridad, puesto que, de las tres condiciones de las cuales depende su poder, dos, al menos, pierden algo de su intensidad y la tercera queda sin cambio.

Para hacer esta demostración de nada nos serviría comparar el número de normas de sanción represiva en los diferentes tipos sociales, pues no varía exactamente como el de los sentimientos que ellas representan. Efectivamente, un mismo sentimiento puede ser herido de varias maneras diferentes y dar así origen a varias reglas, sin por eso diversificarse. Dado que ahora hay más maneras de adquirir la propiedad, hay también más maneras de robar; pero el sentimiento del respeto de la propiedad ajena, sin embargo no se multiplicó. Dado que la personalidad individual se desarrolló y comprende más elementos, hay más atentados posibles contra ella; pero el sentimiento que éstos ofenden es siempre el mismo. Necesitamos, pues, no enumerar las reglas sino agruparlas en clases y subclases, según que se refieran: al mismo sentimiento, a sentimientos diferentes, o a variedades diferentes de un mismo sentimiento. Constituiremos así los tipos criminológicos y sus variedades esenciales, cuyo número es

necesariamente igual al de los estados fuertes y definidos de la conciencia común. Cuanto más numerosos son éstos, más especies criminales debe haber allí y, por consiguiente, las variaciones de unas reflejan exactamente las variaciones de los otros. Para fijar las ideas reunimos en el cuadro siguiente, los tipos principales y las principales variedades reconocidas en las diferentes clases de sociedades. Es bien evidente que tal clasificación no puede ser ni muy completa, ni perfectamente rigurosa; sin embargo, para la conclusión que queremos sacar, es de una exactitud más que suficiente. En efecto, comprende ciertamente, todos los tipos criminológicos actuales; solamente corremos el riesgo de haber omitido algunos de los ya desaparecidos. Pero justamente ya que queremos demostrar que el número disminuyó, esas omisiones sólo serían otro argumento más en apoyo de nuestra proposición.

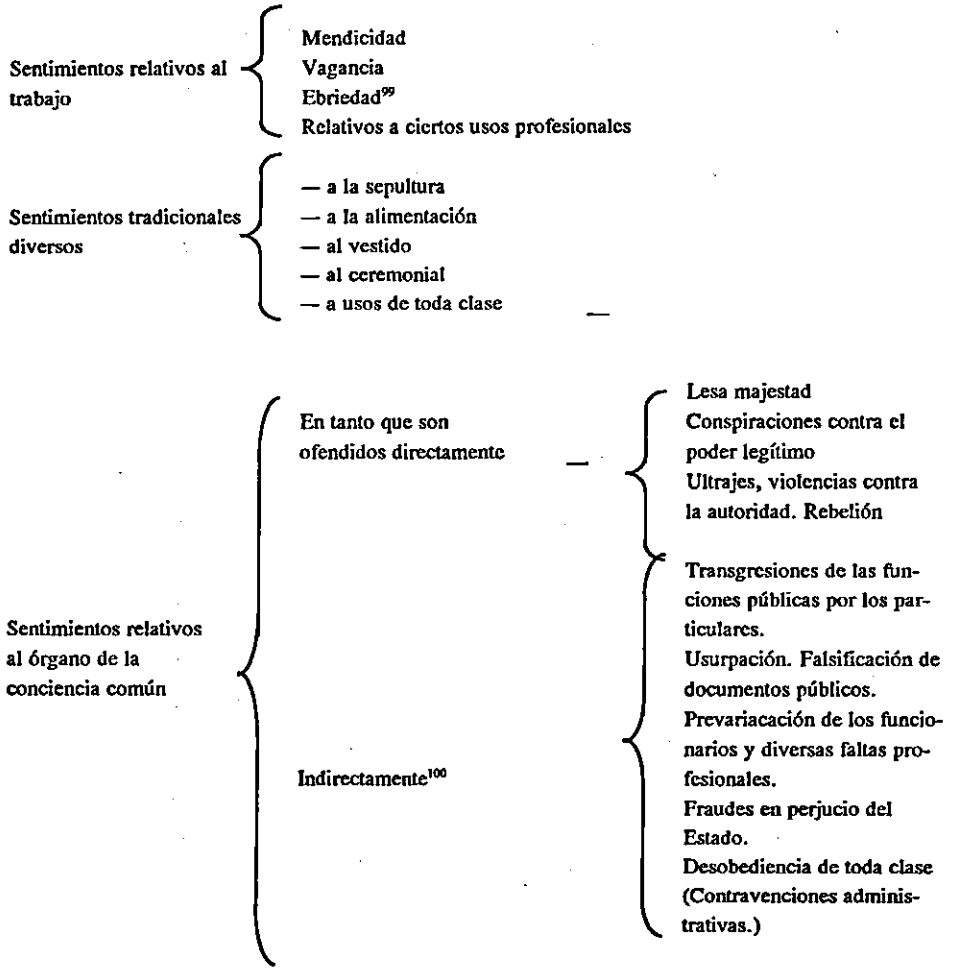
NORMAS QUE PROHIBEN ACTOS CONTRARIOS A SENTIMIENTOS COLECTIVOS

I

SOBRE OBJETOS GENERALES

- **Sentimientos religiosos**
  - Positivos (imponiendo la práctica de la religión)
  - Negativos[98]
    - Relativos a las creencias concernientes a lo divino
    - — al culto
      - Santuario
      - Sacerdotes
    - — a los órganos del culto
- **Sentimientos nacionales**
  - Positivos (Obligaciones cívicas positivas)
  - Negativos (Traición, guerra civil, etc.)
- **Sentimientos familiares**
  - Positivos
    - Paternales y filiales
    - Conyugales
    - De parentesco en general
  - Negativos —Los mismos
- **Sentimientos relativos a las relaciones sexuales**
  - Uniones prohibidas
    - Incesto
    - Sodomía
    - Casamiento con persona inferior
  - Prostitución
  - Pudor público
  - Pudor de los menores

[98] Llamamos sentimientos positivos a los que imponen actos positivos, como la práctica de la fe; los sentimientos negativos sólo imponen la abstención. Sólo hay entre ellos diferencias de grados. Estos son, sin embargo, importantes, pues marcan dos momentos de su desarrollo.

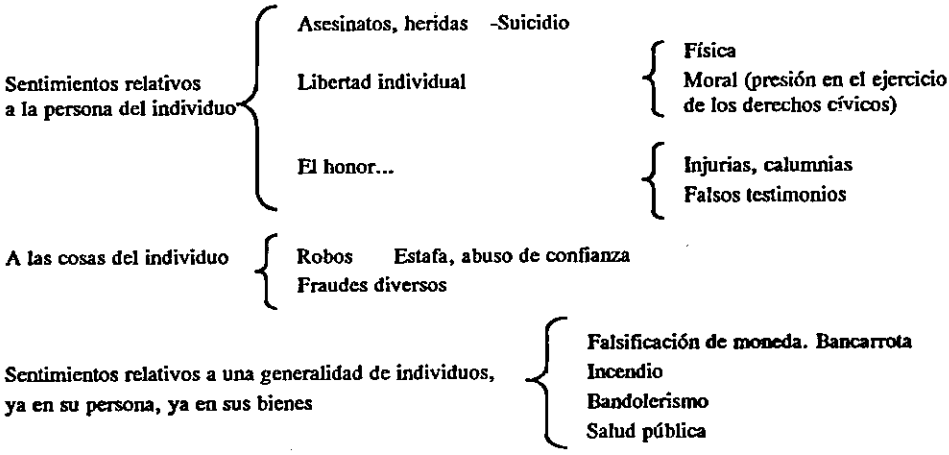


[99] Es probable que otros móviles intervengan en nuestra reprobación de la ebriedad, especialmente la repulsión que inspira el estado de degradación en que se encuentra el hombre ebrio.

[100] Bajo este título agrupamos los actos que deben su carácter criminal al poder de reacción propio del órgano de la conciencia común, al menos en parte. Además, es muy difícil de hacer una separación exacta entre estas dos sub-clases.

II

SOBRE OBJETOS INDIVIDUALES



3

Basta con echar un vistazo al cuadro para reconocer que un gran número de tipos criminológicos se disolvieron progresivamente.

Hoy, la reglamentación de la vida familiar perdió casi en su totalidad el carácter penal. Sólo es necesario exceptuar la prohibición del adulterio y de la bigamia. Incluso el adulterio ocupa en la lista de nuestros crímenes, un lugar totalmente excepcional, puesto que el marido tiene derecho de eximir de la pena a la mujer condenada. En cuanto a los deberes de los otros miembros de la familia, ya no tienen sanción represiva. Antiguamente no ocurría lo mismo. El decálogo hace de la piedad filial una obligación social. Por eso, el hecho de castigar a los padres,[101] o de maldecirlos,[102] o de desobedecer al padre,[103] era castigado con la muerte.

En la ciudad ateniense, que sin dejar de pertenecer al mismo tipo que la ciudad romana, representa sin embargo, una variedad más primitiva, la legislación sobre este punto tenía el mismo carácter. Las faltas a los deberes de la familia daban ocasión a una denuncia especial, la γραφη ΝαΝωσεωζ. Aquellos que maltrataban o insultaban a sus padres o a sus ascendientes, que no les suministraban los medios de existencia necesarios, que no les procuraban los funerales en relación con la dignidad de sus familias... podían ser perseguidos por la γραφη ΝαΝωσεωζ".[104] Los deberes de los parientes hacia el huérfano o la huérfana, eran sancionados por acciones del mismo

[101] Éxodo, XXI, 17, Cf. Deuteronomio, XXVII, 16.
[102] Éxodo, XXI, 15.
[103] *Ibíd.*, XXI, 18, 21.
[104] Thonissen, *Droit Pénal de la République Athénienne*, p. 288.

tipo. Sin embargo, las penas sensiblemente menores que castigaban a estos delitos, testimonian que los sentimientos correspondientes no tenían en Atenas, la misma fuerza, o la misma determinación que en Judea.[105]

En Roma, finalmente se manifiesta una nueva regresión, más acentuada aún. Las únicas obligaciones de familia que consagra la ley penal, son las que ligan el cliente al patrón y recíprocamente.[106] En cuanto a las otras faltas domésticas, sólo eran castigadas disciplinariamente por el padre de familia. Sin duda, la autoridad que él dispone, le permite reprimirlas severamente, pero, cuando usa así este poder, no lo hace como funcionario público, como magistrado encargado de hacer respetar en su casa la ley general del Estado, sino que actúa como particular.[107] Estas clases de infracciones tienden a volverse, por lo tanto, asuntos puramente privados de los cuales la sociedad se desinteresa. Es así como poco a poco, los sentimientos familiares salieron de la parte central de la conciencia común.[108]

Tal fue la evolución de los sentimientos relativos a las relaciones de los sexos. En el Pentateuco los atentados contra las costumbres ocupan un lugar considerable. Una multitud de actos, que nuestra legislación ya no reprime, allí son tratados como crímenes: la corrupción de la novia (Deuteronomio XXII, 23-27), la unión con una esclava (Levítico XIX, 20-22), el fraude de la joven desflorada que se presenta al matrimonio como virgen (Deuteronomio XX, 13-21), la sodomia (Levítico XVIII, 22), la bestialidad (Éxodo XXII, 19), la prostitución (Levítico XIX, 29) y más especialmente la prostitución de las hijas de los sacerdotes *(Ibíd.,* XXI, 19), el incesto, y en el Levítico (cap. XVII) se cuentan no menos de 17 casos de incesto. Todos estos crímenes están, además, castigados con penas tan severas: para la mayoría, es la muerte./En el derecho ateniense ya son menos numerosos, no castiga más que la pederastia asalariada, el proxenetismo, el comercio con una ciudadana honesta fuera del matrimonio, en fin, el incesto, aunque estemos mal informados sobre los caracteres constitutivos del acto incestuoso. Las penas también eran, generalmente, menos elevadas. En la ciudad romana la situación es casi la misma, pero toda esta parte de la legislación está allí, más indeterminada: diríamos que pierde algo de su relieve. "La pederastia, en la ciudad primitiva, dice Rein, sin estar prevista por la ley, era castigada por el pueblo, los censores o el padre de familia, con la muerte, multa o infamia".[109] Ocurría casi lo mismo con el *stuprum* o comercio ilegítimo con una matrona. El padre tenía el derecho de castigar a su hija; el pueblo castigaba con una multa o

[105] La pena no estaba determinada, sino que según parece, consistió en la degradación. (Ver Thonissen, *Op. Cit.*, p. 291.)

[106] *Patronus, si clienti frauduem fecerit, sacer* esto dice la ley de las XII Tablas. En los orígenes de la ciudad, el derecho penal era menos extraño a la vida familiar. Una *lex regia*, que la tradición hace remontar a Rómulo, maldecía al hijo que había ejercido servicios contra sus padres. (Festus, p.230, s.v. Plorare.)

[107] Ver Voigt, XII *Tafeln*, II, p. 273.

[108] Quizá asombre que podamos hablar de una regresión de los sentimientos familiares en Roma, lugar de elección de la familia patriarcal. Sólo podemos comprobar los hechos; lo que los explica es que la formación de la familia patriarcal tuvo por efecto retirar una multitud de elementos de la vida pública, de constituir una esfera de acción privada, una especie de fuero interior. Así se abrió una fuente de variaciones. Desde el momento en que la vida familiar se sustrajo a la acción social para recluirse en las casas, sufre variantes de casa en casa, y los sentimientos domésticos han perdido su uniformidad y su determinación.

[109] *Criminalrecht ler Roemer*, p. 865.

con el exilio el mismo crimen en base a la denuncia de los ediles.[110] Parece bien que la represión de estos delitos ya sea, en parte, cosa familiar y privada. Finalmente hoy esos sentimientos sólo tienen eco en el derecho penal en dos casos: cuando son ofendidos públicamente o en la persona de un menor incapaz de defenderse.[111]

La clase de normas penales que designamos bajo el título de "tradiciones diversas", representa en realidad, una multitud de tipos criminológicos distintos, correspondientes a sentimientos colectivos diferentes. Ahora bien, todos o casi todos, han ido desapareciendo. En las sociedades simples, donde la tradición es todopoderosa y donde casi todo es en común, los usos más pueriles se vuelven, por la fuerza de la costumbre, deberes imperativos. En Tonquin, hay una cantidad de faltas al decoro que son más severamente reprimidas que graves atentados contra la sociedad.[112] En China se castiga al médico que no redactó su receta según las reglas.[113] El Pertateuco está lleno de prescripciones de la misma especie. Sin hablar de un gran número de prácticas semi-religiosas cuyo origen es evidentemente histórico y cuya fuerza proviene de la tradición: la alimentación,[114] el vestido,[115] mil detalles de la vida económica se encuentran sometidos a una reglamentación muy extensa.[116] Hasta un cierto punto, ocurría lo mismo, en las ciudades griegas. "El Estado, dice Fustel de Coulanges, ejercía su tiranía hasta en las cosas más pequeñas. En Locreda , la ley prohibía a los hombres beber vino puro. Era habitual que el traje fuese, invariablemente, fijado por las leyes de cada ciudad; la legislación de Esparta reglamentaba el peinado de las mujeres, y la de Atenas les prohibía llevar para un viaje más de tres vestidos. En Rodas, la ley prohibía afeitarse la barba, en Bizancio castigaba a quien poseyese en su casa una afeitadora; en Esparta, por el contrario, exigía afeitarse el bigote".[117] Pero el número de estos delitos es ya bastante menor; en Roma se citan pocos, fuera de algunas prescripciones suntuosas relativas a las mujeres. En nuestros días, creemos que sería difícil descubrir alguno en nuestro derecho.

Pero la pérdida de esa mayor importancia que tenía derecho penal, es debida a la desaparición total o casi total de los crímenes religiosos. He aquí pues, todo un mundo de sentimientos que dejó de contarse entre los estados fuertes y definidos de la conciencia común. Quizá, cuando nos contentamos con comparar nuestra legislación sobre esa materia, con la de los tipos sociales inferiores tomados en block, esta regresión parece tan marcada que comenzamos a dudar de que sea normal y durable. Pero cuando seguimos de cerca el desarrollo de los hechos, constatamos que esa eliminación fue regularmente progresiva. La vemos volverse cada vez más completa a medi-

---

[110] *Ibíd.*, p. 869.

[111] Bajo este título, no colocamos ni el rapto, ni la violación, en los que entran otros elementos. Son actos de violencia más que de impudor.

[112] Post, *Bausteine*, I, p. 226.

[113] Post, *Ibíd.*, Ocurría lo mismo en el mismo Egipto (Ver Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens*, I, p. 149.)

[114] Deuteronomio, XIV, 3 y s.

[115] *Ibíd*, XXII, 5, 11, 12, y XVI, 1.

[116] "No sembrarás tu viña de varias semillas..." (Deuteronomio, XXII, 9). "No ararás con buey y con asno conjuntamente." (*Ibíd.*, 10.)

[117] *Cité Antique*, p. 266.

da que nos elevamos de un tipo social a otro, y por consiguiente, es imposible que sea debida a un accidente pasajero o fortuito.

No podríamos enumerar todos los crímenes religiosos que el Pentateuco distingue y reprime. El hebreo debía obedecer a todos los mandamientos de la ley so pena de separación. "Más la persona que hiciere algo con altiva mano, así el natural como el extranjero, a Jehová injurió; y la tal persona será cortada de en medio de su pueblo".[118] A ese efecto, no estaba solamente obligado a no hacer nada, que estuviese prohibido, sino a hacer todo lo que era ordenado, a hacerse circuncidar él y los suyos, a celebrar el sabbat, las fiestas, etc. No tenemos que recordar cuán numerosas son esas prescripciones y con qué terribles penas son sancionadas.

En Atenas, el lugar de la criminalidad religiosa era todavía muy grande: había una acusación especial, la γραφη ασεδειας, destinada a perseguir los atentados contra la religión nacional. La esfera era, ciertamente, muy extensa. Según todas las apariencias, el derecho ático no había definido netamente los crímenes y los delitos que debían ser calificados como de tal manera que se dejaba un gran lugar a la aparición del juez.[119] Sin embargo, la lista era menos larga que en el derecho hebraico. Además, todos o casi todos son delitos de acción, no de abstención. Efectivamente, los principales que se citan son los siguientes: la negación de las creencias relativas a los dioses, a su existencia, a su rol en los asuntos humanos; la profanación de las fiestas, de los sacrificios, de los juegos, de los templos y de los altares; la violación del derecho de asilo, las faltas a los deberes para con los muertos, la omisión o la alteración de las prácticas rituales por parte del sacerdote, el hecho de iniciar al vulgo en el secreto de los misterios, de arrancar los olivos sagrados, la frecuentación de los templos por personas a las cuales les está prohibido el acceso.[120] El crimen no consistía, pues, en no celebrar el culto, sino en perturbarlo con actos positivos o con palabras.[121] Finalmente, no se demostró que la introducción de nuevas divinidades haya tenido siempre, necesidad de ser autorizada y fuese tratada de impiedad, aunque la elasticidad natural de esta acusación haya permitido, a veces, intentarlo en dicho caso.[122] Por otra parte, es evidente que la conciencia religiosa debía ser menos intolerante en la patria de los sofistas y de Sócrates que en una sociedad teocrática como era el pueblo hebreo. Para que la filosofía haya podido nacer y desarrollarse allí, fue necesario que las creencias tradicionales, no fuesen demasiado fuertes para impedir ese nacimiento.

En Roma, gravitan con un peso menos fuerte aún, sobre las conciencias individuales. Fustel de Coulanges insistió, especialmente, sobre el carácter religioso de la sociedad romana; pero, comparado con los dos pueblos anteriores, el Estado romano estaba mucho menos penetrado por la religiosidad.[123] Las funciones políticas, separa-

[118] Números, XV, p. 30.

[119] Meier y Schoemann, *Der attische Process*, 2ª edición., Berlín, 1863, p. 367.

[120] Esta lista la reproducimos según Meier y Schoemann, *Op. Cit.*, p. 368. Cf. Thonissen, *Op. Cit.*, cap. II.

[121] Fustel de Coulanges dice, es cierto, que según un texto de Pólux (VIII, 46), la celebración de las fiestas era obligatoria. Pero el texto citado habla de una profanación positiva y no de una abstención.

[122] Meier y Shoemann, *Op. Cit*, p. 369. Cf. *Dictionnaire des Antiquités*, art. "Asebeia".

[123] Fustel mismo reconoce que ese carácter estaba mucho más marcado en la ciudad ateniense. (*La cité*, cap. XVIII, últimas líneas).

das demasiado pronto de las funciones religiosas, se les subordinaron. "Gracias a esa preponderancia del principio político y al carácter político de la religión romana, el Estado sólo prestaba su apoyo a la religión cuando los atentados dirigidos contra ella, lo amenazaban indirectamente. Las creencias religiosas de los Estados extranjeros, o de extranjeros que vivían en el Imperio eran toleradas, siempre que se ciñeran a sus límites y no tocaran de muy cerca al Estado".[124] Pero el Estado intervenía si los ciudadanos se volcaban hacia las divinidades extranjeras, y por esa causa, perjudicaban la religión nacional. "Sin embargo, este punto era tratado más como un interés de alta administración que como una cuestión de derecho, y se intervino contra esos actos, según la exigencia de las circunstancias, por edictos de advertencia y de prohibición o por castigos que llegaban hasta la muerte".[125] El proceso religioso no tuvo tanta importancia en la justicia criminal de Roma como en la de Atenas. No encontramos allí ninguna institución jurídica que se asemeje a la γραφη ασεδειαζ.

No sólo los crímenes contra la religión están determinados más netamente y son menos numerosos, sino que muchos de ellos mermaron en uno o varios grados. Los romanos, efectivamente, no colocaban a todos en el mismo nivel, sino que distinguían los *scelera expiabilia* de los *scelera inexpiabilia*. Los primeros sólo necesitaban una expiación, que consistía en un sacrificio ofrecido a los dioses.[126] Indudablemente, este sacrificio era una pena en el sentido de que el Estado podía exigir su cumplimiento, porque la mancha con que se había mancillado el culpable contaminaba a la sociedad y corría el riesgo de atraer sobre ella la cólera de los dioses. Sin embargo, era una pena de un carácter totalmente distinto a la muerte, la confiscación, el exilio, etc. Ahora bien, esas faltas tan fácilmente remisibles eran las que el derecho ateniense reprimía con la mayor severidad. Efectivamente, eran:

1°.- La profanación de todo *locus sacer;*

2°.- La profanación de todo *locus religiosus;*

3°.- El divorcio en caso de matrimonio *per confarreationem;*

4°.- La venta de un hijo tenido de tal matrimonio;

5°.- La exposición de un muerto a los rayos del sol;

6°.- El cumplimiento sin mala intención de uno cualquiera de los *scelera inexpiabilia.*

En Atenas, la profanación de los templos, la menor perturbación causada a las ceremonias religiosas, a veces, incluso, la menor infracción al rito[127] eran castigadas con la muerte.

En Roma sólo existían verdaderas penas contra los atentados que, a la vez eran muy graves e intencionales. Efectivamente, los únicos *scelera inexpiabilia* eran los siguientes:

1°.- Toda falta intencional al deber por parte de los funcionarios, de acatar los auspicios, o de cumplir los *sacra*, o incluso, su profanación;

---

[124] Rein, *Op. cit.*, pp. 887-88.
[125] Walter, *Op. cit.*, pp. § 804.
[126] Marquardt, *Roemische Staatsverfassung*, 2ª edición, t. III, p. 185.
[127] Ver hechos que lo corroboran, en Thonissen, *Op. Cit.*, p. 187.

2°.- Para un magistrado, el hecho de celebrar una *legis actio* en día nefasto, y eso intencionalmente;

3°.- La profanación intencional de los *feriae* por actos prohibidos en tales casos;

4°.- El incesto cometido por una vestal o con una vestal.[128]

A menudo, al cristianismo se le reprochó su intolerancia. Sin embargo, desde ese punto de vista, representaba un progreso considerable sobre las religiones anteriores. La conciencia religiosa de las sociedades cristianas, incluso en la época en que la fe está en su maximum, sólo determina reacción penal cuando nos sublevamos contra ella por alguna herejía; cuando la negamos, cuando la atacamos de frente. Al estar ahora más separada de la vida temporal de lo que estaba incluso en Roma, no puede ya imponerse con la misma autoridad y debe encerrarse mucho más, en una actitud defensiva. Ya no reclama represión para las infracciones de forma, tales como las que mencionábamos hace un instante, sino sólo cuando está amenazada en alguno de sus principios fundamentales, y el número de éstos no es muy grande pues la fe, al espiritualizarse, al volverse más general y más abstracta, se simplificó. En lo sucesivo el sacrilegio, del cual la blasfemia es sólo una variedad y la herejía, en sus diferentes formas, son los únicos crímenes religiosos.[129] La lista continúa, por lo tanto, disminuyendo, testimoniando así que, incluso los sentimientos fuertes y definidos se vuelven menos numerosos. Por otra parte, ¿cómo podría suceder de otra forma? Todo el mundo reconoce que jamás existió una religión más idealista que la cristiana. Está formada en su mayor parte por artículos de fe muy grandes y muy generales, más que por creencias particulares y por prácticas determinadas. Así observamos, que el despertar del libre pensamiento en el seno del cristianismo, fue relativamente precoz. Desde su origen, se fundan escuelas diferentes y aún sectas opuestas. Apenas comienzan a organizarse las sociedades cristianas aparece, en la Edad Media, la escolástica, primer esfuerzo metódico de la libre reflexión, primera fuente de disidencias. En principio, se reconocen los derechos de la discusión. No es necesario demostrar que, desde entonces, ese movimiento no hizo más que acentuarse. Es así como la criminalidad religiosa terminó por salir totalmente o casi totalmente del derecho penal.

4

He aquí, por lo tanto, un número de variedades criminológicas que progresivamente y sin compensación desaparecieron, al no constituirse ninguna que fuese absolutamente nueva. Si nosotros prohibimos la mendicidad, Atenas, por su parte, castigaba la ociosidad.[130] En todas las sociedades nuncafueron tolerados los atentados dirigidos contra los sentimientos nacionales o contra las instituciones nacionales; antiguamente, inclusive la represión parece haber sido más severa y, por consiguien-

[128] Según Voigt, XII Tafeln, I, pp. 450-455. Cf. Marquardt, *Roemische Alterhümer*, VI, 248. Dejamos de lado uno o dos *scelera* que tenían un carácter laico y religioso al mismo tiempo, y sólo consideramos como tales, esos que son ofensas directas contra las cosas divinas

[129] Du Boys, *Op. Cit.*, VI, pp. 62 y s. Aún es necesario señalar que la severidad contra los crímenes religiosos, fue tardía. En el siglo IX, el sacrilegio se redimía incluso, con un arreglo de 30 libras de plata. (Du Boys, V, p. 23). Una ordenanza del año 1226 sanciona, por primera vez, la pena de muerte para los herejes. Por lo tanto, podemos creer que el refuerzo de las penas contra estos crímenes es un fenómeno anormal, debido a circunstancias excepcionales y que no implicaban el desarrollo normal del cristianismo.

[130] Thonissen, *Op. cit.*, p. 363.

te, hay razón para creer que los sentimientos correspondientes se debilitaron. El crimen de esa majestad, antiguamente tan vasto en aplicaciones, tiende a desaparecer cada vez más.

No obstante, a veces dijimos, que los crímenes contra la persona individual no eran reconocidos en los pueblos inferiores, que el robo y el asesinato eran, incluso, honrados. Recientemente, Lombroso intentó retomar esta tesis. Sostuvo "que el crimen, entre los salvajes, no es una excepción, sino la regla general... que allí no es considerado por nadie como un crimen".[131] Pero en apoyo de esta afirmación sólo cita algunos hechos raros y equívocos que interpreta sin crítica. Es así como está obligado a identificar el robo con la práctica del comunismo o con el bandolerismo internacional.[133] Ahora bien, del hecho de que la propiedad esté indivisa entre todos los miembros del grupo, no resulta en absoluto, que el derecho al robo sea reconocido; sólo puede haber robo en la medida en que hay propiedad.[134] Del mismo modo, del hecho de que una sociedad no encuentre indignamente el pillaje a expensas de las naciones vecinas, no podemos sacar como conclusión que ella tolera las mismas prácticas en sus relaciones internas y no proteja a sus nacionales unos contra otros. Ahora bien, sería necesario establecer la impunidad del bandolerismo interno. Hay, es cierto, un texto de Diodoro y otro de Aulio-Gelio[135] que podrían inducir a creer que tal licencia existió en el antiguo Egipto. Pero esos actos son contradichos por todo lo que sabemos acerca de la civilización egipcia: "¿Cómo admitir, dice con justeza Thonissen, la tolerancia del robo en un país en donde... las leyes pronunciaban la pena de muerte para aquel que vivía de ganancias ilícitas; donde la simple alteración de un peso o de una medida era castigada con la pérdida de las dos manos?".[136] Por vía de conjeturas,[137] podemos intentar reconstruir los hechos que inexactamente nos refirieron los escritores, pero esta inexactitud es indudable.

En cuanto a los homicidios que cita Lombroso, siempre que se llevaron a cabo en circunstancias excepcionales. Son ora hechos de guerra, ora sacrificios religiosos o el resultado del poder absoluto que ejerce, ya sea un déspota bárbaro sobre sus súbditos, o un padre sobre sus hijos. Ahora bien, sería necesario demostrar la ausencia de toda regla que, en principio, proscriba el asesinato; entre estos ejemplos, particularmente extraordinarios, ninguno contiene tal conclusión. El hecho de que se derogase esa regla en condiciones especiales, no prueba que ella no exista. Por otra parte, ¿no se encuentran excepciones semejantes incluso en nuestras sociedades contemporáneas? ¿Actúa de una forma diferente el general que envía un regimiento a una muerte segura para salvar el resto del ejército, al sacerdote que inmola una víctima para apaciguar al

---

[131] *L'homme criminel*, trad. fr. p. 36.

[133] "Incluso en los pueblos civilizados, dice Lombroso en apoyo de su tesis, la propiedad privada tardó mucho en establecerse." p. 36 *in fine*.

[134] Para juzgar ciertas ideas de los pueblos primitivos sobre el robo, no hay que olvidar esto. Allí donde el comunismo es reciente, el lazo entre la cosa y la persona aún es débil, es decir que el derecho del individuo sobre la cosa no es tan fuerte como hoy, ni son tan graves, en consecuencia, los atentados contra ese derecho. No es que el robo sea tolerado, sino que no existe en la medida en que la propiedad privada no existe.

[135] Diodoro, I. p. 39; Aulio-Gelio, *Noctes Atticæ*, XI, 18.

[136] Thonissen, *Études*, etc., I, p. 168.

[137] Las conjeturas son fáciles. (Ver Thonissen y Tarde, *Criminalité*, p. 40.)

dios nacional? ¿No matamos en la guerra? En ciertos casos, ¿no goza el marido que mata a su mujer adúltera, de una impunidad relativa, cuando no absoluta? ¿No es demostrativa la simpatía de la que son objeto, a veces, los asesinos y ladrones? Los individuos pueden admirar el coraje de un hombre sin que, en principio, el acto sea tolerado.

Por otra parte, la concepción que sirve de base a esta doctrina es contradictoria en los términos. Efectivamente, supone que los pueblos primitivos están desprovistos de toda moralidad. Ahora bien, desde el momento en que los hombres forman una sociedad, por rudimentaria que ella sea, hay normas que presiden sus relaciones, y por consiguiente, una moral que si bien no se parece a la nuestra, no por eso deja de existir. Por otra parte, si hay una norma común a todas esas morales. es, ciertamente, aquella que prohibe los atentados contra la persona; pues hombres que se asemejan no pueden vivir juntos sin que cada uno experimente por sus semejantes una simpatía que se opone a cualquier acto de naturaleza tal que los haga sufrir.[138]

Todo lo que hay de cierto en esta teoría es que en principio, antaño, las leyes protectoras de la persona dejaban fuera de su acción una parte de la población: los niños y los esclavos. Posteriormente, es legítimo creer que ahora esta protección está asegurada con esmero, y por consiguiente, que los sentimientos colectivos que le corresponden se volvieron más fuertes. Pero, en esos hechos, no encontramos nada que invalide nuestra conclusión. Si todos los individuos que, bajo cualquier título, forman parte de la sociedad, están hoy igualmente protegidos, ese apaciguamiento de las costumbres no es debido a la aparición de una norma penal verdaderamente nueva, sino a la extensión de una norma ya existente. Desde el principio, estaba prohibido atentar contra la vida de los miembros del grupo; pero, a los niños y a los esclavos se les negaba esa condición. Ahora que ya no hacemos esas distinciones, los actos que antes no eran criminales se volvieron castigables. Pero esto ocurre simplemente porque hay más personas en la sociedad, y no porque existan más sentimientos colectivos. No fueron éstos los que se multiplicaron, sino el objeto al que se refieren. Si bien hay razón para admitir que el respeto de la sociedad para el individuo se volvió más fuerte, esto no significa que se haya extendido la región central de la conciencia común. No aparecieron elementos nuevos, puesto que en todo tiempo ese sentimiento existió y, en todo tiempo tuvo suficiente energía para no tolerar ofensas. El único cambio que se produjo, es el aumento de intensidad de un elemento antiguo. Pero este simple refuerzo no podría compensar las múltiples y graves pérdidas que hemos constatado.

Así, en el conjunto, la conciencia común cuenta cada vez menos, con sentimientos fuertes y determinados; por lo tanto, como lo habíamos anunciado, la intensidad media y el grado medio de determinación de los estados colectivos continúan disminuyendo. Ese resultado se confirma incluso por el acrecentamiento muy restringido que acabamos de observar. Efectivamente, es importante destacar que los únicos

[138] Esta proposición no contradice aquella otra, a menudo enunciada en el curso de este trabajo, que, en ese momento de la evolución, la personalidad individual no existe. Lo que falta, entonces, es la personalidad psíquica y sobre todo la personalidad psíquica superior. Pero los individuos tienen, siempre, una vida orgánica distinta, y eso basta para dar origen a esa simpatía, aunque ésta se vuelve más fuerte cuando la personalidad es más desarrollada.

sentimientos colectivos que se tornaron más intensos, son aquellos que tienen por objeto, no a cosas sociales, sino al individuo. Para que esto se cumpla, es necesario que la personalidad individual se vuelva un elemento de suma importancia para la vida de la sociedad, y para que pueda adquirir esta importancia, no basta que la conciencia personal de cada uno se acreciente en valor absoluto, sino que se acreciente más que la conciencia común. Es necesario que se emancipe del yugo de esta última y, en consecuencia, que ésta pierda algo del imperio y de la acción determinante que ejercía en un principio. Efectivamente, si la relación entre esos dos términos permaneciese constante, si ambos se desarrollasen en volumen y en vitalidad en las mismas proporciones, los sentimientos colectivos que se refieren al individuo seguirían siendo los mismos; sobre todo, no serían los únicos en crecer. Pues sólo dependen del valor social del factor individual, y éste a su vez, no está determinado por el desarrollo absoluto de ese factor, sino por la extensión relativa de la parte que le corresponde en el conjunto de los fenómenos sociales.

5

Incluso podríamos verificar esta proposición procediendo según el método que desarrollaremos brevemente.

Actualmente, no poseemos una noción científica de lo que es la religión; en efecto, para obtenerla sería necesario haber tratado el problema mediante ese mismo método comparativo que aplicamos al problema del crimen, y aún no se ha hecho esta tentativa. A menudo, se dijo que la religión era, en cada momento de la historia, el conjunto de creencias y de sentimientos de toda clase relativos a las relaciones de un hombre con un ser o seres, cuya naturaleza considera superior a la suya. Pero tal definición es manifiestamente inadecuada. Efectivamente, hay una multitud de normas, ya de conducta, ya de pensamientos que son, evidentemente, religiosas y que no obstante, se aplican a relaciones de una clase totalmente diferente. La religión prohíbe al judío comer ciertas carnes, le ordena vestirse de una manera determinada; impone tal o cual opinión sobre la naturaleza del hombre y de las cosas, sobre los orígenes del mundo; muchas veces, regula las relaciones jurídicas, morales, económicas. Por lo tanto, su esfera de acción se extiende mucho más allá de las relaciones del hombre con lo divino. Por otra parte, aseguramos que existe al menos una religión sin Dios;[139] bastaría que ese único hecho se estableciese fehacientemente, para que no tengamos más el derecho de definir la religión en función de la idea de Dios. Finalmente, si la autoridad extraordinaria que el creyente confiere a la divinidad explica satisfactoriamente el prestigio particular de todo lo que es religioso, aún queda por explicar cómo los hombres fueron llevados a atribuir tal autoridad a un ser que, según reconoce todo el mundo es, en muchos casos, cuando no siempre, un producto de la imaginación. Nada proviene de la nada; por lo tanto, es necesario que esa fuerza que posee provenga de alguna parte, y en consecuencia, esa fórmula no nos permite conocer la esencia del fenómeno.

Pero, descartado ese elemento, parece ser que el único carácter que presentan por igual todas las ideas y todos los sentimientos, es que son comunes a un cierto número de individuos que viven juntos, y que, por otra parte, tienen una intensidad media

[139] "El Budismo" (ver artículo sobre Budismo en la *Encyclopedie des Sciences Religieuses*).

bastante elevada. Efectivamente, es un hecho constante que, cuando una convicción un poco fuerte es compartida por una misma comunidad de hombre, toma inevitablemente, un carácter religioso; inspira a las conciencias el mismo respeto reverencial que las creencias propiamente religiosas. Es infinitamente probable —esta breve exposición no podría, sin duda, constituir una demostración rigurosa— que la religión corresponda, igualmente, a una región muy central de la conciencia común. Quedaría por circunscribir, es cierto, esa región; por distinguirla de aquella que corresponde al derecho penal y con la cual, por otra parte, a menudo se confunde total o parcialmente. Son problemas para estudiar, pero cuya solución no interesa directamente a la conjetura muy verosímil que acabamos de hacer.

Ahora bien, hay una verdad que la historia puso fuera de duda: la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. En su origen, se extendía a todo; todo aquello que es social es religioso; las dos palabras son sinónimas. Luego, poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas se independizan de la función religiosa, se constituyen aparte y toman un carácter temporal cada vez más notable. Dios, si es que podemos expresarnos así, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, se retira de ellas progresivamente; abandona el mundo a los hombres y sus disputas.

Al menos, si continúa dominándolo, lo hace desde lo alto y desde lejos, y la acción que ejerce, al volverse más general y más indeterminada, deja mayor lugar al libre juego de las fuerzas humanas. Por lo tanto, el individuo se siente, es realmente menos conducido; se convierte en forma más pronunciada en una fuente de actividad espontánea. En una palabra, no solamente el dominio de la religión no aumenta al mismo tiempo y en la misma medida que el de la vida temporal, sino que va mermando progresivamente. Esta regresión no comenzó en tal o cual momento de la historia, pero podemos seguir sus fases desde los orígenes de la evolución social. Por lo tanto está ligada a las condiciones fundamentales del desarrollo de las sociedades y atestigua así, que hay un número cada vez menor de creencias y de sentimientos colectivos lo bastante colectivos y bastante fuertes para tomar un carácter religioso. Es decir que la intensidad media de la conciencia común va debilitándose.

Esta demostración tiene una ventaja sobre la precedente: permite establecer que la misma ley de regresión se aplica al elemento representativo de la conciencia común, igual que al elemento afectivo. A través del derecho penal, sólo podemos alcanzar fenómenos de sensibilidad, mientras que la religión comprende, además de los sentimientos, ideas y doctrinas.

La disminución del número de proverbios, de adagios, de refranes, etc., a medida que las sociedades se desarrollan, es otra prueba de que también las representaciones colectivas van indeterminándose.

Efectivamente, en los pueblos primitivos, las fórmulas de esta índole, son muy numerosas. "La mayoría de las razas del oeste de África, dice Ellis, poseen una abundante colección de proverbios, hay por lo menos uno para cada circunstancia de la vida, particularidad que les es común con la mayoría de los pueblos que progresa-

ron poco en la civilización".[140] Las sociedades más avanzadas sólo durante los primeros tiempos de su existencia son algo fecundas bajo este punto de vista. Posteriormente, no solamente dejan de aparecer nuevos proverbios sino que, poco a poco, los antiguos pierden su utilidad y su acepción propia, para terminar por no entenderse en absoluto. Esto demuestra que sobre todo es en las sociedades inferiores donde encuentran el terreno de su predilección; hoy sólo consiguen mantenerse en las clases menos cultas.[141]

Ahora bien, un proverbio es la expresión condensada de una idea o de un sentimiento colectivo, relativo a una categoría determinada de objetos. Incluso es imposible que haya creencias o sentimientos de esta naturaleza que dejen de adoptar esa forma. Como todo pensamiento que es común a un cierto número de individuos tiende hacia una expresión que se le adecue, termina, necesariamente, por encerrarse en una fórmula que le es igualmente común. Toda función durable crea un órgano a su imagen. No tenemos razón cuando, para explicar la decadencia de los proverbios, invocamos nuestro gusto realista y nuestro humor científico. En el lenguaje de la conversación no ponemos especial cuidado en la precisión, ni especial desprecio por las imágenes; por el contrario, encontramos mucho sabor en los viejos proverbios que conservamos. Por otra parte, la imagen no es un elemento inherente al proverbio; es uno de los medios, pero no el único, por el cual se condensa el pensamiento colectivo. Sólo ocurre que esas breves fórmulas terminan por volverse demasiado estrechas para contener la diversidad de los sentimientos individuales. Su unidad ya no está en relación con las divergencias que se produjeron. Por eso, sólo logran mantenerse adoptando una significación más general, para desaparecer de a poco. El órgano se atrofia porque ya no se ejerce la función, es decir, porque hay menos representaciones colectivas suficientemente definidas para encerrarse en una forma determinada.

Por lo tanto, todo concurre a probar que la conciencia común evoluciona en el sentido que indicamos. Es casi indudable que ella progresa menos que las conciencias individuales; en todo caso, se vuelve más débil y más vaga en su conjunto. El tipo colectivo pierde algo de su relieve, las formas más abstractas y más indecisas. Si esa decadencia fuese, como a menudo creemos, un producto original de nuestra civilización más reciente y un acontecimiento único en la historia de las sociedades, quizá podríamos preguntarnos si será durable; pero en realidad, desde los tiempos más remotos, esa decadencia viene desarrollándose ininterrumpidamente. Estamos interesados en demostrar este hecho. El individualismo, el libre pensamiento no datan de nuestros días, ni de 1789, ni de la reforma, ni de la escolástica, ni de la caída del politeísmo greco-latino o de las teocracias orientales. Es un fenómeno que no comienza en ninguna parte en especial sino que se desarrolla, sin detenerse, a lo largo de toda la historia. Indudablemente este desarrollo no es rectilíneo. Las sociedades nuevas que reemplazan a los tipos sociales extinguidos, jamás comienzan su vida en el punto preciso en que éstos terminan la suya. ¿Será posible de otra forma? El niño no continúa la vejez, o la edad madura de sus padres, sino su propia infancia. Por lo

---

[140] *The Ewe-Speaking People of the Slave Coast*, Londres, 1890, p. 258.

[141] Wilhelm Borchardt, *Die Sprichwoerlichen Redensarten*, Leipzig, 1888, XII, Cf. WYSS, *Die Sprichwoerlichen bei den Roemischen Komikern*, Zurich, 1889.

tanto, si queremos darnos cuenta del camino recorrido, es necesario considerar, solamente, las sociedades sucesivas, en la misma época de su vida. Por ejemplo es necesario comparar las sociedades cristianas de la Edad Media con la Roma primitiva, ésta con la ciudad griega de los orígenes, etc. Constatamos entonces, que ese progreso, o, si queremos, esa regresión se llevó a cabo, sin solución de continuidad. Por lo tanto aparece allí una ley ineluctable contra la cual sería absurdo sublevarse.

Por otra parte, esto no quiere decir que la conciencia común, esté amenazada con desaparecer totalmente. Sino que ella consiste, cada vez más, en maneras de pensar y de sentir muy generales y muy indeterminadas, que dejan lugar libre a una creciente multitud de disidencias individuales. Hay un lugar donde se afirmó y se precisó; es aquel donde ella se refiere al individuo. A medida que todas las creencias y todas las otras prácticas toman un carácter cada vez menos religioso, el individuo se vuelve el objeto de una clase de religión. Hacemos un culto de la dignidad de la persona, y este culto por ser fuerte, ya tiene sus supersticiones. Es, por así decirlo, una fe común; pero ella, desde luego, sólo es posible por la ruina de las otras y por consiguiente, no podría producir los mismos efectos que esa multitud de creencias extinguidas. No hay compensación. Además, si bien es común en tanto que es compartida por la comunidad, es individual por su objeto. Si encaminamos todas las voluntades hacia un mismo fin, ese fin no es social. Tiene, por lo tanto, una situación totalmente excepcional en la conciencia colectiva. Toda su fuerza la saca de la sociedad, pero no es a ella a quien nos liga, sino a nosotros mismos. Por consiguiente, no constituye un lazo social verdadero. Es por eso que a los teóricos que hicieron de ese sentimiento la base exclusiva de su doctrina moral, pudimos reprocharles justamente, de disolver la sociedad. Podemos concluir diciendo que, todos los lazos sociales que resultan de la similitud se debilitan progresivamente.

Por sí sola, esta ley se basta para mostrar toda la grandeza del rol de la división del trabajo. Efectivamente, dado que la solidaridad mecánica va debilitándose, es necesario, o bien que la vida propiamente social disminuya, o bien que la otra solidaridad venga, poco a poco, a substituirla. Es necesario elegir. Es vano sostener que la conciencia colectiva se extiende y fortifica al mismo tiempo que la de los individuos. Acabamos de probar que estos dos términos varían uno respecto del otro en sentido inverso. Sin embargo el progreso social no consiste en una disolución continua; por el contrario, cuando más avanzamos, más las sociedades tienen un sentimiento profundo de sí mismas y de su unidad. Es necesario, por lo tanto, que haya algún otro lazo social que produzca ese resultado; ahora bien, el único que puede haber es el que deriva de la división del trabajo.

Además, si recordamos que, incluso allí donde es más resistente, la solidaridad mecánica no une a los hombres con la misma fuerza que la división del trabajo, que, por otra parte, deja fuera de su acción a la mayor parte de los fenómenos sociales, se tornará más evidente aún que la solidaridad social tiende a volverse exclusivamente orgánica. La división del trabajo es la que desempeña cada vez más el rol que antiguamente cumplía la conciencia común; principalmente es ella quien mantiene unidos a los agregados sociales de los tipos superiores.

He allí una función de la división del trabajo no menos importante que la que comúnmente reconocen los economistas.

Moral cívica*

Emilio Durkheim

LECCIÓN CUARTA

MORAL CÍVICA
DEFINICIÓN DE ESTADO

Hemos estudiado sucesivamente las reglas morales y jurídicas que se aplican a las relaciones del individuo consigo mismo, con el grupo familiar, con el grupo profesional. Hemos de estudiarlas ahora en las relaciones que el individuo mantiene con otro grupo, más extenso que los precedentes, el más extenso de todos los constituidos actualmente, a saber, el grupo político. El conjunto de las reglas sancionadas que determinan lo que deben ser estas relaciones forma lo que se llama la moral cívica.

Pero antes de comenzar el estudio, es importante definir lo que se debe entender por sociedad política.

Un elemento esencial que entra en la noción de todo grupo político es la oposición de gobernantes y gobernados, de las autoridades y de aquellos que quedan sometidos a ella. Es muy posible que en el origen de la evolución social, esta distinción no haya existido; la hipótesis es tanto más verosímil cuanto encontramos sociedades en las que dicha distinción está muy débilmente señalada. Pero, en todo caso, las sociedades donde se la observa, no pueden ser confundidas con aquellas donde hace falta. Unas y otras constituyen dos especies diferentes que deben ser designadas mediante palabras distintas, y es a las primeras a las cuales debe reservarse la calificación de políticas. Pues si esta expresión tiene un sentido, quiere decir, ante todo, organización, aunque rudimentaria, constitución de un poder, estable o intermitente, débil o fuerte, cuya acción, cualquiera que sea, sufren los individuos.

Pero un poder de este tipo se encuentra en otra parte también, y no sólo en las sociedades políticas. La familia tiene un jefe cuyos poderes son unas veces absolutos, otras restringidos por los de un consejo doméstico. Se ha comparado frecuentemente la familia patriarcal de los romanos a un pequeño Estado, y si, como veremos más adelante, la expresión no está justificada, será difícil de aprehender si la sociedad política se caracterizaba únicamente por la presencia de una organización gubernamental. Es, pues, necesaria otra característica.

---

* En *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Schapire, 1974, pp. 44-105.

Se ha creído encontrarla en las relaciones particularmente estrechas que vinculan toda sociedad política al lugar que ocupa. Hay, se dice, una relación permanente entre toda nación y un territorio dado. "El Estado, dice —Bluntschli—, debe tener su dominio; la nación exige el país"(p. 12). Pero la familia no está menos ligada, al menos en un gran número de pueblos, a una porción determinada de suelo: también ella tiene su dominio, del cual es inseparable, porque éste es inalienable. Hemos visto claramente que, a veces, el patrimonio inmobiliario era verdaderamente el alma de la familia; es esto lo que hace la unidad y la perennidad de la misma; éste era el centro alrededor del cual gravitaba la vida doméstica. En ninguna parte el territorio político desempeña papel más considerable en las sociedades políticas. Agreguemos, por otra parte, que esta importancia capital unida al territorio nacional es de fecha relativamente reciente. En principio, parece muy arbitrario negar todo carácter político a las grandes sociedades nómadas cuya organización es a veces muy sabia. Por otra parte, en otras ocasiones, se consideraba el número de ciudadanos, y no el territorio, como elemento esencial de los Estados. Anexarse un Estado no era anexarse el país, sino a los habitantes que lo ocupaban, incorporándoselos. Inversamente, se veía a los vencedores establecerse entre los vencidos, sobre sus dominios, sin perder por esto su unidad y su personalidad política. Durante los primeros tiempos de nuestra historia, la capital, es decir el centro de gravedad territorial de la sociedad, era de movilidad extrema. No hace mucho tiempo que los pueblos se convirtieron hasta este punto en solidarios con su medio, de lo que se podría llamar su expresión geográfica. Actualmente, Francia no es sólo una masa de individuos que hablan tal lengua, que observan tal derecho, etc. ...; es esencialmente tal porción determinada de Europa. Aunque todos los alsacianos, en 1870, hubieran optado por la nacionalidad francesa, habría habido que considerar a Francia como mutilada o disminuida por el solo hecho de que se hubiera abandonado a una potencia extranjera una parte determinada de su suelo. Pero esta identificación de la sociedad con su territorio no es producto sino de las sociedades más avanzadas. Sin duda, se debe a causas numerosas, al valor social más alto que tiene el suelo, quizá también la importancia relativamente grande que el lazo geográfico ha adquirido, cuando otros vínculos sociales, de tipo más moral, han perdido su fuerza. La sociedad cuyos miembros somos, es, cada vez más para nosotros, un territorio definido, desde que la misma no es más esencialmente una religión, un cuerpo de tradiciones que le son propias, o el culto de una dinastía particular.

Descartado el territorio, parece que se puede encontrar una característica de la sociedad política en la importancia numérica de la población. Es cierto que en general no se da este nombre a grupos sociales que comprenden un número muy reducido de individuos. Pero tal línea de demarcación sería singularmente vacilante, pues, ¿a partir de qué momento una aglomeración humana es tan considerable como para ser clasificada entre los grupos políticos? Según Rousseau, bastaba con diez mil hombres; Bluntschli juzga esta cifra muy pequeña. Ambas estimaciones son igualmente arbitrarias. Un departamento francés contiene a veces más habitantes que varias ciudades de Grecia o de Italia. Cada una de estas ciudades constituyen sin embargo un Estado, mientras que un departamento no tiene derecho a esta denominación.

No obstante, tocamos aquí un rasgo distintivo. Sin duda, no se puede decir que una sociedad política se distinga de los grupos familiares o profesionales porque es

más numerosa, pues el efectivo de las familias puede ser considerable, en ciertos casos, y el efectivo de los Estados muy reducidos. Pero lo que es verdad es que no hay sociedad política que no contenga en su seno una pluralidad de familias distintas o de grupos profesionales distintos, o unos y otros a la vez. Si se redujera a una sociedad doméstica, se confundiría con ésta, y sería una sociedad doméstica; pero desde el momento en que está formada por un cierto número de sociedades domésticas, el agregado formado de esta manera es otra cosa distinta a cada uno de sus elementos. Es algo nuevo, que debe ser designado por una palabra distinta. Así, la sociedad política no se confunde con ningún grupo profesional, con ninguna casta, si hay casta, sino que es siempre un conjunto de profesiones diversas o de castas diversas, como de familias diferentes. Más generalmente, cuando una sociedad está formada por una reunión de grupos secundarios, de naturaleza diferente, sin ser ella misma un grupo secundario relacionado a una sociedad más vasta, constituye una entidad social de una especie distinta: la sociedad política que definiremos: una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende de ninguna autoridad superior regularmente constituida.

Así, y el hecho merece ser observado, las sociedades políticas se caracterizan en parte por la existencia de grupos secundarios. Ya Montesquieu notaba esto cuando decía de la forma social que le parecía la más altamente organizada, la monarquía, que implicaba: "poderes intermedios, subordinados y dependientes" (II. p. 4). Se ve la importancia de los grupos secundarios de los cuales hemos hablado hasta el presente. Éstos no son sólo necesarios para la administración de los intereses particulares, domésticos, profesionales, que envuelven y que son su razón de ser; son también la condición fundamental de toda organización más elevada. Por grande que sea el antagonismo que tengan con este grupo social que está encargado de la autoridad soberana, y que se llama más especialmente Estado, éste supone su existencia, no existe más que donde aquéllos existen. Nada de grupos secundarios, nada de autoridad política, o, al menos, nada de autoridad que pueda, sin impropiedad, ser llamada con este nombre. De donde viene esta solidaridad que une a estos dos tipos de agrupamientos, es lo que veremos más tarde. Por ahora, nos basta con verificarla.

Es verdad que esta definición va contra una teoría, durante mucho tiempo clásica; es aquella a la cual Summer Maine y Fustel de Coulanges han ligado su nombre. Según estos sabios, la sociedad elemental de la cual provendrían las sociedades más complejas sería un grupo familiar extenso, formado por todos los individuos unidos por vínculos sanguíneos o los de adopción, y colocado bajo la dirección del más antiguo ascendiente varón, el patriarca. Ésta es la teoría patriarcal. Si ésta fuera verdadera, encontraríamos en el principio una autoridad constituida, de todo punto de vista análoga a la que encontramos en los Estados más complejos, que sería, por consecuencia, verdaderamente política, mientras que sin embargo la sociedad de la cual es la clave es una y simple, no está compuesta de ninguna sociedad menor. La autoridad suprema de las ciudades, de los reinos, de las naciones que se forman más tarde no tendría ningún carácter original y específico; sería una derivación de la autoridad patriarcal sobre el modelo de la cual se habría formado. Las sociedades llamadas políticas no serían más que familias agrandadas.

Pero esta teoría patriarcal no es sostenible actualmente; es una hipótesis que no reposa sobre ningún hecho directamente observado y que desmiente una cantidad de hechos conocidos. Nunca se ha observado la familia patriarcal tal como la describieron Summer Maine y Fustel de Coulanges. Nunca se ha visto un grupo formado por individuos ligados por la consanguinidad, y viviendo en estado de autonomía bajo la dirección de un jefe más o menos poderoso. Todo grupo familiar conocido, que presente un mínimo de organización, que reconozca alguna autoridad definida, forma parte de una sociedad más vasta. Lo que define al clan es que es una división política al mismo tiempo que familiar de un conjunto social mayor. Pero, se dirá, ¿en el principio? En el principio, es legítimo suponer que existieron sociedades simples que no contenían en sí ninguna sociedad más simple; la lógica y las analogías nos obligan a hacer la hipótesis, confirmada por ciertos hechos. Pero, por el contrario, nada autoriza a creer que tales sociedades estuvieran sometidas a una sociedad cualquiera. Y lo que debe hacer rechazar esta suposición como totalmente inverosímil, es que cuanto más independientes son los clanes de una tribu, unos de otros, más tiende cada uno de ellos hacia la autonomía, más también todo lo que se parece a una autoridad, a un poder gubernamental cualquiera, falta allí. Son masas casi completamente amorfas, cuyos miembros se encuentran en el mismo plano. La organización de grupos parciales, clanes, familias, etc..., no precedió, pues, a la organización del conjunto total que resultó de su unión. De donde no se puede concluir tampoco que, por el contrario, la primera nazca de la segunda. La verdad es que éstas son solidarias, como decíamos antes, y se condicionan la una a la otra. Las partes no se organizaron primero para formar un todo organizado luego a su imagen, sino que el todo y las partes se organizaron al mismo tiempo. Otra consecuencia de lo que precede es que las sociedades políticas implican la existencia de una autoridad, y como esta autoridad no aparece sino allí donde las sociedades comprenden en sí mismas una pluralidad de sociedades elementales, las sociedades políticas son, necesariamente, policelulares o polisegmentales. Esto no quiere decir que nunca hubo sociedades compuestas de un solo y único segmento, sino que éstas constituyen otra especie, no son políticas.

Por otra parte, una misma sociedad puede ser política desde cierto punto de vista, y no formar un grupo secundario y parcial desde otro punto de vista. Esto ocurre en todos los Estados federativos. Cada Estado particular es autónomo en cierta medida, más restringida si no formara parte de una confederación regularmente organizada, pero que por ser más débil, no deja sin embargo de existir. En la medida en que cada miembro depende sino de sí mismo, o en que no depende del poder central de la confederación, constituye una sociedad política, un Estado propiamente dicho. Al contrario, en la medida en que está subordinado a algún órgano superior a él, es un simple grupo secundario, parcial, análogo a un distrito, a una provincia, a un clan o a una casta. Deja de ser un todo para aparecer sólo como una parte. Nuestra definición no establece, pues, entre las sociedades políticas y las otras, una línea de demarcación absoluta; pero es que no la hay, y no podría haberla. Al contrario, la serie de cosas es continua. Las sociedades políticas superiores están formadas por el agregado lento de sociedades políticas inferiores; hay, pues, momentos de transición en los cuales, guardando algo de su naturaleza original, éstas comienzan, sin embargo, a convertirse en otra cosa, a desarrollar caracteres nuevos, en los cuales, por consiguiente, su con-

dición es ambigua. Lo esencial no es señalar una solución de continuidad donde no la hay, sino percibir los rasgos específicos que definen a las sociedades políticas y que, según estén más o menos presentes, hacen que estas últimas merezcan más o menos francamente esta calificación.

Ahora que sabemos por qué signos se reconoce una sociedad política, veamos en qué consiste la moral que se le vincula. De la definición misma que precede, resulta que las reglas esenciales de esta moral son las que determinan las relaciones de los individuos con esta autoridad soberana, a cuya acción están sometidos. Como es necesaria una palabra para designar el grupo especial de funcionarios que están encargados de representar esta autoridad, convendremos en reservar para este uso la palabra Estado. Sin duda, es muy frecuente que se llame Estado no a un órgano gubernamental, sino a la sociedad política en su conjunto, al pueblo gobernado y su gobierno tomado como totalidad, y hemos empleado el término en este sentido. Es así como se habla de los Estados europeos, como se dice de Francia que es un Estado. Pero como es bueno tener términos especiales para realidades tan diferentes como la sociedad y uno de sus órganos, llamaremos más especialmente Estado a los agentes de la autoridad soberana, y sociedad política al grupo complejo cuyo órgano eminente es el Estado. Visto esto, los principales deberes de la moral cívica son, evidentemente, los que los ciudadanos tienen hacia el Estado, y, recíprocamente los que el Estado tiene hacia los individuos. Para comprender cuáles son estos deberes, es importante, ante todo, determinar la naturaleza y la función del Estado.

Puede parecer, es verdad, que ya hemos respondido a la primera de las dos preguntas, y que la naturaleza del Estado ha sido definida al mismo tiempo que la sociedad política. ¿El Estado no es acaso la autoridad superior a la cual se somete toda la sociedad política en su conjunto? Pero en realidad, esta palabra autoridad es muy vaga, y es necesario que se la precise. ¿Dónde comienza y dónde termina el grupo de funcionarios investidos de esta autoridad y que constituye propiamente dicho el Estado? La pregunta es tanto más necesaria cuanto la lengua corriente comete sobre este tema muchas confusiones. Se dice todos los días que los servicios públicos son servicios del Estado; justicia, ejército, iglesia, donde la iglesia es nacional, pasan por formar parte del Estado. Pero no se debe confundir con el Estado mismo a los órganos secundarios que reciben más inmediatamente su acción, y que no son, en relación con éste, más que órganos de ejecución. Al menos, el grupo o los grupos especiales— pues el Estado es complejo— a los cuales están subordinados estos grupos secundarios llamados más especialmente las administraciones, deben ser distinguidos de éste. La característica de los primeros es que, por sí mismos, tienen la capacidad para pensar y actuar en lugar de la sociedad. Las representaciones, como las resoluciones que se elaboran en este medio especial, son natural y necesariamente colectivas. Sin duda, hay representaciones y decisiones colectivas fuera de las formadas de este modo. En toda sociedad hay o hubo mitos, dogmas, si la sociedad política es al mismo tiempo una iglesia, o tradiciones históricas, morales, que constituyen representaciones comunes a todos sus miembros, y que no son la obra especial de algún órgano determinado. Asimismo, hay en cada momento corrientes sociales que llevan a la colectividad en tal o cual sentido determinado, y que no emanan del Estado. Muy frecuentemente, el Estado experimenta su presión, más bien que darle impulso. Hay así toda una vida

psíquica que está difusa en la sociedad. Pero hay otra que tiene por sede especial el órgano gubernamental. Es allí donde se elabora, y si influye sobre el resto de la sociedad no es más que secundariamente y de modo de repercusión. Cuando el Parlamento vota una ley, cuando el gobierno toma una decisión en los límites de su competencia, uno u otro paso depende sin duda del estado general de la sociedad; el Parlamento y el gobierno están en contacto con las masas de la nación, y las impresiones diversas que se desprenden para éstos de dicho contacto contribuyen a determinarlos en tal o cual sentido. Pero si hay un factor de su determinación que está situado fuera de ellos, no es menos cierto que con ellos quienes toman esta determinación, que, ante todo, tal determinación expresa el medio particular donde nace. Es así como, frecuentemente haya hasta una discordancia entre este medio y el conjunto de la nación, y que las resoluciones gubernamentales, los votos parlamentarios, aun siendo valiosos para la comunidad, no corresponden al estado de esta última. Hay, pues, una vida psíquica colectiva, pero esta vida no está difusa a todo lo largo del cuerpo social; aun siendo colectiva, está localizada en un órgano determinado. Y esta localización no proviene de una simple concentración en un punto determinado de una vida que tiene orígenes fuera de este punto. Es en parte en este mismo punto donde nace. Cuando el Estado piensa y decide, no se debe decir que es la sociedad la que piensa y decide por él, sino que éste piensa y decide por ella. No es éste un simple instrumento de canalizaciones y concentraciones. Es, en cierto sentido, el centro organizador de los grupos mismos.

He aquí lo que define el Estado. Es un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad, aunque no sean obra de la colectividad. No es exacto decir que el Estado encarna la conciencia colectiva, pues ésta lo desborda por todos lados. Ésta es difusa en gran medida: hay, en cada instante, multitudes de sentimientos sociales, de estados sociales de todo tipo de los cuales el Estado no percibe más que el hecho debilitado. El Estado no es la sede no más que de una conciencia especial, restringida, pero más alta, más clara, que tiene de sí misma un sentimiento muy vivo. Nada tan oscuro e indeciso como estas representaciones colectivas que se hallan esparcidas por todas las sociedades: mitos, leyendas religiosas o morales, etc.

No sabemos no de dónde vienen, ni adónde tienden; no las hemos pensado. Las representaciones provenientes del Estado son siempre más conscientes de sí mismas, de sus causas y de sus objetivos. Están concertadas de una manera menos subterránea. El agente colectivo que las vincula advierte mejor lo que hace. No quiere decir esto que no haya, frecuentemente, oscuridad. El Estado, como el individuo, se equivoca a menudo sobre los motivos que lo determinan, pero aunque sus determinaciones estén o no mal motivadas, lo esencial es, que estén en cierto grado motivadas. Hay siempre, o generalmente, al menos, una apariencia de deliberación, una aprehensión del conjunto de las circunstancias que necesitan la resolución, y el órgano interior del Estado está precisamente destinado a realizar estas deliberaciones. De allí los consejos, las asambleas, los discursos, los reglamentos, que obligan a estas representaciones a elaborarse sólo con una cierta lentitud. Podemos, pues, resumir diciendo: el Estado es un órgano especial encargado de elaborar ciertas representaciones que tie-

nen valor para la colectividad. Estas representaciones se distinguen de las otras representaciones colectivas por su mayor grado de conciencia y reflexión.

Será sorprendente, quizá, ver excluida de nuestra definición toda idea de acción, de ejecución, de realización fuera. ¿No decimos, acaso, corrientemente, de esta parte del Estado, al menos de la llamada más especialmente gobierno, que contiene el poder ejecutivo? Pero la expresión es totalmente impropia: el Estado no ejecuta nada. El Consejo de ministros, el príncipe, así como el Parlamento, obran sólo por sí mismos; ellos dan las órdenes para que se actúe. Combinan ideas, sentimientos, deducen resoluciones, transmiten estas resoluciones a otros órganos, que las ejecutan; pero allí acaba su papel. A este respecto, no hay diferencia entre el Parlamento o los consejos deliberativos de todo tipo de los cuales se pueden rodear el príncipe, el jefe de Estado y el gobierno propiamente dicho, el poder llamado ejecutivo. Se dice de este último que es ejecutivo porque está más cerca de los órganos de ejecución; pero no se confunde con ellos. Toda la vida del Estado propiamente dicho transcurre no en acciones exteriores, en movimientos, sino en deliberaciones, es decir, en representaciones. Los movimientos pertenecen a otros, a las administraciones de todo tipo que están encargadas de ello. Se ve la diferencia existente entre éstas y el Estado; esta diferencia es igualmente la que separa el sistema muscular del sistema nervioso central. El Estado es, hablando rigurosamente, el órgano mismo del pensamiento social. En las condiciones presentes, este pensamiento está vuelto hacia un fin práctico y no especulativo. El Estado, al menos en general, no piensa por pensar, para construir sistemas de doctrinas, sino para dirigir la conducta colectiva. No por eso deja de ser cierto que su función esencial es la de pensar.

Pero ¿hacia dónde se dirige este pensamiento? Dicho de otra manera, ¿qué fin persigue normalmente y, por consecuencia, debe perseguir el Estado, en las condiciones sociales en las que estamos actualmente ubicados? Éste es el problema que nos queda por resolver, y sólo cuando sea resuelto nos será posible comprender los deberes respectivos de los ciudadanos hacia el Estado y recíprocamente. Ahora bien, a este problema se le dieron corrientemente dos soluciones contrarias. Existe, primeramente, una solución llamada individualista, tal como fue expuesta y defendida por Spencer y los economistas por una parte, y por Kant, Rousseau y la escuela espiritualista por la otra. La sociedad, dicen, tiene por objeto el individuo, sólo por el hecho de que es todo lo que hay de real en la sociedad. No siendo ésta sino un agregado de individuos, no puede tener otro fin que el desarrollo de los individuos. Y, en efecto, por el hecho de la asociación, hace más productiva la actividad humana en el orden de las ciencias, de las artes y de la industria; y el individuo, encontrando a su disposición, gracias a una gran producción, una alimentación intelectual, material y moral más abundante se extiende y se desarrolla. Pero el Estado por sí mismo no es productor. No añade nada, y nada puede agregar a estas riquezas de todo tipo que acumula la sociedad y con las cuales el individuo se beneficia. ¿Cuál será su papel, pues? El de prevenir ciertos malos efectos de la asociación. El individuo por sí mismo, tiene, al nacer, ciertos derechos, por el solo hecho de existir. Es, dice Spencer, un ser viviente y por ello tiene el derecho de vivir, de no ser incomodado por ningún otro individuo en el funcionamiento regular de sus órganos. Es, dice Kant, una personalidad moral, y por eso mismo, está investido de un carácter especial que hace de él un

objeto de respeto, tanto en su estado civil como en su estado llamado natural. Ahora bien, estos derechos congénitos, se los entienda como se los entienda o se los explique, están conformados en ciertos aspectos por la asociación. El prójimo, en las relaciones que tiene conmigo, por el solo hecho de que estamos en contacto social, puede amenazar mi existencia, molestar el juego regular de mis fuerzas vitales, o, para hablar en el lenguaje de Kant, faltar al respeto que me debe, violar en mí los derechos del ser moral que yo soy. Es necesario, pues, un órgano que esté destinado a la tarea especial de velar por el mantenimiento de estos derechos individuales; pues si la sociedad puede y debe agregar algo a lo que yo tengo naturalmente y antes de toda institución social de estos derechos, debe primeramente impedir que éstos sean tocados; de otra manera, no tiene razón de ser. Existe un mínimo al cual la sociedad no debe considerar, pero por debajo del cual no debe permitir que se descienda, aunque nos ofrezca en su lugar un lujo que no tendrá valor si lo necesario nos falta en su totalidad o en parte. Es por esto que tantos teóricos, pertenecientes a las más diversas escuelas, han creído necesario limitar las atribuciones del Estado a la administración de una justicia totalmente negativa. Su papel debería reducirse cada vez más a impedir las usurpaciones ilegítimas de los individuos, a mantenerle intacta a cada uno de ellos la esfera a la cual tiene derecho, por el hecho de ser lo que se es. Sin duda, ellos saben que en realidad las funciones del Estado han sido en el pasado mucho más numerosas. Pero atribuyen esta multiplicidad de funciones a las condiciones particulares en las cuales viven las sociedades que no han llegado a un grado suficientemente alto de civilización. El Estado de guerra es allí crónico, siempre muy frecuente. Ahora bien, la guerra obliga a dejar de lado los derechos individuales. Necesita una disciplina muy fuerte, y esta disciplina, a su turno, supone un poder fuertemente constituido. De allí proviene la autoridad soberana de la cual los Estados están tan frecuentemente investidos, en relación con los particulares. En virtud de esta autoridad, el Estado interviene en dominios que, por naturaleza, deberían serle extraños. Reglamenta las creencias, la industria, etc... Pero esta extensión abusiva de su influencia no puede justificarse más que en la medida en que la guerra tiene un papel importante en la vida de los pueblos. Cuanto más desaparece ésta, cuanto más rara se vuelve, más es posible y necesario desarmar al Estado. Como la guerra no ha desaparecido ahora por completo, como hay todavía rivalidades internacionales que temer, el Estado debe, en cierta medida, guardar actualmente algunas de sus atribuciones antiguas. Pero esto no es más que una supervivencia más o menos anormal, cuyos últimos rasgos están destinados a desaparecer progresivamente.

En el punto del curso al que hemos llegado, no es necesario refutar en detalle esta teoría. Está, en principio, en contradicción manifiesta con los hechos. Cuanto más se avanza en la historia, más se observa la multiplicación de las funciones del Estado, al mismo tiempo que se convierten en más importante, y este desarrollo de las funciones se hace sensible materialmente por el desarrollo paralelo del órgano. Qué distancia hay entre lo que es el órgano gubernamental en una sociedad como la nuestra y lo que era en Roma o en una tribu de pieles rojas. Aquí, una multitud de ministerios con engranajes diversos, junto a grandes asambleas cuya organización tiene una complejidad extrema, y por encima, el jefe de Estado con sus servicios especiales. Allá, un príncipe o algunos magistrados, consejos asistidos por secretarios. El cerebro social,

como el cerebro humano, ha crecido con el curso de la evolución. Y, sin embargo, la guerra, durante este tiempo, abstracción hecha de algunas regresiones pasajeras, se ha convertido, paulatinamente, en más intermitente y rara. Habría que considerar este desarrollo progresivo del Estado, esta extensión ininterrumpida de sus atribuciones, de la parte de administración de justicia, como radicalmente anormal; dadas la continuidad, la regularidad de esta extensión, lo largo de toda la historia, tal hipótesis es insostenible. Debe tenerse confianza en la fuerza de su propia dialéctica, para condenar como enfermos, en nombre de un sistema particular, a los movimientos que tienen tal constancia y tan generalidad. No hay un Estado cuyo presupuesto no se infle a ojos vistas. Los economistas ven en esto un producto deplorable de una verdadera aberración lógica y gimen por la ceguera general. Sería mejor método, quizá, el considerar como algo regular y normal una tendencia tan universalmente irresistible, con la reserva, claro está, de excesos y abusos particulares, pasajeros, que no pretende negar.

Descartada esta doctrina, nos queda, pues, por decir que el Estado tiene otros fines, otro papel por cumplir que el de velar por el respeto de los derechos individuales. Pero entonces, nos arriesgamos a encontrarnos frente a la solución contraria a la que acabamos de examinar, la solución que llamaría de buena gana solución mística, de la cual las teorías sociales de Hegel nos han dado su expresión más sistemática en ciertos aspectos. Desde este punto de vista, se dice que cada sociedad tiene un fin superior a los fines individuales, sin relación con estos últimos y que el papel del Estado es el de proseguir la realización de este fin verdaderamente social, debiendo ser el individuo un instrumento cuyo papel es ejecutar estos designios que él no ha hecho y que no le concierne. Debe trabajar por la gloria de la sociedad, por la grandeza de la sociedad, por la riqueza de la sociedad, y debe sentirse pagado por sus esfuerzos por el solo hecho de que, como miembro de esta sociedad, participa en cierto modo de estos bienes que contribuye a conquistar. Recibe una parte de los rayos de esta gloria; un reflejo de esta grandeza llega hasta él y esto es suficiente para interesarlo por los fines que lo trascienden. Esta tesis merece tanto más nuestra detención cuanto que no posee sólo un interés especulativo e histórico, sino que, aprovechando la confusión en que se hallan actualmente las ideas, está empezando una especie de renacimiento. Nuestro país, que hasta el presente le había quedado cerrado, demuestra ciertas disposiciones a acogerla con complacencia. Porque los viejos fines individuales que he explicado han dejado de satisfacer, se vuelve desesperadamente a la fe contraria, y renunciando al culto del individuo que bastaba a nuestros padres, se trata de restaurar bajo una forma nueva el culto de la ciudad.

LECCIÓN QUINTA

MORAL CÍVICA
RELACIÓN DEL ESTADO CON EL INDIVIDUO

Sin duda, tal ha sido realmente, en un gran número de sociedades, la naturaleza de los objetivos perseguidos por el Estado: acrecentar la potencia del Estado y hacer más glorioso su nombre; tal era el único o el principal objetivo de la actividad pública.

Los intereses y las necesidades individuales no entraban en la cuenta. El carácter religioso que tenía la política de las sociedades vuelve sensible esta indiferencia del Estado respecto de lo individual. La suerte de los Estados y la de los dioses adorados eran consideradas como estrechamente solidarias. Los primeros no podían ser abatidos sin que el prestigio de los segundos quedara disminuido, y recíprocamente. La religión pública y la moral cívica se confundían, no eran sino aspectos de una misma realidad. Contribuir a la gloria de la ciudad era contribuir a la gloria de los dioses de la ciudad, e inversamente. Ahora bien, lo que caracteriza a los fenómenos de orden religioso es que éstos son de una naturaleza completamente diversa de los fenómenos de orden humano. Dependen de otro mundo. El individuo, como tal, pertenece al mundo profano; los dioses son el centro mismo del mundo, hay un hiato. Los dioses están hechos de sustancias distintas de los hombres, tienen otras ideas, otras necesidades, una existencia diferente. Decir que los fines de la política eran religiosos y que los fines religiosos eran políticos es decir que entre los fines del Estado y los que perseguían los particulares en tanto particulares, había una solución de continuidad. ¿Cómo, pues, el individuo podía dedicarse así a perseguir fines que eran a tal punto extraños a sus preocupaciones privadas? Es que sus preocupaciones privadas contaban relativamente poco para él; su personalidad y todo lo que dependían de ella no tenía sino un débil valor moral. Sus ideas personales, sus creencias personales, sus aspiraciones personales de todo tipo pasaban por ser cantidades despreciables. Lo que tenía valor a los ojos de todos eran las creencias colectivas, las aspiraciones colectivas, las tradiciones comunes y los símbolos que las expresaban. En estas condiciones, los individuos consentían espontáneamente y sin resistencia a someterse al instrumento por el cual se realizaban los fines que no le concernían directamente. Absorbido por la sociedad, seguía dócilmente los impulsos de la misma y subordinaba su destino al destino del ser colectivo, sin que el sacrificio le costara; pues su destino particular no tenía a sus ojos el sentido y la gran importancia que le atribuimos nosotros en la actualidad. Y si esto fue así, es porque era necesario que fuera así; las sociedades no podían existir entonces más que por esta dependencia.

Pero cuanto más se avanza en la historia, más se observa el cambio de las cosas. Perdida al principio en el seno de la masa social, la personalidad individual se desprende de ella. El círculo de la vida individual, restringido al principio y poco respetado, se extiende y se convierte en el objeto eminente del respeto moral. El individuo adquiere derechos cada vez mayores de disponer de sí mismo, de las cosas que le son atribuidas, de hacerse en el mundo aquello que le parezca más conveniente, de desarrollar libremente su naturaleza. La guerra, limitando y disminuyendo su actividad, se convierte en el mal por excelencia. Imponiéndole un sufrimiento inmerecido, aparece cada vez más como la forma por excelencia de la falta moral. En estas condiciones, se contradice a sí mismo si se le exige la subordinación de otras épocas. No se puede hacer de él a la vez un dios, el dios por excelencia, y un instrumento entre las manos de los dioses. No se puede hacer de él el fin supremo y reducirlo a un papel de medio. Si él es la realidad moral, es él quien debe servir de norma a la conducta pública como a la conducta privada. El Estado debe tender a revelar su naturaleza. Se dirá que este culto del individuo es una superstición de la cual es necesario desembarazarse. Pero esto sería ir contra todas las enseñanzas de la historia; pues cuanto más se

avanza, mayor es la dignidad de la persona. No hay ley mejor establecida. Es así como toda empresa que pretenda establecer las instituciones sociales sobre el principio opuesto, es irrealizable, y no puede tener más que éxito momentáneo. Pues no se puede hacer que las cosas sean de otra manera de lo que son. No se puede hacer que el individuo deje de convertirse en lo que es, es decir en un foco autónomo de actividad, un sistema que impone fuerzas personales cuya energía no puede ser destruida, así como tampoco las de las fuerzas cósmicas. Es tan imposible como transformar a tal punto nuestra atmósfera física en cuyo seno respiramos.

Pero entonces, ¿no acabamos en una insoluble antinomia? Por un lado, verificamos que el Estado se desarrolla más y más, por el otro, que los derechos individuales, que pasan por ser antagónicos con los del Estado, se desarrollan paralelamente. Si el órgano gubernamental adquiere proporciones cada vez más considerables, es porque su función se hace cada vez más importante, es que los fines que persigue, que responden a su propia actividad, se multiplican; y, con todo, negamos que puede perseguir otros fines que los que interesan al individuo. Ahora bien, éstos pasan, por definición, por ser una dependencia de la actividad individual. Si, como se supone, los derechos del individuo han sido dados con el individuo, el Estado no tiene que intervenir para constituirlos; aquéllos no dependen de éste. Pero entonces, si no dependen de éste, si están fuera de su competencia, ¿cómo puede extenderse sin cesar el límite de su competencia, mientras el Estado debe comprender cada vez menos cosas extrañas al individuo?

El solo medio de superar la dificultad es negar el postulado según el cual los derechos del individuo han sido dados con el individuo, es admitir que la institución de estos derechos es la obra misma del Estado. En efecto, entonces todo se explica. Se comprende que las funciones del Estado se extienden sin que resulte por ello una disminución del individuo, o que el individuo se desarrolle sin que el Estado quede disminuido por esto, ya que el individuo sería, en ciertos aspectos, el producto mismo del Estado, ya que la actividad del Estado sería esencialmente la liberadora del individuo. Ahora bien, la historia autoriza, efectivamente, a admitir esta relación de causas y efectos entre la marcha del individualismo moral y la marcha del Estado, y esto surge con evidencia de los hechos. Salvo casos anormales, de los cuales tendremos oportunidad de hablar, cuanto más fuerte es el Estado, más respetado es el individuo. Sabemos que el Estado ateniense estaba mucho menos fuertemente construido que el Estado romano, y es claro que el Estado romano, a su turno, sobre todo el Estado de la ciudad, era una organización rudimentaria al lado de nuestros grandes Estados centralizados. La concentración gubernamental tenía un adelanto distinto en la ciudad romana del de todas las ciudades griegas, y la unidad de Estado distintamente acentuada. Esto fue lo que tuvimos ocasión de establecer el año pasado. Un hecho entre otros hace sensible esta diferencia: el culto, en Roma, estaba en manos del Estado; en Atenas, era difuso entre una multitud de colegios sacerdotales. No se encuentra en Atenas nada que se parezca al cónsul romano, en las manos del cual se centralizaban todos los poderes gubernamentales. La administración ateniense estaba dispersa entre una multitud incoherente de funcionarios distintos. Cada uno de los grupos elementales formantes de la sociedad: clanes, fratrías, tribus, conservaba su autonomía mucho más que en Roma, donde fueron rápidamente absorbidos en la masa

de la sociedad. En cuanto a la distancia en que se encuentran, en este aspecto, los Estados europeos en relación con los Estados griegos o italianos, es manifiesta. Ahora bien, el individualismo estaba diferentemente desarrollado en Roma que en Atenas. Este vivo sentimiento que se tenía en Roma del carácter respetable de la persona se expresaba en las fórmulas conocidas, donde se afirmaba la dignidad del ciudadano romano y en las libertades que eran las características jurídicas de la misma.

Éste es uno de los puntos que Jhering ha contribuido a aclarar (II, p. 131). Asimismo, el punto de vista de la libertad del pensamiento. Pero, por considerable que sea el individualismo romano, es poca cosa al lado del que se ha desarrollado en el seno de las sociedades cristianas. El culto cristiano es un culto interior: está hecho de fe interior más que de prácticas materiales; ahora bien, la fe intensa escapa al control exterior. En Atenas, el desarrollo intelectual (científico, filosófico) fue mucho más considerable que en Roma. Pero la ciencia y la filosofía, la reflexión colectiva, se considera que se desarrollan como el individualismo. Es cierto, en efecto, que éstas van unidas muy frecuentemente. Pero es un error suponer que esto sea necesario. En la India, el brahamanismo y el budismo han tenido una metafísica muy sabia y muy refinada; el culto budista reposa sobre toda una teoría del mundo. Las ciencias han sido muy desarrolladas en los templos egipcios. Se sabe, sin embargo, que en una y otra sociedad, el individualismo estaba casi completamente ausente. Esto prueba mejor que todo otro hecho el carácter panteísta de estas metafísicas y religiones de las cuales aquellas trataban de dar una especie de fórmula racional y sistemática. Pues la fe panteísta es imposible allí donde los individuos tienen un vivo sentimiento de su individualidad. Es así como las letras y la filosofía han sido muy practicadas en los monasterios del Medioevo. En efecto, la intensidad de la reflexión, en el individuo como en la sociedad, está en razón inversa respecto de la actividad práctica. Si, por alguna circunstancia, la actividad práctica se halla reducida por debajo del nivel normal en una parte de la sociedad, se desarrollan tanto más las energías intelectuales, tomando todo el lugar que les ha sido dejado libre de esta forma. Ahora bien, es el caso de los sacerdotes y monjes, sobre todo en las religiones contemplativas. Por otro lado, se sabe igualmente que la vida práctica de Atenas estaba reducida a poca cosa. Se vivía en el ocio. En estas condiciones se produce un progreso considerable de la ciencia, de la filosofía, que, sin duda, una vez nacidas, pueden provocar un movimiento individualista, pero que no derivan de éste. Puede ocurrir, asimismo, que la reflexión desplegada de este modo no tenga tal consecuencia, que sea esencialmente conservadora. Se dedica, entonces, a hacer la teoría del estado de cosas existentes, o bien a hacer su crítica. Tal es, ante todo, el carácter de la especulación sacerdotal, y la especulación griega mantuvo, durante mucho tiempo, esta misma disposición. Las teorías políticas y morales de Aristóteles y de Platón no hicieron sino reproducir sistemáticamente, una la organización de Esparta y la otra la de Atenas.

En fin, una última razón que impide medir el grado de individualismo de un país según el desarrollo que han alcanzado en él las facultades reflexivas, es que el individualismo no es una teoría, está en el orden de la práctica, no en el de la especulación. Para que sea él mismo, es necesario que afecte las costumbres, los órganos sociales, y a veces ocurre que se disipa enteramente, por así decir, en sueños especulativos, en lugar de penetrar lo real y de producir el cuerpo de prácticas y de instituciones que le

sea adecuado. Se observa entonces que se producen sistemas que manifiestan aspiraciones sociales hacia un individualismo más desarrollado, pero que permanece en el estado de deseo, porque las condiciones necesarias para que se realice están ausentes. ¿No es éste el caso de nuestro individualismo francés? Está expresado teóricamente en la Declaración de los Derechos del Hombre, aunque en forma exagerada; sin embargo, está lejos de hallarse arraigado profundamente en el país. La prueba de esto es la extrema facilidad con que muchas veces hemos aceptado, en el curso de este siglo, regímenes autoritarios, que se basaban en principios muy distintos. A pesar de la letra de nuestro código moral, los viejos hábitos persisten, más de lo que nosotros creemos, más de lo que nosotros quisiéramos. Porque para instituir una moral individualista, no es suficiente afirmarla, traducirla a bellos sistemas; es necesario que se disponga a la sociedad en forma tal que se haga posible y duradera esta constitución. De otra manera, la misma seguirá siendo difusa y doctrinaria.

Así, la historia parece probar que el Estado no ha sido creado y no tiene simplemente por función el impedir que el individuo sea turbado en el ejercicio de sus derechos naturales, sino que estos derechos han sido creados y organizados por el Estado, haciéndolos realidades. Y, en efecto, el hombre no es hombre más que por vivir en sociedad. Retirad del hombre lo que es de origen social, y no quedará más que un animal análogo a los otros animales. Es la sociedad quien lo ha elevado a este punto por encima de la naturaleza física, y ha logrado tal resultado porque la asociación, agrupando las fuerzas psíquicas individuales, las intensifica, las lleva a un grado de energía y de productividad superiores a las que podrían alcanzar si hubieran permanecido aisladas unas de otras. De tal modo surge una vida psíquica de un nuevo género, infinitamente más rica, más variada que aquella de la cual podría ser teatro el individuo solitario, y la vida así surgida, penetrando al individuo que participa en ella, lo transforma. Pero, por otro lado, al mismo tiempo que la sociedad alimenta y enriquece la naturaleza individual, tiende inevitablemente a limitarla, y esto por la misma razón. Precisamente porque el grupo es una fuerza moral a tal punto superior a la de las partes, el primero tiende necesariamente a subordinar a estas últimas. Éstas no pueden dejar de caer bajo la dependencia de aquél. Hay aquí una ley de mecánica moral, tan ineludible como las leyes de la mecánica física. Todo grupo que dispone de sus miembros por obligación, se esfuerza por modelarlos a su imagen, por imponer sus maneras de pensar y de obrar, por impedir las disidencias. Toda sociedad es despótica, si nada exterior a ella contiene su despotismo. No quiero decir, por otra parte, que este despotismo tenga nada de artificial; es natural porque es necesario y, además, en ciertas condiciones, las sociedades no se pueden mantener de otra forma. No quiero decir que éste no tenga nada de insoportable; por el contrario, el individuo no lo siente, así como no sentimos la atmósfera que pesa sobre nuestras espaldas. Desde el momento en que el individuo ha sido elevado por la colectividad de esta manera, quiere naturalmente lo que ella quiere, y acepta sin pena el estado de sujeción al que se encuentra reducido. Para que tenga conciencia de esto y se resista, es necesario que las aspiraciones individualistas aparezcan, y éstas no pueden aparecer en estas condiciones.

Pero, se dirá, ¿para que sea de otra manera, no es suficiente que la sociedad tenga una cierta extensión? Sin duda, cuando ésta es pequeña, como rodea a cada individuo

por todas partes y en todos los instantes, no le permite desarrollarse libremente. Siempre presente, siempre actuante, no permite ningún lugar a su iniciativa. Pero no es lo mismo cuando ésta alcanza dimensiones apreciables. Cuando abarca una multitud de sujetos, no puede ejercer sobre cada uno un control tan continuo, tan atento y tan eficaz como cuando su vigilancia se concentra sobre un pequeño número. Se es mucho más libre en el seno de una muchedumbre que en el seno de una pequeña reunión. Por consiguiente, las diferencias individuales pueden aparecen más fácilmente, la tiranía colectiva disminuye, el individualismo se establece de hecho, y, con el tiempo, el hecho se convierte en derecho. Sólo que las cosas no pueden ocurrir así más que con una condición. Es necesario que en el interior de esta sociedad no se formen grupos secundarios que gocen de una autonomía suficiente para que cada uno de ellos se convierta en una especie de pequeña sociedad en el seno de la grande. Pues entonces, cada una de éstas se comporta respecto de las otras casi como si estuviera sola, y todo ocurre como si la sociedad total no existiera. Cada uno de estos grupos, encerrando muy juntos a los individuos que lo forman, perjudicará su expansión; el espíritu colectivo se impondrá a las condiciones particulares. Una sociedad formada por clanes yuxtapuestos, de ciudades lugares más o menos independientes, o de grupos profesionales numerosos, autónomos los unos respecto de los otros, será, casi tan opresiva de toda individualidad como si estuviera formada por un solo clan, por una sola ciudad, por una sola corporación. Ahora bien, la formación de grupos secundarios de este tipo es inevitable; pues en una sociedad vasta, hay siempre intereses particulares, locales, profesionales, que tienden, naturalmente, a unir a las personas a las cuales se refieren. Hay aquí materia para las asociaciones particulares, las corporaciones, las reuniones de todo tipo, y si algún contrapeso no neutraliza su acción, cada una de éstas tenderá a absorber a sus miembros. En cualquier caso, existe, al menos, la sociedad doméstica, y se sabe hasta qué punto es absorbente cuando queda abandonada a sí misma, cómo retiene en su órbita y bajo su dependencia inmediata a todos los que la componen. (En fin, si no se forman grupos secundarios de este tipo, al menos se constituirá, al frente de la sociedad, una fuerza colectiva para gobernarla. Y si esta fuerza colectiva queda sola, si no tiene frente a sí más que individuos, la misma ley mecánica los hará caer bajo su dependencia).

Para prevenir este resultado, para conducir hacia el terreno del desarrollo individual, no basta, pues, con que una sociedad sea amplia; es necesario que el individuo pueda moverse con una cierta libertad por una vasta extensión; es necesario que no sea retenido y acaparado por los grupos secundarios; es necesario que éstos no puedan convertirse en dueños de sus miembros y los forme a su gusto. Es necesario, pues, que haya por encima de todos estos poderes locales, familiares, en una palabra, secundarios, un poder general que haga la ley para todos, que recuerde a cada uno de ellos que es no un todo sino una parte del todo, y que no debe retener para sí lo que, en principio, pertenece al todo. El único medio de prevenir este particularismo colectivo y sus consecuencias para el individuo, es que un órgano especial tenga por función representar ante estas colectividades particulares a la colectividad total, sus derechos y sus intereses. Y estos derechos y estos intereses se confunden con los del individuo. He aquí cómo la función esencial del Estado es liberar las personalidades individuales. Por el solo hecho de contener a las sociedades elementales que comprende,

les impide ejercer sobre el individuo la influencia opresiva que ejercían de otra forma. Su intervención en las diferentes esferas de la vida colectiva no tiene, pues, nada de tiránica; al contrario, tiene por objeto y por efecto aliviar las tiranías existentes. Pero, se dirá, ¿no puede convertirse en despótica a su vez? Sí, sin duda, a condición de que nada le haga de contrapeso. Entonces, como única fuerza colectiva existente, produce los efectos que engendra en los individuos toda fuerza colectiva que ninguna fuerza opuesta del mismo género neutraliza. Ésta misma se convierte en niveladora y opresiva. Y la opresión que ejerce tiene algo más de insoportable que la que proviene de los pequeños grupos, porque es más artificial. El Estado, en nuestras grandes sociedades, está tan alejado de los intereses particulares, que no puede tomar en cuenta las condiciones especiales, locales, etc... en las cuales éstos se encuentran. Cuando el Estado trata de reglamentarlos, no lo logra más que violentándolos y desnaturalizándolas. Además, no se halla en contacto suficiente con la multitud de los individuos para poder formarlos interiormente como para que éstos acepten de buen grado la acción que tiene sobre ellos mismos. Se le escapan en parte, y éste no puede actuar más que en el seno de una vasta sociedad; la individualidad no aparece. De ahí todos los tipos de resistencias y de conflictos dolorosos. Los pequeños grupos no tienen este inconveniente; están demasiado próximos a las cosas que son su razón de ser para poder adaptar exactamente su acción; y envuelven demasiado cerca al individuo como para hacerlos a su imagen. Pero desde la conclusión que se desprende de esto es simplemente que la fuerza colectiva que es el Estado, para ser liberadora del individuo, tiene necesidad de contrapeso; debe ser contenida por otras fuerzas colectivas, los grupos secundarios de los cuales hablaremos más adelante. Si no es bueno que éstos permanezcan solos, es necesario, sin embargo, que existan. Y es de este conflicto de fuerzas sociales de donde nacen las libertades individuales. Se observa así qué importancia tienen estos grupos. No sirven sólo para ordenar y administrar los intereses de su competencia. Tienen un papel más general; son una de las condiciones indispensables de la emancipación individual.

De cualquier forma el Estado no es por sí mismo un antagonista del individuo. El individualismo no es posible más que por él, aunque no pueda servir a su realización más que en ciertas condiciones. Se puede decir que es éste quien constituye su función esencial. Es éste quien ha sustraído al niño de la dependencia patriarcal, de la tiranía doméstica, es éste quien ha liberado al ciudadano de los grupos feudales, más tarde comunales, es éste quien ha liberado al obrero y al patrón de la tiranía corporativa, y si ejerce su actividad muy violentamente, la misma no está viciada, en suma, más que porque se limita a ser puramente destructiva.

He aquí lo que justifica la extensión creciente de sus atribuciones. Esta concepción del Estado es, pues, individualista, sin confinar, con todo, al Estado en la administración de una justicia totalmente negativa; le reconoce el derecho y el deber de desempeñar un papel más amplio en todas las esferas de la vida colectiva, sin ser mística.[1] Pues el fin que esta concepción asigna al Estado, puede ser comprendido por los individuos, así como las relaciones que éste mantiene con ellos. Pueden, estos individuos, colaborar con él, tomando en cuenta lo que hacen, el fin de su acción, porque

[1] Es necesario comprender: sin convertirse, por ello, en una concepción mística del Estado.

es con ellos mismos que el Estado actúa. Pueden también contradecirlo, y aun por ello convertirse en instrumentos del Estado, ya que la acción de éste tiende a realizarlos. Y, sin embargo, ellos no son, como lo pretende la escuela individualista utilitaria, o la escuela kantiana, los todos que se bastan a sí mismos, y que el Estado debe limitarse a respetar, ya que por el Estado, y sólo por él, ellos existen moralmente.

LECCIÓN SEXTA

MORAL CÍVICA (CONTINUACIÓN)
EL ESTADO Y EL INDIVIDUO - LA PATRIA

Se puede explicar cómo el Estado, sin perseguir fin místico de ninguna especie desarrolla cada vez más sus atribuciones. En efecto, si los derechos del individuo no han sido dados *ipso facto* con el individuo, si éstos no están inscritos en la naturaleza de las cosas con tal evidencia que al Estado le baste con verificarlos y promulgarlos, si tienen, por el contrario, necesidad de ser conquistados sobre las fuerzas contrarias que los niegan, y si sólo el Estado es apto para desempeñar este papel, no se lo puede considerar en las funciones de árbitro supremo, de administrador de una justicia completamente negativa, como lo querría el individualismo utilitario o kantiano. Pero es necesario que éste despliegue energías en relación con aquellas a las cuales debe hacerle de contrapeso. Aun es necesario que penetre en todos estos grupos secundarios, familia, corporación, iglesia, distritos territoriales, etc..., que tienden, como hemos visto, a absorber la personalidad de sus miembros, y esto con el fin de prevenir esta absorción, con el fin de liberar a estos individuos, con el fin de recordar a estas sociedades parciales que no están solas y que hay un derecho por encima de los de ellos. Es necesario, pues, que se mezcle a su vida, que vigile y controle la forma en la cual estos grupos funcionan, y, para esto, que extienda en todos los sentidos sus ramificaciones. Para cumplir esta tarea, no puede encerrarse en las pretorías de los tribunales; es necesario que esté presente en todas las esferas de la vida social, que haga sentir su acción ahí. Por todos lados donde se encuentren estas fuerzas colectivas particulares, que, si estuvieran solas y abandonadas a sí mismas, arrastrarían al individuo bajo su exclusiva dependencia, es necesario que la fuerza del Estado esté presente y las neutralice. Ahora bien, las sociedades se hacen cada vez más considerables y complejas, están compuestas en círculos más y más diversos, de órganos múltiples, poseedores ya, por sí mismos, de un valor considerable. Para cumplir su función, es necesario, pues, que el Estado se extienda y desarrolle en las mismas proporciones.

Se comprende mejor ahora la necesidad de este movimiento de extensión, si se representa mejor en qué consisten estos derechos del individuo que el Estado conquista progresivamente a las resistencias del particularismo colectivo. Cuando, como Spencer y como Kant, por ejemplo, para no citar sino los nombres de los jefes de escuela, se estima que estos derechos derivan de la naturaleza misma del individuo, no hacen más que enunciar las condiciones que le son necesarias para que sea él mismo, y se las concibe necesariamente como definidas y determinadas de una vez por todas, así como esta naturaleza individual que expresan y de la cual derivan. Todo ser dado tiene una constitución dada, sus derechos dependen de su constitución, están implíci-

tamente inscritos en ella. Se puede hacer su lista exhaustiva, definitiva; sin duda pueden cometerse omisiones, pero por sí misma, la lista no podría tener nada de indefinido; debe poder establecerse de una manera completa si se procede con un método suficiente. Si los derechos individuales tienen por objeto permitir el libre funcionamiento de la vida individual, no hay que determinar sino lo que implica ésta para deducir de ello los derechos que deben ser reconocidos al individuo. Por ejemplo, según Spencer, la vida supone un equilibrio constante entre las fuerzas vitales y las fuerzas exteriores, lo que implica que la reparación está en relación con el gasto o el desgaste. Será necesario, pues, que cada uno de nosotros reciba en cambio de su trabajo una remuneración que le permita reparar las fuerzas que el trabajo ha absorbido, y para esto será suficiente que los contratos sean libres y respetados, no debiendo el individuo, en efecto, abandonar lo que ha hecho, a cambio de un valor menor. El hombre, dice Kant, es una persona moral. Su derecho deriva del carácter moral de que está investido, y se halla, en consecuencia, determinado por esto mismo. Este carácter moral lo hace inviolable; todo lo que atenta contra su inviolabilidad es una violación de este derecho. He aquí cómo los partidarios de lo que se llama el derecho natural, es decir la tesis según la cual el derecho individual se deriva de la naturaleza individual, se lo representan como algo universal, como un código que puede establecerse de una vez por todas y que vale para todos los tiempos como para todos los países. Y este carácter negativo que pretenden darle a este derecho lo hace, en apariencia, más fácilmente determinable.

Pero el postulado sobre el cual reposa esta teoría es de un simplismo artificial. Lo que está en la base del derecho individual no es la noción del individuo tal como es, sino la forma en la cual la sociedad lo practica, o lo concibe; la estimación que hace de él. Lo que importa no es lo que él es, sino lo que él vale, e, inversamente, lo que es necesario que sea. Lo que hace que tenga más o menos derechos, tales derechos y no tales otros, no es que esté constituido de tal manera, sino que la sociedad le atribuye tal o cual valor, une a lo que le concierne un valor más o menos elevado. Si todo lo que le toca a él la tocara, ella reaccionaría contra todo lo que pudiera disminuirlo. No sólo no permitiría contra él las menores ofensas, sino que se consideraría como obligada a trabajar para hacerlo crecer y desarrollar. Inversamente, si éste no es estimado más que mediocremente, la sociedad será insensible aun a los graves atentados, y los tolerará. Según las ideas, es decir, según los tiempos, aparecieron como veniales algunas ofensas serias, y, por el contrario, se creerá que no se podría favorecer mucho las libres expresiones. Y, por otra parte, basta considerar de más cerca a los teóricos del derecho natural que creen poder distinguir de una vez por todas lo que es y lo que no es derecho, para percibir que en realidad, el límite que imaginaron fijar así no tiene nada de preciso y depende exclusivamente del estado de la opinión. Es necesario y suficiente, dice Spencer, que la remuneración sea igual al valor del trabajo. Pero ¿cómo determinar este equilibrio? Este valor es asunto de apreciación. Se dice que las dos partes que contraen el compromiso deben decidirlo, con tal de que decidan libremente. Pero, ¿en qué consiste esta libertad? Nada ha sido tan variable en el transcurso del tiempo como la idea que se ha formado sobre la libertad contractual. Bastaba a los romanos que la fórmula que unía a ambas partes hubiera sido pronunciada para que el contrato tuviera toda su fuerza obligatoria, y era la letra de la fór-

mula lo que determinaba los compromisos contraídos, no las intenciones. Luego, se tomaron en cuenta también las intenciones: se dejó de considerar normal un contrato obtenido por el constreñimiento material. Ciertas formas del constreñimiento moral comienzan también a ser excluidas. ¿Qué provocó esta evolución? La idea cada vez más alta de la persona humana, que hace considerar a los menores atentados a su libertad como intolerables. Y todo hace prever que esta evolución no está cerrada, que nos haremos más rigurosos aún sobre este asunto. Kant declara que la persona humana debe ser autónoma. Pero una autonomía absoluta es imposible. La persona forma parte del medio físico y social, es solidaria con el mismo y, así, no puede ser sino relativamente autónoma. Y entonces, ¿cuál es el grado de autonomía que le conviene? La respuesta depende del estado de las sociedades, es decir, del estado de la opinión. Hubo un tiempo en el cual la servidumbre material, contraída en ciertas condiciones no parecía de ninguna manera inmoral; la hemos abolido, pero ¿qué formas de servidumbre moral subsisten? ¿Puede decirse que un hombre que no tiene de qué vivir es autónomo, que es dueño de sus actos? ¿Cuáles son, pues, las dependencias legítimas y cuáles las ilegítimas? A estos problemas no se puede dar una respuesta total.

Los derechos individuales están en evolución; progresan sin cesar, y no es posible asignarles un término que no deben franquear. Lo que ayer no parecía más que una especie de lujo, será mañana un derecho estricto. La tarea del Estado es, pues, ilimitada. Éste no obra simplemente para realizar un ideal definido que deberá ser, algún día, logrado definitivamente. El camino abierto a su actividad moral es infinito. No hay razón para que llegue un momento en que se cierre, en que la obra pueda considerarse como acabada. Todo hace prever que nos volveremos más sensibles en lo referente a la personalidad humana. A pesar de que no llegamos a imaginar por adelantado los cambios que podrían hacerse en este sentido y según este espíritu, la pobreza de nuestra imaginación no debe autorizarnos a negarlos. Y, por otra parte, entre éstos hay ya un gran número cuya necesidad presentimos. He aquí lo que explica mejor aún los progresos continuos del Estado y lo que los justifica, al menos en cierta medida. He aquí lo que nos permite asegurar que, lejos de ser una especie de anomalía pasajera, los progresos están destinados a proseguir indefinidamente en el porvenir.

Al mismo tiempo, se puede comprender mejor que no había nada de exagerado en decir que nuestra individualidad moral, lejos de ser antagónica con el Estado, era, por el contrario, su producto. Es éste quien la libera. Y esta liberación progresiva no consiste simplemente en mantener a distancia de los individuos las fuerzas contrarias que tienden a absorberlo, sino en disponer el medio en el cual se mueve el individuo para que pueda desarrollarse libremente. El papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la individuación más completa que permite el estado social. Por más lejos que esté el tirano del individuo, es aquél quien rescata al individuo de la sociedad. Pero al mismo tiempo que este fin es esencialmente positivo, no tiene nada de trascendente para las conciencias individuales. Pues es un fin esencialmente humano. No nos cuesta ningún trabajo comprender su atractivo, ya que, finalmente, es a nosotros a quien este fin concierne. Los individuos pueden, sin contradecirse, ser los instrumentos del Estado, ya que la acción de éste tiende a realizar a los individuos.

No somos, por lo tanto, como lo pretenden Kant y Spencer, especies de absolutos que se bastan casi completamente a sí mismos, egoísmos que no conocen sino su interés particular. Pues si este fin interesa a todos, no es principalmente el fin de ninguno en particular. El Estado trata de desarrollar no a tal o cual individuo, sino al individuo *in genere*, que no se confunde con ninguno de nosotros, y, prestándole todo nuestro concurso, sin el cual aquél nada puede, no nos convertiremos en agentes de un fin que nos es extraño, no dejamos de perseguir un fin impersonal que planea por encima de todos nuestros fines privados, aún uniéndose a ellos. Por una parte, nuestra concepción de Estado no tiene nada de místico, y, sin embargo, es esencialmente individualista.

Por esto mismo se encuentra determinado el deber fundamental, pues la moral cívica no puede tener otra meta que las causas morales. Porque el culto de la persona humana parece deber ser lo único llamado a sobrevivir, es necesario que este culto sea el del Estado como el de los particulares. Este culto tiene, por otra parte, todo lo necesario para desempeñar el mismo papel que los cultos anteriores. No es menos apto para asegurar esta comunión de los espíritus y de las voluntades, que es la condición primera de toda vida social. Resulta tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como para trabajar por la gloria de Zeus o de Jahweh o de Atenea. Toda la diferencia de esta religión en relación con los individuos es que el dios que ésta adora está más cercano de sus fieles. Pero si se halla menos distante, no deja de trascenderlos; y el papel del Estado es, en este aspecto, el que era antes. Es a él, por así decirlo, a quien corresponde organizar el culto, presidirlo, asegurar su funcionamiento regular y su desarrollo.

¿Diremos que este deber es el único que le corresponde al Estado, que toda la actividad del Estado debe girar en torno a él? Sería así si cada sociedad viviera aislada de las demás, sin temer a las hostilidades. Pero se sabe que la competencia internacional no ha desaparecido aún; que los Estados, hasta los civilizados, viven todavía parcialmente, en sus mutuas relaciones, en pie de guerra. Se amenazan mutuamente, y, como el primer deber de un Estado respecto de sus miembros es mantener intacto el ser colectivo que dichos miembros forman, debe, en la misma medida, organizarse con este fin. Es necesario estar dispuesto para la defensa, quizá también para atacar, si uno se siente amenazado. Ahora bien, toda esta organización supone una disciplina moral diferente de la que tiene por fin el culto del hombre. Está orientada en un sentido muy distinto. Tiene por fin la colectividad nacional y no el individuo. Es la disciplina de antes que sobrevive porque las antiguas condiciones de existencia colectiva no han desaparecido. Nuestra vida moral está atravesada por dos corrientes que van en sentido contrario. Sería desconocer el estado de las cosas el pretender la reducción de esta dualidad a la unidad, sería querer borrar desde ahora todas estas instituciones, todas esta prácticas que nos ha legado el pasado, mientras las condiciones que las provocaron sobreviven aún entre nosotros. Así como no puede hacer que la personalidad individual no haya llegado al grado de desarrollo en el que se encuentra, no se puede hacer que la competencia internacional no haya desarrollado una forma militar. De ahí, pues, los deberes de una naturaleza muy distinta para el Estado. Nada permite asegurar que algo de éste no subsista siempre. En general, el pasado no desaparece totalmente. Sobrevive en alguna forma en el futuro. Pero, dicho esto, es nece-

sario apresurarse a agregar que, cuanto más se avanza, más también, por las razones expuestas, estos deberes que eran antaño fundamentales y esenciales se vuelven secundarios y anormales, abstracción hecha de circunstancias excepcionales y de retornos pasajeros que pueden producirse accidentalmente. Antaño, la acción del Estado estaba totalmente dirigida hacia afuera; ahora está destinada a volverse más y más hacia adentro. Pues por su organización total y sólo por esto, la sociedad podrá realizar el fin que debe perseguir antes que otro. Y, por este lado, no hay riesgo de que falte la materia. Adecuar el medio social de manera tal que la persona pueda realizarse más plenamente, ordenar la máquina colectiva de manera tal que sea menos pensada para los individuos, asegurar el intercambio pacífico de los servicios, el concurso de todas las buenas voluntades con vistas al ideal perseguido pacíficamente en común, ¿no hay aquí con que ocupar a la actividad pública? Los problemas, las dificultades interiores no faltan en ningún país europeo, y cuanto más se avance, más se multiplicarán estas dificultades, pues la vida social, cada vez de mayor complejidad, tendrá también un funcionamiento más delicado y como los organismos superiores tienen un equilibrio más fácilmente perturbable, y necesitan mayores cuidados para poder mantenerse, así las sociedades tendrán necesidad, cada vez más de concentrar en sí mismas sus fuerzas en una especie de recogimiento, en lugar de gastarlas hacia afuera en manifestaciones violentas.

He aquí lo que hay de fundado en la tesis de Spencer. Éste ha observado bien que los retornos de la guerra y de las formas sociales que le son solidarias debe afectar profundamente la vida de las sociedades. Pero no se sigue de esto que tal regresión no deje a la vida social otro alimento que los intereses económicos y que se deba elegir entre el militarismo y el mercantilismo. Sí, para retomar sus expresiones, los órganos en decadencia tienden a desaparecer, esto no quiere decir que los órganos de la vida vegetativa deban tomar su lugar totalmente, ni que los órganos sociales deban algún día reducirse a no ser más que un vasto aparato digestivo. Hay una actividad interna que no es económica o mercantil, ésta es la actividad moral. Estas fuerzas, que se desvían de afuera hacia adentro, no se emplean sólo para producir lo más posible, para aumentar el bienestar, sino para organizar, moralizar a la sociedad, para mantener esta organización moral, para ordenar su desarrollo progresivo. No se trata sólo de multiplicar los intercambios, sino de hacer que éstos se efectúen según reglas más justas; no se trata sólo de hacer que cada uno tenga a su disposición una alimentación rica, sino de que traten a cada uno como lo merece, de que se lo libere de toda dependencia injusta y humillante, depende de los otros y del grupo sin perder su personalidad por esto. Y el agente especialmente dedicado a esta actividad es el Estado. Éste no está destinado, pues, a convertirse en un simple espectador de la vida social, en el juego del cual no intervendría sino negativamente, como lo quieren los economistas ni, como lo pretenden los socialistas, en un simple engranaje de la máquina económica. Es, ante todo, el órgano por excelencia de la disciplina moral. Desempeña ese papel, actualmente como antaño, aunque la disciplina haya cambiado. Error de los socialistas.

La concepción a la cual llegamos de esta manera, permite anticipar cómo se resolverá uno de los más graves conflictos morales que perturban nuestra época; el conflicto producido entre dos tipos de sentimientos igualmente elevados, los que nos

ligan al ideal nacional, al Estado que encarna este ideal, y los que nos ligan al ideal humano, al hombre en general; en una palabra entre el patriotismo y el cosmopolitismo. Este conflicto no ha sido conocido en la antigüedad pues no tenían entonces sino un culto posible: el culto del Estado, cuya religión pública no era sino la forma simbólica. No había, pues, entre los fieles, materia para una elección y una duda. No concebían nada por encima del Estado, de la grandeza y la gloria del Estado. Pero las cosas han cambiado. Por más ligado que se pueda estar a su patria, todo el mundo siente con claridad, actualmente, que por encima de las fuerzas nacionales hay otras, menos efímeras y más altas, porque no dependen de las condiciones especiales en las que se encuentra un grupo político determinado y porque no son solidarias con el destino de éste. Hay algo más universal y más duradero. Ahora bien, no es dudoso que los fines más generales y constantes sean también los más elevados. Cuanto más se avance en la evolución, más se observa que el ideal perseguido por los hombres se separa de las circunstancias locales y étnicas, propias de tal punto del globo o de tal grupo humano, se eleva dicho ideal por encima de todas estas particularidades, y tiende hacia la universalidad. Se puede decir que las fuerzas morales se jerarquizan según su grado de generalidad. Todo autoriza, pues, a creer que los fines nacionales no están en la cima de esta jerarquía y que los fines humanos están destinados a tomar el primer lugar.

Partiendo de este principio, se ha creído posible, a veces, tratar al patriotismo como simple supervivencia cuya desaparición próxima se anuncia. Pero entonces, se encuentra una dificultad distinta. En efecto, el hombre no es un ser moral sino porque vive en el seno de sociedades constituidas. No hay moral sin disciplina, sin autoridad; ahora bien, la sola autoridad racional es aquella de la cual la autoridad está investida en relación con sus miembros. La moral no se nos aparece como una obligación, es decir, no se nos aparece como la moral, y, como consecuencia, no podemos tener el sentimiento del deber a menos que exista a nuestro alrededor, y por encima de nosotros, algún poder que lo sancione. No que la sanción material sea todo el deber, sino que es el signo exterior en el cual se reconoce, la prueba sensible de que hay algo por encima de nosotros, de lo que dependemos. Se deja abierta, sin duda, al creyente, la posibilidad de representarse este poder bajo la forma de un ser sobrehumano, inaccesible a la razón y a la ciencia. Pero por este mismo motivo no discutiremos la hipótesis ni veremos lo que hay y lo que no hay de fundado en el símbolo. Toda desorganización, toda tendencia a la anarquía política se acompaña de un aumento de inmoralidad, y esto muestra bien hasta qué punto una organización social es necesaria para la moralidad. No sólo porque de lo contrario, los criminales tienen más posibilidades de escapar al castigo, sino porque, de una manera general, el sentimiento del deber se debilita, porque no se siente lo suficiente, por encima de nosotros, nada de lo cual se dependa. Ahora bien, el patriotismo es precisamente el conjunto de ideas y sentimientos que unen al individuo con un Estado determinado. Supongámoslo debilitado, desaparecido; ¿dónde encontrará el hombre esta autoridad moral cuyo yugo le es tan saludable? Si no hay aquí una sociedad definida, con conciencia de sí, quien le recuerde a cada instante sus deberes, quien le haga sentir la necesidad de la regla, ¿cómo tendría el sentimiento de todo eso? Sin duda, cuando se cree que la moral es en sí misma natural, y está *a priori* en cada una de nuestras conciencias, que nos basta

leer en ella para saber en qué consiste, y un poco de buena voluntad para comprender que debemos someternos a ella, el Estado aparece como algo totalmente exterior a la moral, y, consecuentemente, parece que pudiera perder su ascendiente sin que por ello la moralidad desaparezca. Pero cuando se sabe que la moral es un producto de la sociedad, que penetra en el individuo desde afuera, que hace, en ciertos aspectos, violencia a su naturaleza física, a su constitución natural, se comprende además que la moral es lo que es la sociedad, y que la primera no se fortifica sino en la medida en que la segunda se organiza. Ahora bien, los Estados son, actualmente, las sociedades más organizadas que existen. Ciertas formas del cosmopolitismo están demasiado próximas a un individualismo egoísta. Tienen por efecto, denunciar la ley moral existente, más que crear otras de mayor valor. Y por esta razón tantos espíritus resisten a estas tendencias, aun sintiendo lo que hay en ellas de lógico e inevitable.

Habría una solución teórica del problema: imaginar la humanidad organizada como sociedad. Pero hace falta decir que tal idea, si no totalmente irrealizable, debe ser colocada en un porvenir tan indeterminado que no hay lugar, verdaderamente, para que se la tome en cuenta. En vano se representa como paso intermedio, a sociedades más vastas que las existentes en la actualidad, una confederación de los Estados europeos, por ejemplo. Esta confederación más vasta sería a su turno como un Estado particular, con su personalidad, sus intereses y su fisonomía propia. No será la humanidad.

Hay, con todo, un medio de conciliar estos dos sentimientos. El ideal nacional se confunde con el ideal humano; los estados particulares se convierten, cada uno según sus fuerzas, en órganos por los cuales se realiza este ideal general. Que cada Estado se asigne como tarea esencial no el crecer, el extender sus fronteras, sino el adecuar mejor su autonomía, el llamar a una vida moral cada vez más alta al mayor número de sus miembros, y toda contradicción entre la moral nacional y la moral humana. Que el Estado no tenga otro fin que el hacer de sus ciudadanos hombres, en el sentido total de la palabra, y los deberes cívicos no serán sino una forma más particular de los deberes generales de la humanidad. Ahora bien, vimos que es en este sentido como se hace la evolución. Cuanto más concentran las sociedades sus fuerzas en su interior, más se sustraen de los conflictos que oponen cosmopolitismo y patriotismo, más se concentran en sí mismas, en tanto se hacen más vastas y complejas. He aquí en qué sentido el advenimiento de sociedades más considerables que las que tenemos bajo los ojos será un progreso del futuro.

Así, lo que resuelve la antinomia, es que el patriotismo tiende a convertirse en una especie de pequeña parte del cosmopolitismo. Lo que lleva al conflicto es que, demasiado frecuentemente, éste es concebido de otra manera. Parece que el verdadero patriotismo no se manifiesta más que en las formas de la acción colectiva, orientadas hacia afuera; que no se puede señalar la vinculación con el grupo patriótico al cual se pertenece sino en circunstancias en que se lo enfrenta con otro grupo diferente. Ciertamente, estas crisis exteriores son fecundas en devociones brillantes. Pero al lado de este patriotismo, hay otro, más silencioso, pero cuya acción útil es aun más continua, y que tiene por objeto la autonomía interior de la sociedad y no su expansión exterior. Este patriotismo no excluye, ni mucho menos, el orgullo nacional; la personalidad colectiva y las personalidades individuales no pueden existir sin tener un senti-

miento cierto de sí mismas, de lo que son, y este sentimiento tiene siempre algo de personal. Mientras existan Estados, habrá un amor propio social, y nada es más legítimo. Pero las sociedades pueden poner su amor propio en la tarea de ser las más justas, las mejores organizadas, y en tener la mejor constitución moral y no en ser las más grandes o las más ricas. Sin duda, no nos encontramos todavía en el momento en que este patriotismo pueda reinar absoluto, si es que tal momento puede llegar alguna vez.

LECCIÓN SÉPTIMA
MORAL CÍVICA (CONTINUACIÓN)

FORMAS DEL ESTADO - LA DEMOCRACIA

Pero los deberes respectivos del Estado y de los ciudadanos varían según las formas particulares de los Estados. No son los mismos en lo que se llama aristocracia, democracia o monarquía. Es importante, pues, saber en qué consisten estas formas diferentes, cual es la razón de ser de la que tiende a convertirse en general en las sociedades europeas. Es con esta condición como podremos comprender las razones de ser de nuestros deberes cívicos actuales.

Desde Aristóteles se ha clasificado a los Estados según el número de los que participan en el gobierno. "Cuando el pueblo como grupo tiene el poder soberano, dice Montesquieu, es una democracia. Cuando el poder soberano está en las manos de una parte del pueblo, se llama aristocracia"(II, 2). El gobierno monárquico es aquel donde gobierna uno solo. Con todo, para Montesquieu no hay monarquía verdadera más que cuando el rey gobierna según leyes fijas y establecidas. Cuando, por el contrario, "uno solo, sin ley y sin reglas, arrastra todo por su voluntad y sus caprichos", la monarquía toma el nombre de despotismo. Así, salvo esta consideración relativa a la presencia o ausencia de una constitución, Montesquieu define por el número de gobernantes la forma del Estado.

Sin duda, en la continuación de su libro, cuando busca el sentimiento que causa cada uno de estos gobiernos, honor, virtud, temor, muestra que tenía el sentimiento de las diferencias cualitativas que distinguen a estos diferentes tipos de Estado. Pero, para él, estas diferencias cualitativas son sólo la consecuencia de las diferencias puramente cuantitativas que hemos recordado en primer lugar, y deriva aquéllas de éstas. El número de gobernantes determina la naturaleza del sentimiento que debe servir como motor de la actividad colectiva, así como de todos los detalles de su organización.

Pero esta forma de definir los distintos tipos políticos resulta tan difusa como superficial. Primeramente, ¿qué se entiende por número de gobernantes? ¿Dónde comienza y dónde termina el órgano gubernamental cuyas variaciones determinarían la forma de los Estados? ¿Se lo considera así al conjunto de todos los hombres dedicados a la dirección general del país? Pero nunca, o casi nunca, todos estos poderes están concentrados en las manos de un solo hombre. Por absoluto que sea un príncipe, tiene a su alrededor consejos, ministros que se distribuyen estas funciones reguladoras. Desde este punto de vista, no hay más que diferencias de grado entre la mo-

narquía y la aristocracia. Un soberano está siempre rodeado de un grupo de funcionarios, de dignatarios, frecuentemente tanto o más poderosos que él. ¿Se lo considera que toma sólo en cuenta la parte más eminente del órgano gubernamental, aquella donde se encuentran concentrados los poderes más elevados, los que, para emplear las expresiones de los antiguos teóricos de la política, pertenecen al príncipe? ¿Sólo se debe considerar al jefe de Estado? En este caso, habrá que distinguir los Estados según tengan por jefe una sola persona o un consejo de personas, o todo el mundo. Pero, en esta cuenta, se podría comprender bajo el mismo nombre y calificar igualmente la monarquía de Francia en el siglo XVII, por ejemplo, y a una república centralizada, como nuestra Francia actual o la república americana. En todos estos casos, hay en la cima de la monarquía de los funcionarios una sola persona, que lleva solamente nombres distintos en estas diferentes sociedades.

Por otro lado, ¿qué se entiende por gobernar? Gobernar es sin duda ejercer una acción positiva sobre la marcha de los asuntos públicos. Ahora bien, en este aspecto, la democracia puede ser semejante a la aristocracia. En efecto, es muy frecuentemente la voluntad de la mayoría la que hace la ley, y sin que los sentimientos de la minoría tengan la menor influencia. La mayoría puede ser tan opresiva como una casta. Puede muy bien hacer que la minoría no llegue a ser representada en los consejos gubernamentales. Imaginad, por otra parte, que, en todo caso, las mujeres, los niños y los adolescentes, todos aquellos que no pueden votar por alguna razón, están fuera de los colegios electorales; resulta de ello que éstos no comprenden en realidad sino a la minoría de la nación. Y como los electos no representan más que a la mayoría de estos colegios, representan en realidad a una minoría. En Francia, sobre treinta y ocho millones de habitantes, había en 1893 sólo diez millones de electores; sobre estos diez millones, sólo siete hicieron uso de sus derechos, y los diputados electos por estos siete millones no representaban más que 4.592.000 votos. En relación con el conjunto de los electores 5.930.000 votos no fueron representados, siendo éste un número de votos superior al que había dado el triunfo a los diputados electos. Si, pues, se consideran los datos numéricos, es necesario decir que no ha habido nunca democracia. A lo más, podría decirse, para diferenciarla de la aristocracia, que bajo un régimen aristocrático la minoría que gobierna está fijada de una vez siempre, mientras que en una democracia, la minoría que triunfa actualmente puede ser derrotada mañana y reemplazada por otra. Y la diferencia es mínima.

Pero fuera de estas consideraciones un poco dialécticas, hay un hecho histórico que ilumina la insuficiencia de las definiciones usuales.

Éstas llevan, en efecto, a confundir tipos de Estados situados, por así decir, en los dos extremos opuestos de la evolución. Si se llama democracia a las sociedades donde todo el mundo participa en la dirección de la vida común, el término se adecua a maravilla a las sociedades políticas más inferiores conocidas. Es lo que caracteriza a la organización que los ingleses llaman tribal. Una tribu está compuesta por un cierto número de clanes. Cada clan está administrado por el grupo mismo; cuando tiene un jefe, éste no posee sino poderes muy débiles. Y la confederación está gobernada por un consejo de representantes. En ciertos aspectos, es el mismo régimen que aquel en el cual vivimos. No se dejó de apoyarse en esta comparación para concluir que la democracia es una forma de organización esencialmente arcaica, que intentar insti-

tuirla en el seno de las sociedades actuales es volver la civilización a sus orígenes, es invertir el curso de la historia. En virtud de este método se acercan a veces los proyectos de los socialistas sobre la vida económica del comunismo antiguo para demostrar su pretendida inanidad. Y es necesario reconocer que, en un caso como en el otro, la conclusión sería legítima si el postulado fuera exacto, es decir, si las dos formas de organización social que se identifican de esta manera fueran realmente idénticas. Es verdad que no hay formas de gobierno a las cuales pudiera aplicarse la misma crítica, a menos que se consideren las definiciones precedentes. La monarquía no es menos arcaica que la democracia. Muy frecuentemente se observa que los clanes o las tribus confederadas se concentran en las manos de un soberano absoluto. La monarquía en Atenas y Roma fue anterior a la república Todas estas confusiones son sólo la prueba de que los tipos de Estado deben ser definidos de otra manera.

Para encontrar la definición conveniente, volvamos a lo que hemos dicho de la naturaleza del Estado en general. El Estado, hemos dicho, es el órgano del pensamiento social. Lo que no quiere decir que todo pensamiento social emane del Estado. Pero hay dos tipos de pensamientos. Uno viene de la masa colectiva y está difundido en ella; está hecho de sentimientos, aspiraciones y creencias que la sociedad ha elaborado colectivamente y que están desparramados por todas las conciencias. El otro se elabora en ese órgano especial que se llama Estado o gobierno. Uno y otro están estrechamente vinculados. Los sentimientos que circulan difundidos por toda la extensión de la sociedad influyen sobre las decisiones que toma el Estado e, inversamente, las decisiones que toma el Estado, las ideas que se exponen en la cámara, las palabras que se pronuncian allí, las medidas concertadas entre los ministros, repercuten en toda la sociedad, modifican en ella las ideas dispersas. Pero por más reales que sean esta acción y esta reacción, hay, con todo, dos formas muy diferentes de la vida psicológica colectiva. Una está dispersa, la otra, organizada y centralizada. Una, como consecuencia de esta dispersión, permanece en la penumbra del subconsciente. Nos damos poca cuenta de todos los prejuicios colectivos que nos influyen desde la infancia, de todas las corrientes de opinión que se forman aquí y allá y nos llevan en tal o cual sentido. No hay, en todo esto, nada de deliberado. Toda esta vida tiene algo de espontáneo y de automático, de irreflexivo. Por el contrario, la deliberación, la reflexión, es la característica de todo lo que ocurre en el órgano gubernamental. Verdaderamente, es un órgano de reflexión, muy rudimentario todavía, pero llamado a desarrollarse cada vez más. Todo está organizado allí, y, especialmente, todo se organiza allí cada vez más para prevenir los movimientos irreflexivos. Las discusiones de las asambleas, forma colectiva de lo que es la deliberación en la vida del individuo, tienen precisamente por objeto mantener muy claros, forzar a los espíritus a tomar conciencia de los motivos que los inclinan en tal o cual sentido, hacer que se den cuentan de lo que han hecho. Es esto lo que hay de pueril en los reproches dirigidos a la institución de las asambleas de los consejos deliberantes. Son los únicos instrumentos de que dispone la colectividad para prevenir la acción irreflexiva, automática, ciega. Así, hay entre la vida psicológica dispersa en la sociedad y la concentrada y elaborada especialmente en los órganos gubernamentales, la misma oposición que hay entre la vida psicológica dispersa del individuo y su conciencia clara. En cada uno de nosotros hay en cada momento una multitud de ideas, de tendencias, de hábi-

tos, que actúan sobre nosotros sin que sepamos justamente cómo ni por qué. Los percibimos apenas, los distinguimos mal. Están en el subconsciente. Sin embargo, afectan nuestra conducta, y aun hay muchos hombres que no están impulsados por otros móviles. Pero en la parte reflexiva hay algo más. El yo que es, la personalidad consciente que constituye, no se deja llevar a remolque por todas las corrientes oscuras que pueden formarse en las profundidades de nuestro ser. Reaccionamos contra estas corrientes, queremos actuar con conocimiento de causa, para esto reflexionamos, deliberamos. Hay así, en el centro de nuestra consciencia, un círculo interior sobre el cual nos esforzamos por concentrar la luz. Percibimos lo que pasa allí más claramente, al menos, en comparación de lo que pasa en las regiones subyacentes. Esta conciencia central y relativamente clara es a las representaciones anónimas, confusas, que son la subestructura de nuestro espíritu, lo que la conciencia colectiva dispersa de la sociedad es a la conciencia colectiva gubernamental. Ahora bien, una vez comprendido lo que ésta tiene de particular, que no es un simple reflejo de la conciencia colectiva oscura, la diferencia que separa las formas de los Estados es fácil de señalar.

Se concibe, en efecto, que esta conciencia gubernamental puede concentrarse en estos órganos más restringidos, o, por el contrario, desparramarse en el conjunto de la sociedad. Allí donde el órgano gubernamental está sustraído celosamente a la mirada de la multitud, todo lo que pasa en él permanece ignorado. Las masas profundas de la sociedad reciben su acción sin asistir, ni de lejos, a las deliberaciones que tienen lugar en él, sin percibir los motivos que determinan a los gobernantes en las medidas que toman. En consecuencia, lo que hemos llamado conciencia gubernamental queda localizada estrictamente en estas esferas especiales, que son siempre de poca extensión. Pero puede ocurrir también que estas especies de compartimientos estancos que separan este medio particular del resto de la sociedad sean más permeables. Puede ocurrir que al menos una gran parte de los pasos, que se producen allí se hagan a la luz; que las palabras que se intercambian se pronuncien como para ser entendidas por todos. Todo el mundo, entonces, puede tener consciencia de los problemas que se discuten, de las condiciones en que se plantean, de las razones al menos aparentes que determinan las soluciones adoptadas. Así, las ideas, los sentimientos, las resoluciones que se elaboran en el seno de los órganos gubernamentales no permanecen encerradas en éste; toda esta vida psicológica, a medida que se libera, repercute en todo el país. Todo el mundo se encuentra participando de esta conciencia *sui generis*, todo el mundo se plantea los problemas discutidos por los gobernantes, todo el mundo reflexiona sobre ellos o puede hacerlo. Luego, por un retorno natural, todas las reflexiones dispersas que se producen así, actúan a su vez sobre este pensamiento gubernamental, de donde emanan. Desde el momento en el cual el pueblo se plantea los mismos problemas que el Estado, el Estado para resolverlos ya no puede hacer abstracción de lo que piensa el pueblo. Es necesario que lo tenga en cuenta. De allí la necesidad de consultas más o menos regulares, más o menos periódicas. No porque el uso de estas consultas esté establecido que la vida gubernamental está en comunicación mayor con la mesa de los ciudadanos. Sino porque esta comunicación está establecida por sí misma previamente estas consultas se han hecho indispensables. Y lo que ha dado origen a esta comunicación es que el Estado dejó cada vez más de ser lo que fue du-

rante mucho tiempo, una especie de ser misterioso al cual el vulgo no osaba elevar sus ojos y que no se representaba, muy frecuentemente, sino bajo la forma del símbolo religioso. Los representantes del Estado tenían un carácter sagrado, y, como tales, estaban separados del común. Pero, poco a poco, por el movimiento general de las ideas, el Estado perdió esta especie de trascendencia que lo aislaba en sí mismo. Se ha acercado a los hombres y los hombres se le acercaron. Las comunicaciones se han convertido en más íntimas, y es así como poco a poco se estableció este circuito que recordaremos luego. El poder gubernamental, en lugar de permanecer replegado sobre sí mismo ha descendido a las capas profundas de la sociedad, allí recibe una elaboración nueva y vuelve a su punto de partida. Lo que ocurre en los medios llamados políticos lo observa, y controla todo el mundo, y el resultado de estas observaciones, de este control, de las reflexiones que resultan de esto, influyen a su vez sobre los medios gubernamentales. Se reconoce en este rasgo uno de los caracteres que distinguen lo que generalmente se llama la democracia.

No hace falta decir, pues, que la democracia es la forma política de una sociedad que se gobierna a sí misma, donde el gobierno está extendido por la nación. Una definición semejante es contradictoria en sus términos. Es casi decir que la democracia es una sociedad política sin Estado. En efecto, el Estado o no es nada o es un órgano distinto del resto de la sociedad. Si el Estado está en todos lados, no está en ninguno. Resulta éste de una concentración que separa de la masa colectiva a un grupo de individuos determinados, en el cual el pensamiento social está sometido a una elaboración de un género particular y llega a un grado excepcional de claridad. Si esta concentración no existe, si el pensamiento social permanece totalmente disperso, sigue siendo oscuro, y el rasgo distintivo de las sociedades políticas no aparece. Sólo las comunicaciones entre este órgano especial y los otros órganos sociales pueden ser más o menos estrechas, más continuas o más intermitentes. Seguramente, a este respecto, no puede haber más que diferencias de grado. No hay Estado tan absoluto en el cual los gobiernos rompan todo contacto con la masa de sus súbditos; pero las diferencias de grado pueden ser importantes y aumentan exteriormente por la presencia o la ausencia, o por el carácter más o menos rudimentario, más o menos desarrollado, de ciertas instituciones destinadas a establecer dicho contacto. Estas instituciones son las que permiten al público, sea seguir la marcha del gobierno (asamblea pública, diarios oficiales, educación destinada a colocar al ciudadano en estado de cumplir un día con sus funciones, etc.)... sea transmitir directa o indirectamente a los órganos gubernamentales el producto de sus reflexiones (órgano del derecho de sufragar). Pero lo que es necesario rechazar a cualquier precio es el admitir una concepción que, haciendo que el Estado se desvanezca, ofrece a la crítica una fácil objeción. La democracia así entendida es la que se observa al comienzo de las sociedades. Si todo el mundo gobierna, es que en realidad no hay gobierno. Son unos sentimientos colectivos dispersos, vagos y oscuros, que guían a las poblaciones. Ningún pensamiento claro dirige la vida de los pueblos. Estas especies de sociedades se parecen a los individuos cuyos actos están inspirados sólo por la rutina y el prejuicio. Es decir, que no se los podría presentar como término del progreso: son más bien un punto de partida. Si se conviene en reservar el nombre de democracia para las sociedades políticas, no hay que aplicarlo a las tribus amorfas que no tienen Estado, que no son sociedades

políticas. La distancia es, pues, grande, a pesar de las apariencias análogas. Sin duda, en uno y otro caso —y esto es lo que produce la semejanza—, la sociedad entera participa de la vida pública, pero participa en ella de manera muy diferente. Y lo que hace la diferencia es que, en un caso, hay un Estado, y en el otro no lo hay.

Pero esta primera característica no es suficiente. Hay otra, que, por otra parte, es solidaria con la precedente. En las sociedades donde la conciencia gubernamental está estrechamente localizada, alcanza a un pequeño número de objetos. Al mismo tiempo que esta parte clara de la conciencia pública está totalmente encerrada en un pequeño grupo de individuos, es, en sí misma, de poca extensión. Existe toda clase de usos, de tradiciones, de reglas que funcionan automáticamente sin que el Estado de por sí mismo tenga sentimiento de ello, y que, por consiguiente, escapan a su acción. El número de cosas sobre las cuales influyen las deliberaciones gubernamentales en una sociedad como la monarquía del siglo XVII es muy limitado. Toda la religión está fuera de su dominio, y, con la religión, todo tipo de prejuicios colectivos contra los cuales el poder más absoluto se estrellaría, si emprendiera la tarea de destruirlos. Por el contrario, actualmente, no admitimos que haya en la organización pública nada que no pueda ser considerado por la acción del Estado. Suponemos en principio que todo puede ser problematizado perpetuamente, que todo puede ser examinado, y que, respecto de las resoluciones a tomar, no estamos ligados por el pasado. En realidad, el Estado tiene una esfera muy grande de influencia actualmente respecto de otras épocas, porque la esfera de la conciencia clara se ha extendido. Todos esos sentimientos oscuros que están dispersos por naturaleza, todos esos hábitos adquiridos son resistentes al cambio precisamente porque son oscuros. No se puede modificar fácilmente lo que no se ve. Todos esos estados se ocultan, inasibles, precisamente porque están en las tinieblas. Por el contrario, cuanto más penetra la luz en las profundidades de la vida social, más fácil resulta introducir el cambio. Es así como el hombre cultivado, que tiene conciencia de sí, cambia más fácil y profundamente que un hombre inculto. He aquí otro rasgo de las sociedades democráticas. Son más maleables, más flexibles, y deben este privilegio a que la conciencia gubernamental esta extendida de manera tal que comprende cada vez más objetos. Por esto mismo, la oposición es muy clara en relación con sociedades no organizadas de los orígenes, con las pseudodemocracias. Éstas están totalmente plegadas al yugo de la tradición. Suiza y los países escandinavos manifiestan bien esta oposición.

En resumen, no se puede hablar de diferencias de naturaleza entre las diversa formas de gobierno; pero éstas se sitúan entre dos planos opuestos. En un punto extremo, la conciencia gubernamental está lo más aislada posible del resto de la sociedad, y tiene un mínimo de extensión. Ésta corresponde a las sociedades de tipo aristocrático o monárquico, entre las cuales quizá sea difícil hacer una distinción. Cuanto más estrecha se hace la comunicación entre la conciencia gubernamental y el resto de la sociedad, más se extiende esta conciencia y comprende más cosas, mayor es el carácter democrático de la sociedad. La noción de democracia se encuentra pues, definida por una extensión máxima de esta conciencia, y, por esto mismo, se decide por esta comunicación.

LECCIÓN OCTAVA
MORAL CÍVICA (CONTINUACIÓN)

FORMAS DEL ESTADO - LA DEMOCRACIA

Hemos visto en la última lección que era imposible definir la democracia y los otros tipos de Estado según el número de sus gobernantes. Fuera de las poblaciones más inferiores, no existen sociedades en las cuales el gobierno sea ejercido inmediatamente por todo el mundo; está siempre en las manos de una minoría, designada aquí por el nacimiento, allá por la elección, y, según los casos, más o menos extendidas, pero que no comprenden sino un círculo restringido de individuos. No hay, a este respecto, más que matices entre las distintas formas políticas. Gobernar es siempre la función de un órgano definido, y por lo tanto delimitado. Pero lo que varía en una forma muy sensible, según las sociedades, es la forma en que el órgano gubernamental se comunica con el resto de la nación. Unas veces, las relaciones son raras, irregulares; el gobierno se oculta a las miradas, vive replegado sobre sí mismo, y, por otro lado, no tiene sino contactos intermitentes e insuficientes con la sociedad. No la siente en forma constante, y no es sentido por ella. Se preguntará en qué emplea, en estas condiciones, su actividad. Ésta, en su mayor parte, se vuelve hacia afuera. Si se mezcla tan poco a la vida interna es su propia vida y está en otro lado; el gobierno es, ante todo, el agente de las relaciones exteriores, el agente de las conquistas, el órgano de la diplomacia. En otras sociedades, por el contrario, las comunicaciones entre el Estado y las otras partes de las sociedades son numerosas, regulares, organizadas. Se mantiene a los ciudadanos al corriente, con los hechos del Estado, y el Estado se informa, de manera periódica o ininterrumpida, de lo que pasa en las profundidades de la sociedad. Se informa de lo que pasa hasta en las capas más lejanas y más oscuras de la sociedad, sea por vía administrativa, sea por medio de consultas electorales, y dichas capas se informan a su vez de los acontecimientos producidos en los medios políticos. Los ciudadanos asisten de lejos a ciertas deliberaciones que ocurren allí, conocen las medidas adoptadas y su juicio y el resultado de su reflexión vuelven al Estado por vías especiales. Es esto lo que verdaderamente constituye la democracia. Poco importan que los jefes o directores del Estado sean más o menos numerosos; lo que es esencial y característico es la manera en que se comunican con el conjunto de la sociedad. Sin duda, aun a este respecto, no hay sino diferencias de grado entre los distintos tipos de regímenes políticos, pero estas diferencias de grado son, esta vez, muy claras, y, por otra parte, se advierte exteriormente por la presencia o la ausencia de instituciones adecuadas que aseguren esta comunicación estrecha, distintiva de la democracia.

Pero esta primera característica no es la única. Hay una segunda, que, por otra parte, es solidaria con la precedente. Cuanto más se localiza la conciencia gubernamental en los límites de su órgano, menor es el número de los objetos sobre los cuales actúa. Cuanto menos lazos lo unan a las diversas regiones de la sociedad, menos extensa será ésta. Y esto es muy natural, pues dónde podría alimentarse, ya que no tiene sino relaciones lejanas y raras con el resto de la nación. El órgano gubernamental no tiene sino una débil conciencia de lo que pasa en el interior del órgano-

sociedad, consecuentemente, por la fuerza de los hechos casi toda la vida colectiva permanece confusa, dispersa, inconsciente. Está constituida sólo de tradiciones inconscientes, de prejuicios, de sentimientos oscuros, que ningún órgano aprehende para llevarlos a la luz. Comparad el pequeño número de cosas sobre las cuales se aplican actualmente. La diferencia es enorme. Antaño, los asuntos exteriores ocupaban casi exclusivamente la actividad pública. El derecho funcionaba en su totalidad automáticamente, en forma inconsciente; era la costumbre. Ocurría lo mismo con la religión, la educación, la higiene, la vida económica, al menos en gran parte; los intereses locales y regionales quedaban abandonados a sí mismos e ignorados.

Actualmente, en un Estado como el nuestro, y hasta con diferencias de grado, como lo son cada vez más los grandes Estados europeos, todo lo que concierne a la administración de la justicia, la vida pedagógica, económica del pueblo se ha hecho consciente. Cada día trae deliberaciones sobre estos problemas que producen diversas reacciones. Y esta diferencia es aun sensible en el exterior. Lo difuso, lo oscuro, lo incognoscible, escapa a nuestra acción. Cuando no se sabe o se sabe mal cuál es su carácter, no se lo puede cambiar. Para modificar una idea, un sentimiento, es necesario, primeramente, verlos, considerarlos, lo más claramente posible, advertir lo que son. Por esta razón, cuanto más consciente es el individuo de sí mismo, y reflexiona, más accesible es a los cambios. Los espíritus incultos, por el contrario, son los espíritus rutinarios, inmutables, a los cuales nada les hace mella. Por esta misma razón, cuando las ideas colectivas y los sentimientos colectivos son oscuros, inconscientes, cuando están dispersos en toda la sociedad, permanecen inmutables. Se sustraen a la acción porque están fuera de la conciencia. Son inasibles porque están en las tinieblas. El gobierno no tiene ningún poder sobre ellos. Es así como es un error creer que los gobiernos que se dicen absolutos son todopoderosos. Es una ilusión como la produce una visión superficial de las cosas. Son todopoderosos contra los individuos, y esto es lo que significa la calificación de absolutos que se le aplica; en este sentido, está fundada. Pero, contra el estado social, contra la organización de la sociedad, son relativamente impotentes. Luis XIV podía lanzar órdenes reales contra quien quisiera, pero no tenía fuerzas para modificar el derecho reinante, los usos reinantes, las costumbres establecidas, las creencias recibidas. ¿Qué podía contra la organización religiosa y los privilegios de todo tipo que arrastraba consigo esta organización que se encontraba por esto mismo fuera de la acción gubernamental? Los privilegios de las ciudades o de las corporaciones resistieron hasta el fin del viejo régimen a todos los esfuerzos realizados para modificarlos. También se sabe con qué lentitud evolucionaba entonces el derecho. Que se lo compare con la rapidez con la cual se introducen los cambios importantes actualmente en las diferentes esferas de la actividad social. A cada instante, un nuevo reglamento de derecho resulta aprobado, otro abolido, se modifica la institución religiosa, la administrativa, la educativa, etc.... Todas estas cosas oscuras entran, cada vez más, en la región clara de la consciencia social, es decir, en la conciencia gubernamental. Por consiguiente, la maleabilidad se hace mayor. Cuanto más se aclara una idea, un sentimiento, más completamente quedan éstos bajo la dependencia de la reflexión, más dominio se posee sobre ellos. Es decir que pueden criticarse, discutirse libremente, y estas discusiones tienen, necesariamente, por efecto hacerles perder su fuerza de resistencia, volverlos más aptos para el

cambio, o aun cambiarlos directamente. Esta extensión del campo de la conciencia gubernamental, esta maleabilidad mayor, he aquí, pues, uno de los rasgos distintivos de la democracia. Porque hay un mayor número de cosas sometidas a la deliberación colectiva, hay también un mayor número de cosas en vías de cambio. El tradicionalismo, por el contrario, es la característica de los otros tipos políticos. A este respecto, también la distinción es muy clara en relación con las seudodemocracias, de las cuales encontramos ejemplos en las sociedades inferiores y que son, por el contrario, incapaces de separarse de sus tradiciones y sus costumbres.

En resumen, para llegar a tener una idea algo definida de lo que es la democracia, es necesario comenzar por desprenderse de un cierto número de concepciones corrientes que no pueden sino embarazar las ideas. Es necesario hacer abstracción del número de gobernantes; más aún de los títulos que ostentan. Tampoco hay que creer que una democracia es una sociedad donde el poder del Estado resulta débil. Un Estado puede ser democrático y estar fuertemente organizado. La verdadera característica es doble: 1° La extensión mayor de la conciencia gubernamental; 2° Las comunicaciones más estrechas de esta conciencia con la masa de conciencias individuales. Lo que justifica en cierta medida las confusiones cometidas es que en las sociedades en que el poder gubernamental es débil y restringido, las comunicaciones que lo unen con el resto de la sociedad son necesariamente muy estrechas pues no se distingue de ellas. No existe, por así decir, fuera de la masa de la nación; se comunica, pues, necesariamente con ella. En una población primitiva, los jefes políticos son sólo delegados siempre provisorios, sin funciones específicas. Viven la vida de todo el mundo, y sus deliberaciones decisivas quedan bajo el control de toda la colectividad. Pero no constituyen una organización definida y distinta. Además, no encontramos en este caso nada que recuerde la segunda característica que hemos indicado, a saber, la plasticidad debida a la extensión de la conciencia gubernamental, es decir, del campo de las ideas claras colectivas. Tales sociedades son víctimas de la rutina tradicional. Esta segunda característica es, pues, quizá más distintiva que la primera. Por lo demás, el primer criterio puede ser muy útil, siempre que se lo emplee con discernimiento y que se cuide de no confundirse con un papel por el posible error debido al hecho de que el Estado no está separado de la sociedad y constituido de parte, y las comunicaciones que pueden existir entre un Estado definido y la sociedad que lo gobierna.

Desde este punto de vista, la democracia nos aparece, pues, como la forma política por la cual la sociedad llega a la conciencia más pura de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuanto la deliberación, la reflexión, el espíritu crítico desempeñan un papel más considerable en la marcha de los asuntos públicos. Es tanto menos democrático cuanto el inconsciente, los hábitos no conocidos, los sentimientos oscuros, los prejuicios en una palabra, sustraídos al examen, son más preponderantes. Es decir que la democracia no es un descubrimiento o un renacimiento de nuestro siglo. Es el carácter que adquieren, cada vez más, las sociedades. Si sabemos liberarnos de las etiquetas vulgares que no pueden sino dañar a la claridad del pensamiento, reconoceremos que la sociedad del siglo XVII era más democrática que la del siglo XVI, más democrática que todas las sociedades basadas en el feudalismo. Éste es la dispersión de la vida social, es el máximo de la oscuridad, de la inconsciencia que han reducido las grandes sociedades actuales. La monarquía, centralizando cada vez

más las fuerzas colectivas, extendiendo sus ramificaciones en todos los sentidos, penetrando más profundamente en las masas sociales, preparó el porvenir de la democracia y fue relativamente un gobierno democrático. Es totalmente secundario que el jefe de Estado haya tenido el nombre de rey; lo que se debe considerar son las relaciones que mantenía con el conjunto del país; y que el país estuvo encargado, efectivamente, desde entonces, de la claridad de las ideas sociales. Así, la democracia no ha culminado desde hace cuarenta o cincuenta años; ha comenzado a ascender continuamente desde el comienzo de la historia.

Es fácil de comprender lo que determina este desarrollo. Cuanto más extensas son las sociedades, más complejas, mayor necesidad tienen de reflexionar para poder conducirse. La rutina ciega, la tradición uniforme no pueden servir para ordenar la marcha de un mecanismo más delicado. Cuanto más complejo se hace el medio social, más móvil se vuelve; es necesario, pues, que la organización social cambie en la misma medida, y para esto, como hemos dicho, es necesario que se haga consciente de sí misma y que reflexione. Cuando las cosas pasan siempre de la misma manera, el hábito basta para la conducta; pero cuando las circunstancias cambian sin cesar, es necesario, a la inversa, que el hábito no sea dueño absoluto. Únicamente la reflexión permite descubrir las prácticas nuevas que son útiles, pues sólo ella puede anticipar el porvenir. He aquí por qué las asambleas deliberativas se convierten en instituciones cada vez más generales; son el órgano por el cual las sociedades reflexionan sobre sí mismas, y, por consiguiente, el instrumento de transformaciones casi ininterrumpidas que necesitan las condiciones actuales de la existencia colectiva. Para poder vivir actualmente, es necesario que los órganos sociales cambien a tiempo, y para que cambien a tiempo, rápidamente, es necesario que la reflexión social siga atentamente los cambios que se producen en las circunstancias y organice los medios de adaptarse a ellos. Al mismo tiempo que los progresos de la democracia son tan necesarios por el estado del medio social son igualmente necesarias para nuestras ideas morales más esenciales. En efecto, la democracia, definida como lo hemos hecho, es el régimen político más adecuado a nuestra concepción actual del individuo. El valor que le atribuimos a la personalidad individual hace que no querramos hacer de ésta un instrumento maquinal que la autoridad social mueve desde afuera. Ésta no es ella misma sino en la medida en que es una sociedad autónoma de acción. Sin duda, en cierto sentido, recibe todo de afuera: sus fuerzas morales como sus fuerzas físicas. Así como nosotros no sostenemos nuestra vida material sino con los alimentos que tomamos del medio cósmico, alimentamos nuestra vida mental con las ideas y sentimientos que nos vienen del medio social. Nada proviene de nada, y el individuo abandonado a sí mismo no podría elevarse por encima de sí mismo. Lo que hace que se supere, que se haya elevado por encima del nivel de la animalidad, es el hecho de que la vida colectiva sobre él, lo penetra; son los elementos adventicios los que dan otra naturaleza. Pero hay dos formas en que un ser recibe la ayuda de las fuerzas exteriores. O las recibe pasivamente, inconscientemente, sin saber por qué, y, en este caso, no es sino una cosa; o se da cuenta de lo que estas cosas son, de las razones que tiene para someterse, para abrirse a ellas, y entonces no padece más, obra conscientemente, voluntariamente, comprendiendo lo que hace. La acción no es, en este sentido, más que un estado pasivo cuya razón de ser conocemos y comprendemos. La autonomía de

que puede gozar el individuo no consiste, pues, en revelarse contra la naturaleza; tal insurrección es absurda, estéril, sea contra las fuerzas del mundo material o contra las del mundo social. Ser autónomo es, para el hombre, comprender las necesidades a las cuales debe plegarse y aceptarlas con conocimiento de causa. No podemos hacer que las leyes de las cosas sean distintas de lo que son, pero nos liberamos de ellas pensando, es decir, haciéndolas nuestras por el pensamiento. Es esto que hace la superioridad moral de la democracia. Porque ésta es el régimen de la reflexión, permite al ciudadano aceptar las leyes de su país con más inteligencia, y, por lo tanto, con menor pasividad. Porque hay comunicaciones constantes entre éste y el Estado, el Estado no es más, para los individuos, una fuerza exterior que les imprime un impulso totalmente mecánico. Gracias a los intercambios constantes que se producen entre éstos y él, su vida queda unida a la de aquellos como la de aquellos, a la de éste.

Pero, aclarando esto existen una concepción de la democracia y una manera de practicarla que deben ser distinguida con cuidado de la que hemos expuesto.

Se dice muy frecuentemente que bajo el régimen democrático la voluntad, el pensamiento de los gobernantes es idéntico y se confunde con el pensamiento y la voluntad de los gobernados. Desde este punto de vista, el Estado no hace sino representar a la masa de individuos y toda organización gubernamental no tendría otro objeto que el de expresar lo más fielmente posible, sin agregar nada y sin modificar nada, a los sentimientos dispersos en la colectividad. El ideal consistiría, por así decir, en expresarlos lo más adecuadamente posible. A esta concepción responde claramente el uso de lo que se llama el mandato imperativo y de todos sus sucedáneos. Pues si, bajo esta forma pura, no ha entrado en nuestras costumbres, las ideas que le sirven de base están muy difundidas. Esta forma de representarse los gobiernos y sus funciones tiene una cierta generalidad. Ahora bien, nada es más contrario, en ciertos aspectos, a la noción misma de democracia. Pues la democracia supone un Estado, un órgano gubernamental, distinto del resto de la sociedad, aunque estrechamente vinculado con ella, y esta manera de ver es la negación misma de todo Estado, en el sentido propio del término, porque reabsorbe al Estado en la nación.

Si el Estado no hace sino recibir las ideas y las voluntades particulares, para saber cuáles son las más difundidas, las que tienen, como se dijo, la mayoría, no implica esto ninguna contribución verdaderamente personal a la vida social. No es sino un calco de lo que pasa en las regiones subyacentes. Ahora bien, es contradictoria con la definición misma del Estado. El papel del Estado, en efecto, no es expresar, resumir el pensamiento irreflexivo de la multitud, sino agregar por encima de este pensamiento irreflexivo un pensamiento más meditado, y que, por consiguiente, no puede ser sino diferente. Es, y debe ser, un factor de representaciones nuevas, originales, que deben poner a la sociedad en condiciones de conducirse con más inteligencia que cuando se mueve simplemente por los sentimientos que la trabajan. Todas estas deliberaciones, todas estas discusiones, todos estos datos estadísticos, todas estas informaciones administrativas que quedan a disposición de los consejos gubernamentales y que serán cada vez más abundantes, todo esto es el punto de partida de una nueva vida mental. Los materiales se reúnen de esta forma, y la multitud no dispone de ellos, y los mismos se someten a una elaboración de la cual la muchedumbre no es capaz, precisamente porque no tiene unidad, porque no está concentrada en un mismo

límite, porque su atención no puede aplicarse en un mismo momento a un mismo objeto. ¿Cómo no habría de salir de todo esto algo nuevo? El deber del gobierno es usar todos los medios, no sólo para separar lo que piensa la sociedad, sino también para descubrir lo que tiene de más útil para la sociedad. Para saber lo que útil está mejor ubicado que la masa; debe, pues, ver las cosas de otra forma que ella. Sin duda, es necesario que este informado de lo que piensan los ciudadanos; pero esto no es sino uno de sus elementos de meditación y de reflexión y ya que está constituido para pensar de una manera especial, debe pensar por su cuenta. Ésta es su razón de ser. Asimismo, es indispensable que el resto de la sociedad sepa lo que el Estado hace, lo que piensa, lo siga y lo juzgue es necesario que haya, entre estas dos partes de la organización social, una armonía lo más completa posible. Pero esta armonía no implica que el Estado quede sojuzgado por los ciudadanos y reducido a ser sólo un eco de sus voluntades. Esta concepción del Estado se acerca muy evidentemente a la que es la base de las llamadas democracias primitivas. Se distingue de la misma en que la organización exterior del Estado es distinta, más sabia y complicada. No se podría comparar un consejo de *saquems* con nuestra organización gubernamental, aunque la función sea sensiblemente la misma. En un caso como en otro, estaría privada de toda autonomía. ¿Qué resultaría de esto? Tal Estado faltaría a su misión; en lugar de clarificar los sentimientos oscuros de la masa, de subordinarlos a ideas más claras, más razonadas, no haría sino dar la preeminencia a aquellos sentimientos que parecieran ser los más generales.

Pero éste no es el único inconveniente de tal concepción. Hemos visto que en las sociedades inferiores la ausencia o el carácter rudimentario de un gobierno tan débil, tienen por consecuencia un tradicionalismo riguroso. Si es así, es que la sociedad tiene tradiciones fuertes y vigorosas que están grabadas profundamente en las conciencias individuales; y estas tradiciones son poderosas precisamente porque las sociedades son simples. Pero no ocurre así en las grandes sociedades actuales; las tradiciones han perdido su imperio y como son incompatibles con el espíritu de examen y de libre crítica cuya necesidad se hace cada vez más viva, no pueden y no deben mantener la autoridad de antes. ¿Qué resulta de esto? Son los individuos, que, en la concepción de la democracia que examinamos, dan el impulso a los gobernantes; el Estado es incapaz de ejercer sobre ellos una influencia moderadora. Por otro lado, no encuentran los individuos un número suficiente de ideas y sentimientos tan arraigados en ellos como para poder resistir a los primeros golpes de la duda y de la discusión. Ya no son numerosos estos Estados despóticos lo bastante fuertes como para colocarse por encima de la crítica y menos aún sus creencias o sus prácticas sobre las que no permiten las controversias. En consecuencia, como los ciudadanos no están contenidos desde afuera por el gobierno, porque éste se halla a remolque de aquellos, ni desde dentro por el estado de ideas y sentimientos colectivos que llevan en sí, todo, en la práctica como en la teoría, se hace materia de controversia y de división, todo vacila. A la sociedad le falta una base firme. No hay nada fijo. Y como el espíritu crítico está ahora desarrollado, y cada uno tiene su manera propia de pensar, la angustia es todavía más amplia por todas estas diversidades individuales. De allí el aspecto caótico que presentan ciertas democracias, su perpetua movilidad e inestabilidad. Son los saltos bruscos, una existencia desordenada, jadeante y agotada. ¡Si aún

tal estado de cosas se prestara para las transformaciones profundas! Pero los cambios que se producen allí no son frecuentemente sino superficiales. Pues las grandes transformaciones demandan tiempo, reflexión; exigen la continuidad del esfuerzo. Muy a menudo, estas modificaciones se anulan mutuamente, día a día, y por fin el Estado permanece fundamentalmente estacionario. Estas sociedades, tan móviles en la superficie, son frecuentemente muy rutinarias.

No sirve de nada que disimulemos que este estado es en parte el nuestro. Estas ideas según las cuales el gobierno no es sino el conductor de las voluntades generales son corrientes entre nosotros. Aparecen ya, en su base, en la doctrina de Rousseau; con reservas más o menos importantes, se encuentran en la base de nuestras prácticas parlamentarias. Importa, pues, hasta el más alto punto, saber de qué causas dependen.

Sería sin duda cómodo decir que se deben simplemente a un error de los espíritus, que constituyen una simple falta de lógica, y para corregir esta falta sería suficiente señalarla, demostrarla con pruebas que la apuntalen, prevenir el retorno con la ayuda de la educación y la predicación adecuada. Pero los errores colectivos, como los errores individuales, poseen causas objetivas y no se los puede subsanar sino obrando sobre las causas. Si los sujetos afectados de daltonismo confunden los colores es porque el órgano está constituido en forma tal que causa esta confusión, aunque se les advierta esto, continuarán viendo las cosas como las ven. Asimismo, si una nación se representa de tal forma el papel del Estado, la naturaleza de las relaciones que debe tener con éste, hay algo en el estado social que necesita esta representación falsa. Y todos los reproches, todas las exhortaciones no bastarán para disiparla, mientras no se modifique la constitución orgánica que la determine. Sin duda, no es inútil revelar al enfermo su mal y los inconvenientes del mismo, pero para que pueda curar, es necesario hacerle ver cuáles son las condiciones de éste, para que pueda modificarlas. No es con buenas palabras como se pueden producir tales cambios.

Ahora bien, en este sentido, parece inevitable que esta forma desviada de la democracia sustituya a la forma normal siempre que el Estado y la masa de individuos están relacionados directamente, sin intermediario alguno intercalado entre ellos. Pues, como consecuencia de esta proximidad, se hace mecánicamente necesario que la fuerza colectiva más débil, la del Estado, sea absorbida por la más intensa, la de la nación. Cuando el Estado se halla demasiado cercano a los particulares, cae bajo la dependencia de éstos al mismo tiempo que los molesta. Su vecindad los molesta, pues, a pesar de todo, trata éste de reglamentarlos directamente, aunque sea, como sabemos, incapaz de desempeñar tal papel. Pero esta misma vecindad hace que dependa estrechamente de los particulares, pues, siendo el número, los particulares pueden modificarlo como les plazca. Desde el momento en que los ciudadanos eligen directamente sus representantes, es decir, los miembros más influyentes del órgano gubernamental, no es posible que estos representantes dejen de preocuparse, más o menos exclusivamente, por expresar fielmente los sentimientos de quienes lo han elegido y no es posible que estos últimos dejen de reclamar esta docilidad como un deber. ¿No se trata acaso de un mandato realizado entre estas dos partes? Sin duda, correspondería a una política más alta el decir que los gobernantes deben gozar de gran iniciativa, que sólo con esta condición pueden cumplir su función. Pero hay una fuerza de las cosas contra la cual los mejores razonamientos no pueden nada. Mien-

tras los arreglos políticos coloquen a los diputados y más generalmente a los gobernantes en contacto inmediato con la multitud de ciudadanos, es materialmente imposible que éstos dejen de hacer la ley. He aquí por qué los buenos espíritus han reclamado frecuentemente que los miembros de las asambleas políticas fueran designados por un sufragio de segundo grado o aun de mayor grado. Los intermediarios intercalados liberarían al gobierno. Y estos intermediarios podrían quedar insertos sin que las comunicaciones entre los consejeros gubernamentales fueran por esto interrumpidas. No es necesario, de ninguna manera, que éstos fueran inmediatos. La vida debe circular sin solución de continuidad entre el Estado y los particulares y entre éstos y el Estado; pero no hay razón alguna para que esta circulación no se haga a través de órganos intermedios. Gracias a esta interposición, el Estado dependerá más de sí mismo, la distinción será más clara entre éste y el resto de la sociedad, y, por esto mismo, será más capaz de autonomía.

Nuestro malestar político se debe, pues, a la misma causa que nuestro malestar social: a la ausencia de cuadros secundarios intercalados entre el individuo y el Estado. Ya hemos visto que estos grupos secundarios son indispensables para que el Estado no oprima al individuo; vimos luego que éstos son necesarios para que el Estado quede suficientemente libre del individuo. Y se concibe, en efecto, que éstos son útiles para los dos lados; pues, por una parte y por otra, hay interés porque estas dos fuerzas no se encuentren inmediatamente en contacto, aunque ambas están necesariamente vinculadas.

Pero, ¿cuáles son los grupos que deben liberar al Estado del individuo? Hay sólo dos tipos de éstos que pueden desempeñar tal papel. Están primeramente los grupos territoriales. Se puede concebir, en efecto, que los representantes de las comunas de un mismo distrito, quizá de un mismo departamento, constituyan el colegio electoral encargado de elegir a los miembros de las asambleas políticas. O bien se podría emplear este papel a los grupos profesionales una vez constituidos. Los consejos encargados de administrar nombrarían, cada uno de ellos, los gobernantes del Estado. En un caso como en el otro, la comunicación sería continua entre el Estado y los ciudadanos, pero no sería ya directa. De estos dos modos de organización, hay uno que parece más conforme con la orientación general de todo nuestro desarrollo social. Es cierto, en efecto, que los distritos territoriales no tienen la misma importancia, no desempeñan el mismo papel vital de antaño. Los lazos que unen a los miembros de una misma comuna o de un mismo departamento son muy superficiales. Se anudan y desanudan con extrema facilidad desde que la población se ha hecho tan móvil. Tales grupos tienen pues, algo de exterior y de artificial. Los grupos duraderos, aquellos a lo cuales el individuo aporta toda su vida, a los cuales está más fuertemente unido, son los grupos profesionales. Parece, pues, que éstos están destinados a convertirse, en el porvenir, en la base de nuestra representación política como de nuestra organización social.

LECCIÓN NOVENA

MORAL CÍVICA (FIN)
FORMAS DEL ESTADO - LA DEMOCRACIA

Luego de definir la democracia, vimos que podía concebirse y practicarse de una manera que alterara gravemente su naturaleza. Esencialmente, es un régimen donde el Estado aun siendo distinto de la masa de la nación, está en comunicación estrecha con ésta y donde, por consiguiente, su actividad tiene un cierto grado de movilidad. Pero hemos visto que, en ciertos casos, esta comunicación estrecha podía llegar a una fusión más o menos completa. El Estado, en lugar de ser un órgano definido, el foco de una vida especial y original, se convierte en un simple calco de la vida subyacente. No hace sino traducir en una notación diferente lo que piensan y lo que sienten los individuos. Su papel no es ya el de elaborar ideas nuevas, puntos de vista nuevos, como podía hacerlo gracias a la forma en que está constituido, sino que sus funciones principales consisten en hacer un censo de las ideas, de los sentimientos más extendidos, los que tienen, como se dice, la mayoría. Resulta de este mismo censo. Elegir diputados es simplemente contar cuántos partidarios tiene tal idea en el país. Tal concepción es, pues, contraria a la noción de un Estado democrático, ya que ésta hace desvanecer casi totalmente la noción misma de Estado. Digo casi totalmente, pues, claro está, la fusión nunca es completa. No es posible, por la fuerza de las cosas, que el mandato de un diputado sea determinado en tal medida que lo ate completamente. Hay siempre un mínimo de iniciativa. Pero es ya mucho que exista una tendencia a reducir esta iniciativa al mínimo. Por esto, en tal sentido, dicho sistema político se aproxima al que se observa en las sociedades primitivas; pues, en una y en otra parte, el poder gubernamental es débil. Pero tenemos, al mismo tiempo, la enorme diferencia de que, en un caso, el Estado no existe aún, no existe sino en germen, mientras que en el otro, la desviación de la democracia está, por el contrario, muy desarrollada, dispone de una organización extendida y compleja. Y es justamente este doble aspecto contradictorio lo que muestra mejor el carácter anormal del fenómeno. Por una parte, un mecanismo complicado, sabio, con múltiples engranajes de una vasta administración, por el otro, una concepción del papel del Estado que es un retorno a las formas políticas más primitivas. De ahí una mezcla extravagante de inercia y actividad. No se mueve por sí mismo, sino que queda a remolque de los sentimientos oscuros de la multitud, pero, por otro lado, los poderosos medios de acción de que dispone, hacen que sea susceptible de oprimir pesadamente a estos mismos individuos de los cuales es, además, su servidor.

Hemos dicho también que esta forma de entender y de practicar la democracia está enraizada aún con gran fuerza en nuestros espíritus. Rousseau, cuya doctrina es la sistematización de estas ideas, aparece como el teórico de nuestra democracia. Pero, de hecho, no hay filosofía política que represente mejor este doble aspecto contradictorio que acabamos de señalar. Vista por una de sus faces, es estrechamente individualista; el individuo es el principio de la sociedad, y ésta no es sino una suma de individuos. Se sabe, por otra parte, qué autoridad atribuye éste al Estado. Por lo demás, lo que prueba bien que estas ideas actúan entre nosotros, es el espectáculo

mismo de nuestra vida política. Es indiscutible que, vista desde afuera, en la superficie parece tener una movilidad excesiva. Los cambios suceden a los cambios, con una rapidez sin ejemplo; desde hace tiempo no ha logrado orientarse con éxito en un sentido fijo con cierta perseverancia y durante un periodo prolongado. Ahora bien, hemos visto que debía ser necesariamente así, desde el momento en que la multitud de individuos da el impulso al Estado y ordena casi soberanamente su marcha. Pero, al mismo tiempo, estos cambios superficiales recubren una inmovilidad rutinaria.

Al mismo tiempo que se deplora el fluir siempre cambiante de los acontecimientos políticos, aparecen las quejas por la omnipotencia del gobierno, por su tradicionalismo inveterado. Éste es una fuerza sobre la cual nada se puede. Como todos estos cambios superficiales se hace, en sentidos divergentes, se anulan entre sí; no queda nada de ellos, salvo la fatiga y el agotamiento que caracterizan estas variaciones sin término. Por consiguiente, los hábitos fuertemente constituidos, las rutinas que no son alcanzadas por los cambios, tienen tanto mayor imperio sobre la situación; sólo ellas son eficaces. Su fuerza proviene del exceso de fluidez del resto. Y no se sabe en realidad si es necesario quejarse o felicitarse, pues hay siempre un poco de organización que se mantiene, un poco de estabilidad y de determinación donde se necesita vivir. A pesar de todos sus defectos, es muy posible que la máquina administrativa nos preste, en este momento, servicios muy preciosos.

¿De dónde viene el mal observado? Es una concepción falsa, pero las concepciones falsas tienen causas objetivas. Es necesario que haya, en nuestra constitución política, algo que explique este error.

Lo que parece haberlo producido es este carácter particular de nuestra organización actual, en virtud del cual el Estado y la masa de los individuos se hallan directamente en contacto y en comunicación, sin que ningún intermediario se intercale entre ambos. Los colegios electorales comprenden a toda la población política del país, y de estos colegios salen directamente el Estado, al menos del órgano vital del Estado, la asamblea deliberante. Es, pues, inevitable que el Estado, formado en estas condiciones, sea más o menos un simple reflejo de la masa social, y nada más. Hay dos fuerzas colectivas enfrentadas: una, enorme porque está constituida por la reunión de todos los ciudadanos, la otra, mucho más débil, porque no comprende sino a sus representantes. Es, pues, mecánicamente necesario que la segunda esté a remolque de la primera. Desde el momento en que los particulares eligen directamente a sus representantes, no es posible que estos últimos dejen de dedicarse exclusivamente a expresar con fidelidad los deseos de quienes lo han elegido, ni que éstos dejen de reclamar esta docilidad como un deber. Sin duda, sería una política más alta aquella en que se dijera que los gobernantes deben gozar de gran iniciativa, y que, con esta condición, podrán desempeñar su papel, que, por el interés común, deben ver las cosas de otra manera y desde otro punto de vista que el individuo, el hombre comprometido en sus otras funciones sociales y que, en consecuencia, hay que dejar que el Estado actué según su naturaleza. Pero hay una fuerza de las cosas contra la cual los mejores razonamientos nada pueden. Mientras los arreglos políticos coloquen a los diputados en contacto inmediato con la masa no organizada de los particulares, es inevitable que ésta haga la ley. Este contacto inmediato no permite al Estado ser él mismo.

He aquí por qué ciertos espíritus piden que los miembros de las asambleas políticas sean designados por sufragios de segundo grado o de un grado aún mayor. Es cierto, en efecto, que el único medio de liberar al gobierno es inventar intermediarios entre éste y el resto de la sociedad. Sin duda, es necesario que haya comunicación continua entre éste y todos los otros órganos sociales; pero es necesario que esta comunicación no llegue a hacer perder al Estado su individualidad. Es necesario que esté en contacto con la nación sin ser absorbido por ésta. Y, para esto, es necesario que el Estado y la nación no se toquen inmediatamente. El único medio de impedir que una fuerza menor caiga en la órbita de una fuerza más intensa es intercalar entre la primera y la segunda cuerpos resistentes que amortigüen la acción más enérgica. Desde el momento en que el Estado sale menos inmediatamente de la masa, sufre con menor fuerza su acción; puede disponer en mayor medida de sí mismo. Las tendencias oscuras que actúan confusamente en el país no influyen más con el mismo peso sobre sus pasos y no encadenan tan estrechamente sus resoluciones. Sólo que este resultado puede ser alcanzado únicamente si los grupos que se interponen entre la generalidad de los ciudadanos y el Estado son grupos naturales y permanentes. No bastaría, como se ha creído a veces, intercalar simplemente especies de intermediarios artificiales, creados únicamente para la circunstancia. Si se contentan sólo con constituir, por ejemplo, uno por uno, por colegios electorales que comprendan a la totalidad de los ciudadanos, un colegio más reducido, que, sea directamente, sea por intermedio de otro colegio aun más reducido, designara a los gobernantes, y que una vez cumplida su tarea desapareciera, el Estado así formado podría gozar de cierta independencia, pero entonces no cumpliría con la otra condición característica de la democracia, no estaría en comunicación estrecha con el conjunto del país. Pues desde que aparece, el intermediario y los intermediarios que sirvieron para formarlo, habiendo cesado de existir, producirían un vacío entre éste y la multitud de los ciudadanos. No habría, entre éstos y aquél, ese intercambio constante que es indispensable. Si es importante que el Estado no esté bajo la dependencia de los particulares, no es menos esencial que no pierda el contacto con éstos. Esta comunicación insuficiente con el conjunto de la población es lo que hace la debilidad de toda asamblea reunida de esta manera. La misma está muy separada de las necesidades y de los sentimientos populares; éstos no llegan hasta aquélla con una continuidad suficiente. Resulta de esto que uno de los elementos esenciales de sus deliberaciones no está presente.

Para que el contacto no se pierda nunca, es necesario que los colegios intermediarios así intercalados no se constituyan sólo por un instante, sino que funcionen por sí mismos de una manera continua. En otros términos, es necesario que sean los órganos naturales y normales del cuerpo social. Hay dos tipos de órganos que pueden desempeñar tal papel. Primeramente, están los consejos secundarios destinados a la administración de los distritos territoriales. Por ejemplo, se puede imaginar que los consejos departamentales o provinciales, electos directa o indirectamente, no importa, sean llamados a desempeñar esta función. Serían ellos quienes designen a los miembros de los consejos gubernamentales, de las asambleas propiamente políticas. Esta idea ha sido, casi, la que sirvió de base para la organización de nuestro senado actual. Pero lo que permite dudar de que tal disposición sea la más adecuada a la constitución de los grandes Estados europeos es que las divisiones territoriales del país pierden

cada vez más su importancia. Mientras cada distrito, comuna, región, provincia, tenía su fisonomía propia, sus costumbres, sus hábitos, sus intereses particulares, los consejos destinados para la administración eran los engranajes esenciales de la vida política. En ellos se concentraban inmediatamente las ideas y las aspiraciones que trabajaban a las masas. Pero, actualmente, el lazo que une a cada uno de nosotros con un punto del territorio que ocupamos es infinitamente frágil y se rompe con la mayor facilidad. Actualmente estamos aquí, mañana allá; nos sentimos tan bien en nuestra casa en tal o cual provincia, o, al menos, las afinidades especiales que tienen un origen territorial son muy secundarias y no producen una gran influencia sobre nuestra existencia. Aunque permanezcamos unidos a un mismo sitio, nuestras preocupaciones superan infinitamente a la circunscripción administrativa en la que residimos. La vida que nos rodea inmediatamente no es la que nos interesa más vivamente. Profesor, industrial, ingeniero, artista, no son los hechos que se producen en mi comuna o en mi departamento los que me conciernen más directamente y los que me apasionan. Puedo vivir regularmente mi vida entera aun ignorándolos. Lo que nos atrae mucho más es, según las funciones que desempeñamos, lo que pasa en las reuniones científicas, lo que se publica, lo que se dice en los grandes centros de producción; las novedades artísticas de las grandes ciudades de Francia o del extranjero tienen para el pintor o el escultor un interés distinto que los asuntos municipales; y se puede decir otro tanto de los industriales, que, por la naturaleza de su profesión, se hallan en contacto con todo tipo de industrias y empresas comerciales dispersas sobre todos los puntos del territorio y aun del globo. El debilitamiento de los grupos puramente territoriales es un hecho irresistible. Pero entonces, los consejos que presiden la administración de estos grupos no están en condiciones de concentrar y expresar la vida general del país; pues la forma en la cual esta vida se distribuye y organiza no refleja, al menos en general, la distribución territorial del país. He aquí por qué pierden su prestigio, por qué se invoca menos el honor de residir allí, por qué los espíritus emprendedores y los hombres de valor buscan otro teatro para su actividad. En que éstos son órganos en decadencia. Una asamblea política que se apoye sobre esta base no puede dar sino una expresión muy imperfecta de la organización de la sociedad, de la relación real que existe entre las diferentes fuerzas y funciones sociales.

Ya que, por el contrario, la vida profesional adquiere cada vez más importancia a medida que el trabajo se divide más, tenemos todo el derecho de que ésta está destinada a suministrar la base de nuestra organización política. La idea de que el colegio profesional es el verdadero colegio electoral ya está apareciendo, y porque los lazos que nos unen unos a otros derivan de nuestra profesión más que de nuestras relaciones geográficas, es natural que la estructura política reproduzca esta forma según la cual nos agrupamos espontáneamente. Suponed constituidas o reconstituidas las corporaciones según un plan que hemos indicado: cada una tiene a su cabeza un consejo que la dirige, que administra su vida interna. ¿No estarían estos diversos consejos en maravillosas condiciones para desempeñar el papel de colegios electorales intermedios, papel que los grupos territoriales no pueden desempeñar más que débilmente? La vida profesional no se interrumpe nunca; nunca descansa. La corporación y sus órganos están siempre en acción, y, consecuentemente, las asambleas gubernamentales que se originaran no perderían nunca el contacto con los consejos de la sociedad,

no se arriesgarían nunca a quedar aisladas en sí mismas y a no sentir demasiado pronto y demasiado vivamente los cambios que pueden producirse en las capas profundas de la población. La independencia quedaría asegurada sin que la comunicación se interrumpiera.

Tal combinación tendría, por otra parte, otras dos ventajas que merecen considerarse. Se ha criticado a menudo al sufragio universal, tal como se lo practica actualmente, por su incompetencia radical. Se ha señalado, no sin razón, que un diputado no podría resolver con conocimiento de causa los innumerables problemas que se le someten. Pero esta incompetencia del diputado no es sino un reflejo de la del elector; y la de este último es la más grave. Pues como el diputado es un mandatario, como está encargado sobre todo de expresar el pensamiento de aquellos a quienes representa, éstos deben plantearse igualmente los mismos problemas y, en consecuencia, atribuirse la misma competencia universal. De hecho, en cada consulta, el elector toma partido sobre todos los problemas vitales que pueden plantearse en las asambleas deliberantes y la elección consiste en un recuento numérico de todas las opiniones individuales emitidas de esta forma. ¿Es necesario señalar que no podrían ser declaradas? No sería así si se organizara el sufragio sobre la base corporativa. Para lo que concierne a los intereses de cada profesión, cada trabajador es competente; no es inepto para elegir a quienes pueden conducir mejor los asuntos comunes de la corporación. Por otro lado, los delegados que estos últimos enviaran a las asambleas políticas entrarían en ellas con sus capacidades especiales, y como estas asambleas ordenarían sobre todo las relaciones de las distintas profesiones, las unas con las otras, estarían compuestas de la forma más conveniente para resolver tales problemas. Los consejos gubernamentales serían entonces verdaderamente lo que es el cerebro en el organismo: una reproducción del cuerpo social. Todas las fuerzas vivas, todos los órganos vitales estarían representados allí, según su importancia respectiva. Y en el grupo así formado, la sociedad tomaría verdaderamente conciencia de sí misma y de su unidad; esta unidad resultaría naturalmente de las relaciones que se establecerían entre los representantes de las diferentes profesiones en estrecho contacto.

En segundo lugar, una dificultad inherente a la constitución de todo Estado democrático es que, como los individuos forman la única materia móvil de la sociedad, el Estado, en un sentido, no puede ser sino la obra de individuos, y, sin embargo, debe expresar algo totalmente distinto de los sentimientos individuales. Es necesario que parta de los individuos y que, con todo, los trascienda. ¿Cómo resolver esta antinomia en la cual se ha debatido vanamente Rousseau? El único medio de hacer con los individuos algo distinto de ellos mismos, es ponerlos en contacto y agruparlos de una forma duradera. Los únicos sentimientos superiores a los sentimientos individuales son los que resultan de las acciones y reacciones que se intercambian entre los individuos asociados. Apliquemos la idea a la organización política. Si los individuos aportan, cada uno por su lado, el sufragio para constituir el Estado o los órganos que deben servir para constituirlo definitivamente, si cada uno hace su elección aislado, es casi imposible que tales votos estén inspirados por otra cosa que por preocupaciones egoístas y personales: al menos, éstas tendrán preponderancia, y, así, un particularismo individualista estará en la base de toda la organización. Pero supongamos que tales designaciones se hacen como resultado de una elaboración colectiva; su carácter

será totalmente distinto. Pues cuando los hombres piensan en común, su pensamiento es, en parte, la obra de la comunidad. Ésta obra sobre ellos, pesa sobre ellos con toda su autoridad, contiene las veleidades egoístas, orienta los espíritus en un sentido colectivo. Así, para que los sufragios expresen algo distinto a los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es necesario que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos vinculados sólo por esta circunstancia excepcional, que no se conocen, que no han contribuido a formarse mutuamente sus opiniones y que desfilarán, unos tras otros, delante de las urnas. Es necesario, a la inversa, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no tome cuerpo por un momento, un día de voto. Entonces, cada opinión individual, porque se forma en el seno de una colectividad, tiene algo de colectivo. Es claro que la corporación responde a este deseo. Porque los miembros que la componen están en contacto estrecho y constante, sus sentimientos se forman en común y expresan a la comunidad.

De este modo, la enfermedad política tiene la misma causa que la enfermedad social que sufrimos. Se debe a la ausencia de órganos secundarios entre el Estado y el resto de la sociedad. Estos órganos nos han parecido necesarios y para impedir al Estado tiranizar a los individuos; vemos ahora que son igualmente indispensables para impedir a los individuos absorber el Estado. Éstos liberan a las dos fuerzas enfrentadas, al mismo tiempo que unen la una con la otra . Se ve cuán grave es esta falta de organización interna que hemos ya tenido ocasión de señalar en tantas oportunidades. En efecto, esta carencia implica un sacudimiento profundo, y, por así decir, el reblandecimiento de toda nuestra estructura social y política. Las formas sociales que, antaño, encuadraban a los particulares y servían como esqueleto de la sociedad, o bien han desaparecido, o bien están en camino de borrarse, y sin que nuevas formas tomen su lugar. No queda, pues, sino la masa fluida de los individuos. Pues el Estado mismo ha sido reabsorbido por ellos. Sólo la máquina administrativa tiene aún cierta consistencia, y continúa funcionando con la misma regularidad automática. Sin duda, la situación está lejos de no tener ejemplos en la historia. Todas las oportunidades en que la sociedad se forma o se renueva, pasa por una etapa análoga. En efecto, finalmente, de las acciones y reacciones intercambiadas directamente entre los individuos, se separa todo el sistema de la organización social y política; cuando ocurre que un sistema ha perdido vigencia por el tiempo, sin ser reemplazado por otro, a medida que se descomponía, es necesario que la vida social se remonte, en algún aspecto, a la fuente primera de la cual deriva, es decir a los individuos, para elaborarse allí de nuevo. Desde que éstos quedan solos, la sociedad funciona directamente por ellos. Son éstos quienes desempeñan, en forma difusa, las funciones correspondientes a los órganos desaparecidos o que corresponderán a los órganos que aún faltan. Suplen, por sí mismos, la organización que falta. Tal es nuestra situación, y si no es nada irremediable, si aún es posible ver en ella una fase necesaria de nuestra evolución no se puede desconocer lo que tiene de crítica.Una sociedad hecha de una materia tan inestable está expuesta a desorganizarse bajo los efectos de la menor sacudida. Nada la protege contra las cosas de afuera o de adentro.

Estas consideraciones eran necesarias para llegar a explicar con qué espíritu deben entenderse, practicarse, enseñarse, los diversos deberes cívicos, por ejemplo: el deber

que nos ordena respetar la ley, y el que nos prescribe participar en la elaboración de las leyes por nuestro voto, o más generalmente, participar en la vida pública.

Se ha dicho ocasionalmente que el respeto de las leyes, en una democracia, se debía a que la ley expresaba la voluntad de los ciudadanos. Debemos someternos a ella porque la hemos querido. Pero ¿cómo la razón valdría para la minoría? Es ella, sin embargo, quien tiene la mayor necesidad de practicar este deber. Sabemos que, en efecto, el número de los que, directa o indirectamente, han querido una ley determinada, no representa jamás sino una ínfima parte del país. Pero, sin insistir en estos cálculos, esta manera de justificar el respeto debido a las leyes es de las menos adecuadas para inculcarla. ¿En qué se hace respetable una ley, incluso para mí, por el hecho de haberla querido? Lo que mi voluntad ha hecho, mi voluntad lo puede deshacer. Esencialmente cambiante, no puede servir de base para nada que sea estable. Se sorprende a veces la gente porque el culto de la legalidad esté tan poco arraigado en nuestras conciencias, que estemos siempre dispuestos a salir de él. Pero ¿cómo tener un culto por un orden legal que puede ser reemplazado de hoy para mañana por un orden diferente, por una simple decisión de un cierto número de voluntades individuales? ¿Cómo respetar un derecho que puede dejar de ser el derecho, en cuanto deja de ser querido como tal?

Lo que hace verdaderamente el respeto de la ley, es que ésta exprese adecuadamente las relaciones naturales de las cosas; sobre todo en una democracia, los individuos no la respetan sino en la medida en que le reconocen este carácter. No es porque la hemos hecho, porque ha sido querida por tantos votos por lo que nosotros nos sometemos a ella; es porque es buena, es decir, de acuerdo con la naturaleza de los hechos, porque es todo lo que debe ser, porque tenemos confianza en ella. Y esta confianza depende igualmente de la que nos inspiran los órganos encargados de elaborarla. Lo que importa, consecuentemente, es la forma en que la ley se realiza, la naturaleza de la organización especial destinada a hacer posible el desempeño de esta función. El respeto de la ley depende de lo que valen los legisladores y de lo que vale el sistema político. Lo que la democracia tiene de particular, a este respecto, gracias a la comunicación establecida entre los gobernantes y los ciudadanos, es que éstos están en condiciones de juzgar la manera cómo los gobernantes cumplen su papel, dan o rechazan su confianza con un más completo conocimiento de causa. Pero nada más falso que esta idea, que sólo en la medida en que esté consagrada expresamente a la redacción de las leyes, tiene derecho a nuestra diferencia.

Queda el deber de votar. No tengo que estudiar aquí lo que podrá ser en un porvenir indeterminado, en las sociedades mejor organizadas que las nuestras. Es muy posible que pierda su importancia. Es muy posible que llegue un momento en el cual las designaciones necesarias para controlar los órganos políticos se hagan como por sí mismas, bajo la presión de la opinión, sin que haya propiamente que hablar de consultas definidas.

Pero actualmente la situación es otra. Hemos visto qué tiene de anormal; por esta razón, crea deberes especiales. Sobre la masa de individuos reposa todo el peso de la sociedad. Ésta no tiene otro sostén.

Es, pues, legítimamente como cada ciudadano, en cierto aspecto, se transforma en hombre de Estado. No podemos limitarnos a nuestras ocupaciones profesionales porque de momento, la vida pública no tiene otros agentes que la multitud de fuerzas individuales. Sólo que las razones mismas que hacen esta tarea necesaria, la determinan. Depende de un estado anómico que es necesario, no sufrir, sino trabajar para hacerlo desaparecer. En lugar de presentar como un ideal esta falta de organización que se califica injustamente como democracia, es necesario ponerle un término. En lugar de dedicarnos a conservar celosamente estos derechos y estos privilegios, es necesario remediar el mal que los hace provisoriamente necesarios. Dicho de otra manera, el primer deber es preparar lo que nos dispensará cada vez más de un papel para el cual no está hecho el individuo. Para esto, nuestra acción política consistirá en crear estos órganos secundarios que, a medida que se formen, liberarán a la vez al individuo del Estado y al Estado del individuo y permitirán, paulatinamente, la liberación de este último de una tarea para la cual no está hecho.

El derecho de propiedad*

Emilio Durkheim

Lección Trece

Hemos visto que el derecho de propiedad no podía ser definido por la extensión de los derechos atribuidos al propietario. Estos derechos son de dos tipos. Hay, primeramente, los derechos de disponer, sea por la alienación, sea por la desnaturalización, que parecen muy particularmente característicos del derecho de propiedad. Pero pueden faltar totalmente sin que el derecho de propiedad desaparezca. El menor, el interdicto, el hombre que posee un consejo judicial no pueden disponer por sí mismos de sus bienes, y, sin embargo, son sus propietarios. Por el contrario, el consejo de familia tiene el poder de disponer de ellos al menos hasta un cierto punto, sin que a pesar de todo tenga sobre la cosa un derecho de propiedad. Queda el poder de usar que, en ciertos límites, se reconoce allí donde hay derecho de propiedad. El menor no usa los frutos de sus bienes o sus mismos bienes como lo entiende, pero usa de ellos ya que gracias a sus frutos se lo educa. No hay, a este respecto, entre él y el adulto que goza de la plenitud de los derechos, sino una diferencia de grado; este último no puede tampoco usar a su voluntad de lo que posee, ya que, si se conduce pródigamente, puede quedar interdicto. Si el poder de usar se observa allí donde hay propiedad, no puede sin embargo caracterizar a esta última, porque se lo observa igualmente fuera de allí. Especialmente, cada uno puede usar, y usar libremente, las cosas que son *res nullius*, o las que son *res communes*, que forman parte del dominio público sin ser, no obstante, propietario de ellas.

Pero nos acercamos ya a lo que hay de verdaderamente específico en el derecho de propiedad, si se completa y si se determina esta idea del uso por adición de un rasgo diferencial. Uno de los rasgos que distinguen al derecho de uso, particular de los propietarios de todos los derechos similares, es que excluye todo otro derecho competidor. No sólo el propietario usa, sino que también sólo él puede usar; o bien si hay varios individuos que usan la cosa simultáneamente, es que existen varios propietarios. Todo propietario tiene el derecho de rechazar de su cosa a todo otro sujeto que no sea él. Poco importa la forma en que goce del objeto: lo que es esencial es que ninguna otra persona pueda gozar en su lugar. La cosa queda fuera del uso común,

---

* En *Lecciones de sociología*, "Lección Trece, continuación", Buenos Aires, Schapire, pp. 139-149.

para su uso personal. Es esto, en parte, lo que está en el fondo de la idea de apropiación. Sin embargo, no tenemos aún lo que hay de más fundamental en esta noción. El uso exclusivo se reconoce, en efecto, en un conjunto de casos en los cuales no existe, propiamente hablando, el derecho de propiedad: allí donde el derecho de uso se establece en una forma determinada entre un objeto definido y uno o varios sujetos definidos con la exclusión de todos los demás. El derecho de usufructo es el tipo de estos derechos. Lo que muestra, no obstante, que esta primera característica es inherente al derecho de propiedad, es que el usufructo en sí es un elemento de ese derecho; se lo considera generalmente como el producto de un desmembramiento del derecho de propiedad. Estamos, pues, esta vez, en el círculo de las cosas que es necesario definir, pero no estamos aún en el centro. Hay todavía algo que se nos escapa. Ya que el propietario puede coexistir junto al usufructuario, el derecho de uso no es todo el derecho de propiedad. ¿En qué consiste, pues, la relación del propietario en sí con la cosa? Una conexión moral y jurídica hace que la condición de la cosa dependa de la suerte de la persona. Si ésta muere, la heredan sus herederos. En forma general, hay una especie de comunidad moral entre la cosa y la persona que hace que una participe en la vida social, en la condición social de la otra. La persona da su nombre a la cosa, o, inversamente, la cosa da su nombre a la persona. La persona ennoblece a la cosa, o es la cosa, el dominio, quien, si hay privilegios inherentes a su tierra, los trasmite a la persona. Un mayorazgo transmite a quien lo hereda ciertos derechos especiales y un título. Suponed que mañana la herencia familiar sea abolida; entonces, este lazo característico del derecho de propiedad no dejará de subsistir, pues habría otra transmisión hereditaria: sería la sociedad, por ejemplo, la que heredaría, y, por consiguiente, la muerte del propietario actual continuaría afectando a la condición social de las cosas que posee.

Tales son los dos elementos constitutivos de la *cosa apropiada*. Pero hemos visto qué semejanza presentaba con la *cosa religiosa*. La cosa religiosa mantiene con la persona sagrada una relación de íntimo parentesco; es sagrado como esta persona y en el mismo grado que dicha persona. Las cosas que son religiosas, porque están vinculadas con el jefe de la religión o del Estado, lo están en un grado mayor y con otro título que las que están vinculadas con personajes sagrados de menor importancia. El tabú de las cosas es paralelo al tabú de las personas. Y todo lo que modifica el estado religioso de la persona atenta contra el estado religioso de la cosa, y recíprocamente. Por otra parte, la cosa religiosa está aislada, retirada del uso común, prohibida a todos los que no están calificados para aproximarse a ella. Parece, pues, que la cosa apropiada no es sino una especie, una forma particular de las cosas religiosas.

Hay, entre estos dos tipos de cosas, otra semejanza que no es menos característica y muestra bien su identidad fundamental. No es, por otra parte, sino otro aspecto de una de las analogías que hemos indicado. El carácter religioso, allí donde reside, es esencialmente contagioso; se comunica a toda persona que se encuentra en contacto con él. A veces, si la religiosidad es intensa, basta un acercamiento superficial y corto para producir este resultado; si es mediocre, es necesario una relación más prolongada y más íntima. Pero, en principio, todo lo que concierne a un ser sagrado, persona o cosa, se convierte en sagrado, y sagrado de la misma manera en que lo es esta persona y esta cosa. La imaginación popular se representa de alguna manera el principio que

hay en el ser religioso y que hace que su estado religioso parezca siempre dispuesto a extenderse por todos los medios que se le abren.

En parte vienen de aquí las prohibiciones rituales que separan lo sagrado de lo profano; se trata de aislar este principio, de impedir que se pierda, que se disipe, que se evada. Y por esto decía que esta forma contagiosa no es sino otro aspecto del aislamiento característico de las cosas religiosas. Por otro lado, como el carácter sagrado, al comunicarse así, hace entrar en el dominio de las cosas sagradas los objetos a los cuales se vincula, se puede decir que lo sagrado, de una manera general, atrae hacia sí a lo profano con lo cual se encuentra en contacto. De dónde proviene este singular fenómeno, es inútil explicarlo aquí, tanto más cuanto no tenemos una explicación muy satisfactoria. Pero la realidad de este hecho no es dudosa: basta para convencerse de esto con observar la contagiosidad del tabú, que hemos considerado la última vez.

Ahora bien, el carácter que hace que una cosa sea propiedad de tal sujeto, presenta la misma contagiosidad. Tiende siempre a pasar de los objetos en los cuales reside a todos aquellos que están en contacto con los mismos. La propiedad es contagiosa. La cosa poseída, como la cosa religiosa, atrae hacia sí a todas la cosas que la tocan y las posee. La existencia de esta aptitud singular se encuentra testimoniada por todo un conjunto de reglas jurídicas que a menudo desconciertan a los jurisconsultos: son las que determinan lo que se llama el derecho de adhesión. El principio puede expresarse así: una cosa a la cual se agrega *(accedit)* otra de menor importancia le comunica su propia condición jurídica. El dominio que comprendía a la primera se extiende *ipso facto* a la segunda y la comprende a su vez. Ésta se convierte en la cosa del mismo propietario que aquélla. Así, los frutos, los productos de la cosa, pertenecen al propietario de ésta, aunque estén separados. En virtud de este principio, la cría de los animales pertenece al propietario de la madre; la misma regla se aplica a los esclavos. Hay contacto inmediato entre la madre y el hijo y no entre éste y el padre. Así, todo lo que gana el esclavo pertenece a los bienes de los cuales depende, al dueño propietario de este bien. El hijo de la familia es, como hemos visto, posesión del *pater familia*. Los derechos del *pater familia* se entienden por contagio del hijo a todo lo que éste gane. Construyo una casa con mis materiales sobre el terreno de otro, la casa se convierte en propiedad del dueño del terreno. Éste podrá estar obligado a indemnizarme, pero a él le corresponde el derecho de propiedad. Él goza de la casa, y si muere, los herederos la heredan. El aluvión que se deposita a lo largo de mis terrenos se agrega a este terreno y mi derecho de propiedad se extiende a las cosas así anexadas. Lo que muestra bien que se trata aquí de un contagio debido al contacto, es que cuando hay separación, cuando el campo está limitado, y, por consiguiente, aislado jurídica y psicológicamente de todo lo que lo rodea, el derecho de adhesión no se ejerce. Así, cuando los árboles de mi vecino tienen sus raíces en mi terreno, la comunidad se establece y mi derecho de propietario se extiende a estos árboles. Si, en todos los casos, la cosa más importante atrae a la de menor importancia, como estos dos derechos de propiedad están en conflicto, es naturalmente el más fuerte el que ejerce la mayor atracción. No sólo el derecho se propaga en forma general, sino que también se propaga guardando los mismos caracteres específicos. Así, el terreno de los patrimonios es, en una multitud de sociedades, inalienable. Pero esta inalienabili-

dad se propaga de los terrenos a los objetos en relación más constante con los mismos, las acémilas o las bestias de tiro. Y lo que prueba que esta segunda inalienabilidad se deriva de la primera, es que desaparece más pronto y más fácilmente. Hay derechos donde subsisten aún rasgos de la inalienabilidad de los inmuebles, aunque todo recuerdo de la inalienabilidad de los instrumentos agrícolas haya desaparecido.

Así, por todos lados vemos analogías sorprendentes entre la noción de la cosa religiosa y la noción de la cosa apropiada. Los caracteres de una y otra son idénticos. Hemos visto, por otra parte, que, de hecho, la comunicación del carácter sagrado produce muy a menudo una apropiación. ¿Qué es, en efecto, consagrar, sino tomar un dios o un personaje sagrado como suya a una cosa; hacer suya esta cosa? Imaginad, pues, una especie de convención de dignidad y de eficacia secundaria para el uso de los simples particulares, que esté a disposición de todo el mundo, y se puede prever que será indistinta de la apropiación. Pero si lo que precede nos prepara para admitir la posibilidad de esta consagración, nos queda por hacer ver su realidad.

Para esto, es necesario observar la forma de la propiedad más antigua que podemos observar, es decir, la propiedad territorial. Sólo a partir del momento en que la agricultura se establece, puede observarse verdaderamente una propiedad de este tipo. Hasta entonces, no existía sino un derecho vago de todos los miembros del clan sobre el conjunto del territorio ocupado. Un derecho de propiedad definido no aparece sino en el seno del clan, de los grupos familiares reducidos que se fijan en determinadas porciones del suelo, colocando allí su señal y residiendo allí en forma estable. Pero es cierto que estos viejos terrenos familiares estaban totalmente impregnados de religiosidad, y que los derechos, los privilegios de que estaban investidos eran de naturaleza religiosa. Ya este hecho de su inalienabilidad es una prueba de ello. Pues la inalienabilidad tiene el carácter distintivo de la *res sacrae* y de las *res religiosae*. ¿Qué es, en efecto, la inalienabilidad, sino una separación más completa, más radical que la que implica el derecho de uso exclusivo? Una cosa inalienable es una cosa que debe pertenecer siempre a la misma familia, no sólo en el instante actual, sino para siempre, quedando fuera del uso común. No sólo no pueden gozarla en el presente las personas situadas fuera de ella, sino que no podrán gozarla jamás. La frontera que las separa de la cosa nunca podrá ser franqueada. Se advertirá que, a ciertos respectos, el derecho de alienar o de vender está lejos de representar el punto más elevado que puede alcanzar el derecho de propiedad; la inalienabilidad tiene más bien este carácter. Pues en ninguna parte la apropiación es tan completa y tan definitiva. Aquí, el lazo entre la cosa y el sujeto que la posee alcanza el máximo de fuerza, aquí también la exclusión del resto de la sociedad es más rigurosa.

Pero esta naturaleza religiosa de los bienes se revela en su estructura misma. Los usos de los que hemos de hablar fueron sobre todo observados entre los romanos, los griegos y los hindúes. Pero no hay duda que tienen una gran generalidad.

Cada campo estaba rodeado de un límite que lo separaba claramente de todos los dominios circundantes, privados o públicos. En una faja de tierra de algunos pies de ancho, que debía permanecer inculta y que el arado nunca debía tocar. (Fustel de Coulanges). Pero este espacio era sagrado, en una *res sancta*. Se llamaba así a las cosas que, sin ser absolutamente hablando *divini juris*, es decir, del dominio de los dioses, lo eran, con todo, en forma aproximada, *quodam modo*, como dice Justinia-

no. Violar este límite sagrado, ararlo, profanarlo, constituía un sacrilegio. El que cometiera tal crimen quedaba maldito, es decir, era declarado *sacer*, él y sus animales y, por consiguiente, todo el mundo podía matarlo. "Era condenado a la esterilidad y su raza a la muerte; pues la extinción de una familia era a los ojos de los antiguos la suprema venganza de los dioses."

Sabemos, por otra parte, por qué operación religiosa se mantenía regularmente el carácter religioso de este espacio. "En ciertos días del mes y del año, el padre de familia caminaba alrededor de su campo siguiendo esta línea; empujaba delante de sí a las víctimas, cantaba himnos y ofrecía sacrificios." (Fustel de Coulanges) El camino seguido por las víctimas y regado con su sangre constituía el límite inviolable del dominio. Los sacrificios tenían lugar sobre grandes piedras o troncos de árboles erigidos de tanto en tanto, y que se llamaban *termes*. He aquí cómo Siculus Flaccus describía la ceremonia. "He aquí —dice— lo que nuestros antepasados practicaban: comenzaban por cavar una pequeña fosa y erigiendo el *terme* en el borde, lo coronaban de guirnaldas de hierbas y de flores. Luego, ofrecían un sacrificio; e, inmolada la víctima; hacían correr la sangre por la fosa, colocando allí carbones encendidos, granos, tortas, frutas, un poco de vino y de miel. Cuando todo esto se consumía en la fosa, sobre las cenizas aún calientes, se enterraba la piedra o el pedazo de madera." Este acto sagrado se repetía cada año. El *termes* o mojón tomaba así un carácter eminentemente religioso. Con el tiempo, este carácter religioso se personificó, se hipostasió bajo la forma de una divinidad determinada; fue el dios *terme*, del cual los diferentes *termes* colocados alrededor de los campos fueron considerados de alguna manera como altares. Así, una vez colocado el *terme*, ningún poder del mundo podía desplazarlo. "Debía permanecer en el mismo lugar toda la eternidad. Este principio religioso se expresaba en Roma con una leyenda: Júpiter, queriendo hacerse un lugar sobre el monte Capitolio para tener un templo, no pudo desposeer al dios *terme*. Esta vieja tradición muestra cuán sagrada era la propiedad, pues, el *terme* inmóvil no significa otra cosa que la propiedad inviolable." Estas ideas y estas prácticas no eran, por otra parte, particulares de los romanos. Para los griegos también los límites eran sagrados, se convertían en (-)εοι οοοι. Se encuentran las mismas ceremonias de límites en la India (*Manú*, VIII, 245).

Ocurría lo mismo con las puertas y los muros. "*Muros sanctos dicimus quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquoid in muros deliquerunt*". Se ha creído que la frase no consideraba sino a las puertas y las murallas de las ciudades. Pero esta restricción es arbitraria. El límite de todas las casas es sagrado: ερκος ιερὸν decían los griegos. En un gran número de países, la religión llega a su máximo en el umbral. De allí el uso de elevar a la prometida por encima del umbral antes de introducirla, o de hacer un sacrificio expiatorio sobre el umbral. La prometida no pertenece a la casa, y comete, pues, una especie de sacrilegio al hollar un suelo sagrado, sacrilegio que, si no se previene, debe ser expiado. Por otra parte, es un hecho general que la construcción de una casa se acompaña de un sacrificio análogo al que tiene lugar al limitar el campo. Y este sacrificio tenía por objeto santificar a los muros, o al umbral o todo a la vez. Se emparedaban víctimas en las murallas o en los cimientos; se las enterraba bajo el umbral. De allí su carácter sagrado. Era una operación análoga a la que tenía lugar para determinar el recinto de una ciudad. Estas solemnidades son muy conoci-

das: la leyenda de Romulus y Remus perpetúa la misma en el porvenir. Ahora bien, ésta tenían lugar respecto de las casas particulares como los dominios públicos.

Así, son razones religiosas las que hacen que la propiedad sea la propiedad. Ésta consiste, en efecto, según lo hemos dicho, en una especie de aislamiento de la cosa que la retira del espacio común. Pero este aislamiento es un producto de causas religiosas. Las operaciones religiosas rituales crean, en los bordes de un campo o en torno de una casa un límite que los vuelve sagrados, es decir, inviolables, salvo para aquellos que han hecho estas operaciones, es decir, para los propietarios y todo lo que dependa de ellos, esclavos y animales. Un verdadero círculo mágico queda trazado alrededor del campo poniéndolo al abrigo de las usurpaciones, porque, en estas condiciones, resultarían sacrílegas. Pero si se comprende bien que de estas prácticas resulta la apropiación de la cosa así aislada, no se ve aun cómo se han originado estas prácticas. ¿Cuáles son las ideas que determinaron a los hombres a cumplir estos ritos, a abandonar así a los dioses la periferia de su dominio, a hacer de ésta una tierra sagrada? Habría, es verdad, una respuesta muy fácil: las prácticas no eran sino procedimientos artificiales empleados por los individuos para hacer respetar sus bienes. Los propietarios habrían utilizado las creencias religiosas para mantener a distancia a los intrusos. Pero la religión no desciende al rango de procedimiento, sino cuando la fe que inspira no es ya algo viviente. Los usos que recordamos son demasiado primitivos como para ser artificios destinados a salvaguardar los intereses temporales. Por otra parte, eran tan molestos como cómodos para los propietarios cuya libertad encadenaban. Pues no les permitían modificar la configuración del campo, o venderlo si lo querían. Era, pues, una obligación que él sufría más que un medio inventado por éste en su propio interés. Si procedía como hemos dicho, no lo hacía porque esto le resultara útil, sino porque debía proceder así. (Caracteres terribles de ciertos sacrificios. Se sacrifica un niño.) Pero, ¿cuáles son las razones de esta obligación?

Fustel de Coulanges ha creído encontrarlas en el culto de los muertos. Cada familia, dice, tiene sus muertos; esos muertos se entierran en el campo. Son seres sagrados —ya que la muerte los hace casi dioses—, y este carácter se extiende, por consiguiente, a la tierra donde reposan. Por residir en ella, este suelo es de ellos, y por consiguiente es religioso. Se concibe que este carácter se haya extendido del pequeño otero, que servía de sepultura doméstica a todo el campo. Así se explica la inalienabilidad de la propiedad que se establece de esta forma. Pues los verdaderos propietarios de este dominio son estos seres divinos; ahora bien, su derecho es imprescriptible. Los vivos no pueden disponer libremente de él porque este derecho no les pertenece.

Es muy cierto que los lugares de sepultura eran particularmente sagrados. No se podía venderlos. Y si la ley romana permitía a una familia vender su campo (aunque la venta fuera difícil y tropezara con todo tipo de dificultades), debía siempre permanecer como dueña de las tumbas. Pero ¿significa esto que el derecho de propiedad no es sino una extensión de esta religión de las tumbas? La teoría está expuesta a una gran cantidad de objeciones:

1° Si, con el extremo rigor, puede explicar la propiedad del campo, no explica la propiedad de la casa. Pues los muertos no eran enterrados en los dos lugares a la vez. Es verdad que Fustel de Coulanges no ha retrocedido ante la contradicción. Cuando

explica cómo el hogar es sagrado, imagina que, antaño, bajo la piedra del hogar se enterraba a los antepasados, y cuando explica por qué el campo es sagrado, invoca la presencia de los muertos en el seno del campo. Éstos no podían, no obstante, estar en un lado y en el otro a la vez.

2° Los hechos sobre los cuales apoya su hipótesis, según la cual los muertos eran enterrados en el campo, son, por otra parte, poco numerosos y no prueban mucho. No hay un hecho latino y los pocos textos aportados no son demasiado demostrativos. Tal uso, en todo caso, estaba lejos de ser tan general como el carácter sagrado, inviolable e inalienable de la propiedad de la tierra.

3° Pero lo que es más decisivo es cómo la manera misma en que la religiosidad del campo se repartía contradice esta explicación. Si había un lugar para la sepultura, allí debería estar el *maximum* y éste debería decrecer desde dicho punto hacia la periferia. Pero, por el contrario, en la periferia era donde éste resultaba mayor. Es allí donde se encuentra la faja de tierra reservada al dios *terme*. No es, pues, a la tumba familiar a la que protege dicha faja, sino a todo el campo. Si no tuviera otro objeto que el de aislar a las tumbas de los antepasados, alrededor de estas tumbas, y no en el límite extremo del dominio, estaría trazada esta línea aislante.

Este error de Fustel de Coulanges proviene de una concepción muy estrecha que tiene del culto doméstico. Ha reducido a éste al culto de los muertos, aunque en realidad es mucho más complejo. La religión familiar no es sólo la religión de los antepasados, es la religión de todas las cosas que participan de la vida de la familia, que desempeñan allí un papel, de la cosecha, de la vegetación de los campos, etc. Ubiquémonos en este punto de vista comprensivo y quizá las prácticas que hemos descripto se vuelvan inteligibles. Es necesario recordar que, a partir de cierto momento de la evolución, la naturaleza toda tomó un carácter religioso, παυια πλῃρη θεων, todo está colmado de dioses. La vida del universo y de todas las cosas que están en el universo se vinculan a una infinidad de principios divinos. El campo hasta entonces inculto resulta habitado, poseído por seres religiosos concebidos bajo una forma personal o no y que son sus dueños. Tiene éste, como todo el mundo, un carácter sagrado. Pero este carácter lo hace inabordable. Poco importa que estos seres religioso sean demonios naturalmente malignos o divinidades más bien benevolentes. El agricultor no puede penetrar en el campo sin usurpar su dominio; no puede ararlo, remover la tierra, sin perturbar su posesión. Se expone, pues, si no toma las precauciones necesarias, a su cólera, que es siempre temible.

Dicho esto, los ritos que hemos referido parecen como singularmente semejantes a otros ritos bien conocidos que los aclaran: los sacrificios de las primicias. Así como el suelo es cosa divina, la cosecha que germina sobre este suelo contiene, también, un principio de este género. Hay, en la simiente depositada en la tierra, una fuerza religiosa que se desarrolla en los tallos de trigo y que, finalmente, llega a su expresión última en el grano. Los granos de trigo son, pues, sagrados, ya que tienen en sí un dios, y son el dios manifiesto. Por consiguiente, los mortales no pueden tocarlo antes que ciertas operaciones disminuyan el grado de religiosidad que reside en éstos para volverlos útiles sin peligro. Para esto sirven los sacrificios de las primicias. Lo que hay de más eminente, y por consiguiente de más temible en esta religiosidad, queda concentrado en una gavilla o en un cierto número de gavillas que son generalmente

las primeras, y éstas son sagradas; nadie las toca, pertenecen al espíritu o al dios de la cosecha; se las ofrecen a éste sin que ningún mortal ose usarlas. El resto de la cosecha, conservando aún algo de esta religiosidad, queda, sin embargo, desembarazado de lo que hacía su contacto demasiado peligroso. Se lo puede emplear para usos vulgares, sin exponerse a venganzas divinas, pues el dios ha recibido su parte y ha recibido su parte por el solo hecho de que se ha eliminado de la cosecha lo que tenía de demasiado divino. Se ha impedido que el principio sagrado que residía en ella pasara al profano, ya que se lo separa del profano y ya que, por el sacrificio, se lo mantiene en el dominio de lo divino. La línea de demarcación de los dos mundos ha sido, pues, respetada: y ésta es la obligación religiosa por excelencia. Lo que decimos de la cosecha podría repetirse idénticamente para todos los productos de la tierra. He aquí de dónde viene la regla que prohibe a los hombres tocar los frutos, cualesquiera que sean, antes de reservar las primicias y de ofrecerlas a los dioses. No hay religión que no conozca esta institución.

Pero las analogías con la ceremonia religiosa de la implantación de límites son sorprendentes. El campo es sagrado, pertenece a los dioses, por consiguiente, es inutilizable. Para hacerlo servir a los fines profanos, se recurre a los mismos procedimientos que para la recolección o la cosecha. Se descargan los excesos de religiosidad que hay en él para hacerlo profano, o al menos profanable sin peligro. Pero la religiosidad no se destruye; no puede sino transpasarse de un punto a otro. Esta fuerza temida dispersa en el campo queda afuera, pero es necesario transferirla a otro lado. Se la acumula en la periferia. Es para esto que sirven los sacrificios que hemos descripto. Se concentra sobre el animal a las fuerzas religiosas que se hallan dispersas en el terreno; luego, este animal es paseado por todo el contorno del campo. Allí por donde pasa, comunica al suelo que holla el carácter religioso que hay en él y que ha despejado del campo. Este suelo se convierte en sagrado. Para fijar mejor esta religiosidad temible, se inmola al animal y se hace circular por el terreno mismo que ha sido cavado con este fin, la sangre de la víctima, porque el líquido sanguíneo es el vehículo por excelencia de todos los principios religiosos. La sangre es la vida, es el animal mismo. Desde entonces la faja de tierra será usada como teatro de esta ceremonia queda consagrada; en ella se encuentra depositado lo que tenía el campo de divino. Es así como se la reserva, no se la toca, no se la labra, no se la modifica. No pertenece a los hombres, sino al dios del campo. Todo el interior del terreno se encuentra desde entonces a disposición de los hombres, que pueden usarlo para sus necesidades, pero por el hecho de que la religiosidad queda como depositada en el límite del terreno, éste queda, *ipso facto*, como rodeado de un círculo de santidad que lo protege de las incursiones y las ocupaciones de afuera. Es probable, por otra parte, que los sacrificios que se hicieron en estas circunstancias, tuvieran más de un fin. Como, a pesar de todo, el agricultor perturbaba la posesión de los dioses, cometía una falta que lo exponía, era útil hacerse perdonar. El sacrificio, al mismo tiempo, servía de rescate. La víctima se hacía cargo de la falta cometida y la expiaba por cuenta de los culpables. Y entonces (de rebote), gracias a las operaciones realizadas, no sólo las divinidades quedaban desarmadas, sino que también se transformaban en potencias protectoras. Velaban el campo, lo defendían, aseguraban su prosperidad. Podríamos repetir las mismas explicaciones a propósito de prácticas que se usaban al

construir una casa. Para construir una casa, era necesario perturbar a los genios de la tierra. Así, éstos quedaban irritados y se volvían contra el que construye. Toda la casa quedaba, entonces, prohibida, era tabú. Para poder penetrar en ella, era necesario un sacrificio previo. Se inmolaban víctimas sobre el umbral, o sobre las piedras fundamentales. Así se hacían perdonar el sacrilegio del cual se volvía culpable la gente, al tiempo que se cambiaba la venganza a la que estaría expuesto por disposiciones favorables, y los demonios enojados se convertían en genios protectores.

Pero éstos sólo pueden usar el campo y la casa que hayan cumplido con los ritos necesarios de los cuales hemos hablado. Sólo así se perdonaba el sacrilegio cometido, sólo así se conciliaba la buena gracia de los principios divinos con los cuales se conectaban. Las divinidades tenían un derecho absoluto sobre las cosas; éstos eran en parte sus substitutos en lo concerniente a este derecho, pero sólo los que hubieran realizado esta substitución podían beneficiarse con ello. Sólo, por consiguiente, podían ejercer el derecho así conquistado, por así decirlo, los dioses. El poder de usar y de utilizar les pertenecía, pues, exclusivamente. Antes que la operación se efectuara, todo el mundo debía permanecer alejado de las cosas que quedaban fuera del uso profano; mientras tanto, todo el mundo estaba obligado a la misma abstención, siendo sólo éstos los exceptuados. La virtud religiosa que, hasta entonces, protegía al dominio divino contra toda ocupación y toda usurpación, se ejerce en adelante en su provecho, y es ésta la que hace el derecho de propiedad. Este dominio se convierte en su dominio porque lo han puesto así a su servicio. Un lazo moral queda formado por el sacrificio entre éstos y los dioses del campo, y, como este lazo existía ya entre estos dioses y el campo, la tierra se encuentra vinculada con el hombre por un lazo sagrado.

He aquí cómo tuvo origen este derecho de propiedad. El derecho de propiedad de los hombres no es sino un sucedáneo del derecho de propiedad de los dioses. Porque las cosas son naturalmente sagradas, es decir, pertenecientes a los dioses, éstas han podido ser apropiadas por los profanos. Así es que el carácter que hace a la propiedad respetable, inviolable, y que, por consiguiente, constituye la propiedad, no se comunica a las tierras por los hombres; no es una propiedad inherente a los hombres, y de allí descendió a las cosas, sino que es en las cosas donde residió originariamente, y es desde las cosas que se remonta al hombre. Las cosas eran inviolables por sí mismas, en virtud de ideas religiosas, y es secundariamente como esta inviolabilidad, previamente atenuada, moderada, canalizada, pasó a manos de los hombres. El respeto de la propiedad no es, pues, como se ha dicho a menudo, una extensión a las cosas del respeto que impone la personalidad humana, sea individual o colectiva. Tiene otro origen, exterior a la persona. Para saber de dónde proviene, es necesario estudiar cómo las cosas o los hombres adquieren un carácter sagrado.

Definición del socialismo*

Emilio Durkheim

Capítulo I

PRIMERA LECCIÓN

Se pueden concebir dos maneras muy diferentes de estudiar el socialismo. Se puede ver en él una doctrina científica sobre la naturaleza y la evolución de las sociedades en general y, más especialmente, de las sociedades contemporáneas más civilizadas. En este caso, el examen que se hace no difiere de aquel a que someten los sabios las teorías y las hipótesis de sus ciencias respectivas. Se lo considera abstractamente, fuera del tiempo y del espacio, fuera del devenir histórico, no como un hecho cuya génesis tratamos de recuperar, sino como un sistema de proposiciones que expresan o se supone que expresan hechos y nos preguntamos que hay en él de verdadero o de falso, si está o no de acuerdo con la realidad social, en qué medida está de acuerdo consigo mismo y con las cosas. Es ese el método que seguía, por ejemplo, Leroy Beaulieu en su libro sobre el *colectivismo*. No será ese nuestro punto de vista. La razón está en que, sin disminuir por ello la importancia y el interés del socialismo, no podríamos reconocerle un carácter propiamente científico. En efecto, una investigación no puede ser llamada así sino cuando tiene un objeto factual, realizado, que ella debe traducir, y esa es simplemente su finalidad, en un lenguaje inteligible. Una ciencia es un estudio con alcances sobre una porción determinada de lo real que se trata de conocer y, si es posible, de comprender. Describir y explicar lo que es y lo que ha sido, tal es su única tarea. Las especulaciones sobre el porvenir no son cosa suya, aunque ella tenga por objetivo último hacerlas posibles.

Ahora bien, muy por el contrario, el socialismo está totalmente orientado hacia el futuro. Es ante todo un plan de reconstrucción de las sociedades actuales, un programa para una vida colectiva que aún no existe o que no existe tal cual es soñada, y que es propuesta a los hombres como digna de sus preferencias. Es un ideal. Se ocupa mucho menos de lo que es o ha sido que de lo que debe ser. Sin duda que, aun bajo sus formas más utópicas, jamás ha desdeñado el apoyo de los hechos e, incluso, en los tiempos más recientes, ha afectado cada vez más una cierta modalidad científica. Es indiscutible que, por ese camino, ha prestado a la ciencia social tal vez más servicios que los que ha recibido de ella. Pues ha dado el alerta a la reflexión, ha estimu-

---

* En *El socialismo*, Tr. Idea Vilariño, Schapire, Argentina, 1972, pp. 43-70.

lado la actividad científica, ha provocado investigaciones, planteado problemas, hasta tal punto que, en más de un aspecto, se confunde con la historia misma de la sociología. Con una reserva: no puede dejar de llamar la atención y la enorme desproporción que hay entre los raros y magros datos que toma de la ciencia y la extensión de las conclusiones prácticas que saca y que son, sin embargo, el corazón del sistema. Aspira a una completa refundición del orden social. Pero para saber lo que pueden y deben devenir, incluso en un porvenir próximo, la familia, la propiedad, la organización política, moral, jurídica, económica de los países europeos, es indispensable haber estudiado en el pasado esa multitud de instituciones y de prácticas, haber buscado la manera como han variado en la historia, las condiciones principales que determinaron esas variaciones, y solamente entonces será posible interrogarse racionalmente sobre lo que deben devenir en nuestros días, dadas las condiciones presentes de nuestra existencia colectiva. Pero esas investigaciones están aún en la infancia. Varias de ellas apenas terminan de emprenderse; las más avanzadas no han sobrepasado una fase muy rudimentaria. Y como, por otra parte, cada uno de esos problemas es un mundo, la solución no se puede encontrar en un instante por el solo hecho de que su necesidad se hace sentir. Las bases de una inducción metódica concerniente al porvenir, sobre todo de una inducción de una extensión tal, no están echadas. El teórico debe construirlas por sí mismo. El socialismo no se ha tomado el tiempo necesario; tal vez se pueda decir que no tuvo tiempo.

De ahí que, hablando exactamente, no pueda haber un socialismo científico. Porque, si un tal socialismo fuera posible, serían para ello necesarias ciencias que aún no están hechas y que no pueden ser improvisadas. La única actitud que frente a estos problemas permite la ciencia, es la reserva y la circunspección, y el socialismo no puede atenerse a ellas sin mentirse a sí mismo. De hecho, no se atuvo. Véase incluso la obra más fuerte, más sistemática, más rica en ideas que haya producido la escuela: *El capital* de Marx. ¡Cuántos datos estadísticos, cuantas comparaciones históricas, cuántos estudios serían indispensables para decidir uno solo de los problemas que allí se tratan! ¿Será necesario recordar que toda una teoría del valor es establecida en unas pocas líneas? La verdad es que los hechos y las observaciones así reunidos por los teóricos preocupados por documentar sus afirmaciones no están ahí más que para figurar como argumentos. Las investigaciones que se han hecho se emprendieron para establecer una doctrina cuya idea se había tenido anteriormente, lejos de ser la doctrina resultado de la investigación. Casi todos tenían partido tomando antes de reclamar a la ciencia el apoyo que pudiera prestarles. La inspiradora de todos esos sistemas ha sido la pasión; lo que les ha dado origen y lo que hace su fuerza es la sed de una justicia más perfecta, la piedad por la miseria de las clases laboriosas, un vago sentimiento de la perturbación que conmueve las sociedades contemporáneas, etc. El socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura, es un grito de dolor y, a veces, de cólera, lanzado por los hombres que sienten más vivamente nuestro malestar colectivo. Es, con respecto a los hechos que lo suscitan, lo que son los gemidos del enfermo con respecto al mal que lo aqueja y a las necesidades que lo atormentan. Ahora bien, ¿qué diríamos de un médico que tomara las respuestas o los deseos de su paciente por aforismos científicos? Por otro lado, las teorías que se oponen corrientemente al socialismo no son de otra naturaleza y no merecen más que aquél las califi-

caciones que a aquél rehusamos. Cuando los economistas reclaman el "laisser-faire", piden que se reduzca a nada la influencia del Estado, que la competencia sea liberada de todo freno, tampoco están apoyando sus reivindicaciones sobre leyes científicamente inducidas. Las ciencias sociales son aún demasiado jóvenes para poder servir de base a doctrinas prácticas, tan sistemáticas y de tal amplitud. Son necesidades de otro tipo las que mantienen a estas últimas: el sentimiento celoso de la autonomía individual, el amor por el orden, el temor a las novedades, el misoneísmo, como se dice hoy. El individualismo, como el socialismo, es ante todo una pasión que se afirma, aunque eventualmente pueda pedir a la razón razones para justificarse.

Si es así, estudiar el socialismo como un sistema de proposiciones abstractas, como un cuerpo de teorías científicas y discutirlo doctrinalmente, es mirarlo y mostrarlo por uno de sus lados que no presenta más que un mediocre interés. Quien tenga conciencia de lo que debe ser la ciencia social, de la lentitud de sus procedimientos, de las laboriosas investigaciones que supone para resolver hasta los problemas más limitados, no puede tener mucho interés por esas soluciones apresuradas y esos vastos sistemas tan sumariamente esbozados. Se siente demasiado la distancia que hay entre la simplicidad de los métodos empleados y la amplitud de los resultados, y en consecuencia se tiende a desdeñar estos últimos. Pero el socialismo puede ser examinado bajo un aspecto muy diferente. Si bien no es una expresión científica de los hechos sociales, es en sí mismo un hecho social y de la más alta importancia. Si bien no es obra de ciencia, es objeto de ciencia. Esta no debe preocuparse por tomar de él tal o cual proposición ya hecha, sino por conocerlo, por saber lo que es, de donde viene, a dónde quiere llegar.

Es interesante estudiarlo desde este punto de vista por una doble razón. En primer lugar, podemos esperar que nos ayudará a comprender los estados sociales que lo han suscitado. Pues precisamente por derivar de ellos, los manifiesta y expresa a su manera, y, por eso mismo, nos da un medio más para acceder a ellos. No se trata de que los refleje con exactitud. Muy al contrario, por los motivos que adujimos más arriba, se puede estar seguro de que involuntariamente los refracta y sólo nos da una visión infiel de ellos, del mismo modo que el enfermo interpreta mal las sensaciones que experimenta y las atribuye muy a menudo a una causa que no es la verdadera. Pero esas mismas sensaciones, tal como son, tienen su interés y el clínico toma nota de ellas con cuidado y las tiene muy en cuenta. Son un elemento de diagnóstico y un elemento de suma importancia. Por ejemplo, no es indiferente saber dónde se las experimentó cuando hicieron su aparición. De la misma manera, importa en sumo grado determinar la época en que el socialismo comenzó a producirse. Es un grito de angustia colectiva, decíamos, ¡pues bien! es esencial fijar el momento en que ese grito fue exhalado por primera vez. Pues, según se vea en él un hecho reciente que depende de condiciones totalmente nuevas de la vida colectiva, o, al contrario, una simple reedición, una variante a lo sumo de las quejas que los miserables de todas las épocas y de todas las sociedades han hecho oír, de las eternas reivindicaciones de los pobres contra los ricos, se juzgará de manera muy diferente acerca de las tendencias que el socialismo manifiesta. En el segundo caso, estaremos inclinados a creer que ellas no pueden tener un término del mismo modo que la miseria humana no puede acabar; las consideraremos como una especie de mal crónico de la humanidad que, de tiempo en

tiempo, en el curso de la historia, bajo la influencia de circunstancias pasajeras, parece volverse más agudo y más doloroso, pero que siempre termina por apaciguarse a la larga, y entonces nos dedicaremos solamente a buscar algunos calmantes para adormecerlo de nuevo. Si, por el contrario, encontramos que es de fecha reciente, que depende de una situación que no tiene par en la historia, no podemos ya sacar en conclusión que es crónico, y es menos fácil tomar partido. Pero este estudio del socialismo no sólo promete ser instructivo para determinar la naturaleza del mal sino también para encontrarle los remedios apropiados. Seguramente podemos tener la certeza por anticipado de que no es exactamente ninguno de los que los sistemas reclaman, así como la bebida reclamada por el hombre presa de la fiebre no es la que le conviene. Pero, por otro lado, las necesidades que siente no dejan de guiar el tratamiento. Nunca dejan de tener alguna causa, y a veces llega a suceder que lo mejor es satisfacerlas. De la misma manera y por la misma razón, nos importa saber cuáles son los reacomodos sociales, es decir, los remedios que espontánea e instintivamente se les han ocurrido a las masas enfermas de la sociedad, por poco científica que haya sido su elaboración. Ahora bien: eso es lo que expresan las teorías socialistas. Las indicaciones que se puedan recoger a propósito serán útiles sobre todo si, en vez de encerrarse en un sistema, se hace un estudio ampliamente comparativo de todas las doctrina. Porque entonces habrá más posibilidades de eliminar de todas esas aspiraciones lo que ellas necesariamente tienen de individual, de subjetivo, de contingente, más posibilidades de no destacar y no retener sino sus caracteres más generales, más impersonales, y, por lo tanto, más objetivos.

No solamente porque un tal examen tiene su utilidad, sino porque éste parece con mucho ser más fecundo que aquél a que se somete ordinariamente al socialismo. Cuando sólo se le estudia para discutirlo desde un punto de vista doctrinal, como sólo reposa sobre una ciencia muy imperfecta, es fácil demostrar hasta qué punto excede los mismos hechos sobre los cuales se apoya, u oponerles hechos contrarios; destacar, en una palabra, todas sus imperfecciones teóricas. Se puede también, sin mucho esfuerzo, pasar revista a todos los sistemas; no hay ninguno cuya refutación no sea relativamente fácil, porque no hay ninguno que esté científicamente fundado. Sólo que, por muy sabia, por bien conducida que sea, tal crítica resulta superficial, pues pasa de largo junto a lo que es esencial. Se ocupa únicamente de aquello que es la forma exterior y aparente del socialismo y, en consecuencia, no percibe lo que constituye su fondo y su sustancia, es decir, esa predisposición colectiva, ese malestar profundo del cual las teorías particulares no son más que síndromes y algo así como las manifestaciones episódicas y a flor de piel. Cuando uno se agotó luchando contra Saint-Simon, Fourier o Marx, no por ello está informado sobre el estado social que suscitó a unos u otros, que ha sido y que es todavía su razón de ser, que suscitará mañana otras doctrinas si éstas caen en descrédito. De modo que todas esas bellas refutaciones son un verdadero trabajo de Penélope, que se debe recomenzar continuamente, porque no alcanzan al socialismo sino en lo externo, porque lo interno se les escapa. Se ocupan de los efectos, no de las causas. Pues bien, son las causas lo que hay que alcanzar, aunque sólo fuera para comprender bien los efectos. Pero, para ello, no hay que considerar el socialismo abstractamente, fuera de toda condición de tiempo y de espacio; al contrario, hay que volver a vincularlo con los medios sociales

en que nació; no hay que someterlo a una discusión dialéctica: hay que hacer su historia.

En ese punto de vista vamos a ubicarnos. Vamos a encarar el socialismo como una cosa, como una realidad, y trataremos de comprenderlo. Nos esforzaremos por determinar en qué consiste, cuándo comenzó, por qué transformaciones ha pasado y qué ha determinado dichas transformaciones. Una investigación de este género no difiere, pues, sensiblemente de las que hemos hecho los años precedentes. Vamos a estudiar el socialismo como lo hemos hecho con el suicidio, la familia, el casamiento, el crimen, la pena, la responsabilidad y la religión.[1] Toda la diferencia está en que esta vez nos vamos a encontrar en presencia de un hecho social que, siendo muy reciente, no tiene aún más que un muy corto desarrollo. De ello resulta que el campo de las comparaciones posibles es muy restringido, lo que vuelve el fenómeno más difícil de conocer, tanto más porque es muy complejo. Así, para tener de él una inteligencia más completa, no será inútil aproximarlo a ciertas informaciones que debemos a otras investigaciones. Pues ese estado social al que corresponde el socialismo no se presenta a nosotros por vez primera. Al contrario, ya lo hemos encontrado, digamos, todas las veces que hemos podido seguir hasta los tiempos contemporáneos los fenómenos sociales de que nos ocupábamos, al término de cada uno de nuestros estudios anteriores. Es cierto que, así, sólo lo hemos podido alcanzar de manera fragmentaria; e incluso el socialismo, en cierto sentido, ¿no nos permitiría asirlo mejor en su conjunto, púesto que él lo expresa en bloc, digamos? No por eso dejaremos de utilizar, llegado el momento, los resultados parciales que hemos obtenido.

Pero, para poder emprender ese estudio, debemos determinar ante todo el objeto sobre el cual va a ejercerse. No es suficiente decir que vamos a considerar el socialismo como una cosa. Debemos indicar, además, por qué signos se reconoce esa cosa, es decir, dar una definición que nos permita reconocerla allí donde se encuentre y no confundirla con lo que no es ella.

¿De qué manera procederemos a esta definición?

¿Sería suficiente reflexionar con atención sobre la idea que nos hacemos del socialismo, analizarla y expresar el resultado de dicho análisis en un lenguaje lo más claro posible? Es cierto, en efecto, que, para adjudicar un sentido a ese término que empleamos continuamente, no hemos esperado que la sociología se planteara metódicamente la cuestión. ¿No deberíamos, simplemente, replegarnos sobre nosotros mismos, interrogarnos con cuidado, aprehender esa noción que tenemos y desarrollarla en una fórmula definida? Procediendo así, es muy posible que llegáramos a saber lo que personalmente entendemos por socialismo, no qué es el socialismo. Y, como cada uno lo entiende a su manera, según su humor, su temperamento, sus hábitos intelectuales, sus prejuicios, sólo obtendríamos así una noción subjetiva, individual, que no podría servir de material para un examen científico. ¿Con qué derecho impondría yo a los demás mi manera personal de concebir el socialismo y con qué derecho me impondrían los demás la suya? Tendremos más éxito eliminado de esas concepciones, que varían según los individuos, lo que ellas tienen de individual conservando solamente lo que les es común. Dicho de otra manera, ¿definir el socialismo sería expre-

[1] Alusión a los cursos que Durkheim había dictado en Burdeos de 1887 a 1895 (M.M.).

sar no la idea que yo me hago de él sino la idea promedio que se hacen los hombres de mi época? ¿Llamaremos así, no lo que yo llamo así, sino lo que se designa generalmente de tal modo? Pero bien sabemos hasta que punto esas concepciones comunes y obtenidas como promedio son indeterminadas e inconsistentes. Han sido hechas al día, empíricamente, fuera de toda lógica y de todo método; como resultado, tanto pueden aplicarse igualmente a cosas muy distintas como, al contrario, excluir algunas que son parientes muy próximas de aquellas a que se las aplica. El vulgo, al construir sus conceptos, tan pronto se deja guiar por semejanzas exteriores y engañosas como se deja engañar por diferencias aparentes. En consecuencia, si siguiéramos esa vía, correríamos gran riesgo ya sea de llamar socialismo a toda clase de doctrinas contrarias, ya sea de excluir del socialismo doctrinas que tienen todos los rasgos esenciales de aquél, pero que la gente no tiene la costumbre de llamar así. En el primer caso, nuestro estudio se extendería a una masa confusa de hechos heterogéneos y sin unidad; en el otro, no abarcaría todos los hechos que son comparables y que por su naturaleza podrían esclarecerse mutuamente. En ambos casos, estaría en muy malas condiciones para llegar a una conclusión.

Por lo demás, para darse cuenta de lo que vale este método, es suficiente ver sus resultados, es decir, examinar las definiciones que más corrientemente se han dado del socialismo. Este examen es tanto más útil puesto que, como tales definiciones expresan las ideas más difundidas sobre el socialismo, los modos más comunes de concebirlo, supone desembarazarnos desde el comienzo de esos prejuicios que, de otra manera, sólo servirían para impedir que nos comprendiéramos y para trabar nuestras investigaciones. Si no nos liberamos de ellos antes de seguir adelante, habrán de intercalarse entre nosotros y las cosas haciendo que las veamos como no son.

De todas las definiciones, tal vez ocupa de manera más constante y general los espíritus, cada vez que se habla de socialismo, la que lo hace consistir en una negación pura y simple de la propiedad individual. Es verdad que no conozco ningún pasaje correspondiente a un escritor autorizado donde esta fórmula esté planteada expresamente, pero está implícitamente en la base de más de una de las discusiones a que el socialismo ha dado lugar. Por ejemplo, Janet cree, en su libro sobre *Los orígenes del socialismo* que, para dejar bien establecido que la Revolución Francesa no tuvo ningún carácter socialista, es suficiente demostrar que "ella no violó el principio de la propiedad" Y, sin embargo, puede decirse que no hay una sola doctrina socialista a la que tal definición se aplique. Consideremos por ejemplo, aquella que restringe más la propiedad privada, la doctrina colectivista de Carlos Marx. Esta quita sin duda a los individuos el derecho de poseer los instrumentos de producción, pero no toda clase de riquezas. Ellos conservan un derecho absoluto sobre los productos de su trabajo. Este limitado ataque al principio de la propiedad individual ¿puede, por lo menos, ser tomado como característica del socialismo? Sin embargo nuestra organización económica actual presenta restricciones de la misma clase y, desde este punto de vista, no se distingue del marxismo más que por una diferencia de grado. ¿Acaso todo lo que es, directa o indirectamente, monopolio del Estado no ha sido retirado del dominio privado? Ferrocarriles, correos, tabacos, fabricación de monedas, explosivos, etc. no pueden ser explotados por particulares, o no pueden serlo sino en virtud de una concesión expresa del Estado. ¿Se dirá que el socialismo comienza efectivamente allí

donde comienza la práctica de los monopolios? Entonces hay que ubicarlo en todas partes; es de todos los tiempos y de todos los países, pues jamás ha habido una sociedad sin monopolio. Es decir que tal definición es por demás extensa. Hay más: lejos de negar el principio de la propiedad individual, el socialismo puede, y no sin razón, pretender que él es la afirmación de la misma más completa, más radical que se haya hecho nunca. En efecto, lo contrario de la propiedad privada es el comunismo; ahora bien: hay todavía en nuestras instituciones actuales un resto del viejo comunismo familiar, la herencia. El derecho de los parientes a sucederse los unos a los otros en la propiedad de sus bienes no es sino el último vestigio del antiguo derecho de copropiedad que, antiguamente, todos los miembros de la familia tenían de manera colectiva sobre el conjunto de la fortuna doméstica. Pues bien, uno de los artículos que reaparece más a menudo en las teorías socialistas, es el de la abolición de la herencia. Tal reforma tendría, pues, por efecto liberar la institución de la propiedad individual de toda aleación comunista, y en consecuencia afirmarla en lo que es más verdaderamente ella misma. Dicho de otro modo, se puede razonar así: para que la propiedad pueda ser verdaderamente individual, es necesario que sea la obra del individuo y sólo de él. Pero el patrimonio trasmitido hereditariamente no tiene tal carácter: es sólo una obra colectiva de la que se ha apropiado un individuo. También se puede decir que la propiedad individual es la que comienza con un individuo para terminar junto con él; ahora bien, la que recibe en virtud del derecho de sucesión existía antes que él y se hizo sin él. Cuando reproduzco ese razonamiento, no intento, por otra parte, defender la tesis de los socialistas, sino mostrar que en sus adversarios hay comunismo y que, por lo tanto, no es por ese lado que se hace posible definirlos.

Otro tanto diremos de la concepción, no menos difundida, según la cual el socialismo consistiría en una estrecha subordinación del individuo a la colectividad. "Podemos definir como socialista, dice Adolfo Held, toda tendencia que reclama la subordinación del bien individual a la comunidad". Del mismo modo Roscher, mezclando un juicio, una crítica a su definición, llama socialistas a las tendencias "que reclaman una consideración del bien común superior a lo que permite la naturaleza humana". Pero no ha habido ninguna sociedad en la que los bienes privados no hayan estado subordinados a los fines sociales; pues dicha subordinación es la condición misma de toda vida en comunidad. ¿Se dirá, con Roscher, que la abnegación que nos exige el socialismo tiene como característica el sobrepasar nuestras fuerzas? Esto es apreciar la doctrina y no definirla, y una tal apreciación no puede servir de criterio para distinguirla de lo que no es ella, pues deja demasiado lugar a lo arbitrario. Ese límite extremo de los sacrificios que tolera el egoísmo individual no puede ser determinado objetivamente. Cada uno lo hace avanzar o retroceder según su humor. Cada uno, por consiguiente, tendría la libertad de entender el socialismo a su manera. Y hay más: tal sumisión del individualismo al grupo está tan lejos del espíritu de algunas escuelas socialistas, y de las más importantes, que éstas tienen más bien una tendencia a la anarquía. Es el caso particularmente del furierismo y del mutualismo de Proudhon, en los que el individualismo es empujado sistemáticamente hasta sus consecuencias más paradojales. El propio marxismo ¿no se propone, según unas palabras célebres de Engels, la destrucción del Estado como Estado? Con razón o sin ella, Marx y sus discípulos estiman que, a partir del día en que la organización socialista

esté constituida, podrá funcionar por sí misma, automáticamente, sin ninguna coacción, y esta idea ya la encontramos en Saint-Simon. En una palabra: si hay un socialismo autoritario, hay también uno que es esencialmente democrático. ¿Cómo podría ser de otro modo? Ha salido, como lo veremos, del individualismo revolucionario, de la misma manera que las ideas del siglo XIX salieron de las del XVIII y por consiguiente, no puede dejar de llevar las huellas de sus orígenes. Queda en pie, es cierto, el problema de saber si esas tendencias diferentes son susceptibles de conciliarse lógicamente. Pero, por el momento, no tenemos por tarea estimar el valor lógico del socialismo. Solamente buscamos saber en qué consiste.

Pero hay una última definición que parece más adecuada al objeto definido. Muy a menudo, si no siempre, el socialismo ha tenido por finalidad principal mejorar la condición de las clases trabajadoras introduciendo más igualdad en las relaciones económicas. Por eso se le llama la filosofía económica de las clases que sufren. Pero esta tendencia no es suficiente por sí sola para caracterizarlo, pues no le es particular. Los economistas también aspiran a una menor desigualdad en las condiciones sociales; sólo que creen que tal progreso puede y debe hacerse por el juego natural de la oferta y la demanda, y que toda intervención legislativa es inútil. ¿Diremos entonces que el socialismo se distingue por querer obtener el mismo resultado por otros medios, a saber, por la acción de la ley? Esa era la definición de Laveleye. "Toda doctrina socialista, dice, busca introducir más igualdad en las condiciones sociales y, en segundo término, realizar esas reformas por acción de la ley o del Estado." Pero, por una parte, si éste es uno de los objetivos que persiguen las doctrinas, está lejos de ser el único. La incorporación al Estado de las grandes industrias, de las grandes explotaciones económicas que, por su importancia, abarcan la sociedad entera —minas, ferrocarriles, banca, etc.— tiene por finalidad proteger los intereses colectivos contra ciertas influencias particulares, no mejorar la suerte de los trabajadores. El socialismo rebasa la cuestión obrera. Incluso en algunos sistemas ésta no ocupa más que un lugar bastante secundario. Por ejemplo en el caso de Saint-Simon, es decir, del pensador que se está de acuerdo en considerar como el fundador del socialismo. Es también el caso de los socialistas de la Cátedra, mucho más preocupados por salvaguardar los intereses del Estado que por proteger a los desheredados de la fortuna. Por otra parte, hay una doctrina que busca realizar esa unidad mucho más radicalmente que el socialismo: el comunismo, que niega toda propiedad individual y, por lo mismo, toda desigualdad económica. Pues bien, aunque la confusión se haya dado a menudo, es imposible hacer del comunismo una simple variedad del socialismo. Pronto tendremos que volver sobre este punto. Platón y Moro, por una parte, y Marx por la otra, no son discípulos de una misma escuela. A priori, incluso, no es posible que una organización social imaginada en vista de las sociedades industriales que actualmente tenemos ante nuestros ojos, haya sido concebida cuando aún estas sociedades no habían nacido. Finalmente, hay muchas medidas legislativas que no podríamos considerar como exclusivamente socialistas y que, sin embargo, tienen por efecto disminuir la desigualdad de las condiciones sociales. El impuesto progresivo sobre la herencia y sobre las ganancias tiene necesariamente ese resultado, y no es, sin embargo, patrimonio del socialismo. Y qué decir de las pensiones que concede el Estado, de las instituciones públicas de beneficencia, de previsión, etc. Si se las califica de socialis-

tas, como a veces sucede, en el curso de las discusiones corrientes, el término pierde todo sentido, hasta tal punto asume una acepción dilatada e indeterminada.

Vemos así a qué nos exponemos cuando, para encontrar la definición del socialismo, nos contentamos con expresar con cierta precisión la idea que de él nos hacemos. Se le confunde de este modo con tal o cual aspecto particular, con tal o cual tendencia especial de determinados sistemas, simplemente porque, por una razón cualquiera, uno se siente más impresionado por esa particularidad que por las otras. El único medio de no volver a caer en esos errores consiste en practicar el método que siempre hemos seguido en similares circunstancias. Olvidemos por un momento la idea que teníamos del objeto a definir. En lugar de mirar dentro de nosotros mismos, miremos fuera, en lugar de interrogarnos, interroguemos a las cosas. Existe cierto número de doctrinas que conciernen a las cosas sociales. Observémolas y comparémolas. Clasifiquémolas agrupando aquellas que presentan caracteres comunes. Si entre los grupos de teorías así formados hay uno que, por sus caracteres distintivos, recuerda suficientemente lo que de ordinario designamos por el término socialismo, le aplicaremos, sin cambiarla, esta denominación. Para decirlo de otra manera: llamaremos socialistas a todos los sistemas que presentan dichos caracteres, y así tendremos la definición que buscamos. Sin duda, es muy posible que ella no comprenda todas las doctrinas que, vulgarmente, son llamadas así; o que, por el contrario, comprenda algunas que, en las conversaciones corrientes, son llamadas de otro modo. Pero no importa. Tales divergencias no harán sino probar de nuevo hasta qué punto las clasificaciones que están en la base de la terminología usual están groseramente acuñadas, lo que por otra parte ya sabemos. Lo esencial es que tengamos ante nosotros un orden de hechos uno y netamente circunscripto, y al cual se pueda dar el nombre de socialismo, sin hacer con ello violencia a la lengua. Porque, en esas condiciones, nuestro estudio será posible, puesto que tendremos por materia una naturaleza de cosas determinada; y, por otra parte, aquél elucidará la noción común tanto cuanto ésta pueda ser clarificada, es decir, en la medida en que ella es consistente, en que expresa algo definido. Conducida así, la investigación responderá bien a todo lo que lógicamente podemos preguntarnos cuando se plantea la pregunta: ¿qué es el socialismo?

Apliquemos este método.

Las doctrinas sociales se dividen, para empezar, en dos grandes géneros. Unas tratan únicamente de expresar lo que es o lo que fue; son puramente especulativas y científicas. Las otras, al contrario, tienen por objeto, ante todo, modificar lo que existe; proponen, no leyes, sino reformas. Son las doctrinas prácticas. Lo que antecede es suficiente para advertirnos que, si la palabra socialismo responde a algo definible, ello debe pertenecer al segundo género.

Al mismo tiempo dicho género comprende especies. Las reformas así propuestas conciernen ya sea a la política, ya sea a la enseñanza, ya sea a la administración o la vida económica. Detengámonos en esta última especie. Todo permite presumir que el socialismo tiene parte en ella. Sin duda, en un sentido amplio, puede decirse que hay un socialismo político, pedagógico, etc.; veremos incluso que, por la fuerza de las cosas, puede extenderse a diversos dominios. Es cierto, sin embargo, que la palabra ha sido creada para designar las teorías que se ocupan sobre todo del estado económico y reclaman su transformación. Con todo, no hay que creer que ese carácter sea

suficiente para caracterizarlo. Pues también los economistas individualistas protestan contra la organización presente, reclamando que sea liberada de toda coacción social. Las reformas que reclama de Molinari en su *Evolución económica*, no son menos subversivas del orden social actual que aquellas a que aspira el socialismo más inmoderado. Debemos, pues, llevar más lejos nuestra clasificación y ver, por las transformaciones económicas que reclaman las diferentes sectas reformistas, si no hay algunas que sean distintivas del socialismo.

Para la buena comprensión de lo que sigue, son necesarias algunas definiciones. Se dice comúnmente que las funciones ejercidas por los miembros de una misma sociedad son de dos clases: que unas son sociales y las otras son privadas. Las del ingeniero estatal, del administrador, del diputado, del sacerdote, etc., son de la primera especie; el comercio y la industria, es decir, las funciones económicas (excepción hecha de los monopolios), corresponden a la segunda. A decir verdad, las denominaciones así empleadas no son irreprochables; porque, en cierto sentido, todas las funciones de la sociedad son sociales, tanto las funciones económicas como las otras. En efecto, si ellas no juegan normalmente, la sociedad entera se resiente e, inversamente, el estado general de la salud social afecta el funcionamiento de los órganos económicos. Sin embargo, esa misma distinción, abstracción hecha de las palabras que la expresan, no deja de estar fundada. En efecto, las funciones económicas tienen la particularidad de no estar en relaciones definidas y reguladas con el órgano encargado de representar al cuerpo social en su conjunto y de dirigirlo, es decir, con eso que comúnmente es llamado el Estado. Dicha ausencia de relaciones puede ser comprobada, tanto en la manera como la vida industrial y comercial actúa sobre él, como en la manera en que el Estado actúa sobre ella. Por una parte, lo que pasa en las grandes industrias, en las fábricas, en los comercios privados, escapa, en principio, a su conocimiento. No está directamente ni especialmente informado de lo que en ellos se produce. Es muy posible que, en ciertos casos, sienta el contragolpe, pero no recibe ninguna advertencia diferente ni en otras condiciones que los demás órganos de la sociedad. Es necesario que el estado económico se encuentre muy gravemente perturbado para que el estado general de la sociedad sea sensiblemente modificado. En ese caso, el Estado sufre y, en consecuencia, toma vagamente conciencia de ello, del mismo modo que las otras partes del organismo, no diferentemente. Dicho de otra manera: no hay comunicación especial entre él y esa esfera de la vida colectiva. En principio, la actividad económica es exterior a la conciencia social; funciona silenciosamente; los centros conscientes no la sienten mientras es normal. Por lo mismo, no actúa sobre ella de manera especial y regular. No hay un sistema de canales determinados y organizados por los cuales la influencia del Estado se haga sentir sobre ella. Para decirlo de otro modo: no hay un sistema de funciones encargadas de imponerle una acción que venga de los centros superiores. Es muy diferente lo que pasa con las otras funciones. Todo lo que sucede en las diferentes administraciones, en las asambleas deliberantes locales, en la enseñanza pública, en el ejército, etc., es susceptible de llegar hasta lo que se ha llamado el cerebro social, por vías especialmente destinadas a asegurar dichas comunicaciones, hasta tal punto que el Estado es tenido al corriente sin que las partes circundantes de la sociedad se enteren. De la misma manera, hay otras vías de la misma clase por las cuales él dirige su ac-

ción a esos centros secundarios. Podemos decir, pues, que estas últimas funciones son organizadas; pues lo que constituye la organización de un cuerpo vivo es la institución de un órgano central y la vinculación al mismo de los órganos secundarios. Por oposición, diremos que las funciones económicas en el estado en que se encuentra son difusas, consistiendo esa difusión en la ausencia de organización.

Una vez establecido esto, es fácil comprobar que, entre las doctrinas económicas, las hay que reclaman la vinculación de las funciones comerciales e industriales a la funciones directrices y conscientes de la sociedad, y que dichas doctrinas se oponen a otras que reclaman al contrario una difusión más grande de las primeras. Parece indiscutible que si damos a las primeras de estas doctrinas el nombre de socialistas no estaremos haciendo violencia al sentido ordinario del término. Pues todas las doctrinas a las que se llama de ordinario socialistas están de acuerdo sobre esa reivindicación. Seguramente, dicha vinculación es concebida de manera diferente según las escuelas. Según unas, son todas las funciones económicas las que deben estar vinculadas a los centros superiores; según las otras, es suficiente que algunas lo estén. Para éstos, el enlace debe hacerse por medio de intermediarios, es decir, de centros secundarios, dotados de cierta autonomía: grupos profesionales, corporaciones, etc.; para los otros, debe ser inmediato. Pero todas estas diferencias son secundarias y por consiguiente, podemos detenernos en la definición siguiente que expresa los caracteres comunes a todas esas teorías: *Se llama socialista toda doctrina que reclama la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que son actualmente difusas, a los centros directores y conscientes de la sociedad.* Importa destacar enseguida que decimos vinculación, no subordinación. Porque, en efecto, ese nexo entre la vida económica del Estado no implica, según nosotros, que toda la *acción* venga de este último. Es, por el contrario, natural que él reciba tanto como comunica. Se puede prever que la vida industrial y comercial, una vez puesta en contacto *permanente* con él, afectará su funcionamiento, contribuirá a determinar las manifestaciones de su actividad mucho más que ahora, jugará en la vida gubernamental un papel mucho más importante, y esto explica cómo, aun respondiendo a la definición que acabamos de obtener, hay sistemas socialistas que tienden a la anarquía. Lo que pasa es que, para ellos, esta transformación debe tener por efecto colocar el Estado bajo la dependencia de las funciones económicas, lejos de poner a éstas en las manos de áquel.

SEGUNDA LECCIÓN

Aunque diariamente haya que tratar el tema del socialismo, hemos podido ver por las definiciones corrientes que se han dado, hasta qué punto es inconsistente y hasta contradictoria la noción que de él se tiene comúnmente. Los adversarios de la doctrina no son los únicos que hablan sin tener de ella una idea definida; los propios socialistas prueban a menudo, por su manera de entenderla, que sólo son imperfectamente conscientes de sus propias teorías. Continuamente les sucede que toman tal o cual tendencia particular por todo el sistema, y esto por la simple razón de que son impresionados por dicha particularidad más que por cualquiera otra. De tal manera se ha terminado por reducir casi generalmente la cuestión social a la cuestión obrera.

Nunca será excesiva la preocupación por esas innumerables confusiones si queremos situarnos en el estado de espíritu necesario para abordar desde un punto de vista científico el estudio que vamos a emprender. Al mostrarnos lo que valen las ideas corrientes sobre socialismo, nos advierten que debemos hacer tabla rasa de cuanto creemos saber al respecto, si, por lo menos, queremos obtener de la investigación que comenzamos algo más que una pura y simple confirmación de nuestros prejuicios. Debemos ponernos frente al socialismo como frente a una cosa que no conocemos, a un orden de fenómenos inexplorados, y mantenernos dispuestos a verlo mostrarse a nosotros bajo un aspecto más o menos diferente de aquél bajo el cual lo consideramos habitualmente. Por otra parte, desde un punto de vista ya no teórico sino práctico, tal método, si fuera practicado más generalmente, tendría la ventaja de aportar, por lo menos, una tregua a las pasiones opuestas que despierta este problema, puesto que opone tanto a uno como a los otros el mismo rechazo en general y los mantiene igualmente a distancia. En lugar de poner a los espíritus en situación de elegir sobre la marcha una solución y una etiqueta, y por consiguiente dividirlos desde el comienzo, los reúne, al menos por un tiempo, en un común sentimiento de ignorancia y de reserva. Haciéndoles comprender que, antes de juzgar al socialismo, antes de hacer su apología o su crítica, es necesario conocerlo, y esto por medio de una investigación de largo aliento, les ofrece un campo común donde pueden encontrarse y trabajar juntos, y de esa manera los prepara para considerar con mucha más calma, serenidad e imparcialidad aun los problemas más irritantes, cuando llegue el momento de examinarlos. Porque una vez que, en esta clase de asuntos, nos obligamos a desconfiar de nuestro propio punto de vista y a salir de él, aunque sólo sea provisoriamente y por método, estamos mucho menos inclinados a las soluciones exclusivas o simplistas, y, al contrario, estamos en mucho mejores condiciones para tener en cuenta toda la complejidad de las cosas.

Después de haber discutido las definiciones recibidas y haber demostrado su insuficiencia, hemos buscado los signos por los que se podría reconocer el socialismo y distinguirlo de aquello que no es él, y, mediante una comparación objetiva de las diferentes doctrinas que tienen por objeto las cosas sociales, hemos llegado a la fórmula siguiente: se llama teorías socialistas a todas aquellas que reclaman la vinculación más o menos completa de todas las funciones económicas o de alguna de ellas, incluso difusas, a los órganos directores y conscientes de la sociedad. Esta definición reclama algunos comentarios.

Ya hemos hecho notar que decíamos vinculación y no subordinación, y nunca se insistiría lo suficiente sobre esta diferencia que es esencial. Los socialistas no piden que la vida económica sea puesta en manos del Estado; estiman, por el contrario, que ella debe actuar sobre él por lo menos tanto, si no más, de lo que el Estado debe actuar sobre ella. En su pensamiento, el establecimiento de esta relación debe tener por efectos, no subordinar los intereses industriales y comerciales a los intereses llamados políticos, sino, más bien, elevar los primeros al rango de los segundos. Porque, una vez que esa comunicación constante esté asegurada, ellos afectarán mucho más profundamente que hoy el funcionamiento del órgano gubernamental y contribuirán en una mucho más amplia medida a determinar su marcha. Lejos de relegarlos a un segundo plano, se trata, más bien, de llamarlos a jugar en el conjunto

de la vida social un papel mucho más importante que el que les toca hoy día, cuando precisamente a causa de lo alejados que están de los centros directores de la sociedad, no pueden poner en movimiento a estos últimos sino débilmente y de manera intermitente. Incluso según los teóricos más célebres del socialismo, sería más bien el Estado tal cual lo conocemos el que desaparecería para convertirse sólo en el centro de la vida económica, y de ninguna manera la vida económica la que debiera ser absorbida por el Estado. Por esa razón, nos hemos servido en la definición, no de ese último título, sino de esa expresión, desarrollada y en alguna medida figurada, "los órganos conscientes y directores de la sociedad". Pues, en la doctrina de Marx, por ejemplo, el Estado en tanto que tal, es decir en tanto que tiene un papel específico, que representa intereses *sui generis* superiores a los del comercio y la industria, tradiciones históricas, creencias comunes de naturaleza religiosa u otra, etc., no existiría más. Las funciones propiamente políticas, que son actualmente su especialidad, no tendrían ya razón de ser, y no tendría más que funciones económicas. Ya no debería ser llamado por un mismo nombre, y por eso hemos debido recurrir a una denominación más general. Y finalmente una última observación que cabe con respecto a la fórmula propuesta: una palabra importante fue empleada en ella en su acepción común y sin haber sido metódicamente definida, en oposición al propio principio que habíamos propuesto. Hablamos, en efecto, de cosas o de funciones económicas, sin haber dicho previamente en qué consisten, por cuál signo exterior se las reconoce. La falla es de la propia ciencia económica, que no ha determinado mejor su concepto fundamental, hasta tal punto que nosotros debemos tomarlo de ella en el estado en que lo trasmite. No hay en esto, por otra parte, grandes inconvenientes, pues, si no sabemos bien cuáles son con exactitud los límites del campo económico, todos nos entendemos, generalmente, sobre la naturaleza de las cosas esenciales que comprende, y eso por el momento nos alcanza.

Al aproximar esta definición a la concepción que se tiene en general del socialismo, se puede comprobar, como era de esperar, que existen divergencias. Así, según los términos de nuestra fórmula, las teorías que recomiendan, como remedio a los males de que sufren las sociedades actuales, un desarrollo más considerable de las instituciones de caridad y de previsión no solamente privadas, sino públicas, no podrían ser llamados socialistas aunque muy a menudo se les denomine así, tanto para atacarlos como para defenderlos. Pero no se trata de que nuestra definición sea defectuosa; se trata de que al llamarlas así se les está dando un nombre que no les corresponde. Pues, por generosas que puedan ser, por útil que pueda ser ponerlas en práctica —no es eso lo que está en discusión— ellas no responden a las necesidades y a las preocupaciones que han despertado al socialismo y que éste expresa. Al aplicarles tal calificación, se confunde en una misma clase y bajo una misma palabra cosas muy diferentes. Instituir obras de asistencia paralelas a la vida económica, no es vincular ésta a la vida pública. El estado de difusión en que se encuentran las funciones comerciales y industriales no disminuye porque se creen cajas de socorro para suavizar la suerte de los que, temporariamente o para siempre, han dejado de llenar esas funciones. El socialismo es esencialmente una tendencia a organizar; pues bien, la caridad no organiza nada. Deja las cosas en su estado; no puede atenuar los dolores privados que engendra esa desorganización. Se ve por este nuevo ejemplo cuánto

importa determinar bien el sentido de la palabra, si no se quiere errar sobre la naturaleza de la cosa y sobre el alcance de las medidas prácticas que se toman o que se aconsejan.

Otra observación importante a que da lugar nuestra definición es que ni la lucha de clases, ni la preocupación de volver las relaciones económicas más equitativas, y por lo mismo más favorables a los trabajadores, no son mencionadas. Y ello porque esos caracteres no solamente no son todo el socialismo, sino que ni siquiera representan en éste un elemento especial ni *sui generis*. Estamos en verdad habituados hasta tal punto a una concepción completamente diferente que, a primera vista, una tal comprobación sorprende un poco y podría despertar dudas sobre la exactitud de nuestra definición. Partidarios y adversarios ¿no presentan acaso, constantemente, el socialismo como la filosofía de las clases obreras? Y, sin embargo, desde ya es fácil notar que esa tendencia no sólo no es la única que lo inspira, sino que, además, no es más que una forma particular y derivada de aquélla, más general, en función de la cual la hemos expresado. En realidad, esa mejora de la suerte de los obreros no es sino una de las consecuencias que el socialismo espera de la organización económica que reclama, del mismo modo que la lucha de clases no es sino una de las premisas de donde esa concentración debe resultar, uno de los aspectos del desarrollo histórico que estaría encaminado a engendrarlo.

Y, en efecto, ¿en dónde reside la causa, según los socialistas, de la inferioridad de las clases obreras y de la injusticia de que las declara víctimas? Reside en que están ubicadas bajo la dependencia inmediata, no de la sociedad en general, sino de una clase particular, lo bastante poderosa como para imponerles sus propias voluntades: he mencionado a los capitalistas. En efecto, los trabajadores no están relacionados directamente con la sociedad; no es ella quien los remunera inmediatamente, es el capitalista. Pero éste es un simple particular que, como tal, se preocupa, y legítimamente, no de los intereses sociales, sino de los suyos propios. Los servicios que así adquiere, trata, por lo tanto, de pagarlos, no según lo que valen socialmente, es decir, según el grado exacto de utilidad que tienen para la sociedad, sino lo menos caro posible. Ahora bien, él tiene en las manos un arma que le permite compeler a aquéllos que no viven sino de su trabajo a venderle el producto del mismo por debajo de lo que vale realmente: su capital. Puede, si no siempre al menos durante mucho tiempo, vivir de la riqueza acumulada de que dispone en lugar de emplearla para hacer trabajar a obreros. Por lo tanto, sólo compra su colaboración si quiere, cuando quiere, mientras que ellos, por el contrario, no pueden esperar; él les obliga a vender sin tardanza lo único que tienen para vender, puesto que, por definición, no tienen otro medio para subsistir. Están, pues, obligados a ceder, en cierta medida, a las exigencias de quien les paga y a rebajar las suyas por debajo de lo que deberían ser si el interés público sirviera de única medida del valor de las cosas, y, en consecuencia, se ven forzados a dejarse perjudicar. No tengo que considerar aquí si esa preponderancia del capital es real o si, como dicen los economistas ortodoxos, la competencia que los capitalistas se hacen entre sí la reduce a nada; me limito a reproducir el argumento socialista sin abrir juicio. Planteadas estas premisas, es claro que el único medio de suavizar, por lo menos, ese sometimiento, y de mejorar ese estado de cosas, consiste en moderar el poder del capital por medio de otro que sea, en primer término, de

fuerza igual o superior pero que, además, pueda hacer sentir su acción en conformidad con los intereses generales de la sociedad. Porque sería completamente inútil hacer intervenir en el mecanismo económico a otra fuerza particular y privada; sería remplazar la esclavitud que sufren los proletarios por otra, no suprimirla. No hay sino el Estado que pueda desempeñar ese papel moderador; pero, para ello, es necesario que los órganos económicos dejen de funcionar exteriormente a él, sin que él tenga conciencia; al contrario, es preciso que, gracias a una comunicación constante, sienta cuanto pasa y pueda, a su vez, hacer sentir su acción. Incluso si se quiere ir más lejos, si se tiene la intención no sólo de atenuar sino de hacer cesar radicalmente esta situación, hay que suprimir completamente esa intermediación del capitalista que, intercalándose entre el trabajador y la sociedad, impide que el trabajo sea exactamente apreciado y remunerado según su valor social. Es necesario que este último sea directamente estimado y retribuido, ya que no por la colectividad, lo que es prácticamente imposible, al menos por el órgano social que normalmente la representa. Es **decir que, en tales condiciones, la clase de los capitalistas debe desaparecer, que el Estado de cumplir con las funciones que ella cumple y, al mismo clase obrera, y por consiguiente, convertirse en el centro de la vida económica.** El mejoramiento de la suerte de los obreros no es , pues, un objetivo especial; no es más que una de las consecuencias que necesariamente debe producir la vinculación de las funciones económicas a los órganos directores de la sociedad, y, en el pensamiento socialista, ese mejoramiento será tanto más completo en la medida en que esta vinculación sea más radical. No se trata de dos tendencias; una que tendría por fin organizar la vida económica y otra que estaría orientada a hacer menos mala la condición de los más; la segunda no es más que una variedad de la primera. Para decirlo de otra manera, según el socialismo, hay actualmente toda una parte del mundo económico que no está verdadera y directamente integrada en la sociedad: los trabajadores no capitalistas. Ellos no son, en el sentido pleno de la palabra, asociados, puesto que sólo participan en la vida social a través de un medio interpuesto que, como tiene su propia naturaleza, les impide actuar sobre la sociedad y recibir sus beneficios en la medida y de la manera que estarían en relación con la importancia social de sus servicios. Eso provoca la situación que dicen sufrir. Lo que piden, por consiguiente, cuando reclaman mejor tratamiento, es no seguir estando así, mantenidos a distancia de los centros que presiden la vida colectiva, ser vinculados a ellos más o menos íntimamente; los cambios materiales que esperan no son más que una forma y una consecuencia de esa más completa integración.

De modo que, en realidad, nuestra definición da cuenta de esas preocupaciones especiales que, a primera vista, parecían no entrar en ella; con la salvedad de que están allí en su lugar, que es secundario. El socialismo no se reduce a una cuestión de salarios, o, como se dice, de estómago. Es ante todo una aspiración a una reorganización del cuerpo social que tenga por efecto situar diferentemente el aparato industrial en el conjunto del organismo, sacarlo de la sombra en que funcionaba automáticamente, llamarlo a la luz y al control de la conciencia. Incluso, podemos desde ya advertir que esa aspiración no es sentida únicamente por las clases inferiores, sino por el mismo Estado, que a medida que la actividad económica se convierte en factor más importante de la vida general, se ve obligado, por la fuerza de las cosas, por necesi-

dades vitales de la más alta importancia, a vigilarla y a reglamentar más aun sus manifestaciones. De la misma manera que la población obrera tiende a aproximársele, aquél tiende igualmente a aproximarse a ella, simplemente porque cada vez extiende más lejos sus ramificaciones y su esfera de influencia. ¡Tan lejos está el socialismo de ser cosa exclusivamente obrera! Hay, en realidad, dos corrientes bajo cuya influencia se ha formado la doctrina socialista: una que viene de abajo y se dirige hacia las regiones superiores de la sociedad; la otra que viene de estas últimas y sigue la dirección inversa. Pero como no son, en el fondo, sino el prolongamiento la una de la otra, como se implican mutuamente, como no son más que aspectos diferentes de una misma necesidad de organización, no se puede definir el socialismo por una de ellas con preferencia a la otra. Es indudable que estas dos corrientes no inspiran en la misma medida a los diferentes sistemas: según sea la situación que ocupe el teórico, según esté más en contacto con los trabajadores o más atento a los intereses generales de la sociedad, tendrán ya la una, ya la otra, una influencia mayor sobre su espíritu. De ahí nacen diferentes especies de socialismo: el socialismo obrero, el socialismo de Estado, que, sin embargo, no se separan más que por simples diferencias de grado. No hay socialismo obrero que no reclame un desarrollo más considerable del Estado; no hay un socialismo de Estado que se desinterese de los obreros. No son, pues, más que variedades de un mismo género; ahora bien, es el género lo que nosotros definimos.

Si bien lo que se plantea toda doctrina socialista son las cuestiones económicas, la mayor parte de los sistemas no se han atenido a ellas. Casi todos han extendido sus reivindicaciones, en menor o en mayor grado, a otras esferas de la actividad social: a la política, a la familia, al matrimonio, a la moral, al arte y a la literatura, etc. Hay, incluso una escuela que ha tomado como regla la aplicación del principio socialista a la vida colectiva entera. Es lo que Benoît Malon[2] llamaba *el socialismo integral*. ¿Deberíamos, pues, para ser coherentes con nuestra definición, excluir del socialismo esas diferentes teorías, considerarlas como inspiradas por otro espíritu, como proveniendo de un origen completamente distinto, sólo porque no se ocupan directamente de las funciones económicas? Tal exclusión sería arbitraria pues, si bien hay doctrinas donde no se encuentran especulaciones de esa especie, si bien el socialismo llamado realista se las prohibe, ellas son, sin embargo, comunes a un gran número de escuelas; como, por lo demás, presentan, en todas las variedades del socialismo en que se las advierte, semejanzas importantes, se puede estar seguro que están ubicadas bajo la dependencia del pensamiento socialista. Por ejemplo, en general están de acuerdo por lo menos hoy día, en reclamar una organización más democrática de la sociedad, más libertad en las relaciones conyugales, la igualdad jurídica de ambos sexos, una moral más altruista, la simplificación de las formas jurídicas, etc. Tienen así un aire de familia que atestigua que, sin ser esenciales al socialismo, no dejan de estar relacionadas con él. Y, en efecto, es fácil concebir que una transformación como la que éste reclama arrastre necesariamente otros reordenamientos en toda la extensión del cuerpo social. Las relaciones que un órgano tan complejo como el órgano industrial mantiene con los otros y, sobre todo, con los más importantes de todos no pueden ser modifi-

[2] Ver Benoît Malon, *Le socialisme intégral*, París, 1882.

cadas a tal punto, sin que todos se vean afectados. Imaginemos que, en el organismo individual, una de nuestras funciones vegetativas, situada hasta este momento fuera de la conciencia, llegue a vincularse con ésta por vías de comunicaciones directas; el fondo mismo de nuestra vida psíquica sería profundamente cambiado por ese aflujo de sensaciones nuevas. De la misma manera, cuando hemos comprendido lo que es el socialismo, nos explicamos que él no pueda circunscribirse a una región determinada de la sociedad, y que los teóricos lo suficientemente intrépidos para seguir hasta el fin las consecuencias de su pensamiento, se hayan visto llevados a salir del dominio puramente económico. Esos proyectos de reformas particulares no son, por lo tanto, dentro del sistema piezas zurcidas, sino que son producto de la misma inspiración y, por consiguiente, hay motivo para hacerles un sitio en nuestra definición. Por ello, después de haber definido las teorías socialistas como lo hemos hecho en primer término, agregaremos: "Secundariamente, también son llamadas socialistas las teorías que, sin referirse directamente al orden económico, están, sin embargo, en conexidad con las precedentes." De modo que el socialismo será definido esencialmente por sus concepciones económicas, con la posibilidad de extenderse más allá de ellas.

Sociología religiosa y teoría del conocimiento*

Emilio Durkheim

1

Nos proponemos estudiar en este libro la religión más primitiva y más simple que actualmente se conoce, analizarla e intentar su explicación. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos sea dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, debe encontrarse en sociedades cuya organización no está superada, en simplicidad, por ninguna otra;[1] además debe ser posible explicarlo sin hacer intervenir ningún elemento tomado de una religión anterior.

Nos esforzaremos por describir la economía de este sistema con la exactitud y la fidelidad que podrían poner en ello un etnógrafo o un historiador. Pero nuestra tarea no se limitará a eso. La sociología se plantea problemas diferentes de la historia de la etnografía. No trata de conocer las formas permitidas de la civilización con el solo fin de conocerlas y de reconstruirlas. Sino que, como toda ciencia positiva, tiene, por objeto, ante todo, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, en consecuencia, de afectar nuestras ideas y nuestros actos: esta realidad es el hombre y, más especialmente, el hombre de hoy, pues no hay otra cosa que nos interese más conocer bien. No estudiaremos, pues, la religión muy arcaica que vamos a tratar por el solo placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.

Pero esta proposición no deja de provocar vivas objeciones. Se encuentra extraño que, para llegar conocer la humanidad presente, haya que comenzar por apartarse de ella para transportarse a los principios de la historia. Esta manera de proceder aparece particularmente paradojal en el problema que nos ocupa. Se cree, en efecto, que las religiones tienen un valor y una dignidad desiguales; se dice generalmente que no contienen todas la misma parte de verdad. Parece pues que no se puede comparar las formas más altas del pensamiento religioso con las más bajas sin rebajar las primeras al nivel de las segundas. Admitir que los cultos groseros de las tribus australianas

---

* Tomado de la introducción a *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Tr. Iris Josefina Ludmer, Buenos Aires, Schapire, 1968, pp.7-25.

[1] En el mismo sentido, diremos que esas sociedades son primitivas y llamaremos primitivo al hombre de esas sociedades. La expresión, sin duda, carece de precisión, pero es difícilmente evitable y, por otra parte, carece de inconvenientes cuando se tiene el cuidado de determinar su significación.

puedan ayudarnos a comprender el cristianismo, por ejemplo, ¿no es suponer acaso que éste procede de la misma mentalidad, es decir que está hecho con las mismas supersticiones y está basado en los mismos errores? Es así como la importancia teórica que a veces se atribuía a las religiones primitivas, ha podido pasar por índice de una irreligiosidad sistemática que, prejuzgando los resultados de la investigación, los viciaba por adelantado.

No tenemos que investigar aquí si realmente ha habido sabios que hayan merecido este reproche y que hayan hecho de la historia y de la etnografía religiosa una máquina de guerra contra la religión. En todo caso, tal no podría ser el punto de vista de un sociólogo. En efecto, es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar. Si no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido triunfar. Cuando abordamos, pues, el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que se atienen a lo real y lo expresan; se verá que este principio vuelve sin cesar en el curso de los análisis y de las discusiones que siguen, y lo que reprochamos a las escuelas de las que nos separaremos, es precisamente haberlo desconocido. Sin duda, cuando solo se considera la letra de las fórmulas, esas creencias y esas prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y podríamos inclinarnos a atribuirlas a una especie de aberración radical. Pero, bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y son aún lo más frecuentemente, erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir; es tarea de la ciencia descubrirlas.

No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana. Sin duda, no es imposible disponerlas según un orden jerárquico. Unas pueden considerarse superiores a las otras en el sentido en que ponen en juego funciones mentales más elevadas, que son más ricas en ideas y en sentimientos, que entran en ellas más conceptos, menos sensaciones e imágenes, y que poseen una más sabia sistematización. Pero por reales que sean, esta complejidad mayor y esta más alta idealidad no bastan para ubicar a las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son igualmente religiones, como todos los seres vivos son igualmente vivos, desde los más humildes plástidos hasta el hombre. Si nos dirigimos pues a las religiones primitivas, no es con el preconcepto de despreciar a la religión de una manera general; pues estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, desempeñan el mismo papel, dependen de las mismas causas; pueden también, pues, servir para manifestar la naturaleza de la vida religiosa y, en consecuencia, para resolver el problema que deseamos tratar.

¿Pero por qué acordarles una especie de prerrogativas? ¿Por qué elegirlas con preferencia a toda otra como objeto de nuestro estudio? Únicamente por razones de método.

Primero, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente. La historia

es, en efecto, el único método de análisis explicativo que sea posible aplicarles. Sólo ella nos permite resolver una institución en sus elementos constitutivos, ya que nos los muestra naciendo en el tiempo unos después de otros. Por otra parte, situando cada uno de ellos en el conjunto de circunstancias en que han nacido, nos pone en las manos el único medio que tenemos para determinar las causas que los suscitaron. Todas las veces, pues, que se trata de explicar una cosa humana, tomada en un momento determinado del tiempo —ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico— hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en este período de su existencia, luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es en el momento considerado. Pues bien, se concibe sin esfuerzo qué importancia tiene, para esta serie de explicaciones progresivas, la determinación del punto de partida al cual están suspendidas. Era un principio cartesiano el que, en la cadena de las verdades científicas, el primer anillo desempeñaba un papel preponderante. Ciertamente, no se trata de colocar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada a la manera cartesiana, es decir un concepto lógico, un puro posible, construido con las solas fuerzas del espíritu. Lo que tenemos que encontrar es una realidad concreta que sólo la observación histórica y etnográfica puede revelarnos. Pero si esta concepción cardinal debe obtenerse por procedimientos diferentes, sigue siendo verdad que ella está destinada a tener, sobre toda la serie de proposiciones que establece la ciencia, una influencia considerable. La evolución biológica se ha concebido de un modo totalmente diferente a partir del momento en que se ha sabido que existían seres monocelulares. Del mismo modo, el detalle de los hechos religiosos se explica diferentemente, según se ponga en el origen de la evolución al naturismo, al animismo o a tal otra forma religiosa. Hasta los sabios más especializados, si no entienden limitarse a una tarea de pura erudición, si quieren tratar de dar cuenta de los hechos que analizan, están obligados a elegir tal o cual de éstas hipótesis e inspirarse en ella. Lo quieran o no, los problemas que se plantean tienen necesariamente la forma siguiente: ¿cómo el naturismo o el animismo han sido determinados a tomar, aquí o allá, tal aspecto particular, a enriquecerse o a empobrecerse de tal o cual manera? Ya que no puede evitarse, pues, tomar partido en este problema inicial, y ya que la solución que se le dé está destinada a afectar el conjunto de la ciencia, conviene abordarla de frente; es eso lo que nos proponemos hacer.

Por otra parte, aún fuera de estas repercusiones indirectas, el estudio de las religiones primitivas tiene, por sí mismo, un interés inmediato que es de primera importancia.

Si es útil saber, en efecto, en qué consiste tal o cual religión particular, importa más aún investigar lo que es la religión de una manera general. Este problema ha tentado, en todos los tiempos, la curiosidad de los filósofos, y no sin razón, pues interesa a la humanidad entera. Desdichadamente, el método que ellos emplean de ordinario para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que se hacen de la religión, salvo cuando ilustran los resultados de este análisis mental con ejemplos tomados de las religiones que cumplen mejor su ideal. Pero si este método debe abandonarse, el problema permanece intacto y el gran servicio que ha prestado

la filosofía es impedir que el desdén de los eruditos no lo haya prescripto. Pues bien, puede retomarse por otros caminos. Ya que todas las religiones son comparables, ya que son todas especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes. Por eso, no entendemos simplemente hablar de los caracteres exteriores y visibles que presentan todas igualmente y que permiten dar de ellas, desde el comienzo de la investigación, una definición provisoria; el descubrimiento de esos signos aparentes es relativamente fácil, pues la observación que exige no tiene que pasar de la superficie de las cosas. Pero esas semejanzas exteriores suponen otras que son profundas. En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen en todas partes las mismas funciones. Esos elementos permanentes son los que constituyen lo que hay de eterno y de humano en la religión; constituyen todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general. ¿Cómo es posible, pues, llegar a alcanzarlos?

No es ciertamente observando las religiones complejas que aparecen a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada de tal variedad de elementos que es muy difícil distinguir lo secundario de lo principal y lo esencial de lo accesorio. Considérense religiones como las de Egipto, de la India o de la antigüedad clásica. Es una espesa confusión de cultos múltiples, variables según las localidades, los templos, las generaciones, las dinastías, las invasiones, etc. Las supersticiones populares se mezclan allí con los dogmas más refinados. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están repartidas igualmente en la masa de los fieles; según los hombres, los medios, las circunstancias, las creencias como los ritos son sentidas de modos diferentes. Aquí, son sacerdotes; allá, monjes; en otra parte, laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etc. En esas condiciones, es difícil percibir lo que es común a todas. Puede encontrarse el medio de estudiar particular que se encuentre allí especialmente desarrollado, como el sacrificio o el profetismo, el monaquismo o los misterios; pero, ¿cómo descubrir el fondo común de la vida religiosa bajo la injuriosa vegetación que lo recubre? ¿Cómo encontrar, bajo el choque de las teologías, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de los agrupamientos, la diversidad de los individuos, los estados fundamentales, característicos de la mentalidad religiosa en general?

Otra cosa muy distinta ocurre en las sociedades inferiores. El menor desarrollo de las individualidades, la más débil extensión del grupo, la homogeneidad de las circunstancias exteriores, todo contribuye a reducir las diferencias y las variaciones al mínimo. El grupo realiza, de una manera regular, una uniformidad intelectual y moral de la que sólo encontramos raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos. Los movimientos son estereotipados; todo el mundo ejecuta los mismos en las mismas circunstancias y ese conformismo de la conducta no hace más que traducir el del pensamiento. Ya que todas las conciencias son arrastradas en los mismos remolinos, el tipo individual casi se confunde con el tipo genérico. Al mismo tiempo que todo es uniforme, todo es simple. Nada es tan primitivo como esos mitos compuestos de un solo y mismo tema que se repite sin fin, como esos ritos que están

hechos con un pequeño número de gestos recomenzados hasta la saciedad. La imaginación popular o sacerdotal no ha tenido todavía tiempo ni medios para refinarse y transformar la materia prima de las ideas y de las prácticas religiosas; ésta se muestra pues al desnudo y se ofrece por sí misma a la observación, que no tiene que hacer sino un menor esfuerzo para descubrirla. Lo accesorio, lo secundario, los despliegues del lujo no han llegado todavía a esconder lo principal.[2] Todo se reduce a lo indispensable, a eso sin lo cual no podría haber religión. Pero lo indispensable es también lo esencial, es decir, lo que ante todo nos importa conocer.

Las civilizaciones primitivas constituyen, pues, casos privilegiados, porque son casos simples. Es por eso que, en todos los órdenes de hechos, las observaciones de los etnógrafos han sido a menudo verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las instituciones humanas. Por ejemplo, antes de la mitad del siglo XIX, se estaba convencido de que el padre era el elemento esencial de la familia; no se concebía tampoco que pudiera haber una organización familiar cuya clave de bóveda no fuera el poder paternal. El descubrimiento de Bachofen ha llegado a derribar esta vieja concepción. Hasta tiempos muy recientes, se consideraba evidente que las relaciones morales y jurídicas que constituyen el parentesco no eran más que otro aspecto de las relaciones fisiológicas que resultan de la comunidad de descendencia; Bachofen y sus sucesores, Mac Lennan, Morgan y muchos otros, aún estaban bajo la influencia de este prejuicio. Desde que conocemos la naturaleza del clan primitivo, sabemos, al contrario, que el parentesco no podría definirse por la consanguinidad. Volviendo a las religiones, la única consideración de las formas religiosas que nos son más familiares ha hecho creer durante largo tiempo que la noción de Dios era característica de todo lo religioso. Ahora bien, la religión que estudiamos más adelante es, en gran parte, extraña a toda idea de divinidad; las fuerzas a las que se dirigen los ritos son en ella muy diferentes de las que tienen el primer lugar en nuestras religiones modernas y, sin embargo, ellas nos ayudarán a comprender mejor estas últimas. Nada es más injusto pues que el desdén con que demasiados historiadores consideran aún los trabajos de los etnógrafos. Es cierto, al contrario, que la etnografía ha determinado muy a menudo, en las diferentes ramas de la sociología, las más fecundas revoluciones. Por otra parte, es por la misma razón que el descubrimiento de los seres monocelulares, de que hablábamos hace un instante, ha transformado la idea que corrientemente se tenía de la vida. Como en esos seres muy simples, la vida está reducida a sus rasgos esenciales, éstos pueden ignorarse más difícilmente.

Pero las religiones primitivas no permiten solamente despejar los elementos constitutivos de la religión; también tienen la gran ventaja de que facilitan su explicación. Porque en ellas los hechos son más simples, las relaciones entre los hechos son también más aparentes. Las razones por las cuales los hombres se explican sus actos aún no han sido elaboradas y desnaturalizadas por una reflexión científica; están más próximas, más emparentadas con los móviles que realmente han determinado esos

[2] Esto no equivale a decir, sin duda, que falte todo lujo en los cultos primitivos. Veremos, al contrario, que se encuentra, en toda religión, creencias y prácticas que no apuntan a fines estrechamente utilitarios (lib. III, cap. IV, § 2). Pero ese lujo es indispensable a la vida religiosa; depende de su misma esencia. Por otra parte, es mucho más rudimentario en las regiones inferiores que en las otras, y eso es lo que nos permitirá determinar mejor su razón de ser.

actos. Para comprender bien un delirio y para poder aplicarle el tratamiento más apropiado, el médico necesita saber cuál ha sido su punto de partida. Pues bien, este acontecimiento es tanto más fácil de discernir cuando puede observarse ese delirio en un periodo más próximo a sus comienzos. Al contrario, si se deja a la enfermedad más tiempo para desarrollarse, más escapa a la observación; es que, a medida que avanza, han intervenido todo tipo de interpretaciones que tienden a rechazar en el inconsciente el estado original y a reemplazarlo por otras a través de las cuales es a veces difícil encontrar el primero. Entre un delirio sistematizado y las primeras impresiones que le han dado nacimiento, la distancia es a menudo considerable. Lo mismo ocurre con el pensamiento religioso. A medida que progresa en la historia, las causas no son ya percibidas sino a través de un vasto sistema de interpretaciones que las deforman. Las mitologías populares y las sutiles teologías han hecho su obra: han superpuesto a los sentimientos primitivos sentimientos muy diferentes que, aunque dependen de los primeros cuya forma elaborada son, no dejan, sin embargo, traslucir sino muy imperfectamente su verdadera naturaleza. La distancia psicológica entre la causa y el efecto, entre la causa aparente y la causa efectiva, ha llegado a ser más considerable y más difícil de recorrer para el espíritu. Esta obra será una ilustración y una verificación de esta observación metodológica. Aquí se verá cómo, en las religiones primitivas, el hecho religioso aún lleva visible el sello de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más difícil inferirlos a partir de la sola consideración de las religiones más desarrolladas.

El estudio que emprendemos es, pues, una manera de retomar, *pero en condiciones nuevas*, el viejo problema del origen de las religiones. Ciertamente si por origen, se entiende un primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica y debe descartarse resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar un atajo que nos permita transportarnos allí con el pensamiento. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. Por eso, todas las especulaciones de este tipo están justamente desacreditadas; no pueden consistir más que en construcciones subjetivas y arbitrarias que no contienen ningún tipo de control. Muy otro es el problema que nos planteamos. Lo que querríamos es encontrar un medio de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa. Ahora bien, por las razones que acaban de exponerse, esas causas son tanto más fácilmente observables cuanto las sociedades donde se las observa son menos complicadas. Es por eso que tratamos de aproximarnos a los orígenes.[3] No es que entendíamos atribuir a las religiones inferiores virtudes particulares. Ellas son, al contrario, rudimentarias y groseras; no podría tratarse, pues, de hacer de ellas especies de modelos que las religiones ulteriores no hubieran tenido más que reproducir. Pero su grosería misma las hace instructivas; pues así constituyen experiencias cómodas donde los hechos y sus relaciones son más fáciles de percibir. El físico, para

[3] Se ve que damos a la palabra orígenes, como a la palabra primitivo, un sentido absolutamente relativo. Por ella entendemos no un comienzo absoluto, sino el estado social más simple que se conozca actualmente, aquél más allá del cual no nos es posible remontarnos en el presente. Cuando hablemos de los orígenes, de los comienzos de la historia o del pensamiento religioso, esas expresiones deberán entenderse en ese sentido.

descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, trata de simplificar a estos últimos, de desembarazarlos de sus caracteres secundarios. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo tipo al comienzo de la historia. Solamente queremos aprovecharlas. Y, sin duda, no podremos alcanzar por este método más que hechos muy elementales. Cuando habremos dado cuenta de ellos, en la medida en que nos sea posible, las novedades de toda especie que se hayan producido en la serie de la evolución no estarán explicadas por esto. Pero si no pensamos negar la importancia de los problemas que ellas plantean, estimamos que ganan al ser tratadas en su momento y que hay interés en no abordarlas sino después de aquéllas cuyo estudio vamos a emprender.

2

Pero nuestra investigación no solamente interesa a la ciencia de las religiones. Toda religión, en efecto, tiene un aspecto que supera el círculo de las ideas propiamente religiosas y, por eso, el estudio de los fenómenos religiosos suministra un medio de renovar problemas que, hasta el presente, sólo se han debatido entre filósofos.

Se sabe desde hace largo tiempo que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía. Pero lo que se ha notado menos es que ella no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado; ha contribuido a formarlo. Los hombres no solamente le han debido, en una parte notable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual esos conocimientos son elaborados.

Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio,[4] de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento; este no parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que puedan faltar a un hombre, a una sociedad, a una época; éstas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como la osatura de la inteligencia. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, se encuentra naturalmente en el camino a las principales de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Esta es una comprobación que tendremos que hacer muchas veces en el curso de esta obra.

Esta observación tiene ya algún interés en sí misma; pero lo que le da su verdadero alcance es lo siguiente:

---

[4] Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque en ellos no hay ninguna diferencia entre el papel que desempeñan estas nociones en la vida intelectual y el que vuelve en las nociones de género o de causa (v. sobre este punto Hamelin. *Essai sur les éléments principaux de la réprésentation*, p. 63-76, París, Alcan, luego P.U.F.).

La conclusión general del libro que va a leerse, es que la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Al menos —pues, en el estado actual de nuestros conocimientos en estas materias, hay que cuidarse de toda tesis radical y exclusiva— es legítimo suponer que ellas son ricas en elementos sociales.

Es esto, por otra parte, lo que puede entreverse, desde ahora, respecto a algunas de ellas. Trátese, por ejemplo, de representarse lo que sería la noción del tiempo, con abstracción de los procedimientos por los cuales lo dividimos, lo medimos, lo expresamos por medio de signos objetivos, un tiempo que no sería una sucesión de años, de meses, de semanas, de días, de horas. Sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Sin duda, los estados de conciencia que ya hemos experimentado pueden reproducirse en nosotros, en el mismo orden en que se han desarrollado primitivamente; y así se nos hacen presentes porciones de nuestro pasado, distinguiéndose espontáneamente del presente. Pero, por importante que sea esta distinción para nuestra experiencia privada, dista de ser suficiente para constituir la noción o categoría de tiempo. Ésta no consiste simplemente en una conmemoración, parcial o integral, de nuestra vida transcurrida. Es un cuadro abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado donde toda la duración se extiende ante la mirada del espíritu y donde todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* que está así organizado; es el tiempo tal como objetivamente es pensado por todos los hombres de una misma civilización. Sólo esto basta ya para hacer entrever que tal organización debe ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos indispensables puntos de referencia en relación con los cuales todas las cosas están clasificadas temporalmente, están tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, de las ceremonias públicas.[5] Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad.[6]

---

[5] Ver en apoyo de esta asersión en Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, el capítulo sobre "La réprésentation du temps dans la religión" (París, Alcan).

[6] Aquí se ve toda la diferencia que hay entre el complejo de sensaciones de imágenes que sirve para orientarnos en la duración y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales que sólo son válidas para el individuo que las ha hecho. Al contrario, lo que expresa la categoría de tiempo, es un tiempo común al grupo, es el tiempo social, si se puede hablar de este modo. Ella misma es una verdadera institución social. Por eso es particular al hombre; el animal no tiene representación de ese tipo.

Esta distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes podría hacerse igualmente a propósito del espacio, de la causa. Quizás ayudaría a disipar ciertas confusiones que mantienen las controversias cuyo objeto son esas cuestiones.

Lo mismo sucede con el espacio. Como lo ha demostrado Hamelin,[7] el espacio no es ese medio vago e indeterminado que había imaginado Kant: pura y absolutamente homogéneo, no serviría para nada y ni siquiera podría ser aprehendido por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación introducida entre los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio fueran cualitativamente equivalentes, si fueran realmente sustituibles unas por otras. Para poder disponer espacialmente las cosas, hay que poder situarlas diferentemente: poner unas a la derecha, otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte o al sur, al este o al oeste, etcétera, del mismo modo que, para poder disponer temporalmente los estados de la conciencia, hay que poder localizarlos en fechas determinadas. Es decir que el espacio mismo no podría existir si, como el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde provienen estas divisiones que le son esenciales? En sí mismo, él no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente de que se ha atribuido a las regiones valores afectivos diferentes. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que ellas son de origen social.[8]

Hay casos, por otra parte, donde este carácter social se ha hecho manifiesto. Existen sociedades en Australia y en América del Norte donde el espacio se concibe bajo la forma de un inmenso círculo, porque el campo mismo tiene forma circular,[9] y el círculo especial está dividido exactamente como el círculo tribal y a su imagen. Se distinguen tantas regiones como clanes hay en la tribu y el lugar ocupado por los clanes en el interior del campamento determina la orientación de las regiones. Cada región se define por el totem del clan al cual está asignada. Entre los Zuñi, por ejemplo, el pueblo* comprende siete barrios; cada uno de esos barrios es un grupo de clanes que ha tenido su unidad: según toda probabilidad, era primitivamente un clan único que luego se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete regiones y cada uno de esos siete barrios del mundo están en íntimas relaciones con un barrio del pueblo, es decir, con un grupo de clanes.[10] "Así, dice Cushing, se cree que una división se relaciona con el Norte, otra representa al Oeste, otra al Sur,[11] etc." Cada barrio del pueblo tiene su color característico que lo simboliza; cada región tiene el suyo que es exactamente el del barrio correspondiente. En el curso de la

---

Volveremos sobre ese punto en la conclusión de esta obra (§4).

[7] *Op. cit.*, p. 75 y sig.

[8] De otra manera, para explicar este acuerdo, habría que admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución orgánico-psíquica, son afectadas espontáneamente de la misma manera por las diferentes partes del espacio: lo cual es tanto más inverosímil cuanto que, por sí mismas, las diferentes regiones son afectivamente indiferentes. Por otra parte, las divisiones del espacio cambian con las sociedades; es la prueba de que no están fundadas exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

[9] Ver Durkheim y Mauss, "De quelques formes primitives de classification", en *Année sociol.*, VI, p. 47 y sig.

* En castellano en el original (N. de la T.).

[10] *Ibíd.*, p. 34 y sig.

[11] Zuñi, "Creation Myths", en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 y sig.

historia, ha variado el número de los clanes fundamentales; el número de las regiones del espacio ha variado de la misma manera. Así, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera. Hasta la distinción entre derecha e izquierda, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es verosímilmente el producto de representaciones religiosas, por consiguiente colectivas.[12]

Más lejos se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, de fuerza, de personalidad, de eficacia. Hasta puede preguntarse si la noción de contradicción no depende, también ella, de condiciones sociales. Lo que tiende a hacerlo creer es que el dominio que ha ejercido sobre el pensamiento ha variado según las épocas y las sociedades. El principio de identidad domina hoy el pensamiento científico; pero hay vastos sistemas de representaciones que han desempeñado en la historia de las ideas un papel considerable y frecuentemente se lo ignora: son las mitologías, desde las más groseras hasta las más cultas.[13] Sin cesar se trata en ellas de seres que tienen simultáneamente los atributos más contradictorios, que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales, que pueden subdividirse indefinidamente sin perder nada de lo que los constituye; en mitología, es un axioma que la parte vale el todo. Esas variaciones que ha sufrido en la historia la regla que parece gobernar nuestra lógica actual prueban que, lejos de estar inscripta eternamente en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos, en consecuencia sociales. No sabemos exactamente cuáles son; pero podemos presumir que existen.[14]

Una vez admitida esta hipótesis, el problema del conocimiento se plantea en términos nuevos.

Hasta ahora, solamente dos doctrinas tenían vigencia. Para unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: son lógicamente anteriores a ella y la condicionan. Se las representa como otros tantos datos simples, irreductibles, inmanentes al espíritu humano en virtud de su constitución nativa. Es por eso que se dice de ellas que son *a priori*. Para los otros, al contrario, estarían construidas, hechas de piezas y de trozos, y el individuo sería el obrero de esta construcción.[15]

---

[12] V. Hertz, "La prééminence de la main droite. Etude de la polarité religieuse", en *Rev. philos.*, diciembre 1909. Sobre este mismo problema de las relaciones entre la representación del espacio y la forma de la colectividad, ver en Ratzel, *Politische Geographie*, el capítulo titulado "Der Raum im Geist der Völker".

[13] No entendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignore, sino que lo deroga más frecuente y más abiertamente que el pensamiento científico. Inversamente, mostraremos que la ciencia no puede no violarlo, conformándose a él más escrupulosamente que la religión. Entre la ciencia y la religión, no existen, en este sentido como en muchos otros, más que diferencias de grado; pero si no se debe exagerarlas, importa notarlas, pues son significativas.

[14] Esta hipótesis ya había sido postulada por los fundadores de la *Völkerpsychologie*. Se la encuentra indicada sobre todo en un artículo breve de Windelband, titulado "Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpschologischen Gesichtspunkte", en *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 y sig. Cf. una nota de Steinthal sobre el mismo tema, *Ibíd.*, p. 178 y sig.

[15] Hasta en la teoría de Spencer, las categorías están construidas con la experiencia individual. La única diferencia que hay, en ese sentido, entre el empirismo ordinario y el empirismo evolucionista, es que, según este último, los resultados de la experiencia individual están consolidados por la herencia. Pero esta consolidación no les añade nada esencial; no entra en su composición ningún elemento que no tenga su

Pero una y otra solución promueven graves dificultades.

Si se adopta la tesis empirista, hay que retirar a las categorías todas sus propiedades características. Ellas se distinguen, en efecto, de todos los otros conocimientos por su universalidad y su necesidad. Son los conceptos más generales que existen ya que se aplican a todo lo real y, del mismo modo que no se atribuyen a ningún objeto particular, son independientes de todo sujeto individual: son el lugar común donde se encuentran todos los espíritus. Además, se encuentran allí necesariamente; pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la cual no podemos sustraernos a voluntad. Cuando tratamos de rebelarnos contra ella, de liberarnos de algunas de estas nociones esenciales, chocamos con vivas resistencias. No solamente, pues, ellas no dependen de nosotros, sino que se nos imponen. Pues bien, los datos empíricos presentan caracteres diametralmente opuestos. Una sensación, una imagen se relacionan siempre con un objeto determinado o con una colección de objetos de ese tipo y expresa el estado momentáneo de una conciencia particular: ella es esencialmente individual y subjetiva. Por eso podemos disponer, con una libertad relativa, de las representaciones que tienen este origen. Sin duda, cuando nuestras sensaciones son actuales, se imponen a nosotros *de hecho*. Pero, *en derecho*, somos dueños de concebirlas de otro modo del que son, de representárnoslas como desenvolviéndose en un orden diferente que aquél en que se han producido. Frente a ellas, nada nos ata, en tanto no intervienen consideraciones de otro tipo. Estos son, pues, dos modos de conocimientos que están como en los dos polos contrarios de la inteligencia. En esas condiciones, hacer depender la razón de la experiencia, es hacerla desvanecer; pues es reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan a no ser más que puras apariencias, ilusiones que pueden ser prácticamente cómodas, pero que no corresponden a nada en las cosas; es, en consecuencia, negar toda realidad objetiva a la vida lógica que las categorías tienen por función regular y organizar. El empirismo clásico conduce al irracionalismo; hasta quizás convendría designarlo con este último nombre.

Los aprioristas, a pesar del sentido ordinariamente atribuido a las etiquetas, son más respetuosos de los hechos. Porque no admiten como una verdad que las categorías están hechas con los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no están obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas a no ser más que artificios verbales. Les dejan, al contrario, todos sus caracteres específicos. Los aprioristas son racionalistas; creen que el mundo tiene un aspecto lógico que la razón expresa eminentemente. Pero por esto, necesitan atribuir al espíritu un cierto poder de superar a la experiencia, de añadirse a lo que le está dado inmediatamente; pues bien, de ese poder singular, no dan ni explicación ni justificación. Pues no es explicarlo limitarse a decir que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Todavía habría que hacer entrever de dónde esta sorprendente prerrogativa y cómo podemos ver, en las cosas, relaciones que el espectáculo de las cosas no podría revelarnos. Decir que la experiencia misma no es posible más que

---

origen en la experiencia del individuo. Por eso, en esta teoría, la necesidad con la que las categorías se imponen actualmente a nosotros es producto de una ilusión, de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamento en la naturaleza de las cosas.

con esta condición, es quizás desplazar el problema; no es resolverlo: Pues se trata precisamente de saber de dónde proviene el hecho de que la experiencia no se basta a sí misma, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo ocurre que esas condiciones son realizadas cuando y como conviene. Para responder a esas preguntas, se ha imaginado a veces, por encima de las razones individuales, una razón superior y perfecta de la que emanarían las primeras y de quien tendrían por una especie de participación mística, su maravillosa facultad: es la razón divina. Pero esta hipótesis tiene, al menos, el grave inconveniente de sustraerse a todo control experimental; no satisface pues las condiciones exigibles de una hipótesis científica. Además las categorías del pensamiento humano jamás están fijadas bajo una forma definida; se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian según los lugares y las épocas. La razón divina es, al contrario, inmutable. ¿Cómo esta inmutabilidad podría dar cuenta de esta incesante variabilidad?

Tales son las dos concepciones que chocan una contra otra desde hace siglos; y, si el debate se eterniza, es porque en verdad los argumentos cambiados son sensiblemente equivalentes. Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual, no hay más razón. Por otra parte, si se le reconocen los poderes que ella se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la pone fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de esas objeciones opuestas, el espíritu permanece incierto. Pero si se admite el origen social de las categorías, llega a ser posible una nueva actitud que permitirá, creemos, escapar a esas dificultades contrarias.

La proposición fundamental del apriorismo es que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos, irreductibles uno al otro y como por dos capas distintas y superpuestas.[16] Nuestra hipótesis mantiene integralmente este principio. En efecto, los conocimientos que se llaman empíricos, los únicos de los cuales no se han servido jamás los teóricos del empirismo para construir la razón, son aquéllos que suscitan en nuestros espíritus la acción directa de los objetos. Son, pues, estados individuales, que se explican completamente[17] por la naturaleza psíquica del individuo. Al contrario si, como nosotros pensamos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad; dependen de la manera en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Hay pues entre estas dos especies de representaciones toda la distancia que separa lo individual de lo social, y no se pueden derivar las segundas de las primeras como no se puede deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple.[18] La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene

---

16 Quizás podría asombrarse por el hecho de que no definimos el apriorismo por la hipótesis de lo innato. Pero en realidad, esta concepción sólo desempeña en la doctrina un papel secundario. Es un modo simplista de representarse la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos no es más que una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe ordinariamente.

17 Al menos, en la medida en que hay representaciones individuales y, en consecuencia, íntegramente empíricas. Pero, de hecho, no hay verosímilmente lugar donde esos dos tipos de elementos no se encuentren estrechamente unidos.

18 No hay que entender, por otra parte, esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No queremos decir que no hay nada en las representaciones empíricas que anuncie las representaciones racionales, ni que no hay nada en el individuo que pueda considerarse como el anuncio de la vida social. Si la experiencia fuera

sus caracteres propios que no se encuentran, o que uno no encuentra bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen, pues, un contenido distinto que las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro de antemano que las primeras agregan algo a las segundas.

La manera misma en que forman unas y otras termina de diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos ha asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy particular, infinitamente más rica y más compleja que la del individuo, se ha como concentrado allí. Se comprende desde entonces cómo la razón tiene el poder de superar el alcance de los conocimientos empíricos. Ella no lo debe a no sé qué virtud misteriosa, sino simplemente al hecho de que, según una fórmula conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres; un ser individual que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por eso mismo, estrechamente limitado, y un ser social que representa en nosotros la más alta realidad, en el orden intelectual y moral, que podamos conocer por la observación, entiendo por esto la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utililitario, y, en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que participa de la sociedad, el individuo se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender de dónde proviene la necesidad de las categorías. Se dice que una idea es necesaria cuando, por una especie de virtud interna, se impone al espíritu sin estar acompañada de ninguna prueba. Hay pues en ella algo que constriñe a la inteligencia, que suscita la adhesión, sin examen previo. El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables al funcionamiento del pensamiento, es repetir simplemente que son necesarias. Pero si tienen el origen que les hemos atribuido, su ascendiente no tiene ya nada que sorprenda. En efecto, ellas expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; superan en extensión a todas nuestras otras acciones, dominan todo detalle de nuestra vida intelectual. Si pues, en cada momento del tiempo, los hombres no se entendieran sobre esas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., sería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida intelectual. Así la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, ella

---

completamente extraña a todo lo que es racional, la razón no podría aplicarse a ella; del mismo modo, si la naturaleza psíquica del individuo fuera absolutamente refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería pues, investigar esos gérmenes de racionalidad hasta en la conciencia individual. Por otra parte, tendremos ocasión de volver sobre este punto en nuestra conclusión. Lo que queremos establecer aquí es que, entre esos gérmenes indistintos de razón y la razón propiamente dicha, hay una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elementos minerales con las que está formado lo viviente y los atributos característicos de la vida, una vez que se ha constituido.

necesita no solamente un suficiente conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico del que no puede ya prescindir. Por esta razón, presiona con toda su autoridad sobre sus miembros con el fin de prevenir las disidencias. Supongamos que un espíritu deroga ostensiblemente esas normas de todo pensamiento; ella no lo considera más como un espíritu humano en el sentido total de la palabra, y lo trata en consecuencia. Es por eso que, cuando, aún en nuestro fuero interior, tratamos de liberarnos de esas nociones fundamentales, sentimos que no somos completamente libres, que algo nos resiste, en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos juzga; pero además, como la sociedad también está representada en nosotros, ella se opone, dentro de nosotros mismos, a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ella sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la autoridad muy especial que es inherente a la razón y que hace que aceptemos sus sugestiones con confianza. Es la autoridad misma de la sociedad,[19] comunicándose a ciertas maneras de pensar que son como las condiciones indispensables de toda acción común. La necesidad con la que se nos imponen las categorías no es, pues, el efecto de simples hábitos cuyo yugo podríamos sacudir con un poco de esfuerzo; tampoco es una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian según los lugares y los tiempos; es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad.[20]

Pero si las categorías no traducen originariamente más que estados sociales, ¿no se sigue que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si únicamente están hechas para expresar cosas sociales, no podrían, según parece, extenderse a los otros reinos más que por convención. Así, en tanto nos sirven para pensar el mundo físico o biológico, ellas no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, prácticamente útiles quizás, pero sin relación con la realidad. Se volvería pues, por otro camino, al nominalismo y al empirismo.

Pero interpretar de esta manera una teoría sociológica del conocimiento es olvidar que, si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta. El reino social es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas —justamente aquéllas que las categorías tienen como función expresar— no

---

[19] Se ha observado a menudo que las perturbaciones sociales tenían por efecto multiplicar las perturbaciones mentales. Es una prueba más de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

[20] Hay analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no hay identidad, al menos actualmente. Hoy, la sociedad trata a los criminales de otro modo que a los sujetos cuya sola inteligencia es anormal; es la prueba de que la autoridad atribuida a las normas lógicas y la que es inherente a las normas morales, a pesar de importantes similitudes, no son de igual naturaleza. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que verosímilmente no es primitiva, pues, durante largo tiempo, la conciencia pública ha distinguido mal al alienado del delincuente. Nos limitamos a indicar el problema. Se ve, por este ejemplo, la cantidad de problemas que provoca el análisis de esas nociones que generalmente se cree que son elementales y simples y que son, en realidad, de una complejidad extrema.

podrían, pues, ser esencialmente disímiles según los reinos. Si, por razones que tendremos que investigar,[21] ellas rugen de una manera más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aunque bajo formas más oscuras. La sociedad las hace más manifiestas, pero no tiene el privilegio de ellas. Es así como nociones que se han elaborado sobre el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos a pensar las cosas de otra naturaleza. Al menos si, cuando ellas se desvían así de su significación primera, esas nociones desempeñan, en un sentido, el papel de símbolos, se trata de símbolos bien fundados. Si por el hecho mismo de que son conceptos construidos, entra en ellos el artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza por aproximársele siempre más.[22] Del hecho de que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad estén construidas con elementos sociales, no es necesario pues concluir que estén despojadas de todo valor objetivo. Al contrario, su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas.[23]

Renovada de este modo, la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tener sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo, se inspira en este espíritu de positividad que el empirismo se esforzaba por satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de ella, y esto sin salir del mundo observable. Afirma, como real, la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explico, y por causas naturales. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad que no podrían explicar análisis tan simplistas como aquellos con los que se contentaba el empirismo. Pues aparecen entonces, no ya como nociones muy simples que el primer llegado podría deducir de sus observaciones personales y que la imaginación popular habría complicado desgraciadamente, sino al contrario, como sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual.[24] En ellos está como resumida toda una parte de la historia de la humanidad. Es decir que, para llegar a comprenderlas y a juzgarlas, hay que recurrir a otros procedimientos que aquellos que hasta ahora estu-

[21] La cuestión se trata en la conclusión del libro.

[22] El racionalismo que es inmanente a una teoría sociológica del conocimiento, es pues, intermediario entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo son, al contrario, datos naturales; para nosotros, son, en un sentido, obras de arte, pero de un arte que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecer sin límites.

[23] Por ejemplo, lo que está en la base de la categoría de tiempo es el ritmo de la vida social; pero si hay un ritmo en la vida colectiva, puede estarse seguro de que hay otro en la vida de lo individual, más generalmente, en la del universo. Solamente que el primero es más marcado y más aparente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Pues si los hombres forman grupos naturales, se puede presumir que existe, entre las cosas, grupos a la vez análogos y diferentes. Estos grupos naturales de cosas son los géneros y las especies.

Si son demasiado numerosos los espíritus para los que no puede atribuirse un origen social a las categorías sin quitarles todo valor especulativo, es que se cree demasiado frecuentemente que la sociedad no es una cosa natural: de donde se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada de la naturaleza. Pero la conclusión no vale más de lo que vale el principio.

[24] Por eso es legítimo comparar las categorías con los útiles; pues el útil, por su parte, es capital material acumulado. Por otra parte, entre las tres nociones de útil, de categoría y de institución, hay un estrecho parentesco.

vieron en uso. Para saber de qué están hechas esas concepciones que nosotros mismos no hemos hecho, no sería suficiente que interrogáramos a nuestra conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar a la historia, hay que instituir toda una ciencia, ciencia compleja, que sólo puede avanzar lentamente, por un trabajo colectivo, al cual la presente obra aporta, a título de ensayo, algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos problemas el objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan para captar en su nacimiento algunas, al menos, de estas nociones que, aunque religiosas por sus orígenes, debían permanecer sin embargo en la base de la mentalidad humana.

Las formas elementales de la vida religiosa*

Emilio Durkheim

Conclusión

Anunciábamos al comienzo de esta obra que la religión cuyo estudio emprendíamos contenía en sí los elementos más característicos de la vida religiosa. Puede verificarse ahora la exactitud de esta proposición. Por simple que sea el sistema que hemos estudiado, hemos encontrado en él todas las grandes ideas y todas las principales actitudes rituales que están en la base de las religiones, hasta las más avanzadas: distinción de las cosas en sagradas y en profanas, noción del alma, de espíritu, de personalidad mítica, de divinidad nacional y hasta internacional, culto negativo con prácticas ascéticas que son su forma exasperada, ritos de oblación y de comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares, nada esencial falta en ella. Podemos esperar, pues, con fundamento, que los resultados a los cuales hemos llegado no son solamente propios del totemismo, sino que pueden ayudarnos a comprender lo que es la religión en general.

Se objetará que una sola religión, cualquiera que sea su área de extensión, constituye una base estrecha para una tal inducción. No pensamos desconocer que una extensa verificación pueda añadir autoridad a una teoría. Pero no es menos cierto que, cuando una ley se ha probado por una experiencia bien hecha, esta prueba es universalmente válida. Si, en un caso hasta único, un sabio llegara a sorprender el secreto de la vida, aunque ese caso fuera el del ser protoplasmático más simple que pueda concebirse, las verdades así obtenidas serían aplicables a todos los seres vivos, aún a los más elevados. Si, pues, en las muy humildes sociedades que acaban de estudiarse, hemos logrado realmente percibir algunos de los elementos de que están hechas las nociones religiosas más fundamentales, no hay razón para no extender a las otras religiones los resultados más generales de nuestra investigación. No es concebible, en efecto, que, según las circunstancias, un mismo efecto pueda deberse ora a una causa, ora a otra, a menos que, en el fondo, las dos causas no hagan más que una. Una misma idea no puede expresar aquí una realidad, y allí una realidad diferente, a menos que esta dualidad sea simplemente aparente. Si, en ciertos pueblos, las ideas de sagrado, de alma, de dioses se explican sociológicamente, debe presumirse científicamente que, en principio, la misma explicación vale para todos los pueblos donde se encuentran las mismas ideas con los mismos caracteres esenciales. Suponiendo, pues,

---

* En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968, pp. 427-457.

que no nos hayamos engañado, ciertas, al menos, de nuestras conclusiones pueden generalizarse legítimamente. Ha llegado el momento de extraerlas. Y una inducción de esta naturaleza, como tiene como base una experiencia bien definida, es menos temeraria que tantas generalizaciones sumarias que, tratando de alcanzar de un golpe la esencia de la religión sin apoyarse en el análisis de ninguna religión en particular, corren el gran riesgo de perderse en el vacío.

1

Muy frecuentemente, los teóricos que han tratado de expresar la religión en términos racionales, han visto en ella, ante todo, un sistema de ideas, que responde a un objeto determinado. Este objeto se ha concebido de modos diferentes: naturaleza, infinito, incognoscible, ideal, etc.; pero esas diferencias importan poco. En todos los casos, las representaciones, las creencias, eran consideradas como el elemento esencial de la religión. En cuanto a los ritos, solo aparecían, desde ese punto de vista, como una traducción exterior, contingente y material de esos estados internos que, solo ellos, se creía que tenían un valor intrínseco. Esta concepción está tan extendida que la mayor parte del tiempo, los debates cuyo tema es la religión giran alrededor de la cuestión de saber si puede o no conciliarse con la ciencia, es decir si, junto al conocimiento científico, hay lugar para otra forma de pensamiento que sería específicamente religiosa.

Pero los creyentes, los hombres que, viviendo la vida religiosa, tienen la sensación directa de lo que la constituye, objetan a esta manera de ver que ella no responde a su experiencia cotidiana. Ellos sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que debemos a la ciencia representaciones de otro origen y de otro carácter, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente un hombre que ve verdades nuevas que el no creyente ignora; es un hombre que puede más. Siente en sí más fuerza para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Está como elevado por encima de las miserias humanas porque se ha elevado por encima de su condición de hombre; se cree salvado del mal, cualquiera que sea la forma, por otra parte, en que conciba al mal. El primer artículo de toda fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve cómo una simple idea podría tener esta eficacia. Una idea, en efecto, no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por naturaleza? Por rica que sea en virtudes afectivas no podría agregar nada a nuestra vitalidad natural; pues no puede más que librar las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni aumentarlas. Del hecho de que nos representemos o un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes; sino que es necesario que de este objeto se desprendan energías superiores a aquellas de las cuales disponemos y, además, que tengamos algún medio de hacerlas penetrar en nosotros y mezclarlas con nuestra vida interior. Ahora bien, para esto, no basta que las pensemos, sino que es indispensable que nos coloquemos en su esfera de acción, que nos dirijamos hacia el lado por donde podamos sentir mejor su influencia; en una palabra, es necesario que actuemos y que repitamos los actos que son así necesarios, cada vez que es útil para renovar sus efectos. Se ve cómo, desde ese punto de vista,

este conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto cobra toda su importancia. De hecho, cualquiera que haya realmente practicado una religión sabe bien que el culto es el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que son, para el fiel, como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por los cuales la fe se traduce hacia afuera, es la colección de medios por los cuales ella se crea y se recrea periódicamente. Ya consista en maniobras materiales o en operaciones mentales, es siempre él el eficaz.

Todo nuestro estudio está basado sobre el postulado de que ese sentimiento unánime de creencias de todos los tiempos no puede ser puramente ilusorio. Como un reciente apologista de la fe,[1] nosotros admitimos pues que las creencias religiosas se basan sobre una experiencia específica cuyo valor demostrativo, en un sentido, no es inferior al de las experiencias científicas, aunque diferente. También nosotros pensamos "que un árbol se conoce por sus frutos"[2] y que su fecundidad es la mejor prueba de lo que valen sus raíces. Pero del hecho de que exista, si se quiere, una "experiencia religiosa" y de que esté fundada de alguna manera —¿existe, por otra parte, una experiencia que no lo esté?— no se sigue de ningún modo que la realidad que la funda se conforme objetivamente con la idea que de ella se hacen los creyentes. El hecho mismo de que la manera en que se ha concebido ha variado infinitamente según los tiempos, basta para probar que ninguna de esas concepciones la expresa adecuadamente. Si el sabio afirma como un axioma que las sensaciones de calor, de luz, que experimentan los hombres, responden a alguna causa objetiva, no concluye que ésta sea tal como aparece a los sentidos. Del mismo modo, si las impresiones que sienten los fieles no son imaginarias, sin embargo, no constituyen intuiciones privilegiadas: no hay ninguna razón para pensar que ellas nos enseñen más sobre la naturaleza de su objeto que las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos y de sus propiedades. Para descubrir en qué consiste este objeto, hay pues que hacerle sufrir una elaboración análoga a la que ha sustituido la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual.

Pues bien, precisamente eso es lo que hemos tratado de hacer y hemos visto que esta realidad, que las mitologías se han representado bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado qué fuerzas morales desarrolla y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que adhiere al fiel a su culto. Ella es quien lo eleva por encima de sí mismo: ella es aún quien lo hace. Pues lo que hace al hombre, es este conjunto de bienes intelectuales que constituye la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, cualesquiera que sean. Es que la sociedad solamente puede hacer sentir su influencia si la sociedad es un acto, y ella sólo es un acto cuando los individuos que la componen están reunidos y actúan en común. Por la acción común ella toma conciencia de sí y se afirma; es ante todo una cooperación activa. Hasta las ideas y los sentimientos

[1] William James, *The Varieties of Religious Experience*.
[2] James, *op. cit.* (p. 19 de la traducción francesa).

colectivos sólo son posibles gracias a movimientos exteriores que los simbolizan, así como lo hemos establecido.[3] La acción, pues, es la que domina la vida religiosa por el solo hecho de que su fuente es la sociedad.

A todas las razones que se han dado para justificar esta concepción, puede agregarse una última que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido de paso que las categorías fundamentales del pensamiento y, en consecuencia, la ciencia, tienen orígenes religiosos. Hemos visto que lo mismo sucede con la magia y, en consecuencia, con las diversas técnicas que han derivado de ella. Por otra parte, se sabe desde hace mucho tiempo, que hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se han distinguido de las prescripciones rituales. Puede decirse, pues, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión.[4] Pues bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan comenzado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y como la expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión.

Las fuerzas religiosas son, pues, fuerzas humanas, fuerzas morales. Sin duda porque los sentimientos colectivos no pueden tomar conciencia de sí mismos más que fijándose sobre objetos exteriores, ellas mismas no han podido constituirse sin tomar de las cosas algunos de sus caracteres: han adquirido así una especie de naturaleza física; como tales, han llegado a mezclarse con la vida del mundo material y por ellas se ha creído poder explicar lo que sucede allí. Pero cuando no se las considera más que en ese aspecto y en ese papel, sólo se ve lo más superficial de ellas. En realidad, los elementos esenciales con los que están hechas están tomados de la conciencia se piensan bajo forma humana;[5] pero hasta las más impersonales y las más anónimas no son otra cosa que sentimientos objetivados.

Con la condición de ver a las religiones desde ese ángulo es posible percibir su verdadera significación. Ateniéndose a las apariencias, los ritos dan a menudo la impresión de operaciones puramente manuales: son unciones, lavajes, comidas. Para consagrar a una cosa se la pone en contacto con una fuente de energía religiosa, del mismo modo que, hoy, para calentar un cuerpo o para electrizarlo, se lo pone en relación con una fuente de calor o de electricidad; los procedimientos empleados en una y otra parte no son esencialmente diferentes. Entendida de este modo, la técnica religiosa parece ser una especie de mecánica mística. Pero esas maniobras materiales no son más que la envoltura exterior bajo la cual se disimulan operaciones mentales. Finalmente, se trata no de ejercer una especie de presión física sobre las fuerzas cie-

---

[3] Ver p. 238 y siguientes. (Consultar la edición original N. del E.)

[4] Una sola forma de la actividad social no ha sido todavía expresamente relacionada con la religión: es la actividad económica. Sin embargo, ocurre que las técnicas que derivan de la magia tienen, por ese mismo hecho, orígenes indirectamente religiosos. Además, el valor económico es una especie de poder, de eficacia, y sabemos los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir poder *mana*; es porque ella lo tiene. De allí, se entrevé que la idea de valor económico y la de valor religioso no deben carecer de relaciones. Pero el problema de saber cuál es la naturaleza de esas relaciones no ha sido estudiado aún.

[5] Es por esta razón que Frazer y hasta Preuss ponen las fuerzas religiosas impersonales fuera o, a lo más, en el umbral de la religión, para relacionarlas con la magia.

gas y, por otra parte, imaginarias, sino de alcanzar a las conciencias, de tonificarlas, de disciplinarlas. Se ha dicho a veces que las religiones inferiores eran materialistas. La expresión es inexacta. Todas las religiones, hasta las más groseras, son, en un sentido, espiritualistas: pues las potencias que ponen en juego son, ante todo, espirituales y, por otra parte, tienen como función principal actuar sobre la vida moral. Así se comprende que lo que se ha hecho en nombre de la religión no podría haberse hecho en vano: pues, necesariamente, la sociedad de los hombres, la humanidad, son quienes han recogido sus frutos.

Pero, se dice, ¿cuál es exactamente la sociedad de la que se ha hecho así el sustrato de la vida religiosa? ¿Es la sociedad real, tal como existe y funciona ante nuestros ojos, con la organización moral, jurídica, que se ha forjado laboriosamente en el curso de la historia? Pero ella está llena de taras y de imperfecciones. El mal se encuentra allí al lado del bien, la injusticia reina a menudo allí como soberana, la verdad está allí oscurecida a cada instante por el error. ¿Cómo un ser tan groseramente constituido podría inspirar los sentimientos de amor, el entusiasmos ardiente, el espíritu de abnegación que todas las religiones reclaman de sus fieles? Esos seres perfectos que son los dioses no pueden haber tomado sus rasgos de una realidad tan mediocre, a veces hasta tan baja.

¿Se trata, al contrario, de la sociedad perfecta, donde la justicia y la verdad serían soberanas, de donde el mal, bajo todas sus formas, se habría extirpado? No se cuestiona el hecho de que ella esté en relación estrecha con el sentimiento religioso; pues, se dice, las religiones tienden a realizarla. Sólo que esta sociedad no es un dato empírico, definido y observable; es una quimera, es un sueño con que los hombres han entretenido sus miserias, pero que nunca han vivido en la realidad. Es una simple idea que llega a traducir en la conciencia nuestras aspiraciones más o menos oscuras hacia el bien, lo bello, el ideal. Pues bien, esas aspiraciones tienen sus raíces en nosotros; provienen de las profundidades mismas de nuestro ser; no hay nada, pues, fuera de nosotros que pueda dar cuenta de ellas. Por otra parte, ellas ya son religiosas por sí mismas; la sociedad ideal supone pues a la religión, lejos de poder explicarla.[6]

Pero, ante todo, ver a la religión sólo por su lado idealista, es simplificar arbitrariamente las cosas: ella es realista a su manera. No hay fealdad física o moral, no hay vicios, ni males que no hayan sido divinizados. Ha habido dioses del robo y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte. El cristianismo mismo, por alta que sea la idea que él se hace de la divinidad, se ha visto obligado a dar al espíritu del mal un lugar en su mitología. Satán es una pieza esencial del sistema cristiano; pues bien, si es un ser impuro, no es un ser profano. El antidios es un dios, inferior y subordinado, es cierto, dotado no obstante de extensos poderes; hasta es objeto de ritos, al menos negativos. La religión, pues, lejos de ignorar a la sociedad real y de hacer abstracción de ella, es su imagen; refleja todos sus aspectos, hasta los más vulgares y los más repugnantes. Todo se encuentra en ella y si, muy frecuentemente, se ve allí al bien vencer al mal, a la vida vencer a la muerte, a las potencias de la luz vencer a las potencias de las tinieblas, es que no sucede de otro modo en la realidad. Pues si la relación entre esas fuerzas contrarias estuviera invertida, la

[6] Boutroux, *Science et religion*, pp. 206-207.

vida sería imposible; ahora bien, de hecho, ella se mantiene y hasta tiende a desarrollarse.

Pero si, a través de las mitologías y las teologías, se ve traslucirse claramente la realidad, es bien cierto que ella sólo se encuentra allí engrandecida, transformada, idealizada. En este aspecto, las religiones más primitivas no difieren de las más recientes y más refinadas. Hemos visto, por ejemplo, cómo los aranda colocan en el origen de los tiempos una sociedad mítica cuya organización reproduce exactamente la que existe aún hoy; comprende los mismos clanes y las mismas fratrías, está sometida a la misma reglamentación matrimonial, practica los mismos ritos. Pero los personajes que la componen son seres ideales, dotados de poderes y de virtudes a las que no puede pretender el común de los mortales. Su naturaleza no es solamente más alta, es diferente, ya que tiene a la vez animalidad y humanidad. Las potencias malas sufren en ella una metamorfosis análoga: el mismo mal está como sublimado e idealizado. La cuestión que se plantea es saber de dónde procede esta idealización.

Se responde que el hombre tiene la facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo diferente adonde él se transporta por el pensamiento. Pero esto es cambiar los términos del problema; no es resolverlo ni aún hacerlo avanzar. Esta idealización sistemática es una característica esencial de las religiones. Explicarlas por un poder innato de idealizar, es pues simplemente reemplazar una palabra por otra que es equivalente de la primera; es como si se dijera que el hombre ha creado la religión porque tenía una naturaleza religiosa. No obstante, el animal sólo conoce un único mundo; es el que percibe por la experiencia tanto interna como externa. Sólo el hombre tiene la facultad de concebir lo ideal y de añadirlo a lo real. ¿De dónde proviene, pues, este singular privilegio? Antes de hacer de él un hecho primero, una virtud misteriosa que escapa a la ciencia, al menos hay que estar seguro de que no depende de condiciones empíricamente determinadas.

La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a esta pregunta. Pues lo que define a lo sagrado, es que está sobreañadido a lo real; ahora bien, lo ideal responde a la misma definición: no se puede, pues, explicar uno sin explicar el otro. Hemos visto, en efecto, que si la vida, colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, produce el despertar del pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes; hasta hay algunas que sólo se producen en ese momento. El hombre no se reconoce; se siente como transformado y, en consecuencia, transforma el medio que lo rodea. Para explicarse las impresiones muy particulares que él siente, atribuye a las cosas con las cuales se relaciona más directamente propiedades que no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia vulgar. En una palabra, al mundo real donde transcurre su vida profana superpone otro que, en un sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al cual atribuye, en relación con el primero, una especie de dignidad más alta. Es pues, en ese doble aspecto, un mundo ideal.

Así, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, que escapa a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede alcanzar; es un producto natural de la vida social. Para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí y mante-

ner, en el grado de intensidad necesaria, el sentimiento que tiene de sí misma, es necesario que se reúna y se concentre. Pues bien, esta concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce por un conjunto de concepciones ideales donde se pinta la nueva vida que así se ha despertado; ellas corresponden a esta afluencia de fuerzas psíquicas que se sobreañaden entonces a aquéllas de que disponíamos para las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear el ideal. Esta creación no es para ella una especie de acto de supererogación, por el cual se completaría, una vez formada; es el acto por el cual se hace y se rehace periódicamente. Por eso, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos antagonistas que nos llevarían en sentidos contrarios, se realiza y se opone abstracciones. La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de ella. Bien lejos de estar dividido entre ellas como entre dos polos que se rechazan, no podemos estar en una sin estar en la otra. Pues una sociedad no está simplemente constituida por la masa de individuos que la componen, por el suelo que ocupan, por las cosas de que se sirven, por los movimientos que efectúan, sino, ante todo, por la idea de que se hace de sí misma. Y, sin duda, ocurre que ella dude sobre la manera en que debe concebirse: se siente tironeada en sentidos divergentes. Pero esos conflictos, cuando estallan, tienen lugar no entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre el que tiene para sí la autoridad de la tradición y el que solamente está en vías de devenir. Seguramente hay medios de investigar de dónde proviene el hecho de que los ideales evolucionen; pero, cualquiera que sea la solución que se le de a este problema, subsiste el hecho de que todo ocurre en el mundo del ideal.

El ideal colectivo que la religión expresa está tan lejos de deberse a no sé qué poder innato del individuo que es más bien en la escuela de la vida colectiva donde el individuo aprende a idealizar. Al asimilar los ideales elaborados por la sociedad ha llegado a ser capaz de concebir el ideal. Es la sociedad quien, atrayéndolo a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia y, al mismo tiempo, le ha dado los medios de concebir otra. Pues ella es quien ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, ya que él la expresa. Así tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar no tiene nada de misterioso. No es una especie de lujo que el hombre podría dejar de tener, sino una condición de su existencia. Él no sería un ser social, es decir no sería un hombre, si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, les pone su sello; se sacan elementos, se agregan otros. El ideal personal se desprende así del ideal social, a medida que la personalidad individual se desarrolla y llega a ser una fuente autónoma de acción. Pero si se quiere comprender esta aptitud, tan singular en apariencia, de vivir fuera de lo real, basta relacionarla con las condiciones sociales de las que depende.

Hay que cuidarse, pues, de ver en esta teoría de la religión un simple rejuvenecimiento del materialismo histórico: esto sería equivocarse singularmente respecto a nuestro pensamiento. Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Sin duda, con-

sideramos evidente el hecho de que la vida social depende de su sustrato y lleva su marca, del mismo modo que la vida mental del individuo depende del encéfalo y hasta del organismo entero. Pero la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica, del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso. Para que la primera aparezca, es necesario que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Ahora bien, esta síntesis tiene por efecto librar todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez nacidas, obedecen a leyes que les son propias. Ellas se llaman, se rechazan, se fusionan, se segmentan, proliferan sin que todas esas combinaciones sean directamente dirigidas y requeridas por el estado de la realidad subyacente. La vida así provocada goza hasta de una independencia bastante grande como para que a veces se goce en manifestaciones sin fin, sin utilidad de ningún tipo, por el solo placer de afirmarse. Hemos mostrado precisamente que éste es, a menudo, el caso de la actividad ritual y del pensamiento mitológico.[7]

Pero si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo explicar el culto individual y el carácter universalista de ciertas religiones? Si ha nacido *in foro externo*, ¿cómo ha podido pasar al fuero interior del individuo y arraigarse allí más y más profundamente? Si es la obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha podido desprenderse de ellas hasta concebirse como la cosa común de la humanidad?

Hemos encontrado en el curso de nuestra investigación los primeros gérmenes de la religión individual y del cosmopolitismo religioso, y hemos visto cómo se han formado; poseemos así los elementos más generales de la respuesta que puede darse a esta doble pregunta.

Hemos mostrado, en efecto, cómo la fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las conciencias particulares, se particulariza ella misma. Así se forman seres sagrados secundarios; cada individuo tiene los suyos, hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino: es el alma, el totem individual, el antepasado protector, etc. Esos seres son objeto de ritos que el fiel puede celebrar solo, fuera de todo agrupamiento; ésta es, pues, una primera forma de culto individual. Seguramente, todavía no es más que un culto muy rudimentario; pero es que, como la personalidad individual está entonces muy poco marcada, como se le atribuye poco valor, el culto que la expresa no podía estar todavía muy desarrollado. Pero a medida que los individuos se han diferenciado más y que el valor de la persona se ha acrecentado, el culto correspondiente ha ocupado más lugar en el conjunto de la vida religiosa, al mismo tiempo que se ha cerrado más herméticamente hacia afuera.

La existencia de los cultos individuales no implica pues nada que lo contradiga o que dificulte una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que ellos se dirigen no son más que formas individualizadas de fuerzas colectivas. Así, aun cuando la religión parezca residir totalmente en el fuero íntimo del individuo, todavía es en la sociedad donde se encuentra la fuente viva en la que se alimenta. Podemos ahora apreciar lo que vale este individualismo radical que quisiera hacer de la religión una cosa puramente individual: él desconoce las condiciones fundamenta-

[7] Ver p. 388 y sig. (En la edición original N. del E.) Cf. sobre este mismo problema nuestro artículo: "Représentations individuelles et représentations collectives", en *Révue de Métaphysique*, mayo 1898.

les de la vida religiosa. Si ha permanecido hasta el presente en el estado de aspiraciones teóricas que nunca se han realizado, es porque es irrealizable. Una filosofía bien puede elaborarse en el silencio de la meditación interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, transporte del individuo por encima de sí mismo. Ahora bien, ¿cómo podría, sin salir de sí, aumentar las energías que posee? ¿Cómo podría superarse por sus solas fuerzas? El único centro de calor en el que podríamos entibiarnos moralmente es el que forma la sociedad de nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podríamos sustentarnos y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros. Admitamos aún que existen realmente seres más o menos análogos a los que nos representan las mitologías. Para que puedan ejercer sobre las almas la acción útil que es su razón de ser, debe creerse en ellos. Pues bien, las creencias sólo son activas cuando son compartidas. Se las puede mantener cierto tiempo por un esfuerzo completamente personal; pero no es así como nacen ni como se adquieren; hasta es dudoso que puedan conservarse en esas condiciones. De hecho, el hombre que tiene una verdadera fe experimenta una invencible necesidad de expandirla; por esto, él sale de su aislamiento, se acerca a los otros, trata de convencerlos y el ardor de las convicciones que suscita viene a reconfortar la suya. Ella se debilitaría pronto si permaneciera sola.

Con el universalismo religioso sucede lo mismo que con el individualismo. Lejos de ser un atributo exclusivo de algunas religiones muy grandes, lo hemos encontrado, no sin duda en la base, sino en la cima del sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baime, no son simples dioses tribales; cada uno de ellos es reconocido por una pluralidad de tribus diferentes. Su culto es, en un sentido, internacional. Esta concepción es, pues, muy cercana a la que se encuentra en las teologías más recientes. Por eso ciertos escritores han creído deber negar, por esta razón, su autenticidad, por incuestionable que sea.

Pues bien, hemos podido mostrar cómo se ha formado.

Tribus vecinas y de la misma civilización no pueden no estar en relaciones constantes unas con las otras. Todo tipo de circunstancias les dan ocasión para ello: fuera del comercio, que entonces es rudimentario, están los casamientos; pues los casamientos internacionales son muy frecuentes en Australia. En el curso de esos encuentros, los hombres toman naturalmente conciencia del parentesco moral que los une. Tienen la misma organización social, la misma división en fratrías, clanes, clases matrimoniales; practican los mismos ritos de iniciación o ritos totalmente similares. Los préstamos mutuos y las convenciones terminan por reforzar esas semejanzas espontáneas. Los dioses con los que se relacionan instituciones tan manifiestamente idénticas difícilmente podían permanecer distintos en los espíritus. Todo los acercaba y, en consecuencia, aún suponiendo que cada tribu haya elaborado la noción de ellos de una manera independiente, debían necesariamente tender a confundirse unos en los otros. Es probable, por otra parte, que fueran primitivamente concebidos en asambleas intertribales. Pues son, ante todo, dioses de la iniciación y, en las ceremonias de iniciación están representadas generalmente tribus diferentes. Sí, pues, se han formado seres sagrados que no se relacionan con ninguna sociedad, geográficamente determinada, no es porque tengan un origen extrasocial. Sino que, por encima de esos agrupamientos geográficos, existen ya otros cuyos contornos son más indecisos: no

tienen fronteras definidas, sino que comprenden todo tipo de tribus más o menos vecinas o parientes. La vida social muy particular que se desprende de ellas tiende pues a expandirse sobre un área de extensión sin límites definidos. Naturalmente, los personajes mitológicos que corresponden a ellos tienen el mismo carácter; su esfera de influencia no está delimitada; planean por encima de las tribus particulares y por encima del espacio. Son los grandes dioses internacionales.

Pues bien, no hay nada en esta situación que sea propia de las sociedades australianas. No hay pueblo, no hay Estado que no esté internado en otra sociedad, más o menos ilimitada, que comprende todos los pueblos, todos los Estados con los cuales el primero está directa o indirectamente en relaciones; no hay vida nacional que no esté dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia, esos agrupamientos internacionales adquieren más importancia y extensión. Se ve así cómo, en ciertos casos, la tendencia universalista ha podido desarrollarse hasta el punto de afectar, no ya solamente las ideas más altas del sistema religioso, sino los principios mismos sobre los cuales se basa.

2

Hay, pues, en la religión algo eterno que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los cuales se han envuelto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad. Pues, bien, esta refacción moral no puede obtenerse sino por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos unos de los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de allí, las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las fechas principales de la vida de Cristo, o de judíos festejando la salida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?

Si hoy quizás nos cuesta un poco representarnos en qué podrán consistir las fiestas y las ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y de mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, las que entusiasmaban a nuestros padres, ya no excitan en nosotros el mismo ardor, porque han entrado en el uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, o porque ya no responden a nuestras aspiraciones actuales; y, sin embargo, nada se ha hecho aún que las reemplace. Ya no podemos apasionarnos por los principios en nombre de los cuales el cristianismo recomendaba a los amos tratar humanamente a sus esclavos, y, por otra parte, la idea que él se hace de la igualdad y de la fraternidad humana nos parece hoy que deja demasiado lugar a injustas desigualdades. Si piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; quisiéramos alguna que fuera más eficaz; pero no vemos aún claramente cuál debe ser y cómo podrá realizarse en los hechos. En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y no han nacido otros. Esto es lo que ha hecho

vana la tentativa de Comte para organizar una religión con viejos recuerdos históricos, artificialmente despertados: de la vida misma y no de un pasado muerto puede salir un culto vivo. Pero ese estado de incertidumbre y de agitación confusa no podría durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revivifican regularmente sus frutos. Hemos visto ya cómo la revolución instituyó todo un ciclo de fiestas para mantener en un estado de juventud perpetua a los principios en los cuales se inspiraba. Si la institución periclitó pronto, es porque la fe revolucionaria sólo duró un tiempo; es porque las decepciones y el desaliento sucedieron rápidamente al primer momento de entusiasmo. Pero, aunque la obra haya abortado, nos permite representarnos lo que hubiera podido ser en otras condiciones; y todo hace pensar que será retomada tarde o temprano. No hay evangelios inmortales y no hay razón para creer que la humanidad sea incapaz de concebir, de ahora en adelante, otros nuevos. En cuanto a saber lo que serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se asemejarán a los del pasado o no, si serán más adecuados a la realidad que tendrán por objeto traducir, este es un problema que supera las facultades humanas de precisión y que, por otra parte, no toca al fondo de las cosas.

Pero las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituyen la religión. Esta no es solamente un sistema de prácticas; también es un sistema de ideas cuyo objeto es expresar el mundo; hemos visto que hasta las más humildes tienen su cosmología. Cualquiera que sea la relación que pueda haber en esos dos elementos de la vida religiosa, no dejan de ser muy diferentes. Uno se vuelve hacia el lado de la acción, que él solicita y regula; el otro del lado del pensamiento que él enriquece u organiza. No dependen pues de las mismas condiciones y, en consecuencia, es lícito preguntarse si el segundo responde a necesidades tan universales y tan permanentes como el primero.

Cuando se atribuye al pensamiento religioso caracteres específicos, cuando se cree que tiene como función expresar, con métodos que le son propios, todo un aspecto de lo real que escapa al conocimiento vulgar así como a la ciencia, uno se rehúsa, naturalmente, a admitir que la religión pueda declinar nunca de su papel especulativo. Pero el análisis de los hechos no nos ha parecido demostrar esta especificidad. La religión que acabamos de estudiar es una de aquéllas donde los símbolos empleados son los más desconcertantes para la razón. En ella todo parece misterioso. Esos seres que participan a la vez de los reinos más heterogéneos, que se multiplican sin dejar de ser uno, que se fragmentan sin disminuirse, parecen, a primera vista, pertenecer a un mundo enteramente diferente de aquél donde vivimos; hasta se ha llegado a decir que el pensamiento que lo ha construido ignoraba totalmente las leyes de la lógica. Nunca, quizás, ha sido más agudo el contraste entre la razón y la fe. Sí, pues, hubo un momento en la historia donde su heterogeneidad debía resaltar con evidencia, es éste. Pues bien, contrariamente a las apariencias, hemos comprobado que las realidades a las cuales se aplica entonces la especulación religiosa son aquéllas mismas que más

tarde servirán como objetos de la reflexión de los sabios: es la naturaleza, el hombre, la sociedad. El misterio que parece rodearlos es muy superficial y se disipa ante una observación más profunda: basta descorrer el velo con que la imaginación mitológica las ha cubierto para que aparezcan tal cual son. La religión se esfuerza por traducir esas realidades en un lenguaje inteligible que no difiere en naturaleza del que emplea la ciudad; en uno y en otro se trata de relacionar las cosas unas a las otras, de establecer entre ellas relaciones internas, de clasificarlas, de sistematizarlas. También hemos visto que las nociones esenciales de la lógica científica son de origen religioso. Sin duda la ciencia, para utilizarlas, las somete a una nueva elaboración; las depura de todo tipo de elementos adventicios; de una manera general ella aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; ella se rodea de precauciones para "evitar la precipitación y la prevención", para hacer a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas. Pero esos perfeccionamientos metodológicos no son suficientes para diferenciarla de la religión. Una y la otra, en ese aspecto, persiguen el mismo fin; el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece natural, pues, que la segunda se borre progresivamente ante la primera, a medida que ésta se hace más apta para cumplir con la tarea.

Y no es dudoso, en efecto, que esta regresión no se haya producido en el curso de la historia. Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituir a esta última en todo lo que concierne a las funciones cognoscitivas e intelectuales. Ya el cristianismo ha consagrado definitivamente esta sustitución en el orden de los fenómenos materiales. Como ve en la materia la cosa profana por excelencia, ha abandonado fácilmente el conocimiento de ella a una disciplina extranjera, *tradidit mundum hominum disputationi*; es así como se han podido establecer las ciencias de la naturaleza y hacer reconocer su autoridad sin demasiadas dificultades. Pero no podía desasirse tan fácilmente del mundo de las almas; pues el dios de los cristianos aspira ante todo a reinar sobre las almas. Es por eso que, durante mucho, tiempo, la idea de someter la vida psíquica a la ciencia parecía una especie de profanación; aún hoy, todavía repugna a numerosos espíritus. Sin embargo, la psicología experimental y comparativa se ha constituido y hoy hay que contar con ella. Pero el mundo de la vida religiosa y moral aún permanece prohibido. La mayoría de los hombres continúa creyendo que ése es un orden de cosas donde el espíritu no puede penetrar más que por vías muy especiales. De allí, las vivas resistencias que se encuentran cada vez que se trata de abordar científicamente los fenómenos religiosos y morales. Pero a pesar de las oposiciones, esas tentativas se repiten y esta persistencia misma permite preveer que esta última barrera terminará por ceder y que la ciencia se establecerá como dueña aun en esta religión reservada.

En esto consiste el conflicto entre la ciencia y la religión. A menudo nos hacemos de él una idea inexacta. Se dice que la ciencia niega la religión en principio. Pero la religión existe; es un sistema de hechos dados: en una palabra, es una realidad. ¿Cómo podría la ciencia negar una realidad? Además, en tanto la religión es acción, en tanto es un medio de hacer vivir a los hombres, la ciencia no podría ocupar un sitio en ella, pues si expresa la vida, no la crea; bien puede tratar de explicar la fe, pero, por esto mismo, la supone. De las dos funciones que primitivamente cumplía la

religión, existe una, pero sólo una, que tiende a escapársele de más en más: es la función especulativa. Lo que la ciencia cuestiona a la religión no es el derecho de ser, es el derecho de dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, es la especie de competencia especial que ella se atribuía para conocer el hombre y el mundo. De hecho, ella no se conoce a sí misma. No sabe ni de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; cuánto dista para que pueda dominar a la ciencia. Y como, por otra parte, fuera de lo real a lo cual se aplica la reflexión científica, no existe objeto propio sobre el cual se ejerza la especulación religiosa, es evidente que ésta no podría desempeñar en el porvenir el mismo papel que en el pasado.

Sin embargo, parece llamada a transformarse antes que a desaparecer.

Hemos dicho que hay en la religión algo eterno; es el culto, la fe. Pero los hombres no pueden celebrar ceremonias en las cuales no vieran razón de ser, ni aceptar una fe que no comprendieran en ninguna manera. Para expandirla o simplemente mantenerla, hay que justificarla, es decir, construir su teoría. Una teoría de ese tipo debe, sin duda, apoyarse en las diferentes ciencias, desde el momento en que existen; ciencias sociales primero, ya que la fe tiene sus orígenes en la sociedad; psicología, ya que la sociedad es una síntesis de conciencias humanas; ciencias de la naturaleza, por fin, ya que el hombre y la sociedad son función del universo y sólo pueden abstraerse de él artificialmente. Pero por importantes que sean los préstamos tomados de las ciencias constituidas, no podrían ser suficientes; pues la fe es ante todo un impulso a actuar y la ciencia, por lejos que se la lleve, siempre mantiene una distancia de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza lentamente y nunca se acaba; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, están como obligadas a adelantarse a la ciencia y a completarla prematuramente. Sólo son posibles si las exigencias de la práctica y las necesidades vitales, tales como las sentimos sin concebirlas de un modo claro, impulsan al pensamiento hacia adelante, más allá de lo que la ciencia nos permite afirmar. Así, las religiones, hasta las más irracionales y las más laicizadas, no pueden y nunca podrán carecer de un tipo muy particular de especulación que, aunque tiene los mismos objetos que la misma ciencia, no podría sin embargo ser propiamente científica: las intuiciones oscuras de la sensación y del sentimiento ocupan en ella a menudo el lugar de las razones lógicas. Por un lado, esta especulación se asemeja a la que encontramos en las religiones del pasado; pero, por otro, se distingue de ella. Aunque se acuerda el derecho de superar a la ciencia, debe comenzar por conocerla y por inspirarse en ella. Desde que la autoridad de la ciencia se ha establecido, hay que tenerla en cuenta; se puede ir más lejos que ella bajo la presión de la necesidad, pero hay que partir de ella. No puede afirmarse lo que ella niega, negar nada de lo que afirma, establecer nada que no se apoye, directa o indirectamente, en los principios que se toman de ella. Desde entonces, la ley ya no ejerce, sobre el sistema de representaciones que podemos continuar llamando religiosas, la misma hegemonía que antes. Frente a ella, se erige una potencia rival que, nacida de ella, la somete de ahora en adelante a su crítica y a su control. Y todo hace prever que este control se hará siempre más extenso y más eficaz, sin que sea posible asignar límites a su influencia futura.

3

Pero si las nociones fundamentales de la ciencia son de origen religioso, ¿cómo ha podido engendrarlas la religión? No se percibe a primera vista qué relaciones puede haber entre la lógica y la religión. También, ya que la realidad que expresa el pensamiento religioso es la sociedad, la cuestión puede plantearse en los términos siguientes, que muestran mejor toda su dificultad: ¿qué es lo que ha podido hacer de la vida social una fuente tan importante de la vida lógica? Parece que nada la predestinaba a ese papel; pues evidentemente no es para satisfacer necesidades especulativas que se han asociado los hombres.

Quizás pareceremos temerarios al abordar aquí un problema de tanta complejidad. Para poder tratarlo como convendría, sería necesario que se conocieran mejor las condiciones sociológicas del conocimiento; solamente comenzamos a entrever algunas de ellas. Sin embargo, la cuestión es tan grave y está implicada tan directamente por todo lo que precede, que debemos hacer un esfuerzo para no dejarla sin respuesta. Quizás, por otra parte, no sea posible plantear desde ahora algunos principios generales que son al menos apropiados para aclarar la solución.

La materia del pensamiento lógico está hecha de conceptos. Investigar cómo la sociedad puede haber desempeñado un papel en la génesis del pensamiento lógico equivale pues a preguntarse cómo puede haber tomado parte en la formación de los conceptos.

Si, como sucede ordinariamente, sólo se ve en el concepto una idea general, el problema parece insoluble. El individuo puede, en efecto, por sus medios propios, comparar sus percepciones o sus imágenes, deducir lo que tienen en común; en una palabra, generalizar. Es difícil, pues, percibir por qué la generalización no sería posible más que en y por la sociedad. Pero, ante todo, es inadmisible que el pensamiento lógico se caracterice exclusivamente por la mayor extensión de las representaciones que la constituyen. Si las ideas particulares no tienen nada de lógico, ¿por qué ocurriría otra cosa con las ideas generales? Lo general sólo existe en lo particular; en lo particular simplificado y empobrecido. El primero no podría, pues, tener virtudes y privilegios que no tiene el segundo. Inversamente, si el pensamiento conceptual puede aplicarse al género, a la especie, a la variedad, por restringida que ésta pueda ser, ¿por qué no podría extenderse al individuo, es decir, al límite hacia el que tiende la representación a medida que su extensión disminuye? De hecho, existen muchos conceptos que tienen por objeto a individuos. En todo tipo de religión, los dioses son individualidades distintas unas de otras; no obstante, son concebidas, no percibidas. Cada pueblo se representa de una cierta manera, variable según los tiempos, a sus héroes históricos o legendarios; esas representaciones son conceptuales. Por fin, cada uno de nosotros se hace una cierta noción de los individuos con los cuales está en relación de su carácter, de su fisonomía, de los rasgos distintivos de su temperamento físico y moral: esas nociones son verdaderos conceptos. Sin duda que están, en general, bastante groseramente formados; pero hasta entre los conceptos científicos, ¿hay muchos que sean perfectamente adecuados a su objeto? En este aspecto, no hay, entre unos y los otros, más que diferencias de grado.

Por lo tanto hay que definir el concepto por otros caracteres. Se opone a las representaciones sensibles de todo orden —sensaciones, percepciones o imágenes— por las siguientes propiedades.

Las representaciones sensibles están en perpetuo flujo; se empujan unas a otras como las olas de un río y, aun hasta el tiempo que duran, no permanecen iguales a sí mismas. Cada una de ellas es función del instante preciso en que ha tenido lugar. Nunca estamos seguros de encontrar una percepción tal como la hemos experimentado una primera vez; pues si la cosa percibida ha cambiado, nosotros no somos los mismos. El concepto, al contrario, está como fuera del tiempo y del devenir; está sustraído a toda esta agitación; se diría que está situado en una región diferente del espíritu, más serena y espontánea; al contrario, resiste al cambio. Es una manera de pensar que, en cada momento del tiempo, está fijada y cristalizada.[8] En la medida en que es lo que debe ser, es inmutable. Si cambia, no es porque esté en su naturaleza cambiar; es que hemos descubierto en él alguna imperfección; es que tiene necesidad de ser rectificado. El sistema de conceptos con el que pensamos en la vida corriente es el que expresa el vocabulario de nuestra lengua materna; pues cada palabra traduce en concepto. Pues bien, la lengua es fija; sólo cambia muy lentamente y, en consecuencia, lo mismo sucede con la organización conceptual que ella expresa. El sabio se encuentra en la misma situación frente a la terminología especial que emplea la ciencia a la cual se consagra, y, en consecuencia, frente al sistema especial de conceptos al cual corresponde esta terminología. Sin duda que puede innovar, pero sus innovaciones son siempre una especie de actos violentos dirigidos a maneras de pensar instituidas.

Al mismo tiempo que es relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, al menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en todo caso, puede serle comunicado. Me es imposible hacer pasar una sensación de mi conciencia a la conciencia de otro; ella está tan sujeta a mi organismo y a mi personalidad que no puede desprenderse de él. Lo que puedo hacer es invitar a otro a ponerse frente al mismo objeto que yo y abrirse a su acción. Al contrario, la conversación, la relación intelectual entre los hombres consiste en un cambio de conceptos. El concepto es una representación esencialmente impersonal: las inteligencias humanas se comunican por él.[9]

La naturaleza del concepto, así definido, denuncia sus orígenes. Si es común a todos, es porque es obra de la comunidad. Ya que no lleva el sello de ninguna inteligencia particular, es porque está elaborado por una inteligencia única donde se encuentran todas las otras y van, de alguna manera, a alimentarse. Si tiene más estabilidad que las sensaciones o que las imágenes, es porque las representaciones colectivas son más estables que las representaciones individuales; pues, mientras que el

[8] William James, *The Principles of Psychology*, I, p. 464.

[9] Esta universalidad del concepto no debe confundirse con su generalidad: son cosas muy diferentes. Lo que llamamos universalidad, es la propiedad que tiene el concepto de ser comunicado a una pluralidad de espíritus, y aún, en principio, a todos los espíritus; pues bien, esta comunicabilidad es totalmente independiente de su grado de extensión. Un concepto que no se aplique más que a un solo objeto, cuya extensión, por consiguiente, es mínima, puede ser universal en el sentido en que es el mismo para todos los entendimientos: tal, el concepto de una divinidad.

individuo es sensible hasta a los débiles cambios que se producen en su medio interno o externo, sólo los acontecimientos de gravedad suficiente pueden lograr la tranquilidad mental de la sociedad. Cada vez que estamos en presencia de un *tipo*[10] de pensamiento o de acción, que se impone de un modo uniforme a las voluntades o a las inteligencias particulares, esta presión ejercida sobre el individuo revela la intervención de la colectividad. Por otra parte, decíamos precedentemente que los conceptos con los cuales pensamos corrientemente son los que están consignados en el vocabulario. Pues bien, no hay duda de que el lenguaje y, en consecuencia, el sistema de conceptos que él traduce, es el producto de una elaboración colectiva. Lo que él expresa, es la manera en que la sociedad en su conjunto se representa los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los diversos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas.

El contenido mismo de esas nociones testimonia en el mismo sentido. Casi no hay palabras, en efecto, aun entre las que empleamos usualmente, cuya acepción no supere más o menos ampliamente los límites de nuestra experiencia personal. A menudo un término expresa cosas que no hemos percibido nunca, experiencias que nunca hemos hecho o cuyos testigos no hemos sido nunca. Hasta cuando conocemos algunos de los objetos con los cuales se relaciona, no es más que a título de ejemplos particulares que vienen a ilustrar la idea, pero que, por sí mismos, no hubieran nunca sido suficientes para constituirla. En la palabra se encuentra pues condensada toda una ciencia en la que yo no he colaborado, una ciencia más que individual; y ella me desborda hasta tal punto que ni siquiera puedo apropiarme completamente de todos sus resultados. ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y la significación íntegra de cada palabra?

Esta observación permite determinar en qué sentido entendemos decir que los conceptos son representaciones colectivas. Si son comunes a un grupo social entero, no es que representen un simple término medio entre las representaciones individuales correspondientes; pues entonces serían más pobres que estas últimas en contenido intelectual, mientras que en realidad están llenas de un saber que supera al del individuo medio. Son, no abstracciones que sólo tendrían realidad en las conciencias particulares, sino representaciones tan concretas como las que pueden hacerse el individuo en su medio personal: corresponden al modo en que este ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su experiencia propia. Si de hecho, los conceptos son la mayoría de las veces ideas generales, si expresan categorías y clases antes que objetos particulares, es porque los caracteres singulares y variables de los seres no interesan sino raramente a la sociedad; en razón misma de su extensión, ella puede casi solamente ser afectada por sus propiedades generales y permanentes. Por lo tanto su atención recae en este aspecto: está en su naturaleza el ver la mayoría de las veces a las cosas como grandes masas y bajo el aspecto más general que tienen. Pero esto no es

[10] Se objetará que a menudo, en el individuo, por el solo efecto de la repetición, se fijan y se cristalizan maneras de actuar o de pensar bajo forma de hábitos que resisten el cambio. Pero el hábito no es más que una tendencia a repetir automáticamente un acto o una idea, cada vez que las mismas circunstancias la despiertan; esto no implica que la idea o el acto estén constituidos en estado de tipo ejemplares, propuestos o impuestos al espíritu o a la voluntad. Solamente cuando un tipo de ese género está preestablecido, es decir, cuando una regla, una norma está instituida, puede o debe presumirse la acción social.

una necesidad; y, en todo caso, aun cuando esas representaciones tengan el carácter genérico que les es habitual, son la obra de la sociedad, y están enriquecidas con su experiencia.

En eso reside, por otra parte, el valor que el pensamiento conceptual tiene para nosotros. Si los conceptos sólo fueran ideas generales, no enriquecerían mucho el conocimiento; pues lo general, como ya lo hemos dicho, no contiene nada más que lo particular. Pero si son, ante todo, representaciones colectivas, agregan, a lo que puede enseñarnos nuestra experiencia personal, toda la ciencia y la sabiduría que ha acumulado la colectividad en el curso de los siglos. Pensar por conceptos no es simplemente ver lo real por el lado más general; es proyectar sobre la sensación una luz que la aclara, la penetra y la transforma. Concebir una cosa, es al mismo tiempo que aprehender mejor sus elementos esenciales, situarlos en un conjunto; pues cada civilización tiene su sistema organizado de conceptos que la caracteriza. Frente a este sistema de nociones, el espíritu individual está en la misma situación que el νομξ de Platón frente al mundo de las Ideas. Se esfuerza por asimilárselas, pues las necesita para poder relacionarse con sus semejantes; pero la asimilación es siempre imperfecta. Cada uno de nosotros las ve a su manera. Hay algunas que se nos escapan completamente, que quedan fuera de nuestro radio de visión; otras, de las cuales sólo percibimos ciertos aspectos. Hasta hay algunas, y muchas, que desnaturalizamos al pensarlas; pues, como son colectivas por naturaleza, no pueden individualizarse sin ser retocadas, modificadas y, en consecuencia, falseadas. De allí proviene el hecho de que nos cueste tanto entendernos, que, hasta muy a menudo, nos mintamos, sin quererlo, unos a los otros: es porque todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo sentido.

Ahora puede entreverse cuál es la parte de la sociedad en la génesis del pensamiento lógico. Éste no es posible sino a partir del momento en que, por encima de las representaciones fugitivas que debe a la experiencia sensible, el hombre ha llegado a concebir todo un mundo de ideales estables, lugar común de las inteligencias. Pensar lógicamente, en efecto, es siempre, en alguna medida, pensar de una manera impersonal; también es pensar *sub specie oeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, tales son las dos características de la verdad. Pues bien, la vida lógica supone evidentemente que el hombre sabe, al menos confusamente, que hay una verdad, distinta de las apariencias sensibles. ¿Pero cómo se ha podido llegar a esta concepción? La mayoría de las veces se razona como si ella hubiera debido presentarse espontáneamente a él desde que abre los ojos sobre el mundo. Sin embargo, no hay nada en la experiencia inmediata que pueda sugerirla; hasta todo la contradice. Por eso el niño y el animal ni siquiera la sospechan. La historia muestra, por otra parte, que ella ha empleado siglos en deducirse y en construirse. En nuestro mundo occidental, ha tomado por primera vez, con los grandes pensadores de Grecia, una conciencia clara de sí misma y de las consecuencias que implica; y, cuando se la descubrió, provocó una admiración que Platón ha traducido en un lenguaje magnífico. Pero si solamente en esta época se ha expresado la idea en fórmulas filosóficas, preexistía necesariamente en estado de sentimiento oscuro. Los filósofos han tratado de elucidar ese sentimiento; no lo han creado. Para que pudieran reflexionarlo y analizarlo, era necesario que les fuera dado y se trata de saber de dónde venía, es decir, en qué experiencia estaba

fundado. Es en la experiencia colectiva. Bajo la forma del pensamiento colectivo el pensamiento impersonal se ha revelado, por primera vez, a la humanidad; y no vemos por qué otro medio hubiera podido hacerse esta revelación. Por el solo hecho de que la sociedad existe, existe también, fuera de las sensaciones y de las imágenes individuales, todo un sistema de representaciones que gozan de propiedades maravillosas. Por ellas se comprenden los hombres, las inteligencias se penetran unas a las otras. Tienen en ellas una especie de fuerza, de ascendiente moral por el cual se imponen a los espíritus particulares. Desde entonces el individuo se da cuenta, al menos oscuramente, de que por encima de sus representaciones privadas existe un mundo de nociones-tipo según las cuales debe regular sus ideas; entrevé todo un mundo intelectual en el que participa, pero que lo supera. Éste es una primera intuición del reino de la verdad. Sin duda, a partir del momento en que tomó así conciencia de esta intelectualidad más alta, se dedicó a escrutar su naturaleza; buscó de dónde sacaban sus prerrogativas esas representaciones eminentes y, en la medida en que creyó haber descubierto sus causas, comenzó él mismo a poner en acción esas causas para obtener, por sus propias fuerzas, los efectos que ellas implican; es decir, que se acordó a sí mismo el derecho de hacer conceptos. Así se individualizó la facultad de concebir. Pero, para comprender bien los orígenes de la función, hay que relacionarla con las condiciones sociales de las que depende.

Se objetará que sólo mostramos el concepto en uno de sus aspectos, que él no tiene únicamente por función asegurar la concordancia mutua de los espíritus, sino también, y más aún, su concordancia con la naturaleza de las cosas. Parece que sólo tuviera su razón de ser con la condición de ser verdad, es decir, objetivo, y que su impersonalidad debe no ser más que una consecuencia de su objetividad. Los espíritus deberían comunicarse en las cosas, pensadas lo más adecuadamente posible. No negamos que la evolución conceptual se haga en parte en ese sentido. El concepto que, primitivamente, se considera verdadero porque es colectivo, tiende a hacerse colectivo sólo con la condición de considerarse verdadero: le pedimos sus títulos antes de acordarle nuestro crédito. Pero, ante todo, no hay que perder de vista que aún hoy la mayoría de los conceptos de los cuales nos servimos no están constituidos metódicamente; los tomamos del lenguaje, es decir, de la experiencia común, sin que se hayan sometido a ninguna crítica previa. Los conceptos científicamente elaborados y criticados son siempre una minoría muy débil. Además, entre ellos y los que obtienen toda su autoridad por el solo hecho de ser colectivos, sólo hay diferencias de grado. Una representación colectiva, porque es colectiva, ya presenta garantías de objetividad; pues no es sin razón que ella ha podido generalizarse y mantenerse con una persistencia suficiente. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas, no hubiera podido adquirir un extenso y prolongado imperio sobre los espíritus. En el fondo, lo que constituye la confianza que inspiran los conceptos científicos, es que son susceptibles de ser controlados metódicamente. Pues bien, una representación colectiva está sometida necesariamente a un control repetido indefinidamente: los hombres que adhieren a ella la verifican por su experiencia propia. No podría, pues, ser completamente inadecuada a su objeto. Puede expresarlo, sin duda, con ayuda de símbolos imperfectos; pero los mismos símbolos científicos no son nunca sino aproximados. Este principio es precisamente el que está en la base del método que seguimos en el

estudio de los fenómenos religiosos: consideramos un axioma que las creencias religiosas, por extrañas que sean a veces en apariencia, tienen su verdad que hay que descubrir.[11]

Inversamente, los conceptos, aun cuando están construidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No es suficiente que sean verdaderos para ser creídos. Si no armonizan con las otras creencias, las otras opiniones, en una palabra con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se les cerrarán; será, en consecuencia, como si no existieran. Si, hoy, es suficiente en general que lleven la estampilla de la ciencia para encontrar una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende en suma de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que ella expresa un estado de opinión. Es porque, en efecto, todo en la vida social, la ciencia misma está basada en la opinión. Sin duda que puede tomarse a la opinión como objeto de estudio y hacer una ciencia de ella; en esto consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no constituye la opinión; sólo puede aclararla, hacerla más consciente de sí. Por esto, es verdad, puede hacerla cambiar; pero la ciencia continúa dependiendo de la opinión en el momento en que parece dominarla; pues, como lo hemos mostrado, de la opinión toma la fuerza necesaria para actuar sobre la opinión.[12]

Decir que los conceptos expresan el modo en que la sociedad se representa las cosas, es decir también que el pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad. No rehusamos, pues, a ver en él el producto de una cultura más o menos tardía. Un hombre que no pensara por conceptos no sería un hombre; pues no sería un ser social. Reducido a sus solos preceptos individuales, sería indistinto del animal. Si la tesis contraria ha podido sostenerse, es porque se ha definido al concepto por caracteres que no le son esenciales. Se lo ha identificado con la idea general[13] y con una idea general netamente delimitada y circunscripta.[14] En esas condiciones, ha podido parecer que las sociedades inferiores no conocen el concepto propiamente dicho: pues sólo tienen procedimientos de generalización rudimentarios y las nociones de las que se sirven no son generalmente definidas. Pero la mayor parte de nuestros conceptos actuales tienen la misma indeterminación; no nos obligamos a definirlos casi más que en las discusiones y cuando actuamos como sabios. Por otra parte, hemos visto que concebir no es generalizar. Pensar conceptualmente no es simplemente aislar y agrupar en conjunto los caracteres comunes a un cierto número de objetos; es subsumir lo variable bajo lo permanente, lo individual bajo lo social. Y ya que el pensamiento lógico comienza con el concepto, se sigue que ha existido siempre; no ha habido período histórico durante el cual los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente, no se podría insistir demasiado en los caracteres diferenciales que presenta la lógica en los diversos momentos de la

[11] Se ve cómo una representación dista de carecer de valor objetivo por el solo hecho de tener un origen social.
[12] Cf. p. 220.
[13] *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 131-138.
[14] *Ibíd.*, p. 46.

historia; evoluciona como las sociedades mismas. Pero por reales que sean las diferencias, no deben hacer desconocer las similitudes que no son menos esenciales.

4

Ahora podemos abordar una última cuestión que ya planteaba la introducción[15] y que ha quedado como sobreentendida a todo lo largo de esta obra. Hemos visto que ciertas categorías, al menos, son cosas sociales. Se trata de saber de dónde les viene ese carácter.

Sin duda, ya que ellas mismas son conceptos, se comprende sin esfuerzo que sean obra de la colectividad. Lo mismo sucede con los conceptos que presentan en el mismo grado los signos por los cuales se reconoce una representación colectiva. En efecto, su estabilidad y su impersonalidad son tales que se ha creído a menudo que eran absolutamente universales e inmutables. Por otra parte, como expresan las condiciones fundamentales del entendimiento entre los espíritus, parece evidente que sólo han podido ser elaboradas por la sociedad.

Pero, en lo que se refiere a ella, el problema es más complejo: pues son sociales en otro sentido y como en segundo grado. No solamente provienen de la sociedad, sino que las cosas mismas que expresan son sociales. No solamente es la sociedad quien las ha instituido, sino que son aspectos diferentes del ser social que les sirven de contenido: la categoría de género ha comenzado por ser inseparable del concepto de grupo humano; el ritmo de la vida social está en la base de la categoría de tiempo; el espacio ocupado por la sociedad ha suministrado la materia de la categoría de espacio; la fuerza colectiva ha sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría de causalidad. Sin embargo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden a la realidad entera. ¿Cómo se han tomado, pues, de la sociedad los modelos sobre los cuales se han construido?

Es porque son conceptos eminentes que desempeñan en el conocimiento un papel preponderante. Las categorías tienen por función, en efecto, dominar y envolver a todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental. Pues bien, para que puedan abrazar tal objeto, es necesario que estén construidas sobre una realidad de igual amplitud.

Sin duda que las relaciones que ellas expresan existen, de una manera implícita, en las conciencias individuales. El individuo vive en el tiempo y tiene, como hemos dicho, un cierto sentido de la orientación temporal. Está situado en un punto determinado del espacio y ha podido sostenerse, con buenas razones, que todas esas sensaciones tienen algo especial.[16] Siente las semejanzas; en él, las representaciones similares se llaman, se acercan, y la representación nueva, formada por su aproximación, ya tiene algún carácter genérico. Igualmente tenemos la sensación de una cierta regularidad en el orden de sucesión de los fenómenos; el animal mismo no es incapaz de ello. Sólo que todas esas relaciones son personales al individuo que está sumergido en ellas y, en consecuencia, la noción que puede adquirir no puede, en ningún caso,

[15] Ver p. 22. (Consultar la fuente de la que hemos tomado este apartado. N. del E.)
[16] William James, *Principles of Psychology*, I, p. 134.

extenderse más allá de su estrecho horizonte. Las imágenes genéricas que se forman en mi conciencia por la fusión de imágenes similares no representan sino los objetos que he percibido directamente; allí no hay nada que pueda darme la idea de una clase, es decir, de un cuadro capaz de comprender el grupo *total* de todos los objetos posibles que satisfacen la misma condición. Aún habría que tener previamente la idea de grupo, que el solo espectáculo de nuestra vida interior no podría bastar para despertar en nosotros. Pero sobre todo no hay experiencia individual, por extensa y por prolongada que sea, que pueda siquiera hacernos sospechar la existencia de un género total, que abrazaría la universalidad de los seres, y del cual los otros géneros no serían más que especies coordinadas entre sí o subordinadas unas a las otras. Esta noción del *todo*, que está sobre la base de las clasificaciones que hemos descrito, no puede venirnos del individuo que en sí mismo es sólo una parte en relación con el todo y que nunca alcanza sino una fracción ínfima de la realidad. Y sin embargo, no existe quizás categoría más esencial; pues como la función de las categorías es envolver a todos los otros conceptos, la categoría por excelencia bien parece deber ser el concepto mismo de *totalidad*. Los teóricos del conocimiento lo postulan de ordinario, como si se explicara por sí mismo, mientras que supera infinitamente el contenido de cada conciencia individual tomada por separado.

Por las mismas razones, el espacio que conozco por mis sentidos, cuyo centro soy y donde todo está dispuesto en relación conmigo, no podría ser el espacio total, que contiene todas las extensiones particulares y donde, además, ellas están coordinadas en relación con puntos de referencia impersonales, comunes a todos los individuos. Del mismo modo, la duración concreta que siento transcurrir en mí y conmigo no podría darme la idea del tiempo total: la primera sólo expresa el ritmo de mi vida individual; el segundo debe corresponder al ritmo de una vida que no es la de ningún individuo en particular, sino en la que todos participan.[17] Del mismo modo, por fin, las regularidades que puedo percibir en el modo en que se suceden mis sensaciones bien pueden tener valor para mí; ellas explican cómo, cuando se me da el antecedente de una pareja de fenómenos cuya constancia he experimentado, tiendo a esperar el consecuente. Pero este estado de espera personal no podría confundirse con la concepción de un orden universal de sucesión que se impone a la totalidad de los espíritus y de los acontecimientos.

Ya que el mundo que expresa el sistema total de conceptos es el que se representa la sociedad, sólo la sociedad puede suministrarnos las nociones más generales según las cuales debe ser representado. Sólo un sujeto que encierra a todos los sujetos particulares es capaz de abrazar tal objeto. Ya que el universo sólo existe en tanto es pensado y ya que sólo es pensado totalmente por la sociedad, él toma lugar en ella; llega a ser un elemento de su vida interior, y así ella misma es el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es más que la forma abstracta del concepto de sociedad: ella es el todo que comprende a todas las cosas, la clase suprema que encie-

[17] Se habla a menudo del espacio y del tiempo como si no fueran más que la extensión y la duración concretas, tal como puede sentirlas la conciencia individual, pero empobrecidas por la abstracción. En realidad, son representaciones de un tipo completamente distinto, construidas con otros elementos, según un plan diferente, y en vista de fines igualmente diferentes.
la naturaleza de esas relaciones no ha sido estudiado aún.

rra a todas las otras clases. Tal es el principio profundo sobre el que se basan esas clasificaciones primitivas donde los seres de todos los reinos están situados y clasificados en los cuadros sociales con el mismo título que los hombres.[18] Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ella ocupa se confunde con el espacio total. Hemos visto, en efecto, cómo cada cosa tiene su lugar asignado en el espacio social; y lo que demuestra hasta qué punto este espacio total difiere de las extensiones concretas que nos hacen percibir los sentidos, es que esta localización es totalmente ideal y no se asemeja en nada a lo que sería si sólo nos fuera dictada por la experiencia sensible.[19] Por la misma razón, el ritmo de la vida colectiva domina y abraza los ritmos variados de todas las vidas elementales de las cuales resulta; en consecuencia, el tiempo que expresa domina y abraza a todas las duraciones particulares. Es el tiempo total. La historia del mundo no ha sido durante largo tiempo más que otro aspecto de la historia de la sociedad. Una comienza con la otra; los períodos de la primera están determinados por los períodos de la segunda. Lo que mide esta duración impersonal y global, lo que fija los puntos de referencia en relación con los cuales se divide y se organiza con los movimientos de concentración o de dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de la refacción colectiva. Si esos instantes críticos se relacionan frecuentemente con algún fenómeno material, como la recurrencia regular de tal astro o la alternativa de las estaciones, es porque se necesitan signos objetivos para hacer sensible a todos esta organización esencialmente social. Del mismo modo, por fin, la relación causal, desde el momento en que se plantea colectivamente por el grupo, se independiza de toda conciencia individual; planea por encima de todos los espíritus y de todos los acontecimientos particulares. Es una ley de valor impersonal. Hemos mostrado que de este modo parece haber nacido.

Otra razón explica que los elementos constitutivos de las categorías han debido tomarse de la vida social: las relaciones que ellas expresan sólo podían hacerse conscientes en y por la sociedad. Sí, en un sentido, son inmanentes a la vida del individuo, éste no tenía ninguna razón ni ningún medio de aprehenderlas, de reflejarlas, de explicitarlas y de erigirlas en nociones distintas. Para orientarse personalmente en la extensión, para saber en qué momentos debía satisfacer a las diferentes necesidades orgánicas, no tenía necesidad de hacerse, de una vez para siempre, una representación conceptual del tiempo o del espacio. Muchos animales saben encontrar el camino que los lleva a lugares que les son familiares; se dirigen a él en el momento conveniente, sin qué tengan, sin embargo, ninguna categoría; las sensaciones son suficientes para dirigirlos automáticamente. Ellas bastarían igualmente al hombre si sus movimientos no tuvieran que satisfacer más que necesidades individuales. Para reconocer que una cosa se parece a otra cuya experiencia ya tenemos, de ningún modo es necesario que ubiquemos unas y las otras en géneros y en especies: la manera en que las imágenes semejantes se llaman y se fusionan basta para dar la sensación de la similitud. La impresión de lo ya visto, de lo ya experimentado, no implica ninguna clasificación.

---

[18] En el fondo, concepto de totalidad, concepto de sociedad, concepto de divinidad sólo son verosímilmente aspectos diferentes de una sola y misma noción.

[19] Ver *Classifications primitives*, *loc. cit.*, p. 40 y siguientes.

Para discernir las cosas que debemos buscar de las que debemos huir, no tenemos que hacer más que relacionar los efectos de unas y de otras con sus causas por un vínculo lógico, cuando sólo las conveniencias individuales están en juego. Las consecusiones puramente empíricas, las fuertes conexiones entre representaciones concretas son, para la voluntad, guías igualmente seguros. No solamente el animal no tiene otros, sino que muy a menudo nuestra práctica privada no supone nada más. El hombre avezado es el que tiene una sensación neta de lo que debe hacer, pero que sería incapaz, lo más frecuentemente, de traducirla en ley.

Otra cosa muy distinta ocurre con la sociedad. Ésta no es posible más que si los individuos y las cosas que la componen están repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados, y si esos grupos mismos están clasificados unos en relación con los otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se comunica naturalmente al espacio que ella ocupa. Para prevenir todo choque, es preciso que una porción determinada del espacio esté afectada a cada grupo particular: en otros términos, es necesario que el espacio total esté dividido, diferenciado, orientado, y que esas divisiones y esas orientaciones sean conocidas por todos los espíritus. Por otra parte, toda convocatoria a una fiesta, a una caza, a una expedición militar, implica que se rigen fechas, se convienen y, en consecuencia, que se establece un tiempo común que todo el mundo concibe de la misma manera. Por fin, el concurso de muchos para conseguir un fin común sólo es posible si hay un acuerdo sobre la relación que existe entre este fin y los medios que permiten alcanzarlo, es decir, si una misma relación causal está admitida por todos los cooperadores de la misma empresa. No es asombroso, pues, que el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva, estén en la base de las categorías correspondientes, ya que las diferentes relaciones han sido aprehendidas por primera vez bajo sus formas sociales con una cierta claridad para la conciencia humana.

En resumen, la sociedad no es de ningún modo el ser ilógico o alógico, incoherente y fantástico que algunos gustan muy a menudo de ver en ella. Todo lo contrario, la conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, ya que es una conciencia de conciencias. Colocada fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, sólo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial que ella fija en nociones comunicables. Al mismo tiempo que ve desde arriba, ve a lo lejos; en cada momento del tiempo, abraza toda la realidad conocida; es por eso que sólo ella puede suministrar al espíritu los cuadros que se aplican a la totalidad de los seres y que permiten pensarlos. Ella no crea artificialmente esos cuadros; los encuentra en sí; no hace más que tomar conciencia de ellos. Ellos traducen maneras de ser que se encuentran en todos los grados de lo real, pero que sólo aparecen con plena claridad en la cima, porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desarrollo necesita un mayor desenvolvimiento de la conciencia. Atribuir al pensamiento lógico orígenes sociales no es, pues, rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo a no ser más que un sistema de combinaciones artificiales; es, al contrario, relacionarlo con una causa que lo implica naturalmente. Esto no equivale a decir, seguramente, que las nociones elaboradas de esta manera puedan encontrarse inmediatamente adecuadas a sus objetos. Si la sociedad es algo universal en relación con el individuo, ella misma

no deja de ser una individualidad que tiene su fisonomía personal, su idiosincrasia; es un sujeto particular y que, en consecuencia, particulariza lo que piensa. Las representaciones colectivas contienen, pues, ellas también, elementos subjetivos y es necesario que sean progresivamente depuradas para llegar a aproximarse más a las cosas. Pero, por groseras que puedan ser en su origen, queda el hecho de que con ellas se daba el germen de una nueva mentalidad a la cual el individuo no hubiera nunca podido elevarse por sus solas fuerzas: desde entonces, estaba abierto el camino para el pensamiento estable, impersonal y organizado que luego su naturaleza no tenía más que desarrollar.

Por otra parte, las causas que han determinado ese desenvolvimiento bien parecen no diferir específicamente de las que han suscitado su germen inicial. Si el pensamiento lógico tiende de más en más a desembarazarse de los elementos subjetivos y personales que acarrea todavía en su origen, no es porque hayan intervenido factores extrasociales; es más bien porque se ha desarrollado de más en más una vida social de un nuevo género. Se trata de esta vida internacional que ya tiene por efecto universalizar las creencias religiosas. A medida que se extiende, el horizonte colectivo se amplía; la sociedad deja de aparecer como el todo por excelencia, para transformarse en la parte de un todo mucho más vasto, con fronteras indeterminadas y susceptibles de retroceder indefinidamente. En consecuencia, las cosas ya no pueden quedar en los cuadros sociales donde estaban clasificadas primitivamente; necesitan organizarse según principios que les sean propios y, así, la organización lógica se diferencia de la organización social y se hace autónoma. Es así cómo, parece, el vínculo que unía primero el pensamiento con individualidades colectivas determinadas se va aflojando más y más; cómo, en consecuencia, el pensamiento se hace siempre impersonal y se universaliza. El pensamiento verdadero y propiamente humano no es un dato primitivo; es un producto de la historia; es un límite ideal al cual nos aproximamos a alcanzar.

Así, bien lejos de haber entre la ciencia por una parte, la moral y la religión por la otra, la especie de antinomia que se ha admitido tan frecuentemente, esos diferentes modos de la actividad humana derivan, en realidad, de una sola y misma fuente. Esto lo habría comprendido bien Kant, y por eso ha hecho de la razón especulativa y de la razón práctica dos aspectos diferentes de la misma facultad. Lo que las une, según él, es que ambas están orientadas hacia lo universal. Pensar racionalmente, es pensar según las leyes que se imponen a la universalidad de los seres racionales; actuar moralmente, es conducirse según máximas que puedan extenderse, sin contradicciones, a la universalidad de las voluntades. En otros términos, la ciencia y la moral implican que el individuo es capaz de elevarse por encima de su punto de vista propio y de vivir una vida impersonal. Y no es dudoso, en efecto, que ese sea un rasgo común a todas las formas superiores del pensamiento y de la acción. Sólo que, lo que el kantismo no explica es de dónde viene la especie de contradicción que el hombre realiza de este modo. ¿Por qué está obligado a violentarse para superar su naturaleza de individuo e, inversamente, por la ley impersonal está obligada a descender encarnándose en los individuos? ¿Se dirá que existen dos mundos antagónicos en los cuales participamos igualmente: el mundo de la materia y de los sentidos por una parte, el mundo de la razón pura e impersonal por la otra? Pero esto es repetir la pregunta en términos

apenas diferentes; pues precisamente se trata de saber por qué debemos llevar concurrentemente esas dos existencias. ¿Por qué esos dos mundos, que parecen contradecirse, no quedan fuera uno del otro y qué es lo que los hace penetrarse mutuamente a pesar de su antagonismo? La única explicación que se haya dado nunca de esta necesidad singular es la hipótesis de la caída, con todas las dificultades que implica y que es inútil recordar aquí. Al contrario, todo misterio desaparece desde el momento en que se ha reconocido que la razón impersonal no es más que otro nombre dado al pensamiento colectivo. Pues éste sólo es posible por el agrupamiento de los individuos; él los supone por lo tanto y, a su vez, ellos lo suponen porque sólo pueden mantenerse agrupándose. El reino de los fines y de las verdades impersonales no puede realizarse más que con el concurso de las voluntades y de las sensibilidades particulares, y las razones por las cuales éstas participan en él son las mismas razones por las cuales ellas concurren. En una palabra, lo impersonal está entre nosotros porque lo social está en nosotros y, como la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende muy naturalmente a las ideas así como a los actos.

Quizás causaría asombro vernos hacer depender de la sociedad las formas más elevadas de la mentalidad humana: la causa parece muy humilde, en relación con el valor que atribuimos al efecto. Entre el mundo de los sentidos y de los apetitos por una parte, el de la razón y de la moral por la otra, la distancia es tan considerable que el segundo parece no haber podido sobreañadirse al primero sino por un acto creador. Pero atribuir a la sociedad ese papel preponderante es la génesis de nuestra naturaleza, no es negar esta creación; pues la sociedad dispone precisamente de una potencia creadora que ningún ser observable puede igualar. Toda creación, en efecto, a menos que sea una operación mística que escapa a la ciencia y a la inteligencia, es el producto de una síntesis. Pues bien, si las síntesis de representaciones particulares que se producen en el seno de cada conciencia individual son ya, por sí mismas, productoras de novedades, ¡cuánto más eficaces son esas vastas síntesis de conciencias completas como las sociedades! Una sociedad es el haz más poderoso de fuerzas físicas y morales cuyo espectáculo nos ofrece la naturaleza. En ninguna parte se encuentra tal riqueza de materiales diversos, llevado a tal grado de concentración. No es sorprendente, pues, que una vida más alta se desprenda de ella y que, reaccionando sobre los elementos de los cuales resulta, los eleve a una forma superior de existencias y los transforme.

Así, la sociedad parece llamada a abrir una nueva vía a la ciencia del hombre. Hasta aquí, estábamos frente a esta alternativa: o bien explica las facultades superiores y específicas del hombre reduciéndolas a las formas inferiores del ser, la razón a los sentidos, el espíritu a la materia, lo que equivalía a negar su especificidad; o bien relacionarlos con alguna realidad supra-experimental que se postulaba, pero cuya existencia no podrá establecer ninguna observación. Lo que embazaba al espíritu, es que se creía que el individuo era *finis naturae*: parecía que en el más allá no hubiera ya nada, al menos nada que la ciencia pudiera alcanzar. Pero desde el momento en que se ha reconocido que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, sino un sistema de fuerzas actuantes, se hace posible una nueva manera de explicar el hombre. Para conservarle sus atributos distintivos, ya no

es necesario ponerlos fuera de la experiencia. Al menos, antes de llegar a este extremo, conviene investigar si lo que, en el individuo, supera al individuo no le vendría de esta realidad supraindividual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad. Ciertamente, no se podría decir desde ahora hasta dónde extender esas explicaciones y si son adecuadas para suprimir todos los problemas. Pero es también imposible marcar por adelantado un límite que no podrían superar. Lo necesario es probar la hipótesis, someterla lo más metódicamente que se pueda al control de los hechos. Eso es lo que hemos tratado de realizar.

V. La obra de Durkheim y las ciencias sociales

Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo"*

Marcel Mauss

CAPÍTULO I
EL SUJETO[1]: LA PERSONA

Mis oyentes y lectores han de ser indulgentes conmigo, ya que el tema es de una gran amplitud y en cincuenta y cinco minutos sólo podré exponer un esquema sobre la forma de tratarlo. Se trata nada más ni nada menos que de explicar cómo una de las categorías del espíritu humano, idea que consideramos innata, ha nacido y se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo y de numerosas vicisitudes, de tal manera que todavía hoy es una idea ambigua y delicada y que está por elaborar. Se trata de la idea de "persona", de la idea del "yo". Todo el mundo la encuentra natural y bien delimitada en el fondo de su conciencia, equipada en el fondo de la moral de que se deduce. De lo que se trata, pues, es de sustituir esta simple consideración de su historia y de su valor actual por una consideración más concreta.

Breve introducción sobre los orígenes de este tipo de investigación

Para conseguirlo, les ofrecemos una muestra, quizá inferior a la esperada, de los trabajos llevados a cabo por la escuela francesa de Sociología. Nos hemos ocupado especialmente de la historia social de las categorías del espíritu humano. Intentamos explicarlas una a una, partiendo simple y provisionalmente de la lista de categorías Aristotélicas,[2] describiendo determinadas formas en determinadas civilizaciones, intentando con este sistema comparativo hallar su naturaleza móvil y la razón de que

---

* Tomado de Marcel Mauss. *Sociología y Antropología*, Tr. de la 4ª. edición francesa por Teresa Rubio de Martin-Retortillo, Pról. Georges Gurvitch, 1ª edición, 1ª reimp. (Colección de Ciencias Sociales), Madrid, Tecnos, 1979, pp. 307-333. [N. del E. Originalmente el estudio incluído en esta antología se publicó en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938. Londres (Huxley Memorial Lecture, 1938), según consta en la edición española a la que se ha hecho referencia.]

[1] Hay dos tesis de la École des Hautes Études que han tocado problemas de este tipo: Charles Le Coeur. *Le Culte de la Génération en Guinée* (t. XLV de la Biblioteca de la École des Hautes Études, Sciences Religieuses), y V. Larock, *Essai sur la Valeur Sacrée et la Valeur sociale des noms de personnes dans les Sociétés inférieures*, Leroux, 1932.

[2] Hubert y Mauss. *Mélanges d'Histoire des Religions*, prefacio, 1909.

sea así. De este modo, desarrollando la noción de *mana*, Huber y yo creímos encontrar, no sólo el fundamento original de la magia, sino también la forma general y probablemente muy primitiva de la noción de causa. De este mismo modo, Hubert ha descrito alguna de las características de la noción de Tiempo, y es también así como nuestro, tristemente desaparecido, amigo y discípulo, Czarnowki comenzó sin que desgraciadamente quedara terminada, una teoría de la "división de lo extenso", es decir, uno de los rasgos de determinados aspectos de la noción de espacio. También, así mi tío y maestro Durkheim, se ha ocupado de la noción del "todo", después de haber trabajado juntos sobre la noción de género. Estoy preparando desde hace tiempo un trabajo sobre la noción de sustancia, del cual sólo he publicado un resumen muy abstracto, imposible de leer en su forma actual. Mencionaré también las muchas veces que Lucien Lévy-Bhrul ha tocado estos temas dentro de su conjunto de trabajos sobre la mentalidad primitiva; concretamente en lo relativo a nuestro tema, en lo que él ha denominado "el alma primitiva"; se ha ocupado de estudiar no cada categoría en concreto, incluida esta a la que ahora nos dedicaremos, sino todas juntas, incluida la del "yo", intentando separar lo que tiene de "prelógica" la mentalidad de los pueblos cuyo estudio depende más de la antropología y de la etnografía que de la historia.

Si les parece bien actuaremos más metódicamente, limitándonos sólo al estudio de una de esas categorías, la del "yo", estudio que es más que suficiente. En este corto espacio de tiempo, voy a pasearles, con una cierta osadía, y a una velocidad excesiva, por el mundo y por el tiempo, conduciéndoles desde Australia a nuestras sociedades europeas y de viejas historias hasta nuestros días. Se podrá llevar a cabo una investigación más amplia y más profunda, aquí sólo pretendo enseñarles cómo organizarla; lo que intento es darles, bruscamente, un catálogo de las formas que la noción ha tomado en diversos puntos, demostrando cómo ha llegado a tomar cuerpo, materia, forma y límites, hasta llegar a nuestros días, cuando por fin se ha hecho clara y neta en nuestras civilizaciones (en las nuestras casi en la actualidad), aunque no en todas.

No les hablaré de la cuestión lingüística, aunque habría que tratarla para dejar el tema completo. En ningún caso mantengo que exista una tribu o lengua en que la palabra "yo" no exista y exprese una coas netamente representativa. Por el contrario, además del nombre, muchos idiomas se caracterizan por el uso de sufijos de posición que ponen de manifiesto la relación que existe, en el tiempo y en el espacio, entre el sujeto que habla y el objeto de que se habla. En estos casos el "yo" está omnipresente y, sin embargo, no se expresa por la palabra "yo". En el terreno de los idiomas, sólo soy un sabio mediocre; por eso mi investigación será una investigación de derecho y de moral.

Tampoco les hablaré de psicología. Dejaré de lado todo lo relativo al "yo", a la personalidad consciente como tal. Diré únicamente que es evidente, sobre todo entre nosotros, que no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido, no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal. La psicología de este sentido ha hecho inmensos progresos a lo largo del último siglo desde hace casi cien años. Los neurólogos franceses, ingleses, alemanes, entre los que se encuentra mi maestro Ribot y nuestro querido colega Head, entre otros, han acumulado amplios conocimientos sobre cómo se forma, cómo se actúa y decae, cómo se desvía y se descompone su sentido y cuál es el importante papel que juega.

Mi tema es otro e independiente, es un tema histórico social. Cómo a lo largo de los tiempos, y de numerosas sociedades se ha elaborado, no el sentido del "yo", sino la noción, el concepto que los hombres de las diversas épocas se han inventado. Lo que quiero enseñarles son las varias formas que este concepto ha revestido en la vida del hombre de sociedad, sus estructuras sociales y su mentalidad. Hay algo que hace resaltar la tendencia de mi demostración, esto es, lo reciente que es la palabra filosófica el "yo", la "categoría del yo", el culto del "yo" (sus aberraciones), así como el respeto del "yo", en concreto, por parte de los demás (su forma normal).

Hagamos, pues, una clasificación, sin pretender de ningún modo reconstruir la historia general de la prehistoria a la actualidad, estudiaremos en primer lugar algunas de las formas de la noción del "yo", entraremos después en la historia con los griegos, constatando, a partir de ese momento, unos ciertos encadenamientos. Antes de ello, sin tener más preocupación que la lógica, recorreremos esa especie de museo de hechos (no me gusta la palabra *survivals*, supervivencias, para esas instituciones que están todavía vivas y prolíficas) que nos presenta la etnografía.

CAPÍTULO II
EL PERSONAJE Y EL LUGAR QUE OCUPA LA PERSONA

Los pueblos

Comencemos por aquellos hechos que han dado lugar a esta investigación, hechos que tomo de los indios pueblos de Zuñi, o más concretamente los del pueblo de Zuñi, tan admirablemente estudiados por Frank Hamilton Cushing (enteramente iniciado en pueblo) y por Mathilda Cox Stevenson y su marido, durante numerosos años. Su obra ha sido objeto de críticas, pero yo la encuentro certera y, en cualquier caso, única. Bien es cierto que no se trata de algo "muy primitivo". Las "Ciudades de Cibola" fueron convertidas al cristianismo y han conservado sus registros bautismales, aunque, al mismo tiempo, han seguido practicando sus antiguos derechos y religiones, casi, si así se pudiera decir, en su "estado nativo", semejante al de sus predecesores, los *cliff dwellers* y los habitantes de la *mesa* hasta Méjico. Eran y han permanecido semejantes en su civilización material y en su constitución social a los mejicanos y a los indios más civilizados de las dos Américas. El gran e injustamente tratado L. H. Morgan, fundador de nuestras ciencias, escribe con gran acierto "Méjico, este pueblo".[3]

El documento siguiente es de Frank Hamilton Cushing, autor criticado incluso por sus colegas del *Bureau of American Ethnology*, pero sobre quien, conocidas sus obras publicadas y después de haber tomado nota de lo que se ha publicado sobre los Zuñi y sobre los pueblos en general, añadiendo lo que yo creo que sé de muchas de las so-

[3] Podrá encontrarse una exposición de hipótesis viables recientes sobre las respectivas fechas de las diferentes civilizaciones que ocuparon el área del *basket people*, de los *cliff adwellers*, de las gentes de las ruinas de la *mesa* y de los *pueblo* (encuadrados y circulares), en F. H. H. Roberts. "The village of the great Kivas on the Zuñi Reservation", *Bulletin of American Ethnology*, n°. 111, 1932, Washington, págs. 23 y ss., y en "Early Pueblo Ruins", B. A. E., n°. 90, pág. 9, del mismo autor.

ciedades americanas, he de decir que continúo considerándole como uno de los mejores descriptores de sociedades que han existido hasta ahora.

Pasaré por alto, si les parece bien, lo relativo a la orientación y división de los personajes del ritual, aunque, como ya hemos indicado en otro lugar, tenga gran importancia; no olvido, sin embargo, estos dos puntos:

La existencia de un número determinado de nombres por clan y la definición del papel exacto que cada cual juega dentro de la figuración del clan, que queda expresada por ese nombre.

In each clan is to be found a set of names called the names of childhood. These names are more of titles than of cognomens. They are determined upon by sociologic and divinistic modes, and are bestowed in childhood as the "verity names" or titles of the children to whom given. But this body of names relating to any one totem —for instance, to one of the beast totems— will not be the name of the totem beast itself, but will be names both of the totem in its various conditions and of various parts of the totem, or of its functions, or of its attributes, actual or mythical. Now these parts of functions, or attributes of the parts of functions, are subdivided also in a six-fold manner, so that the name relating to one member of the totem —for example, like the right arm or leg of the animal thereof— would correspond to the north, and would be the first in honor in a clan (not itself of the northern group); then the name relating to another member —say to the left leg or arm and its powers, etc.— would pertain to the west and would be second in honor; and another member —say the right foot— to the south and would be third in honor; and of another member —say the left foot— to the east and would be fourth in honor; to another —say the head— to the upper regions and would be fifth in honor; and another —say the tail— to the lower regions and would be sixth in honor; while the heart or the navel and center of the being would be first as well as last in honor. The studies of Major Powell among the Maskoki and other tribes have made it very clear that kinship terms, so called, among other Indian tribes (and the rule will apply no less or perhaps even more strictly to the Zuñis) are rather devices for determining relative rank or authority as signified by relative age, as elder or younger, of the person addressed or spoken of by the term of relationship. So that it is quite impossible for a Zuñi speaking to another to say simply brother; it is always necessary to say elder brother or younger brother, by which the speaker himself affirms his relative age or rank; also it is customary for one clansman to address another clansman by the same kniship name of brother-elder or brother-younger, uncle or nephew, etc.; but according as the clan of the one addressed ranks higher or lower than the clan of the one using the term of address, the word-symbol for elder or younger relationship must be used.

With such a system of arrangement as all this may be seen to be, with such a facile device for symbolizing the arrangement (not only according to number of the regions and their subdivision in their relative sucession and the sucession of their elements and seasons, but also in colours attributed to them, etc.) and, finally, with such an arrangement of names correspondingly classified and of terms of relationship significant of rank rather than of consanguinal connection, mistake in the order of a ceremonial, a procession or a council is simply impossible, and the people employing such devices may be said to have written and to be writing their statutes and laws in all their daily relationships and utterances.

Vemos, pues, en primer lugar, que el clan se considera constituido por un *determinado número de personas*, en realidad de personajes, y, por otra parte, que el papel de todos estos personajes es, en realidad, el de configurar, cada uno por su lado, la totalidad prefigurada del clan.

Esto es lo relativo a las personas y al clan. Las "hermandades" son todavía más complicadas. Entre los pueblos de Zuñi, Walpi y Mishongnovi, los nombres corresponden no sólo a la organización del clan, a sus desfiles y pompas, privadas y públicas, sino sobre todo a las categorías dentro de las hermandades, lo que la nomenclatura de Powell y del *Bureau of American Ethnology* conoce con el nombre de *Fraternities, Secret Societies*, que nosotros compararíamos con los Colegios de la Religión Romana. Secreto en los preparativos, y en numerosos ritos solemnes reser-

vados a la sociedad de hombres (Kaka o Koko, Koyemski, etc.), pero también en los espectáculos públicos —casi teatrales—, sobre todo en Zuñi y entre los Hopis: los bailes de máscaras —especialmente los Katcina, visita de los espíritus representados por sus herederos en la tierra—, portadores de sus títulos. Todo esto que se ha transformado en un espectáculo para turistas, estaba en plena ebullición hace menos de cincuenta años, y todavía lo está.

La señorita B. Freire Marecco (hoy señora de Aitken) y la señora E. Clew Parsons siguen aportándonos datos que lo corroboran.

Si añadimos a esto que estas vidas de personas, motrices de clanes y de sociedades superpuestas a los clanes, mantienen no sólo la vida de las cosas y dioses, sino también la "propiedad de las cosas", y que no sólo mantienen la vida de los hombres, aquí y allá, sino también el renacimiento de las personas (hombres), únicos herederos de quienes llevaron su nombre (la reencarnación de la mujer es otro asunto totalmente diferente), comprenderán por qué vemos entre los Pueblos una noción de la persona, del individuo, confundida con su clan, pero separada de él en la ceremonia, por la máscara, por su título, su categoría, su papel, su propiedad, su supervivencia y su reaparición sobre la tierra en uno de sus descendientes, dotado del mismo rango, nombre, título, derecho y funciones.

Noroeste americano

Si tuviera tiempo de hacer un análisis profundo de los hechos, también sería digno de exposición otro grupo de tribus americanas, el de las tribus de noroeste americano, cuyo honor de haber suscitado el análisis completo de sus instituciones corresponde al *Royal Anthropological Institute* y a la *British Association*: labor comenzada por Dawson, el gran geólogo, pero continuada, si no acabada, por los importantes trabajos de Boas y de sus ayudantes indios Hunt y Tale, y por los de Sapir, Swanton, Barbeau, etc.

También aquí se plantea el mismo problema, aunque en términos diferentes, pero de idéntica naturaleza y función, el problema del hombre, de la posición social, del "nacimiento" jurídico y religioso de cada hombre libre y con más motivo, de cada noble y príncipe.

Tomaré como punto de partida la más conocida de esas importantes sociedades, la de los kwakiutl, limitándome a hacer algunas indicaciones.

No hay que olvidar que tanto los pueblos como los indios del noroeste no se pueden considerar como Pueblo primitivo. En primer lugar, porque parte de estos indios, concretamente los del norte, Tlingit y Haida, hablan idiomas que, según el parecer de Sapir, son lenguas emparentadas con las derivadas del tronco que se ha convenido en llamar proto-sino-tibeto-birmano. Puedo decir que una de mis impresiones "de museo" como etnólogo, es el gran recuerdo que guardo de una presentación kwakiutl con motivo del respetado Putnam, uno de los fundadores de la sección etnológica del *American Museum of Natual History*. Un inmenso barco de ceremonia con maniquíes de tamaño natural, con todos sus bártulos religiosos y de derecho, desembarcando para un ritual, creo que de matrimonio; con sus ricos trajes, sus coronas de corteza de

cedro rojo, sus equipos menos ricamente vestidos pero fastuosos, me dieron la impresión de lo que pudo ser la China septentrional más antigua. Creo que ese barco, esa figuración novelesca, ha desaparecido, ya no está de moda en nuestros museos de etnografía, aunque produjo su efecto en mí. Incluso las caras indias me han recordado profundamente las de los "Paleoasiáticos" (llamados así porque no se sabe dónde clasificar sus leyendas). Partiendo de esta base de civilización y población, hay que tener en cuenta todavía múltiples evoluciones, revoluciones y nuevas formaciones que nuestro estimado colega Franz Boas ha intentado reproducir, quizá un poco demasiado rápidamente.

Sigue ocurriendo que estos indios, especialmente los kwakiutl, han establecido[4] un sistema social y religioso, donde tras un inmenso cambio de derechos, prestaciones, bienes, danzas, ceremonias, privilegios y rangos, se satisface a las personas al mismo tiempo que a los grupos sociales. Puede verse claramente cómo partiendo de las clases y clanes se disponen las "personas humanas" y cómo partiendo de éstas se disponen los gestos de los actores en el drama. En este caso, todos los actores son teóricamente todos los hombres libres, aunque en esta ocasión el drama es algo más que estético, es religioso y al mismo tiempo cósmico, mitológico, social y personal.

En primer lugar, al igual que ocurre en Zuñi, cada persona dentro de su clan tiene un nombre (es decir, dos) para cada estación, profano (verano) (*WiXsa*) y sagrado (invierno) (*LaXsa*). Estos nombres se reparten entre las familias separadas; las "Sociedades Secretas" y los clanes colaboran en los ritos, mientras los jefes y las familias se enfrentan en inconmensurables e interminables *potlatch* de los cuales ya he intentado dar una idea. Cada clan tiene dos series completas de nombres propios o mejor de apellidos, uno normal y otro secreto, pero que tampoco es sencillo, ya que el apellido de la persona, dentro de los nobles, varía por su edad y las funciones que ejerce en función de su edad.[5] Ocurre tal como dice un sermón del clan de los Aguilas, es decir, una especie de grupo privilegiado de clanes privilegiados:

For that they do not change their names starts from (the time) when long ago / / Oϵ=maxt! àlaLàϵ, the ancestor of the numaym G. ïg.îlgâm of the / Q lòmoyâϵyè, made the seats of the Eagles; and those went down to the / numayms. And the name-keeper Wiltseϵstala says / "Now, our chiefs have been given everything and I will go right down (accordin to the order of rank)"./ Thus he says, when he gives out the property: for I will just name the names / / of one of the head chiefs of the numayms of the / Kwakiutl tribes. They never change their names from the begining, / when the first human beings existed in the world; for names can not go out / the family of the head chiefs of the numayms, only to the eldest one / of the children of the head chief.//

En todo esto, lo que está en juego más que el prestigio y la autoridad del jefe y del clan, es la existencia conjunta de éstos y sus antepasados que se reencarnan en sus

---

[4] Davy, *Foi jurée*, París, 1922; Mauss, "Essai sur le Don", *Année Sociologique*, 1923, donde no he podido insistir, por estar fuera del tema, sobre la noción de persona, sus derechos, deberes y poderes religiosos, sobre la sucesión de los nombres etcétera. Ni Davy ni yo hemos insistido sobre el hecho de que el potlatch implica además los cambios de hombres, de mujeres, de herencias, contratos, bienes y prestaciones rituales, además de las danzas e iniciaciones, pero más que nada, de éxtasis y posesión por parte de los espíritus eternos reencarnados. *Todo, incluso la guerra y la lucha, sólo se hacen entre quienes llevan estos títulos hereditarios y encarnan esas almas.*

[5] Boas, "Ethnology of the Kwakiutl", n° 35 del *Ann. Rep. of the Bureau of American Ethnology*, 1913-1914, Washington, 1921, pág. 431.

herederos, que reviven en el cuerpo de quienes llevan su nombre y cuya perpetuidad queda asegurada por el rito en cada una de sus fases. La perpetuidad de las cosas y de las almas sólo está asegurada por la perpetuidad de los nombres, de los individuos, de las personas, las cuales sólo actúan cualificadas por él, aunque sean responsables de su clan, de sus familias y de sus tribus. Así, por ejemplo, un rango, un poder, una función religiosa y estética, la danza y la posesión, *paraphernalia* y cobres en forma de escudos —auténticos "escudos" de cobre—, monedas, insignias de *potlatch* presentes y futuros, se presentan, se conquistan por la guerra; basta matar a su poseedor o apropiarse de uno de los aparatos del ritual, trajes o máscaras, para heredar sus nombres, sus bienes, sus cargas, sus antepasados y su persona en el pleno sentido de la palabra.[6] Así es como se adquieren los rangos, los bienes, los derechos personales, las cosas y al mismo tiempo su espíritu individual. Esta inmensa mascarada, este drama y ballet complicado con éxtasis, concierne tanto el pasado como el futuro, es una prueba para el oficiante y una demostración de la presencia en él del *naualaku* (*ibíd.*, pág. 396), elemento de fuerza impersonal o del antepasado o del dios personal o en cualquier caso de un poder sobrehumano, espiritual y definitivo. El *potlatch* victorioso, el cobre que se ha conquistado, es el resultado de una danza sin equivocaciones (*ibíd.*, pág. 565) y de una posesión conseguida (véase *ibídem*, pág. 658, pág. 505, pág. 465).

No tenemos tiempo de desarrollar todos estos temas. Desde un punto de vista casi anecdótico, les voy a indicar una institución, un objeto común tanto para los nootka como para los tlingit del norte de Alaska, institución que consiste en el uso de unas curiosas máscaras dotadas de contraventanas dobles e incluso triples, que se abren para enseñar los dos o tres seres (tótems superpuestos) que personifican a quien lleva la máscara.[7] Los hay muy bellos en el *British Museum;* como tales se pueden considerar también todos estos tótem poles, pipas de esteatita, etc., objetos que hoy se han transformado en pacotilla para el uso de los turistas que llegan a través del ferrocarril o en los cruceros. En una pipa, creo que Haida a la cual no he dado ninguna importancia, figura precisamente, un joven iniciado con su sombrero de pico, presentado por su padre espíritu de sombrero, llevando una horca; debajo de iniciado al cual están subordinados, en escala descendente, hay una rana, seguramente su madre y un cuerno, seguramente su abuelo (materno).

Tampoco nos ocuparemos de los importantes casos de cambio de nombres a lo largo de la vida, sobre todo en los nobles. Habría que exponer una serie de hechos curiosos de lugartenencia: el hijo menor queda representado temporalmente por su padre, el cual recibe provisionalmente el espíritu del abuelo difunto: habría que hacer también aquí una demostración de la existencia entre los kwakiutl de la doble descendencia uterina y masculina y del sistema de generaciones que se alternan y saltan.

No hay que olvidar, también, que entre lo kwakiut (como también entre sus parientes más próximos los heitsuk, los bellacoola, etc.) cada momento de la vida de

---

[6] La mejor exposición general de Boas se encuentra en "The Social Organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U.S. National Museum*, 1895, págs. 396 y ss.

[7] La última contraventana se abre, si no sobre toda la cara, al menos sobre los ojos, o los ojos y la boca (*ibíd.* pág. 638, fig. 195).

una persona queda personificado y recibe un nuevo nombre, un nuevo título de niño, de adolescente y de adulto (masculino o femenino); dándosele además un nombre como guerrero (naturalmente no ocurre lo mismo con las mujeres), como príncipe o princesa, como jefe o jefa, un nombre para las fiestas que dan (hombre o mujer) y para el ceremonial especial que les corresponde; un nombre para su edad de jubilarse, un nombre de las sociedades de focas (los jubilados, sin éxtasis, ni posesiones, sin responsabilidades, sin más beneficios que los recuerdos del pasado). Por último, reciben un nombre por sus "sociedades secretas", en las cuales son protagonistas (osos —frecuentemente entre las mujeres que quedan representadas por sus marido o hijos—, lobos, namatsé, (caníbales, etc.). También recibe un *nombre*, la casa del jefe (con sus tejas, su poste, sus puertas, su decoración, sus vigas, sus ventanas, una serpiente con una doble cabeza y cara), la canoa de ceremonias y los perros. A estas listas hay que añadir *Ethnology of the kwakiutl,*[8] que los platos, tenedores y cobres, están blasonados, animados y forman parte de la *persona* del propietario, de la *familia* y de las *res* de su clan.

Hemos elegido los kwakiutl y, en general, la gente del Norte, porque representan lo máximo, el exceso y permiten analizar mejor los hechos, que allí donde, sin dejar de ser menos esenciales, son todavía pequeños y poco desarrollados. Hay que resaltar también que gran parte de los americanos de la Pradera, especialmente los sioux, poseen instituciones del mismo tipo. Así, por ejemplo, los winnebago, estudiados por nuestro colega Radin, poseen también una serie de apellidos concretos por clanes y familias, que reparten siguiendo un determinado orden pero siempre siguiendo precisamente un tipo de reparto en función de los atributos, poderes o naturaleza,[9] basados en el mito de origen del clan, y según la capacidad de cada uno para representar el personaje.

Veamos a continuación un ejemplo del origen de los nombres de las personas según la explicación detallada que Radin hace en su autobiografía, el *Crashing Thunder*:

Now in our clan whenever a child was tobe named it was my father who did it. That right he now transmitted to my brother.

Earthmaker, in the beginning, sent four men from above and when they came to this earth everything that happened to them was utilized in making proper names. This is what our father told us. As they had come from above so from that fact has originated a name Comes-from -above; and since they came like spirits we a name Spirit-man. When they came, there was a drizzling rain and hence tha names Walking-in-mist, Comes-in-mist, Drizz-ling-rain. It is said that when they came to Within-lake they alighted urpon a small shrub and hece the name Bends-the-shrub; and since they alighted on an oak tree, the name Oak-tree. Since out ancestors came with the thunderbirds we have a name Thunderbird and since these are the animal who cause thunder, we have the name He-who-thunders. Similarly we have Walks-with-a-migthty-tread, Shakes-the-earth-down-with-his-force, Comes-with-wind-and-hail, Flashes-in-every-direction, Only-a-flash-of-lightning, Streak-of-lightning, Walks-in-the-clouds, He-who-has-long-wings, Strikes-the-tree.

---

[8] Se puede ver el mismo hecho, organizado de diferente manera, en *The Winnebago Tribe*, pág. 194.

[9] P. Radin. "The Winnebago Tribe", n.° 37 del *Ann. Report Bureau of American Ethnology*, pág. 246, nombres del clan del Búfalo y, a continuación, los de los otros clanes. Póngase atención en el reparto de los cuatro a seis primeros apellidos de los hombres y en otros tantos para las mujeres. pueden verse otras listas de Dorsey en la pág. 221.

Now the thunderbirds come with terrible thunder-crashes. Everything on the earth, animals, plants, everything, is deluged with rain. Terrible thunder-creashes resound everywhere. From all this a name is derived and that is my name-Crashing-Thunder.[10]

Cada uno de los nombres de los pájaros de trueno que dividen los diferentes momentos del tótem trueno, es uno de los antepasados que se han *reencarnado* continuamente (se da incluso el caso de la historia de dos reencarnaciones).[11] Los hombres que les reencarnan son los intermediarios entre el animal totémico y el Espíritu de la guarda, y las cosas blasonadas y los ritos del clan o de las grandes "medicinas". Estos nombres, así como la herencia de las personalidades, quedan determinados por revelaciones de las cuales el beneficiario conoce de antemano los límites a través de su abuela o de los ancianos. En América, por todas partes, se encuentra este mismo tipo de hechos. Podríamos continuar nuestra demostración tomando como ejemplo el mundo iroqués, el algonquino, etc.

Australia

Nos parece más adecuado volver un momento sobre hechos más generales y primitivos; hagamos, pues, dos o tres indicaciones relativas a Australia.

También en este caso el clan no queda configurado y reducido a un ser impersonal y colectivo, el tótem, representado por una especie animal y no por personas —por un lado los hombres, por otro los animales[12]—. En su aspecto de hombre, es el resultado de las reencarnaciones de los espíritus enjambrados que renacen continuamente en el clan (así ocurre entre los arunta, los loritja, los kakadu, etc.). Incluso entre los arunta y los loritja, los espíritus se reencarnan con gran precisión en la tercera generación (abuelo-nieto), y en la quinta, en la cual el abuelo y el tataranieto son homónimos. Todo es resultado de la descendencia uterina cruzada con la masculina. Puede estudiarse, por ejemplo, en el reparto de nombres por individuos, por clanes y por *clase* matrimonial exacta (ocho clases arunta), la relación de estos nombres con los antepasados eternos, con los *ratapa*, bajo la forma que tienen en el momento de la concepción, los fetos y niños que expulsan ese día hacia la luz, y la relación entre estos nombres de *ratapa* y los nombres de los adultos (que son en concreto, los de las funciones que ejercen en las ceremonias del clan y en las tribales).[13] El éxito de estos repartos es, no sólo el de conducir a la religión, sino también el de definir la posición del individuo frente a sus derechos y el lugar que ocupan en la tribu y en los ritos.

---

[10] Se puede ver el mismo hecho, organizado de diferente manera, en *The Winnebago Tribe*, pág. 194.

[11] P. Radin. *Crashing Thunder* (autobiografía de un indio americano), New York, 1927, pág. 41.

[12] Formas totémicas de este tipo se encuentran en A. O. F. y en Nigeria; el nombre de los manatis y cocodrilos de una u otra ribera corresponden a los nombres de quienes habitan allí. Probablemente también en otras partes, los individuos animales reciben los mismos nombres que los individuos hombres.

[13] Sobre estas tres series de nombres, véanse cinco tablas genealógicas (Arunta), Strehlow, *Aranda Stämme*, cuaderno de cuadros parte V. En ellos puede seguirse con interés el caso de las Jerramba (hormigas de la miel) y de los Malbanka (portadores del nombre del héroe civilizador y fundador del clan del gato salvaje, que reaparecen repetidamente en genealogías rigurosamente ciertas).

Si, por razones que voy a decirles en seguida, he hablado sobre todo de las Sociedades con máscaras permanentes (Zuñi, Kwakiutl), no hay que olvidar que en Australia y en los demás sitios las mascaradas temporales son simplemente ceremonias de máscaras que no son permanentes. El hombre se inventa una personalidad superpuesta que es verdadera en el caso del rito y simulada en los juegos. Entre un tatuaje de cara y a veces del cuerpo, y un traje y una careta, existe sólo una diferencia de grado, pero no de función. La finalidad de ambas es la representación extática del antepasado.

Por otra parte, la presencia o la ausencia de la máscara es más una característica social, histórica o cultural que un rasgo fundamental. Así, por ejemplo, los kiwai, papous de la isla de Kiwai, poseen admirables máscaras, que rivalizan incluso con las de los tlingit de América del Norte, mientras que sus cercanos vecinos los marind-anim, sólo poseen una máscara muy simple, aunque tengan unas admirables fiestas de hermandades y de clanes, en que las gentes se decoran de pies a cabeza y quedan irreconocibles a fuerza de decoraciones.

La conclusión de esta parte primera de nuestra demostración es que un inmenso grupo de sociedades ha considerado la noción de personaje, como la del papel que el individuo juega en los dramas sagrados, del mismo modo que juega un papel en la vida familiar. Desde las sociedades primitivas a las nuestras, la función ha creado ya una fórmula. Son instituciones típicas, instituciones como la de los "jubilados", la de las focas kwakiutl o una costumbre como la de los aruntas que relegan entre la gente sin importancia a quien no puede ya bailar, "pues ha perdido su kabara".

Otra idea de la que sigo haciendo abstracción es la noción de reencarnación de un número de espíritus con nombre, dentro de un número determinado de individuos. Sin embargo, B. y C. G. Seligman han hecho bien en publicar los documentos de Deacon, que lo estudió en Melanesia. Rettray lo estudió a propósito del *ntoro shantin*[14] y les anunció que Maupoli ha encontrado uno de los elementos más importantes del culto de Fa (Dahomey y Nigeria); sin embargo, yo no me ocuparé de nada de esto.

Pasemos, pues, de la noción de personaje a la noción de persona y del "yo".

LA CAPÍTULO III
PERSONA LATINA

Todos conocen perfectamente lo normal y clásica que es la noción de *persona* latina: máscara, máscara trágica, máscara ritual y máscara de antepasado. Nace en los orígenes de la civilización latina.

Lo que yo debo enseñarles ahora es cómo se ha ido transformando en la nuestra. El espacio, el tiempo y las diferencias entre sus orígenes y su final son considerables. Evoluciones y revoluciones quedan escalonadas históricamente, en unas fechas con-

---

[14] Véase el artículo de Herskovits. "The Ashanti Ntoro", J. R. A. I., LXVII, págs. 287-296. Un buen ejemplo del reparto de los nombres en el país bantú ha quedado señalado por E. W. Smith y por A. Dale. *The Ila-Speaking Peoples of Northen Rhodesia*. London, Macmillan, 1920; C. G. y B. Seligman no han olvidado nunca este problema.

cretas por causas bien visibles que yo describiré a continuación. Esta categoría ha vacilado en unas ocasiones y ha adquirido raíces profundas en otras.

Dos, de entre las grandes y antiguas sociedades que tomaron conciencia de las primeras, la inventaron por decir así, pero dejándola casi definitivamente destruida en los últimos siglos que precedieron nuestra era. Su ejemplo es instructivo, se trata de la India brahmánica y budista y de la Antigua China.

La India

Creo que ha sido la India la más antigua de las civilizaciones que ha poseído la noción de individuo, de su conciencia, del "yo". El *ahamkàra*, "la fabricación del yo", es el nombre que se da a la conciencia individual, *aham* = yo (es la misma palabra indoeuropea que *ego*). La palabra *ahamkàra* es evidentemente una palabra técnica, fabricada por alguna escuela de sabios visionarios, superando todas las soluciones psicológicas. El *sàmkhya*, escuela que debió de preceder al budismo, mantiene el carácter compuesto de las cosas y de los espíritus (la palabra *sàmkhya* quiere decir precisamente composición), y considera que el "yo" es la cosa ilusoria. El budismo, en la primera fase de su historia, decretó que sólo era un compuesto divisible, que podría sacarse de *skandha* y procuró hacerlo desaparecer en el monje.

Las grandes escuelas del brahmanismo de los upanishad, seguramente anteriores al mismo *sàmkhya* e incluso a las dos formas ortodoxas del Vedânta que le siguen, parten del adagio de los "visionarios", incluido el diálogo de Visnu enseñando la verdad a Arjuna en la Bhagavad Gità: "tat tvam así", lo cual equivale a decir en inglés: "that thou art" —tú eres eso (el universo)—. El ritual védico posterior y sus comentarios están impregnados de esta metafísica.

China

De China, sólo sé lo que mi amigo y colega Marcel Granet ha querido enseñarme. En ningún lugar, todavía hoy, se tiene menos cuenta al individuo, especialmente en su ser social; en ningún lado queda con más fuerza incluido dentro de unas clases. Lo que las admirables obras de Granet nos han descubierto, es la fuerza y la grandeza de las instituciones de la China antigua, comparables con las del noroeste americano. El orden de los nacimientos, la categoría y el juego de las clases sociales, fijan los nombres, la forma de vida del individuo, su apariencia, "su cara", como todavía se dice (se empieza a hablar igual entre nosotros). Su nueva individualidad es su *ming*, su nombre. China ha conservado las nociones antiguas, sin embargo, ha restado al individualismo su característica de ser perpetuo e indivisible. El hombre, el *ming* es algo colectivo, es algo que viene dado. El antepasado correspondiente lo llevó y de ese mismo modo lo heredará su descendiente. Cuando se ha intentado filosofar, cuando en determinadas metafísicas se ha intentado explicar lo que es, se ha llegado a la conclusión que el individuo es un compuesto de *shen* y de *kwei* (que, a su vez, cada uno de ellos es algo colectivo). El taoísmo y el budismo aceptaron esta explicación y la noción de persona no se desarrolló más.

Otras naciones han conocido y aceptado ideas de este mismo tipo. Son pocas las que han hecho de la persona humana una entidad completa, independiente de cualquier otra, excepto de Dios. Entre éstas, la más importante es la romana. Según nuestra opinión, es en Roma donde se crea esta noción.

CAPÍTULO IV
LA PERSONA

Contrariamente a los indios y chinos, los romanos, o mejor dicho los latinos, han creado en parte la noción de *persona*, cuya denominación se ha conservado con la palabra latina. En sus orígenes nos encontramos ante un sistema de hechos semejantes a los precedentes, pero en los que se ha incorporado ya una forma nueva: la "persona" es algo más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho. Para el derecho, dicen los juristas, sólo existen: las *personas*, las *res* y las *actiones*, principio que todavía hoy rige la división de nuestros códigos. Este principio es resultado de una evolución especial del derecho romano.

Veamos cómo, con una cierta osadía, yo me imagino esta evolución.[15] Parece que no hay duda en que el sentido original de esta palabra fue exclusivamente el de "máscara". Naturalmente, la explicación de los etimólogos latinos para los cuales *persona* viene der *per/sonare* [la máscara a través de la cual (per) resuena la voz (del actor)], se inventó después, aunque siempre se ha distinguido entre *persona* y *persona muta*, personaje mudo del drama y de la pantomima. En realidad parece que la palabra no es de origen latino, sino de origen etrusco, como otras palabras terminadas en *na* (Persenna, Caecina, etc.). Meillet y Ernout (*Diccionario Etimológico*) la consideran una palabra mal transmitida, *farsu*, y Benveniste me han dicho que puede ser que los etruscos la tomaran del griego πρόσωπου (perso). No hay que olvidar que materialmente la institución de máscaras y especialmente la de máscaras de antepasados, parece que tuvieron su origen en Etruria. Los etruscos poseyeron una civilización de máscaras. No existe comparación entre las innumerables máscaras de madera y de cerámica (las de cera han desaparecido), los innumerables antepasados durmientes o sentados que se han encontrado en las excavaciones del vallo del Tirreno y las que se han encontrado en Roma, en el Latium o en la Magna Grecia, que por otra parte son, a mi parecer, en su mayor parte, de estructura etrusca.

Aunque no hayan sido los latinos los creadores de la palabra y de sus instituciones, al menos son ellos quienes le han dado su primitivo sentido que luego sería el nuestro. Veamos cuál ha sido su proceso.

---

15 Los sociólogos e historiadores del Derecho romano se encuentran siempre con la traba de que no existen casi auténticas fuentes del derecho antiguo: unos fragmentos de la época de los reyes (Numa) y algunos fragmentos de la *Ley de las XII Tablas*, y a continuación hechos que se registran con una gran posterioridad. Del Derecho romano completo sólo podemos tener una idea más concreta a partir de los textos de Derecho debidamente citados o encontrados, relativos al siglo III y II a. de C., e incluso más tardíos. Sin embargo, nos es necesario el pasado del Derecho y de la Ciudad. Sobre éstos y su primera historia se puede hacer uso de los libros de Piganiol y de Carcopino.

En primer lugar, encontramos restos bien claros de instituciones del tipo de las ceremonias de los clanes, máscaras y pinturas con las que los actores se adornan de acuerdo con el nombre que tienen. Uno al menos de los grandes rituales de la antigua Roma corresponde exactamente al tipo general del cual hemos descrito las formas más acusadas. Es el de *Hirpi Sorani*, los lobos de Soracte (*Hirpi*: nombre que se da al lobo en Samnita). *Irpini apellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere*, dice Festus, 93, 25.[16]

Los miembros de las familias que llevaban este título andaban sobre carbones encendidos en el santuario de la diosa Feronia, y gozaban de privilegios y de exención de impuestos. Sir James G. Frazer supone que son los restos de un antiguo clan transformado en hermandad y que llevaban los mismos nombres, pieles y máscaras, pero puede suponerse más; parece ser que éste es el mito de Roma. *Acca Larentia*, la vieja, la madre que el *indigitamentum*, el nombre secreto de la loba romana, madre de Rómulo y Remo (Ov., *Fastes*, 1, 55 y ss.).[17] El clan, las danzas, las máscaras, el nombre, los nombres, el ritual, todo ello hace suponerlo. Es verdad que el hecho se ve dividido en dos elementos: una hermandad que perdura y un mito que relata lo que precedió a la misma Roma; sin embargo, los dos forman una unidad. Los estudios de otros colegas romanos dan lugar a otras hipótesis. En el fondo tanto los samnitas como los etruscos y latinos han vivido en el ambiente que hemos descrito: de *personae*, máscaras y nombres, de derechos individuales a ritos, de privilegios.

De ahí a la noción de persona no hay más que un paso, aunque es posible que no se superara en seguida. Considero que leyendas como la de Brutus y sus hijos, final del derecho del *pater* a matar a sus hijos, sus *sui*, exterioriza la adquisición de la *persona* por los hijos, incluso durante la vida de su padre. Creo que el levantamiento de la plebe, el pleno derecho de ciudadanía que adquieren, después de los hijos de las familias sanatoriales, los miembros de la plebe de las *gentes* fue decisiva. Con ello se transformaron en ciudadanos romanos todos los hombres libres de Roma, todos adquirieron la *persona* civil y algunos se transformaron en *personae* religiosas; Determinadas máscaras, nombres y rituales permanecieron unidas a algunas familias privilegiadas de los colegios religiosos.

Fue otra costumbre, la de los nombres, prenombres y apellidos, la que consiguió la misma finalidad. El ciudadano romano tenía derecho al *nomen*, al *praenomen* y al *cognomen* que su *gens* le atribuía. El prenombre expresaba por ejemplo el orden de nacimiento del antepasado que lo llevó: Primus, Secundus. El nombre (*nomen-numen*) era el nombre de pila de la *gens*. El *cognomen*, apellido (nombre no *surname*), como por ejemplo Naso, Cicero, etc.[18] Un Senado-consulto impuso (sin lugar a

---

[16] Clara alusión a una forma tótem-lobo del dios del trigo. Roggenwolf (germ.). La palabra *hirpex* ha dado lugar a *herse* (*Lupaium*). Vid. Meillet y Ernout.

[17] Vid. los comentarios de Frazer. *ad. loc., cfr. ibid.*, pág. 453. Acca se lamenta sobre los restos mortales de Remo asesinado por Rómulo —Fundación de Lemuria (fiesta siniestra de los lemures, almas de quienes han muerto sangrientamente)—, juego de palabra sobre *R*emuria-*L*emuria.

[18] Deberíamos desarrollar con más amplitud el tema de las relaciones entre *persona* e *imago* y de éstas con el nombre: *nomen, praenomen*, y, sobre todo, *cognomen* en Roma. Pero carecemos materialmente de tiempo. La persona es *conditio, status, munus*. *Conditio* es la categoría (por ej.: *Secunda persona Epami-*

dudas debió de haber muchos abusos) que nadie podía llevar un prenombre que no fuera de su *gens*. La historia del *cognomen*, el apellido, que se podía llevar con la *imago*, máscara de cera moldeada sobre la cara, el πρόσωπου del antepasado muerto que se guardaba en el vestíbulo de la casa familiar. El uso de estas máscaras y estatuas debió de estar reservado durante mucho tiempo a las familias patricias, y de hecho más que de derecho, no parece que su uso se extendiera mucho entre la plebe. Fundamentalmente son los extranjeros los usurpadores, quienes usurpan un *cognomina* que no les pertenece. Las mismas palabras de *cognomen* y de *imago* están indisolublemente ligadas en fórmulas casi corrientes. Examinemos a continuación un hecho, a mi parecer típico, que ha dado lugar a estas investigaciones, al haberlo hallado sin buscar.

Se trata de un individuo dudoso, Staienus, al cual acusa Cicerón en nombre de Cluentius. La escena es como sigue: *Tum appelat hilari vultu hominem Bulbus, ut placidissime potest. "Quid tu, inquit, Paete?" Hoc enim sibi Staienus cognomen ex imaginibus Aeliorum delegerat ne sese Ligurem fecisset, nationis magis quam generis uti cognomine videretur.*[19] Paetus es un *cognomen* de los aelii, al cual Staienus, ligur, no tenía ningún derecho y que usurpaba para ocultar su nacionalidad y hacer creer que pertenecía a otra familia que no era la suya. Usurpación de persona, ficción de persona, de título y de filiación.

Uno de los documentos más bellos y auténticos es el firmado en bronce por el emperador Claudio (así también han llegado hasta nosotros las *Tablas de Ancyra de Augusto*), la *Tabla de Lyon* (año 48) que contiene el discurso imperial sobre el senado-consulto de *Jure honorum Gallis dando*, concediendo a los jóvenes senadores de las Galias, admitidos de nuevo a la curia, el derecho a los nombres y *cognomina* de sus antepasados. A partir de ese momento podrán, como mi amigo Persicus (que se vio obligado a elegir este nombre extranjero... al faltar ese senado-consulto) *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomen legere* (elegir el nombre de Allobrogius entre los nombres de sus antepasados).

Hasta el final, el Senado romano se pensó compuesto de un número determinado de *patres* que representan las personas, los nombres de sus antepasados.

La propiedad de los *simulacra* y de las imágenes (Cucret, 4, 296) es atributo de la *personna* (Plinio, 35,43 y *Dig.*, 19, 1, 17, fin).

---

nondae, la segunda persona de Epaminodas). *Status* es el estado civil. *Munus* son las cargas y los honores de la vida civil y militar, todo lo cual queda determinado por el nombre, el cual, a su vez, está determinado por la familia, la clase y el nacimiento. Hay que leer en *Fastes* la traducción y los admirables comentarios de Sir S. G. Frazer, el pasaje que trata sobre el origen del nombre Augusto (II, v. 476; *cfr.* I, v. 589), porque Octavio Augusto no quiso tomar el nombre de Romulus ni el de Quirinus (*qui tenet hoc numen, Romulus ante fuit*), tomando uno que resumiera el carácter sagrado de todos los demás (*cfr.* Frazer, *ad.* v. 40); en él encontramos la teoría romana del nombre. En Virgilio, Marcellus, el hijo de Augusto, recibe ya su nombre en el limbo, donde le ve su "padre", Eneas. También deberíamos apuntar aquí unas consideraciones sobre el *titulus* a que se hace mención en esos versos. Ernout me ha dicho que considera que la palabra es de origen etrusco. Tendría también que ser objeto de consideración la noción gramatical de "persona", que todavía empleamos ahora, *perona* (griego πρόσωπου).

19 *Pro Cluentio*, 72.

Al lado de esto, la palabra *persona*, personaje artificial, máscara y papel de comedia y de tragedia, de la picardía y de la hipocresía, extraña al "yo", continúa su trayectoria aunque a pesar de ello se haya creado ya el carácter personal del derecho[20] haciendo persona sinónimo de la auténtica naturaleza del individuo.[21]

El derecho a la *persona* se ha creado ya, sólo queda excluido el exclavo. *Servus non habet personam*, carece de personalidad. No tiene cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni *cognomen*, ni bienes propios. El antiguo derecho germánico sigue distinguiéndole todavía del hombre libre. *Leibeigen*, propietario de su cuerpo. Ahora bien, en el momento en que se redacta el derecho de los sajones y de los suavios, aunque los siervos no son todavía propietarios de su cuerpo, poseen ya un alma, el alma que les concede el cristianismo.

Antes de llegar al cristianismo hay que señalar otro enriquecimiento en el que participan no sólo los latinos, sino también sus colaboradores griegos, sus maestros e intérpretes. Los filósofos griegos, los nobles y los juristas romanos colaboraron en la creación de todo un nuevo montaje.

CAPÍTULO V
LA PERSONA COMO HECHO MORAL

Esta labor, este progreso, se lleva a cabo fundamentalmente con ayuda de los estoicos, cuya moral voluntarista y personal podía enriquecer la noción romana de persona, al mismo tiempo que se enriquecía ella misma y que enriquecía el derecho.[22] Creo, aunque desgraciadamente sólo pueda comenzar a probarlo, que no se exagera cuando se habla de la influencia de la escuela de Atenas y de la de Rodas en el desarrollo del pensamiento moral latino como tampoco de la influencia de los hechos romanos y de las necesidades de la educación de la juventud romana sobre los pensadores griegos. Polibio y Cicerón, como Séneca, Marco-Aurelio, Epicteto y otros más tarde, son testimonio de ello. La palabra πρόσωπου tenía el mismo sentido que persona, máscara, pero también expresa el personaje que cada uno es y que cada uno quiere ser, su carácter (las dos palabras suelen ir generalmente unidas), la cara auténtica. A partir del siglo II antes de nuestra era, toma rápidamente el sentido de persona, que traduciendo exactamente persona, derecho, todavía conserva un sentido de imagen superpuesta. También significa personalidad humana o divina en su caso, depende del contexto. La palabra πρόσωπου alcanza al individuo en su naturaleza íntima, donde ha desaparecido toda máscara, aunque a primera vista se conserva el sentido del artificio: el sentido de lo que es la intimidad de la persona y el sentido de lo que es su personaje.

---

[20] Otros ejemplos de usurpación de *praenomina*: Suetonio, *Nero*, 1.

[21] Así, por ejemplo, Cicerón, *ad Atticum*, dice *naturam et personam meam*, y en otra parte *personam sceleris*.

[22] Sobre la moral estoica, al menos ésa es mi información, el mejor libro sigue siendo el de Bonhofer, *Ethik der Stoa* (1894).

Entre los clásicos de la moral, latinos y griegos (siglo II a. de C. y IV después de C.) tiene ya otro sentido: πρόσωπου sólo es *persona* y, lo que es más importante, se añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho. A las funciones, honores, cargas y derechos se añade la persona moral consciente. En este aspecto soy más claro y atrevido que lo ha sido Brunschvicg, quien ha tocado con frecuencia estos temas en su gran obra el *Progrès de la Conscience* (concretamente en I, pág. 69 y *ss.*). A mi parecer las palabras que designan primero la conciencia y luego la conciencia psicológica, la συνειδησις τό συνειδός, son auténticamente estoicas, son técnicas y traducen con toda claridad la *conscius, conscientia* del derecho romano. Fácilmente podemos darnos cuenta del progreso, del cambio, entre el antiguo estoicismo y el de la época greco-latina, cambio que queda definitivamente realizado en la época de Epicteto y de Marco-Aurelio. Del sentido primitivo de cómplice, de testigo "el que ha visto con", sunoide, se pasa al sentido de "conciencia del bien y del mal". La palabra de uso corriente entre los latinos, toma por fin ese sentido entre los griegos, con Diodoro de Sicilia, con Luciano, con Dionisio de Halycarnaso, la conciencia de sí, se transforma en patrimonio de la persona moral. Epicteto conserva todavía el sentido de las dos imágenes, sobre las que ha trabajado esa civilización, cuando escribe lo que Marco. Aurelio cita, "esculpe tu máscara", plasma tu "personaje", tu "tipo", tu "carácter", cuando le proporciona lo que luego ha sido nuestro examen de conciencia. Renan ha sabido ver la importancia de ese momento de la vida del Espíritu.

Sin embargo, la noción de persona carece todavía de una fundamentación metafísica segura, y va a ser el cristianismo el que se la va a dar.

CAPÍTULO VI
LA PERSONA CRISTIANA

Después de haberse percatado de la fuerza religiosa, son los cristianos quienes han hecho de la persona moral una entidad metafísica. Nuestra noción de persona humana es fundamentalmente una noción cristiana. En este punto no tengo más que seguir el excelente libro de Schlossmann,[23] quien ha sabido ver perfectamente, después de otros pero mejor que otros, el paso de la noción de *persona, hombre revestido de un estado*, a la noción de hombre sin más, a la de persona humana.

La noción de "persona moral" se había hecho tan clara que, desde el comienzo de nuestra era y antes en Roma y en todo el Imperio, se había impuesto a todas las personalidades ficticias que nosotros todavía llamamos con ese nombre "personas morales", tales como las corporaciones, fundaciones piadosas, etc., que habían adquirido la consideración de "persona". La palabra πρόσωπον las designa todavía en las novelas y constituciones más recientes. La *Universitas* es una persona compuesta de personas; sin embargo, una ciudad, así Roma, es una *cosa*, una entidad. *Magistratus*

---

23 *Persona und* πρόσωπον, *im Recht und in Christlichen Dogma*, Leipzig, 1906. Henri Lévy-Bruhl me lo ha hecho conocer desde hace bastante tiempo, y por lo mismo, ha facilitado toda esta demostración. V. también la primera parte del primer volumen de L. I. von Carolsfeld, *Ceschichte der Juristischen Person*.

gerit personam civitatis, dice Cicerón con acierto, *De Off.*, I, 34. Von Carolsefld relaciona, comentando acertadamente la Epístola a los Gálatas, 3, 28: "Frente a él no sois judíos ni griegos, ni esclavos ni libres, ni hombre ni mujer, sólo sois *uno*, εις en Cristo Jesús".

La cuestión que se plantea es la de la unidad de la persona, la de la unidad de la Iglesia frente a la unidad de Dios, εις, cuestión que se resuelve después de numerosos debates. Tendríamos que estudiar aquí toda la historia de la Iglesia (vid. Suidas *s. v.* y el pasaje de los famosos *Discursos de la Epifanía* de San Gregorio Nazianceno, 39, 630, A). Lo que continuó preocupando fue la querella de la Trinidad, querella que la Iglesia resolvió, refugiándose en el misterio divino, pero con una firmeza y una claridad decisiva: *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*. Unidad de las tres personas de la Trinidad y unidad en las dos naturalezas de Cristo. Es precisamente a partir de la noción de *uno* cuando se crea la noción de *persona*, creo que en relación con las personas divinas, pero también y al mismo tiempo, a propósito de la persona humana, sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto.[24]

No haré más comentarios ni prolongaré más este estudio teológico. Casiodoro acabó diciendo con toda precisión: *persona-substantia rationalis individua* (en el Salmo VII). La persona es una sustancia racional indivisible e individual.[25]

Sólo faltaba transformar esta sustancia racional individual en lo que es ahora, en una conciencia, en una conciencia, en una categoría, y eso fue obra de un largo trabajo por parte de los filósofos... Para describirlo, sólo poseo algunas minutos.[26]

CAPÍTULO VII
LA PERSONA COMO SER PSICOLÓGICO

Me excusarán si les presento aquí, resumiendo, mis investigaciones personales, así como las numerosas opiniones de las que se podría hacer una historia, ofrezco más ideas que pruebas.

La noción de persona tenía que sufrir otra transformación antes de convertirse en la que es desde hace menos de siglo y medio, la *categoría* del "yo". Lejos de ser una idea básica, innata y claramente inscrita desde Adán en el fondo de nuestras almas, continúa creándose hoy en día, aclarándose, especificándose e identificándose con el conocimiento de uno mismo, con la conciencia psicológica.

El gran esfuerzo de la Iglesia, de las Iglesias, de los teólogos, de los filósofos escolásticos, de los filósofos del Renacimiento presionados por la Reforma, produjo incluso un retraso y obstáculos en crear la idea que hoy nos parece clara.

La mentalidad de nuestros antepasados hasta el siglo XVII e incluso hasta finales del XVIII se ve obsesionada por la idea de saber si el alma individual es una sustancia

---

[24] Vid. las notas de Schlossmann, *loc. cit.*, pág. 65, etc...

[25] Vid. el *concursus* de Rusticus.

[26] Sobre la historia y la evolución de la noción de unidad habría mucho que decir. Vid. en concreto el 2° volumen del *Progès de la Conscience*, de Brunschvicg.

o si descansa sobre una sustancia; si es la naturaleza del hombre o si es una de las dos naturalezas del hombre; si es una e indivisible o si es divisible y separable; si es libre, origen absoluto de la acción o si está determinada y encadenada a otros destinos, por una predestinación. Se preguntan con ansiedad de dónde viene, quién la ha creado y quién la dirige. Con tanto debate de sectas, de capillas, de grandes instituciones de la Iglesia y de las escuelas filosóficas, especialmente de la Universidad, no se superan los resultados obtenidos en el siglo IV de nuestra era. Felizmente el Concilio de Trento pone fin a todas estas polémicas inútiles sobre la creación personal de cada alma.

Cuando se habla de las funciones concretas del alma con el fin de comprender su naturaleza, el Renacimiento y Descartes se refieren al pensamiento, al pensamiento discursivo, claro y deductivo. Es él el que posee el revolucionario *Cogito ergo sum*, y esto es lo que da lugar a la oposición spinozista entre "el entender" y el pensamiento. En ese momento sólo se tiene en cuenta una parte de la conciencia.

Spinoza[27] conserva todavía pura la idea antigua sobre la inmortalidad del alma. Es sabido que él no cree que después de la muerte subsista otra parte del alma que la que está animada por "el amor intelectual de Dios". En el fondo, no hace sino copiar a Maimónides, el cual copió a su vez a Aristóteles (*De an.*, 408, 6 *Cfr.* 430 a. *Gen. an.*, II, 3, 736 *b*). Sólo el alma poética puede ser eterna, ya que las otras dos almas, la vegetativa y la sensible, están ligadas al cuerpo y éste no penetra en el νους. Al mismo tiempo es Spinoza, mejor que Descartes y que Leibnitz, quien por una oposición natural que Brunschvicg[28] ha puesto bien de relieve, tiene la visión más correcta y acertada sobre las relaciones de la conciencia individual con las cosas de Dios.

No fue entre los cartesianos, sino en otros medios, donde se consiguió una solución al problema de la persona sólo como conciencia. No se exagera cuando se habla de la importancia de los movimientos sectarios de los siglos XVII y XVIII, en la formación del pensamiento político y religioso. Es entonces cuando se plantea el problema de la libertad individual, de la conciencia individual, del derecho a comunicarse directamente con Dios, de ser su propio sacerdote y de tener un Dios interior.

Los principios de los hermanos Moraves, los de los puritanos, los de los wesleyanos, los de los pietistas son los que crean la base sobre la que se levanta la noción: la persona = al yo; el yo = a la conciencia y ya tenemos la categoría básica.

No se puede decir que todo esto sea muy antiguo. Fue necesario Hume, revolucionando todo (después de Berkeley), para decir que en el alma sólo había "estados de conciencia", "percepciones", aunque acabó dudando ante la noción del "yo"[29],

---

[27] *Ethique*, V parte, proposición XL. Corolario, proposición XXIII y escolio en relación con: prop. XXXIX y escolio, prop. XXXVIII y escolio, prop. XXIX, prop. XXI. La noción del amor intelectual tiene su origen en León el Hebreo, Florentino y Platónico.

[28] *Progès de la Conscience*, I, págs. 182 y ss.

[29] Bloldel me recuerda el interés de las notas de Hume en las que plantea el problema de la relación conciencia-yo. *Essai sur l'Entendement humain: Identité personelle.*

como categoría fundamental de la conciencia. Los escoceses aclimataron mejor sus ideas.

Sólo con Kant toma una forma concreta. Kant era pietista, Swedenborgiano, discípulo de Tetens, filósofo menor pero psicólogo y teólogo preparado, que encontraba el "yo" indivisible en torno suyo. Kant planteó, aunque no resolvió, el problema de saber si el yo, *das Ich*, es una categoría.

Fue Fichte quien por fin dio la respuesta de que todo acto de conciencia es un acto del "yo", fundiendo la ciencia y la acción en el "yo". Kant había hecho de la conciencia individual, del carácter sagrado de la persona humana, la condición de la razón práctica; Fichte[30] iba a hacer de la categoría del "yo", la condición de la conciencia, la condición de la ciencia de la razón pura.

Desde entonces puede decirse que la revolución de la mentalidad ha quedado hecha; cada uno tenemos nuestro "yo", eco de las declaraciones de derechos que precedieron a Kant y Fichte.

CAPÍTULO VIII
CONCLUSIÓN

El recorrido es complejo, de una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una ciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una forma fundamental del pensamiento y de la acción.

¿Quién sabe qué progresos hará el entendimiento sobre este punto y cuáles serán las nuevas consideraciones que la psicología, hoy en progreso, pero a la que hay que promocionar más y más, proyectará sobre estos nuevos problemas?

¿Quién sabe, incluso, si esta "categoría" en la que creemos se reconocerá siempre como tal? Esta categoría tiene una realidad entre nosotros y por nosotros, aunque su carácter moral —el carácter sagrado de la persona humana— se ponga en duda, no sólo en Oriente, donde todavía no se ha llegado hasta el estado actual de nuestras ciencias, sino en los mismos países donde el principio se ha creado. Tenemos la misión de defender bienes de gran importancia; la idea puede desaparecer con nosotros, mas no moralicemos en estos momentos.

Tampoco especulemos demasiado; digamos que la antropología social, la sociología y la historia nos enseñan cómo "camina" el pensamiento humano (Meyerson), que consigue articularse lentamente a través del tiempo, de las sociedades, de sus contactos y cambios, siguiendo a veces los caminos en apariencia más azarosos. Trabajamos para demostrar cómo tenemos que ir tomando conciencia de nosotros mismos con objeto de perfeccionarla y articularla mejor.

---

[30] *Die Thatschen des Bewusstseins* (curso del invierno 1810-1811), del cual tenemos un breve y buen resumen en el libro de Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. III, págs. 161-169.

La ciencia del derecho o jurística*

H. Levy-Bruhl

Capítulo I
GENERALIDADES

En las páginas precedentes definimos el derecho, el cual se nos aparece como un fenómeno social específico, constituido por normas diversas, pero no fantasiosas o arbitrarias, y que tienen, por el contrario, cierta objetividad, pues son producto de determinado número de factores que el análisis permite conocer. Si ello es así y si las normas jurídicas están sometidas a cierto determinismo, sin duda no tan riguroso pero no menos real que el que dirige a los fenómenos de la naturaleza, el derecho puede ser objeto de una investigación científica.

Ciencia y técnica. Durante mucho tiempo, se concibió al derecho como un arte, como una técnica; arte del legislador, que se esfuerza por encontrar fórmulas orales o escritas que encierren en pocas palabras las prescripciones emanadas del cuerpo social; arte del intérprete, sobre todo, que trata, si es juez, de averiguar si la pretensión ante la que se coloca está o no de acuerdo con la regla que debe aplicar, o que, si es parte en el litigio, como interesado o como abogado, trata de presentar su caso con más o menos habilidad, bajo un aspecto conforme con la costumbre o la ley. Así conciben el derecho, en la Antigüedad los romanos, que fueron maestros en ese campo. Los Prudentes de la época clásica del derecho romano (siglos I-III de nuestra era) fueron técnicos incomparables. Sería injusto pretender que no han avanzado más allá de la técnica, pues elaboraron conceptos que todavía hoy tienen vigencia. Sin embargo, no podemos decir que hayan tenido una concepción del derecho científico. Para llegar a ello les faltaba perspectiva en el espacio y en el tiempo; carecían de sentido histórico y no se preocupaban por su pasado sino para extraer de él lecciones de moral y tampoco les preocupaba el derecho de otros pueblos.

Muchos siglos transcurrieron antes de que se llegara a la idea de que el derecho podía ser una ciencia. Montesquieu fue el primero que intuyó esto y lo formuló en la célebre frase con que comienza *L'esprit des lois*: "Las leyes son... las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas". Esta arriesgada afirmación del carácter objetivo de las instituciones jurídicas, abría el camino de la ciencia del derecho.

Resistencias a la ciencia del derecho. En verdad, si bien la ruta de la ciencia jurídica se abrió hace más de doscientos años, ella no fue muy frecuentada, y muchos

---

* Tomado de *Sociología del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, pp. 40-51.

autores, en especial muchos juristas, vacilan aún hoy en considerar al derecho como objeto de una investigación científica, de la misma manera que otros fenómenos sociales, entre ellos el lenguaje. Algunos autores son prácticos puros y jamás se han planteado el problema; por eso los dejaremos de lado. Pero entre los mismos teóricos, hay muchos para los cuales las normas jurídicas no obedecen a un verdadero determinismo. Lo que les impide creer tal cosa es la naturaleza misma de las normas jurídicas, su carácter normativo. No se trata de lo que *es*, sino de lo que *debe ser*, del *Sollen* y no del *Sein*, como dicen los alemanes. Ese carácter específico del hecho jurídico lo ubicaría fuera de la investigación científica, aunque en realidad no se ve muy bien por qué. Sin duda, las normas jurídicas son normativas, pero éste no es un obstáculo para la constitución de una ciencia cuyo objeto fueran esas normas. Los imperativos religiosos, a los cuales los creyentes dedican mayor respeto del que se tiene por las normas jurídicas, son objeto actualmente de trabajos animados de espíritu científico y nadie piensa en sustraérselo. Lo mismo en cuanto se refieren a la moral.

El verdadero motivo por el cual ciertos juristas —hay que decir que cada vez son menos— no se resuelven a ver en el derecho una disciplina científica, se relaciona con su formación individualista. Para muchos de ellos, el derecho no es sino una manifestación de opinión, una voluntad que supo imponerse. Es frecuente que, como ya dijimos, se refieran, al interpretar una ley, a la intención del legislador, entendiendo por ello, en muchos casos, la persona misma del autor del texto, buscando a veces en su biografía la clave de las dificultades que éste presenta. Enfocada desde este ángulo, es imposible una ciencia del derecho, pues no existe una ciencia de lo particular. Si se estima, por lo contrario, como hacemos nosotros, que los fenómenos sociales y entre ellos los jurídicos, en particular, responden a causas sociales y que las normas jurídicas son la expresión de grupos, no de individuos, habrá que reconocerle por ello mismo una objetividad que justifica la investigación científica.

No se trata, naturalmente, de negar o disminuir la influencia que los individuos puedan tener sobre el curso de los acontecimientos. La historia está llena de ejemplos en que se advierte que la presencia de un hombre investido de poderes o dotado de un prestigio excepcional aceleró, retardó o desvió una evolución ya comenzada. Pero esta influencia no podría ser profunda o suficiente para modificar por mucho tiempo las estructuras jurídicas. En el campo social, como en el físico o natural, el hombre domina la naturaleza cuando comienza a obedecerla. Las fantasías de un tirano o de un loco jamás han tenido efecto perdurable. Las instituciones jurídicas están condicionadas por factores más profundos que las voluntades individuales y, además, están ligadas a todas las demás manifestaciones de la vida social. Y comienza a advertirse ese *nexus* y el derecho sale por fin del aislamiento, en cierta forma orgulloso, en que vivió tanto tiempo. Actualmente se dan todas las condiciones como para que el derecho se erija en disciplina científica.

Importancia de la distinción entre derecho y técnica. Cuál sea la naturaleza del derecho es cosa que debe hacernos meditar, sobre todo porque reina en este sentido una gran confusión y porque también a menudo se da a la práctica jurídica el nombre de ciencia. Esta confusión se ve favorecida, desgraciadamente, por el hábito frecuente de distinguir las ciencias puras de las aplicadas. Estas últimas deberían denominarse

técnicas, debiendo reservarse el nombre de ciencia para lo que se llama "ciencia pura". No hay, nos apresuramos a acotar, la menor intención peyorativa o despreciativa en esta distinción terminológica; ella no implica un juicio de valor y se funda en el deseo de designar con términos diferentes cosas diferentes. Luego, si la ciencia y la técnica son inseparables —cosa que no nos cansaremos de decir tampoco— no es menos cierto que son esencialmente distintas, no quizás por el método que puede ser igualmente riguroso en ambos casos, sino por la tendencia o, si se prefiere, por el espíritu con el cual se realiza la investigación. Si se trata de una técnica, el esfuerzo se dirige a la solución de un problema de utilidad práctica más o menos inmediata. La ciencia propiamente dicha por el contrario la ciencia "pura", no se preocupa en absoluto de las consecuencias prácticas de la investigación. Al sabio no le interesa influir en la vida social. Quizá de sus trabajos podrán sacarse consecuencias de interés práctico: si ellas son beneficiosas podrá alegrarse como hombre que es, o deplorarlas si le parecen nefastas, pero como hombre de ciencia ello no le preocupa; su actividad es esencialmente desinteresada. Según las palabras de Jacobi, el sabio trabaja, no para el bienestar de la humanidad, sino para el "honor del espíritu humano". Esta concepción de "la ciencia por la ciencia" podrá parecer a algunos algo altiva e intransigente. Creemos, sin embargo, que debemos sostenerla firmemente, pues se falsea irremediablemente la investigación científica desde el momento en que se la emprende con una idea preconcebida, por más generosa que ella sea; el sabio debe dedicarse al culto exclusivo de la verdad.

Peligros de una ciencia dirigida. Si la distinción entre ciencia pura y ciencia aplicada, digamos mejor técnica, se origina, entre otros motivos, en la actividad que exige del sabio, tal distinción presenta también un interés práctico en realidad no despreciable. Sin ella la ciencia jurídica corre el peligro de verse subordinada a las fluctuaciones de la política. Ruidosos debates demostraron no hace mucho que hasta las ciencias biológicas no pueden eludir a las consignas de un Estado autoritario. Después de haber soportado en otros países, en nombre de la Biblia, la censura antidarwiniana, la infortunada genética chocó, como se sabe, con las teorías marxistas. La intervención del Estado debe temerse más en las ciencias humanas que en otros campos. Es ahí sobre todo donde el poder político puede sentirse tentado de imponer sus puntos de vista. Es ahí donde el sabio necesita la mayor seguridad y la mayor serenidad. El sabio, en su labor de investigación, debe abstenerse de toda consideración contingente o utilitaria y no debe tolerar que ninguna autoridad le indique su obligación. Es cierto, por otra parte, que el Estado tiene obligación de utilizar al máximo el esfuerzo científico en defensa de los intereses generales a su cargo. La conjugación de esas dos exigencias, en apariencia incompatibles, se encuentra en la separación de la ciencia y de la técnica. Si el poder político debe abstenerse escrupulosamente de dar directivas a los sabios para su trabajo exclusivamente científico, está dentro de sus atribuciones proponerles problemas de cuya solución dependa el beneficio de la comunidad nacional, o sea, el bienestar de sus miembros. En materia de derecho, especialmente, el Estado sacará de los estudios de los juristas las consecuencias utilizables referentes a las instituciones jurídicas, sea que se trate de modificar las normas jurídicas existentes, sea que se trate de crear otras nuevas. Únicamente la distinción entre la ciencia y la técnica puede dar ese resultado, pues garantiza al ju-

rista absoluta independencia en el plano del pensamiento, cosa que es indispensable, como para todos los sabios. Para evitar cualquier confusión, hace algunos años propusimos designar con el nombre de "jurística" a la verdadera ciencia del derecho,[1] y con el nombre de "jurista" al sabio que a ella se consagra. Emplearemos aquí esta terminología. En las páginas que siguen examinaremos la historia y el método de esta ciencia, en su objeto específico.

1. Orígenes de la ciencia del derecho

Los precursores. Sin remontarnos a Montesquieu que, ya hemos visto, es el verdadero fundador de la ciencia del derecho, pero que no fue comprendido en su época, examinemos en qué condiciones se operó el encuentro del derecho y la sociología. Durante mucho tiempo se ignoraron o, más exactamente, no se toleraron. La culpa de este hecho no corresponde exclusivamente a los juristas.

La sociología nació en la primera mitad del siglo XIX, siendo sus promotores dos pensadores franceses: Enrique de Saint-Simon y Augusto Comte. El primero no tenía la menor noción de derecho; Comte no parece haberlo comprendido mejor. Bajo la influencia de la escuela histórica, entonces en su apogeo, aquél considera a la legislación como una construcción artificial y, como Marx, aunque por otras razones, estima que el derecho es pasajero y está destinado a desaparecer en la sociedad positivista del porvenir. Hasta alrededor del año 80, la actitud de los sociólogos —que son, ante todo, reformadores sociales— no parece haber sufrido grandes cambios. En 1882, Heriberto Spencer publica sus *Principes of Sociology*, en los que consagra un capítulo a las leyes, opinando que el derecho no es sino una forma cristalizada de la costumbre, opinión que ahora podemos apreciar en toda su justeza. En general, la sociología de Spencer, un discípulo de Darwin, es una disciplina biológica y organicista, que no acuerda al derecho sino un lugar muy reducido. Sería injusto, sin embargo, no reconocer que ciertas ideas de Darwin ejercieron una influencia benéfica bajo el nombre de "darwinismo social", a condición, no obstante, de rechazar por muy sumaria e inexacta su concepción de una evolución unilateral. Esta influencia se hace sentir especialmente en la obra del italiano Vaccaro, *Bases du droit et de l'État* (Turín, 1893). Además, la influencia de Marx y sobre todo, quizá, de Engels, cuyo librito convertido en un clásico, *Les origines de la famille et de la propiété*, aparece en 1884, se hace sentir en obras como *l'Introduction à la sociologie*, de Guillermo de Greef (Bruselas, 1896) y *Les bases économiques de la Constitution sociale*, de Loria (1893). Estos autores dan más importancia a los hechos económicos que a los jurídicos, pero tienen el gran mérito de acercar el derecho a la realidad económica, comenzando así a sacarlo de su aislamiento.

En un plan más específicamente sociológico, Lester Ward publica en 1883 una *Sociologie dynamyque* en que el derecho está concebido como un ensayo de modificación del medio natural. En otro orden de ideas un poco diferente, hay que mencionar las investigaciones realizadas en campos diversos por los sociólogos, muchas veces

[1] H. Lévy-Bruhl, "La science du droit ou juristique", en *Aspects sociologiques du droit*, París, Rivière, 1955, pp. 33-45.

con preocupaciones moralizadoras y filantrópicas. Tales, en Francia, los trabajos de Le Play, que se ocupa sobre todo, de los presupuestos familiares,[2] o los de Enrique Joly sobre la criminalidad.[3] Estas obras solo pueden considerarse ensayos. Más sistemáticos son los trabajos de Ross (*Social control*, Nueva York, 1901) y de W. Sumner que, en su obra titulada *Folkways* (Boston, 1906), dedica amplio espacio al derecho comparado y a la costumbre. Ya empezaba a hacerse habitual la idea de que el derecho es un hecho social, apareciendo entonces el nombre de "sociología jurídica". Sin duda fue creado por Anzilotti en su libro titulado *La philosophie du droit et la sociologie* (Florencia, 1892).

Constitución de una ciencia del derecho. Sin embargo, no se podría decir que en esos últimos años del siglo XIX haya habido en esta materia una verdadera doctrina y un método seguro. Corresponde a Emilio Durkheim haber fijado definitivamente las relaciones entre el derecho y la sociología. Por su descubrimiento fundamental del carácter específico del hecho social, irreductible a elementos individuales, ese sabio estableció la sociología sobre nuevas bases. Tuvo el mérito (él, que no era jurista, sino filósofo de profesión y por temperamento) de reconocer y destacar la naturaleza eminentemente social del derecho. Gracias a Durkheim, en gran parte, la norma jurídica deja de parecer algo inmutable y casi sagrado, pues demuestra que es tan variada y mudable como los grupos humanos cuyas aspiraciones expresa más o menos perfectamente. Esta concepción, nueva para la época, aproxima el derecho a la realidad y lo hace salir del esoterismo en que se había confinado hasta ese momento. El derecho, manifestación de la vida social como el lenguaje, el arte, la religión, etc., no podría ser encarado en forma diferente a las otras actividades de la sociedad, con la que tiene estrechos contactos. De ahí la nueva orientación dada a las investigaciones jurídicas y la obligación impuesta a los juristas de estudiar el medio social para apreciar si la norma jurídica se aplica y en qué medida, así como las razones de su aparición, los motivos de su eficacia o su desuso, etc. Todo ello se encontraba, al menos en germen, tanto en las obras teóricas de Durkheim —su tesis de doctorado sobre *La division du travail social* (1893) o *Les règles de la méthode sociologique* (1894)—, como en algunos de sus estudios positivos sobre temas referidos más o menos directamente al derecho. Entre esos temas podemos citar la organización social, estudiada especialmente entre las sociedades primitivas, y la familia. Lugar aparte merece la criminología, en razón de un libro importante. *Le suicide* (1897), una de las obras fundamentales de la sociología criminal creada en Italia poco antes por Enrique Ferri.

Todas estas nuevas preocupaciones no podían dejar de impresionar y seducir a los más liberales de entre los juristas de ese tiempo. Tres profesores eminentes de la Facultad de Derecho, Emmanuel Lévy, Charmont y Huvelin, colaboraron en el periódico fundado por Durkheim en 1898, *L'Année sociologique*, que dedica una amplia sección al derecho. Aun sin relacionarse categóricamente con la doctrina durkheimiana, los decanos Duguit y Hauriou sintieron fuertemente su influencia.

La sociología jurídica. Sin embargo, solo después de la Segunda Guerra Mundial se establece una relación activa y fecunda entre sociólogos y juristas. No han sido

[2] Frédéric Le Play, *Les ouvrièrs européens*, 2ª edición, Tours y París, 1877.
[3] Henri Joly, *La France criminelle*, París, 1889.

necesarios ni cincuenta años para disipar las desconfianzas recíprocas originadas en mal entendidos. Hoy, al menos en Francia, el hielo se ha roto y numerosos signos demuestran la cordial colaboración entre ambas disciplinas. Tales por ejemplo los Coloquios de Estrasburgo (1956),[4] y de Toulouse (1958);[5] la fundación —un poco anterior, es verdad— de la revista que lleva el nombre de *Archives de philosophie du droit et de sòciologie juridique* (1931); en el terreno universitario, la creación de cátedras en relación directa o indirecta con la sociología jurídica, primero la Escuela Práctica de Altos Estudios (sección VI), luego, una cátedra de sociología jurídica en la Facultad de Derecho y Ciencias Económicas de París. Añadimos que en esta misma Facultad se enseña etnología jurídica que es esencialmente jurídica; asimismo se enseña derecho consuetudinario africano. Fuera de Francia, la sociología jurídica se estudia hace más de cincuenta años tanto por los sociólogos como por los juristas. No citaremos sino algunos nombres: en Alemania, Kantorowitz;[6] en Austria, Eugenio Ehrlich;[7] en Polonia, Petrazycki;[8] en Rusia, Timachev;[9] en Estados Unidos de Norteamérica, Roscoe Pound[10] y Sorokin;[11] en Holanda, Sinzheimer.[12] A despecho de divergencias, algunas veces esenciales, se puede afirmar que el número siempre creciente de los investigadores que se dedican a estos trabajos es un seguro índice de la transformación operada en la concepción del derecho desde hace medio siglo. Ya no es suficiente una vaga filosofía del derecho, pretexto para lugares comunes. Cada vez más, el objeto de la investigación consiste en el estudio metódico de las instituciones y de los sistemas jurídicos y tiende a confundirse con lo que hemos llamado jurística.

2. *El método*

¿Qué método deberá emplear el jurista en sus investigaciones? En verdad, tal método no difiere en absoluto del utilizado en las ciencias sociales en general. Puede resumirse en tres operaciones principales: observación, interpretación y comparación.

I. *La observación.* Se presenta bajo diferentes aspectos según que los fenómenos jurídicos que se estudien, se manifiesten en sociedades contemporáneas de tipo moderno, en sociedades contemporáneas de tipo antiguo o en sociedades desaparecidas.

a) Sociedades modernas. En éstas la observación es muy fácil. Las fuentes de observación son abundantes y hasta podría decirse, superabundantes, lo que a veces impide comprenderlas. Las más importantes son las fuentes escritas y entre ellas los documentos de carácter técnico, en primer lugar los textos legislativos o parlamentarios que nos hacen conocer la norma, las colecciones de jurisprudencia por medio de las cuales sabemos cómo se aplica aquélla. Pero esto debe hacerse con las serias re-

[4] Ver *Méthode sociologique et droit*, París, Dalloz, 1958.
[5] Véase *Trabajos de la Facultad de Derecho de Tolosa*, 1959.
[6] H. Kantorowitz, *Der Kampf um die Rechtswissenschaft*, 1906.
[7] E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Leipzig, 1913.
[8] Leo V. Petrazycki, *Methodologie der Theorien des Rechts und der Moral*, París, Sirey, 1933.
[9] N. S. Timachev, *Introduction à la sociologie juridique*, París, Pedone, 1939.
[10] Roscoe Pound, *Social control through law*, Yale University Press, 1942.
[11] P. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, 4 vol. (1937-1942).
[12] H. Sinzheimer, *Die soziologische Methode in der Privatrechtswissenschaft*, Munich, 1909.

servas que ya hemos formulado. Una recopilación de leyes es, a la vez, pletórica e incompleta: pletórica porque contiene un número más o menos considerable de disposiciones no aplicadas; incompleta, porque no menciona normas consuetudinarias, que sin duda, son normas jurídicas, porque son generalmente observadas, aunque no han recibido rótulo legislativo. En cuanto a la jurisprudencia, si bien está más cerca de la vida, suministra una imagen infiel y trunca de la realidad jurídica, pues muchas de sus normas consuetudinarias de las cuales acabamos de hablar se originan en convenciones explícitas e implícitas, pero frecuentemente no son llevadas ante la justicia, ni son objeto de un proceso. Será necesario ir más allá, consultar los archivos notariales, los documentos de empresas grandes y pequeñas, o mejor aun —pues esas prácticas paralegales rara vez se confían al papel—, obtener declaraciones de los interesados. Podrán encontrarse también informaciones en la literatura; novelistas como Balzac, por ejemplo, pueden revelarnos aspectos de la realidad jurídica que vanamente se buscarán en los códigos. Sin embargo, esta última fuente (en el sentido documental de la palabra) será, por lo general, menos fructífera para el derecho que para la moral o la psicología, puesto que se refiere más a los individuos que a los grupos. La concepción sociológica del derecho, que se interesa más sobre las realidades que sobre los textos, lleva a considerar las instituciones jurídicas "como cosas", según el término tan injustamente reprochado a Durkheim. Puesto que son "cosas colectivas", se explica, es lógico que la estadística sea uno de los principales instrumentos de conocimiento. Para apreciar el verdadero alcance de una institución y medirla en el espacio y en el tiempo, es necesario poseer elementos numéricos precisos, lo más exactos posible y periódicamente renovados.

Método estadístico. El empleo de la estadística en materia jurídica es relativamente reciente. Está vinculado al movimiento ideológico nacido en el primer tercio del siglo XIX, principalmente en Francia y en Bélgica,[13] y que llevó a la publicación, en Francia, en 1827 de la primera estadística jurídica. Llevaba el nombre, que luego conservó, de *Compte rendu de la justice civile et criminelle.* Esta publicación oficial, redactada con el auspicio del Ministerio de Justicia, era un trabajo más administrativo que científico, destinado a informar al gobierno de la manera en que se administraba justicia. La obra estaba concebida como publicación anual y en realidad, salvo casos de fuerza mayor (época de guerra), apareció regularmente todos los años. La exitosa iniciativa francesa fue seguida por los principales países de Europa. Los *Comptes rendus* han sido objeto de vivas críticas, y algunos autores llegaron a considerarlos inutilizables en el campo científico, lo que es exagerado. Aunque no se le dé absoluta fe a sus cifras y se tengan en cuenta los errores voluntarios e involuntarios que se han deslizado, esos documentos son preciosísimos, pues contienen un gran número de informaciones que en vano se buscarían en otra parte, en un aspecto muy importante

[13] Desde fines del siglo XVIII, los progresos de la matemática y la invención del cálculo de las probabilidades habían hecho pensar que podían aplicarse esos nuevos métodos a los hechos sociales. ¿Es necesario recordar los trabajos de Laplace y los dos de Bernoulli? Conviene citar igualmente los estudios, un poco posteriores de S. D. Poisson, que llevan por título: *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile y Note sur la proportion des condamnations prononcées par les jurys.* Guerry en Francia y Quételet en Bélgica pueden ser considerados los principales pioneros de la estadística en materia social.

de la vida jurídica francesa, el aspecto forense. Es natural que la estadística jurídica— la *nomoestadística*, como se la llama a veces[14]— comenzara por allí, pues los asuntos que pasan ante los tribunales son relativamente fáciles de enumerar. Cuando la actividad jurídica no da lugar a proceso, la investigación por vía estadística está mucho menos avanzada; es casi inexistente. Sin embargo, puede ser de vivo interés. ¿Quién no aprecia la utilidad de conocer el número y naturaleza de los contratos de matrimonio, testamentos, reconocimientos de hijos naturales, etc. en diferentes regiones y en diferentes épocas? O, en otro orden de ideas, ¿no sería importante saber cómo se dividen las diferentes especies de sociedades de comercio? Sobre todo esto y sobre muchos otros hechos jurídicos existe documentación; es fácilmente accesible, pero todavía no ha sido reunida y menos aun consultada. Es asombroso comprobar que, desde hace siglos, generaciones de juristas se han dedicado al estudio de esas instituciones, sin haberse preguntado jamás qué representaban ellas en la vida social. El desarrollo de la estadística jurídica es, en el plano científico, una medida de urgencia inmediata.

La encuesta. Sin la pretensión de exponer todos los procedimientos técnicos que contribuyen a facilitar el trabajo del jurista, nos limitaremos a señalar uno de los más recientes: la encuesta. Utilizada desde hace mucho tiempo por la policía y la justicia, en especial la penal, la encuesta apenas hace cincuenta años que alcanzó rango de procedimiento de investigación científica[15]. Chocaba con ciertos prejuicios y no parecía compatible con las ideas tradicionales, para las cuales el trabajo científico era, en principio, obra de un solo autor responsable. La encuesta, por el contrario, generalmente es realizada por un equipo más o menos numeroso de investigadores, dirigida con frecuencia por un sabio más experimentado. Pero ni siquiera esto último es indispensable y por ello algunos equipos de trabajo están constituidos de tal manera que las partes de trabajo y de responsabilidad son divididas igualmente entre todos. Además, y esto es importante, la encuesta era también innovación en el sentido de que el trabajo científico en materia social, hasta ese momento, era concebido como puramente libresco, salvo raras excepciones. Los documentos escritos, o a veces figurados, proporcionaban al estudioso elementos para reflexión constructiva o crítica, pero no se le ocurría que la observación de la realidad, de lo concreto, de lo vivo, pudiera ser digna de él. Abandonaba con gusto este trabajo al género, un poco inferior a sus ojos, del periodista o del encuestador profesional.[16] Esta actitud se modificó, en gran parte, por influencia de la etnología. El estudio de las poblaciones primitivas se hace, por definición, sin el auxilio de documentos escritos: se investiga únicamente por observación directa de los indígenas. ¿Y qué es la investigación sino observación? Los procedimientos empleados por los etnólogos para el estudio de las sociedades primitivas se han perfeccionado y modernizado. Se recurre cada vez más a instru-

[14] Ver George H. Jaffin, "Prologue to nomostatistics", en *Columbia Law Review*, vol. XXV (1925), pp. 1-32.

[15] La vía había sido despejada, como ya lo dijimos, por Le Play y su escuela.

[16] El prejuicio contra los periodistas y los que se llama de un modo impropio, los "documentalistas", se atenuó mucho en razón de que, dada la multiplicación de los medios de divulgación científica, debida en parte a la radio, muchos sabios de gran valor no vacilan en colaborar con la prensa oral o escrita, de manera que los diarios pueden ser utilizados frecuentemente como fuentes perfectamente valederas.

mentos de precisión, como la cámara fotográfica o el magnetófono, para recoger en vivo actitudes y conversaciones. Se han hecho considerables progresos en el difícil arte de interrogar para obtener respuestas sinceras. A todos estos procedimientos se les ha reconocido capacidad para ser utilizados también en el estudio de la realidad social actual, para lo cual se tiene el privilegio de poseer a la vez documentos escritos y pruebas vivientes, lo que permite útiles confrontaciones. La encuesta se hace a menudo por sondeos, por medio de cuestionarios, cuya técnica se ha perfeccionado durante estos últimos años, especialmente en los Estados Unidos. Triunfa en Europa en materia económica y ha hecho recientemente irrupción en el ámbito del derecho, especialmente en el terreno de la criminología. Tiende a pasar al derecho civil y comercial, así como al derecho público. Si bien presenta considerables dificultades, no es dudoso que este método puede prestar importantes servicios, a condición de que los cuestionarios orales o escritos sean cuidadosamente preparados, utilizados por investigadores con formación psicológica suficiente y que las personas interrogadas sean cuidadosamente elegidas.

b) Observación etnográfica. Para las sociedades llamadas primitivas, la documentación escrita queda excluida (se las llama a veces sociedades sin escritura), pero antes que nada se plantea esta pregunta: ¿tienen derecho estas sociedades? Y si lo tienen, ¿es importante conocerlo? Ya respondimos afirmativamente a la primera pregunta y no volveremos sobre ella. Y en lo que respecta a la utilidad de conocer el derecho de las sociedades primitivas, la respuesta es igualmente positiva. Sin duda, ese derecho es muy diferente del nuestro actual; pero, si nos hemos explicado bien, no se discutirá que dicho derecho actual no goza de ningún privilegio, menos todavía de monopolio alguno, en los temas de estudio objeto de la ciencia jurídica. El asunto sería diferente si ésta se propusiera modificar o mejorar tal estudio. Pero —ya hemos insistido bastante sobre este punto— la jurística no tiene papel pragmático. Para ella no hay que hacer ninguna discriminación entre los sistemas jurídicos: todos son igualmente dignos de sus investigaciones, estén próximos o lejanos en el espacio o en el tiempo. Añadiremos todavía que los derechos primitivos presentan rasgos particularmente interesantes. Son a tal punto originales que su estudio constituye el objeto de una disciplina especial la etnología jurídica. Hablamos aquí del derecho primitivo para señalar el método que conviene emplear para su estudio, en la primera etapa que es la observación. A falta de escritura, la información se reduce a conversaciones con los indígenas y a la observación en el sentido trivial del término, que consiste en ver y en entender. Para este trabajo, ya dijimos, convendría servirse de los instrumentos más perfeccionados que la ciencia moderna pone a nuestra disposición. El etnógrafo, el misionero o el administrador que deseen conocer el derecho de esas poblaciones, deberán dentro de lo posible, mezclarse en sus vidas, hacerse recibir por ellos y, ganando su confianza, participar en su vida social, asistir a sus fiestas, a sus ceremonias. Mejor a menudo que las palabras, ese estrecho contacto les permitirá tener conocimiento de la estructura jurídica y económica de esas sociedades.

c) Observaciones sobre documentos escritos. Con respecto a las sociedades que dejaron de existir, y que conocemos por los vestigios que de ellas conservamos, el método de observación está naturalmente en función de la naturaleza de esos vestigios. Existen algunos vestigios de los que no se pueden sacar conclusiones valederas

con referencia al derecho de esas sociedades. A despecho de meritorios esfuerzos, las instituciones de la humanidad prehistórica siguen siendo casi desconocidas para nosotros.[17] De otras más próximas a nosotros en el tiempo, algunos elementos de información nos han llegado por vía iconográfica o arqueológica, pero es muy difícil sacar de ellos datos seguros referentes a sus instituciones jurídicas. Solamente a partir del momento en que aparece la escritura se puede hablar verdaderamente de documentación sobre las instituciones sociales de las civilizaciones desaparecidas. Esta documentación escrita es de dos clases: datos directos o indirectos. En este último caso nos referimos a informaciones proporcionadas por terceros, como las que nos dan Heródoto sobre los persas, Posidonio sobre los tracios, Tácito sobre los germanos, etc. Las informaciones directas, por el contrario (en principio, menos sujetas a críticas), provienen del medio mismo objeto de la investigación. Poseemos, a pesar de las destrucciones en masa, gran número de documentos escritos referidos especialmente a determinados pueblos, mientras que sobre otros no tenemos casi noticias. En cuanto al Egipto faraónico estamos reducidos a un pequeño número de textos, mientras que éstos se cuentan por millares, en forma de papiros, para el mismo país, en la época de los Lágidas y en épocas siguientes; para el derecho hebreo antiguo, debemos contentarnos casi exclusivamente con el Antiguo Testamento. Lo mismo sucede, en términos generales, con el antiguo derecho hindú, que nos es conocido solamente por las recopilaciones védicas y las leyes de Manú. Por lo contrario, es tan crecido el número de documentos jurídicos provenientes de la Mesopotamia escritos en caracteres cuneiformes que pasarán, sin duda, muchas decenas de años, antes de descifrarlos todos. En cuanto a Europa Occidental, nada nos quedó directamente de los galos ni de los antiguos germanos (a excepción de los irlandeses y de los escandinavos, pero recopilaciones de fecha bastante posterior). Contrariamente, Roma dejó una literatura jurídica considerable, no solamente por su cantidad, sino, sobre todo, por su calidad. Como consecuencia de circunstancias a veces completamente contingentes, como la invención del alfabeto en Asia Menor, un clima seco que permitió la conservación de los papiros o la solidez de los cilindros de tierra cocida de la Mesopotamia, nos encontramos en posesión de un conocimiento bastante profundo del derecho súmero-acadio, del derecho heleno y del derecho romano, mientras que otros sistemas jurídicos nos son hasta ahora completamente desconocidos. Si prácticamente sólo por documentos escritos podemos conocer el derecho de las sociedades del pasado como la babilónica, la griega o la romana, la misma solución debe darse, *mutatis mutandis* (aunque no estemos tan capacitados para ello), para nuestro propio derecho, en la medida en que ya transcurrió bastante tiempo y no subsisten seres humanos a quienes podamos interrogar. Así, se puede decir que, para un período tan reciente como el comienzo o mediados del siglo XIX, estamos reducidos únicamente a los documentos escritos, pues ningún ser viviente existe ya para prestar testimonio.

II. *La interpretación*. Dados los datos puestos a disposición del jurista, conviene precisar con qué espíritu, si es sociólogo, ha de interpretarlos. Ése es, en efecto, el

[17] Ver J. Dauvillier, "Problèmes juridiques de l'époque paléolithique", en *Mélanges H. Lévy- Bruhl*, París, Sirey, 1959, pp. 351-359.

problema capital. Más bien que exponerlo dogmáticamente, este método cobrará relevancia si realizamos una comparación entre el jurista y el historiador.

Una primera diferencia, tan natural que casi no debiera señalarse, es, en alguna manera, impuesta por el objeto mismo de la investigación. Mientras el historiador se aboca a reconstruir el pasado (lo que es quizás una utopía) y se encuentra, en consecuencia, inhibido en principio para hacer una elección entre los acontecimientos cuyo recuerdo llegó hasta nosotros, el jurista pone su atención exclusivamente en los hechos jurídicos tales como hemos tratado de definirlos, es decir, sobre las normas de conducta colectivas. De tal manera, dejará de lado *a priori* lo puramente descriptivo, así como también lo individual, lo anecdótico. Pueden hacerse a este respecto, sin embargo, una o dos observaciones que atenuarán en cierta manera lo que de demasiado agudo pueda tener este contraste.

Primeramente, los historiadores comprendieron que les era imposible hacer revivir, en toda su complejidad, las épocas pasadas, y que si ponían todo en el mismo plano terminarían en el caos. Así, conscientemente o no, ordenaron su palingenesia en función de ideas directrices que, por otra parte, variaron según las tendencias prevalecientes en cada época. Durante mucho tiempo el historiador ubicó en primer lugar a los soberanos, luego a los acontecimientos internacionales, principalmente las guerras; luego solamente los hechos culturales. Hoy, bajo la influencia del marxismo, se tiende a dar la primacía a los fenómenos económicos, hasta ahora muy abandonados. Por otra parte, los historiadores del derecho han flexibilizado un poco su método y ensanchado sus miras. Prestan más atención que antes a los hechos individuales, en la medida en que son significativos y pueden servir de prueba. A pesar de todo, es importante esta primera diferencia referente al objeto de la investigación.

La diferencia subsiste (y resulta más instructiva) aun cuando historiadores y juristas tratan los mismos problemas, lo que ocurre frecuentemente. No tienen la misma forma de abordarlos, ni de concebirlos. Es suficiente, por ejemplo, y para no hablar sino de sabios franceses, ver cómo fue tratado el feudalismo por Luchaire o Calmette, por una parte, y Esmein u Olivier-Martin, por otra. Los primeros son más bien descriptivos; los segundos destacan sobre todo las estructuras y conciben más objetivamente las instituciones. Pero hay que ir más lejos y encontrar entre el historiador "puro" y el jurista diferencias más profundas y menos aparentes.

Concepción de la cronología. El jurista da poca importancia a la cronología, o, para ser más exactos, tiene de ésta una concepción un poco diferente.

Según los cánones del método histórico clásico, tal como han sido formulados, por ejemplo, en el manual de Langlois y Seignobos,[18] la cronología es objeto de extremada reverencia. Determinar minuciosamente la fecha de los hechos les parece la operación esencial del historiador, y se han imaginado muchos procedimientos ingeniosos y refinados para disminuir cada vez más el margen de duda. No es cuestión de disminuir o minimizar, por poco que sea, la importancia de ese trabajo, que es y debe seguir siendo fundamental para toda investigación histórica. Pero el jurista, en la medida en que es sociólogo, tiene de la importancia de las fechas una concepción diferente y más sutil. Lo que le interesa no es el momento en que el hecho se produjo

[18] Ver V. Langlois y CH. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, París, 1898.

materialmente, sino el momento en que ejerce influencia. En otros términos, lo que debe tomarse en consideración no es el tiempo astronómico, el tiempo calendario, sino el tiempo social, el vínculo cronológico de un hecho con otro de la misma naturaleza. Si admitimos este punto de vista, la cuestión de las fechas se presenta lógicamente bajo otro aspecto y podría llegarse a prestar menos atención a la aparición material de un hecho o de una idea, y más al momento en que ese hecho o idea se produjo, lo que es muy difícil determinar, pudiendo estar esta segunda fecha, por otra parte, muy alejada de la primera en el tiempo. Esto es exacto especialmente para las doctrinas, donde se comprueba a veces un cambio considerable entre el momento de su primera publicación y el de la influencia efectivamente ejercida.

Concepción de la verdad. Pero la diferencia más importante, más profunda, a nuestro entender, proviene del hecho que los historiadores y los juristas no tienen la misma concepción de la verdad. La de los historiadores está —hay que reconocerlo— mucho más cerca del concepto general de la verdad científica. Los historiadores se preocupan por la conformidad exacta de la cosa enunciada con su realidad y, por consiguiente, puede decirse que la noción de verdad a la cual se refieren es rigurosa, austera y moral y está muy cerca de la noción de autenticidad. Cuando el historiador estudia un texto de naturaleza jurídica, una ley, un acto privado, su primer reflejo es ir a buscar el sentido primero, el que quiso darle su autor. Lo que pasó después no le interesa en cuanto a la comprensión del documento y, en lo posible, debe ser sistemáticamente rechazado; se dedica al sentido original del texto, a su pureza, a su verdadero tenor.

Para el jurista —o para el jurístico—, por el contrario, las cosas son completamente diferentes. Un texto jurídico no es para él una pieza de archivo cuya significación y alcances permanecen ligados a las circunstancias que rodearon su nacimiento; es una especie de ser vivo destinado a producir efectos en un medio en constante evolución y, por eso mismo, evoluciona constantemente. De ahí se desprende que cambie continuamente de sentido y que su significación primera no pueda tener más importancia para el jurista que cualquiera de los diferentes sentidos que adquiere en el curso del tiempo.

La noción de autenticidad llega sí a tener para él interés muy restringido, lo que permite decir, como acabamos de hacerlo, que la concepción del jurista es menos moral que la del historiador.

Ya hemos visto que algunos magistrados, deliberadamente y sin remordimientos, han cometido contrasentidos voluntarios. Ahora vemos que los juristas dan pleno valor a falsedades evidentes. El derecho, debemos reconocerlo, por más humillante que sea esta confesión para el espíritu humano, reposa sobre opiniones y creencias erróneas, generalmente extendidas, y no exclusivamente sobre verdades establecidas[19]. Es lo que expresa el adagio bien conocido, tan paradójico en apariencia: *Error communis facit jus*. En el mismo sentido se dice que "La leyenda es más verdadera que la historia". Para los juristas esas máximas encierran profunda verdad. Cuando una leyenda, un mito, se han propagado en un grupo social y recibido prácticamente la adhesión de todos, poco importa que sus fundamentos sean inexactos o que tengan

[19] Emmanuel Lévy solía decir: "El derecho reposa sobre creencias".

por base una superchería: todo pasa como si se estuviera en presencia de una fuente de derecho leal y real. Es suficiente con señalar, a título de ejemplos, las *Falsas Capitulares* y las *Falsas Decretales* de la alta Edad Media, escritos apócrifos que tuvieron la misma influencia que si hubieran sido auténticos.

Además, aparte de esos casos extremos, es tarea normal y casi un reflejo profesional en el jurista, adaptar lo mejor posible un texto a circunstancias nuevas sin cuidarse en lo más mínimo de su sentido original. Decimos aquí lo mismo que dijimos antes a propósito de las fuentes del derecho. Un texto jurídico, en la medida en que está vigente, debe llenar una función social y no es, como un texto literario o una obra de arte, un simple objeto de contemplación o de meditación. Prisionero en cierta manera de los términos con los cuales se formó, está fijo en un mundo en movimiento. Es necesario, entonces, por medio de un verdadero esfuerzo de acrobacia intelectual, hacerle "rendir" el máximo de eficacia, aunque sea al precio de una interpretación más o menos, conscientemente falseada, o, por lo menos, tendenciosa. Situándose en esta perspectiva, no habría necesidad de investigar mucho, utilizando apropiadamente todos los documentos de la época, cuál pudo haber sido la verdadera intención del redactor del texto, lo que sería el primer paso de una correcta exégesis histórica. No solo esta intención es a menudo indiferente (al menos después de cierto tiempo), sino que ocurre, como todos los juristas lo saben, que hay disposiciones legales interpretadas en sentido diametralmente opuesto al deseo de sus autores.[20]

Que los moralistas no hagan escándalo. Sin duda, hay allí un comportamiento que puede parecer a simple vista bastante chocante, pues hemos llegado a ser muy sensibles en este punto, mucho más que los antiguos, que no tenían reparo en atribuir a algunos autores opiniones que jamás habían profesado. Las famosas interpolaciones del *Digesto* de Justiniano son buena prueba de ello. Pero no podría criticarse a los juristas porque desvíen un texto de su sentido primitivo: si lo hacen, como a menudo ocurre, es para poder dar al problema que les es sometido una solución más justa. Al alterar levemente la moralidad corriente, se ponen al servicio de una moralidad superior. Por otra parte, no es exacto sostener que alteran, conscientemente o no, el texto jurídico establecido por un autor anterior, haciéndose así culpables de una especie de falsedad. Aquí, también se destaca la diferenecia entre un texto jurídico y un texto literario, por ejemplo.

Para el sociólogo el verdadero autor de la regla de derecho, repitámoslo, es menos su redactor que el grupo social cuyas aspiraciones este último tradujo. Si ello ocurre de esta manera (excúsesenos por la insistencia, pero este tema es de gran importancia), la norma jurídica se desprende rápidamente de su autor aparente, de su redactor, para vivir una vida en cierta manera autónoma. Entonces, no solamente es lícito, sino recomendable que el intérprete saque de ese texto todo lo que pueda sin violentar demasiado el sentido normal de las palabras.

III. *La comparación*. Lo que acabamos de decir se refiere a la interpretación de los textos jurídicos, que constituyen la fuente más abundante de nuestro conocimiento del derecho. Pero la ciencia del derecho —la jurística— va más allá de la crítica de las fuentes; su objeto principal es el conocimiento de las instituciones, es decir, en defi-

[20] Ya se ha visto un ejemplo antes, p. 33, nota 22.

nitiva, esos conjuntos de ritos positivos o negativos o, si se prefiere, de comportamientos que la sociedad impone a sus miembros para realizar tal o cual fin. En ese nivel superior, el método que el jurista deberá emplear es esencialmente comparativo. Conviene que nos detengamos algunos instantes en este método que, utilizado con éxito en las ciencias propiamente dichas y, entre las ciencias humanas, en la lingüística y mitología especialmente, no parece todavía muy seguro de sí mismo en el dominio jurídico.

Ausencia de toda exclusividad. Estimamos, por nuestra parte, que conviene darle mayor extensión, teniendo cuidado de no imponerle, al principio, límites injustificados. A nuestro juicio, la comparación puede y debe hacerse en dos planos: el temporal o histórico y el espacial o geográfico o, si se prefiere una metáfora de moda, en el plano vertical y en el plano horizontal. Admitimos, por otra parte, que no es ésta la significación que generalmente se da a la palabra cuando se habla, por ejemplo, de "derecho comparado", en que casi siempre se excluye toda comparación de carácter histórico. En cuanto al sentido espacial del término, es también más restringido de lo que podría pensarse. No se admite que se comparen todos los sistemas jurídicos contemporáneos al que se estudia. No figuran en lista sino aquellos cuya estructura es semejante.[21]

Excluiremos, por ejemplo, *a priori*, a las sociedades que, a pesar de vivir a algunas horas de avión de nuestras capitales, tienen principios jurídicos radicalmente opuestos a los nuestros: nos referimos a las sociedades llamadas primitivas. Esta exclusión es enojosa, pues se comprende, en rigor, que en materia de derecho práctico no haya gran interés en estudiar el derecho de esas poblaciones con el objeto de perfeccionar el nuestro (aunque el conocimiento de esos derechos presenta, actualmente, una indiscutible utilidad).

Pero no es lo mismo si nos situamos en el plano científico. Desde este punto de vista, ya vimos, no puede hacerse ninguna exclusión con premeditación; todos los sistemas jurídicos tienen igual valor. En la medida en que haya interés en comparar una institución rudimentaria con otra de un nivel cultural más elevado, nada se opone a ello. Algunas instituciones de los primitivos pueden aclarar ciertos rasgos de las nuestras y, recíprocamente, nuestra experiencia puede ayudarnos a comprender algunos de sus comportamientos jurídicos. No hay hiato, sino, por lo contrario, continuidad entre ellos y nosotros. La etnología puede servir de nexo entre el presente y el pasado. Esos primitivos, que son nuestros contemporáneos en el sentido cronológico de la palabra, son, desde el punto de vista sociológico, nuestros antepasados lejanos. De ahí se desprende que si la comparación de sus instituciones con las nuestras puede ser útil, ello es también válido para las sociedades que nos precedieron en una época más reciente y que están, sin duda, más próximas a nosotros. Es decir que la comparación en el orden histórico (comparación vertical) está justificada de la misma manera que la comparación geográfica (horizontal).

[21] Éste es el punto de vista adoptado por René David, en su *Traité élementarie de droit civil comparé*, París, 1950. En nuestro sentido Otetelisatto, *Esquisse d'une théorie générale de la science du droit comparé*, París, 1940.

La comparación presenta, en materia jurídica, dificultades importantes y debe ser manejada con extrema prudencia. El hecho de que una institución llene una función determinada por el empleo de un determinado proceder, hace plantearse la pregunta de cuál sea el origen de ese proceder, si se creó espontáneamente en el medio donde se encuentra o si ha sido tomado prestado, y si es así, de qué sistema jurídico. Además, el vocabulario es una fuente de graves complicaciones. No solamente la misma palabra, en las lenguas de la misma familia, significa a veces cosas muy diferentes, sino que en el mismo idioma, una palabra puede, en el curso del tiempo, designar instituciones diversas. Parece, pues, que la comparación debe fundarse en la función más bien que en la institución, y menos aun en el término que la designa.

Tipología provisional de los sistemas jurídicos

El empleo cauteloso de los métodos que acabamos de sintetizar debe tener en vista no solamente el conocimiento profundo de las instituciones y sus funciones sociales, sino el conocimiento de esas agrupaciones más vastas que son los sistemas jurídicos. Aquí estamos todavía en tinieblas. El número mismo de sistemas jurídicos está mal determinado, pues no hay consenso unánime sobre los criterios a utilizar para distinguir unos de otros. De todas maneras, todo el mundo está de acuerdo en que existen familias jurídicas, así como existen familias y especies en los mundos animal y vegetal, entendiéndose que esto es una simple metáfora y que debe excluirse toda creencia de "organicismo". Tendremos en cuenta provisionalmente la clasificación que propone René David en su *Traité élémentaire de droit civil comparé.*[22]

David distingue, con referencia a los derechos contemporáneos de tipo moderno, del que se ocupa exclusivamente, cinco familias: derecho occidental, derecho soviético, derecho musulmán, derecho hindú y derecho chino. Le haríamos, sin embargo, ciertas modificaciones, teniendo en cuenta que nosotros no excluimos ningún derecho del campo de la comparación. En consecuencia, agregaríamos el derecho hebreo antiguo al derecho musulmán, dentro de la denominación de "derechos teocráticos", y agregaríamos a la lista dos categorías: 1°, el derecho primitivo, que supone, sin duda, numerosas variedades, pero cuyos rasgos fundamentales son iguales en todas partes; y 2°, el derecho feudal, que prevaleció en grandes extensiones territoriales, especialmente en Europa medieval y en otras regiones y otras épocas, por ejemplo, en China y en Japón. Se comprende que esta tipología es bastante superficial, y que exigirá largas y pacientes investigaciones antes de que pueda ser establecida sobre bases más sólidas.

[22] René David, *Traité...*, pp.. 214-226.

Los métodos de la etnología y de la antropología social* [1]

A. R. Radcliffe-Brown

Creo que en esta conferencia lo mejor que puedo hacer es tratar un tema que durante años ha ocupado, y sigue ocupando, a los etnólogos y antropólogos de todo el mundo: el de los fines y métodos apropiados que hay que perseguir y utilizar en el estudio de las costumbres y de las instituciones de los pueblos no civilizados. Es evidente que dicho tema es de importancia fundamental, pues no existe la menor posibilidad de que una ciencia progrese satisfactoriamente, o consiga el reconocimiento general, hasta que no exista algún tipo de consenso con respecto a los fines que debe perseguir y los métodos mediante los cuales debe procurar alcanzarlos. Pero, a pesar de los muchos libros y artículos que se han consagrado a la cuestión del método en los diez o quince últimos años, todavía no se ha obtenido el consenso. El tema sigue abierto a las discusiones; de hecho, sigue siendo un tema candente, y creo que lo mejor que podemos hacer es abrir nuestras sesiones llevándolo a examen.

Los términos "etnología" y "antropología social" o "cultural" se han aplicado indistintamente al estudio de la cultura o de la civilización, que, según la definición de Tylor, es "ese conjunto que incluye el saber, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualquier otra clase de aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad". Puesto que ése es el tema de estudio, la cuestión metodológica que se plantea es la de cómo debemos estudiar los hechos culturales, qué métodos de explicación hemos de aplicarles, y qué resultados de interés teórico o de valor práctico hemos de esperar de nuestro estudio.

El propio Tylor, cuyo derecho al título de padre de esta ciencia nadie impugnará, creo, señaló que existen dos métodos diferentes mediante los cuales pueden explicarse los hechos culturales,[2] y me parece que la confusión que ha surgido en nuestra ciencia se debe en gran medida a la incapacidad para mantener cuidadosamente la distinción entre esos dos métodos.

Veamos cuáles son esos dos métodos. En primer lugar, existe lo que propongo llamar el método histórico, que explica determinada institución o conjunto de instituciones averiguando las etapas de su desarrollo y, en todos los casos en que sea posible, la causa u ocasión particular de cada uno de los cambios que se hayan producido.

* Fragmento de la primera parte del libro *El método de la antropología social*, Tr. Carlos Manzano, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 23-59.

[1] *South African Journal of Sciencie*, XX (octubre de 1923). Disertación presidencial ante la Sección E, Asociación Sudafricana para el Fomento de la Ciencia, 13 de julio de 1923.

[2] *Researches into the Early History of Mankind*, pág. 5.

Por ejemplo, si nos interesa el gobierno representativo en Inglaterra, podemos estudiar su historia, observando los cambios que se han producido a partir de los tiempos más antiguos y trazando, así, su desarrollo hasta el presente. En todos los casos en que dispongamos de datos históricos, podemos estudiar los hechos culturales de ese modo.

El detalle importante que hay que observar con respecto a las explicaciones de este tipo es que no nos aportan leyes generales como las que buscan las ciencias inductivas. La explicación que se da de un elemento o condición cultural determinado es la de que se origina en algún otro, cuyo origen se descubre, a su vez, en un tercero, y así sucesivamente hasta donde podamos llegar remontando el pasado. En otras palabras, el método avanza mediante la demostración de las relaciones temporales efectivas entre instituciones o fenómenos o estados de civilización particulares.

Ahora bien, por lo que se refiere a las instituciones de los pueblos no civilizados, prácticamente no disponemos de datos históricos. Si, por ejemplo, nos interesan las costumbres de las tribus indígenas de Australia central, resulta evidente en seguida que nunca podremos obtener información directa alguna referente a la historia de dichas tribus. Por consiguiente, en esos casos, la única forma posible de aplicar el método histórico de explicación es la de hacer una reconstrucción hipotética de la historia pasada de esas tribus a partir de cualquier clase de testimonios indirectos que podamos encontrar.

Gran parte de lo que se suele llamar etnología ha sido historia teórica o conjetural de ese tipo. Permítanme ilustrar el método citando un ejemplo específico. Frente a la costa oriental de este continente hay una gran isla: Madagascar. Un primer examen de la población de la isla muestra que en ciertos aspectos está relacionada, como era de esperar, con los pueblos de África. Podemos encontrar, especialmente en el lado occidental, muchos individuos de tipo indudablemente negro, es decir, africano: en lo que respecta a sus rasgos físicos, me refiero. Y gran cantidad de los elementos de la cultura de Madagascar parecen ser también africanos. Pero un examen más detenido muestra que existen elementos, tanto raciales como culturales, que no son africanos, y un estudio de éstos nos permite demostrar sin discusión posible que algunos de ellos derivan del sudeste de Asia. Un examen de los rasgos raciales y culturales de Madagascar, tal como existen en la actualidad, nos permite decir con certeza práctica que, en un periodo de tiempo de no hace muchos siglos, hubo una inmigración a la isla de gentes procedentes de Asia, que estaban relacionadas lingüística, cultural y, hasta cierto punto, racialmente con los actuales habitantes del archipiélago malayo. Podemos incluso establecer las fechas, bastante imprecisas, es cierto, entre las cuales se produjo dicha migración. Debió de ser anterior a las primeras descripciones históricas de Madagascar de que disponemos, y posterior a la introducción del hierro trabajado en la región de que los inmigrantes procedían.

Un estudio más detallado de los rasgos raciales y culturales de Madagascar nos permitiría reconstruir muchos otros aspectos de la historia de la isla. Vemos que hay por lo menos dos elementos que se han combinado en la cultura de la isla, dos estratos culturales, como a veces se les llama de forma no muy apropiada, y un examen completo y sistemático de esa cultura en comparación con las del sudeste de Asia y de África nos permitiría analizar el conjunto de rasgos culturales existentes, de modo

que pudiéramos decir con respecto a muchos de ellos si los trajeron los emigrantes o si pertenecían a la población anterior de la isla. Y de ese modo podríamos reconstruir algunos de los caracteres de la cultura que existía en la isla antes de la invasión.

Así explicamos la cultura de Madagascar, averiguando el proceso histórico cuyo resultado constituye, y, a falta de documentos históricos, lo hacemos mediante una reconstrucción hipotética de la historia, basada en el estudio más completo posible de los caracteres raciales, del lenguaje y de la cultura de la isla en el momento actual, completados, a ser posible, con la información aportada por la arqueología. En nuestra reconstrucción final, algunos fenómenos serán completamente seguros; otros podrán establecerse con mayor o menor grado de probabilidad, y en algunos aspectos es posible que nunca podamos pasar de meras conjeturas.

Como verán por este ejemplo, podemos aplicar el método de las explicaciones históricas aun en los casos en que no disponemos de testimonios históricos. A partir de documentos históricos sólo podemos informarnos de la historia de la civilización en sus etapas más avanzadas durante pocos siglos, los más recientes, un simple fragmento de la vida en conjunto de la humanidad en la tierra. La arqueología, al excavar el suelo y poner al descubierto las construcciones o emplazamientos de las ciudades y al devolvernos las herramientas, y ocasionalmente los huesos, de razas y pueblos de mucho tiempo atrás, nos permite conocer algunos de los detalles del vasto período prehistórico. El análisis etnológico de la cultura, que he ilustrado con el ejemplo de Madagascar, completa el conocimiento procedente de la historia y de la arqueología.

Este estudio histórico de la cultura nos aporta solamente un conocimiento de los acontecimientos y de su orden de sucesión. Existe otra clase de estudio que propongo llamar "inductivo", porque por sus fines y métodos es esencialmente semejante a las ciencias naturales o inductivas. El postulado del método inductivo es el de que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales, y que, en consecuencia, es posible descubrir y demostrar, mediante la aplicación de determinados métodos lógicos, determinadas leyes generales, es decir, determinadas afirmaciones o fórmulas generales, con mayor o menor grado de generalidad, cada una de las cuales se aplica a determinada gama de hechos o de acontecimientos. La esencia de la inducción es la generalización; un hecho particular se explica mediante la demostración de que es un ejemplo de una regla general. Se demuestra que la caída de la manzana del árbol y los movimientos de los planetas alrededor del sol son ejemplos de la ley de la gravedad.

La ciencia inductiva ha conquistado un reino de la naturaleza tras otro: primero, el movimiento de los astros y de los planetas y los fenómenos físicos del mundo que nos rodea; después, las reacciones químicas de las sustancias de que se compone nuestro universo; posteriormente aparecieron las ciencias biológicas, cuyo objetivo es descubrir las leyes generales que gobiernan las reacciones de la materia viva; y, en el siglo pasado, se aplicaron los mismos métodos inductivos a las operaciones de la mente humana. A nuestro siglo ha correspondido lo que faltaba: la aplicación de dichos métodos a los fenómenos de la cultura o de la civilización, al derecho, a la moral, al arte, al lenguaje, y a las instituciones sociales de todas clases.

Así pues, existen esos dos métodos de tratar los hechos culturales, y, como son diferentes, tanto por los resultados que persiguen como por los procedimientos lógi-

cos mediante los cuales intentan conseguirlos, conviene considerarlos como estudios diferentes, aunque relacionados indudablemente, y darles nombres distintos. Ahora bien, los nombres "etnología" y "antropología social" parecen muy adecuados para ese fin, y propongo que se utilicen de este modo. Creo que ya existe una clara tendencia a diferenciar el uso de estos dos términos en forma muy parecida, pero, que yo sepa, nunca ha llegado a ser sistemática. Así pues, propongo reservar el uso del término etnología para el estudio de la cultura mediante el método de la reconstrucción histórica más arriba descrito, y usar el término antropología social como nombre del estudio cuyo objetivo es formular las leyes generales subyacentes a los fenómenos culturales.[3] Me parece que al hacer esta sugerencia no hago otra cosa que hacer explícita una distinción que ya está implícita en la mayoría de los usos actuales de estos términos.

Creo que el reconocimiento claro de la existencia de dos métodos completamente diferentes de estudiar los hechos culturales nos ayudará a entender las polémicas sobre el método que han acaparado la atención de los estudiosos en los últimos años.

Durante la segunda mitad del siglo pasado, la concepción de la evolución llamó, o incluso acaparó, la atención de los científicos, y, por eso, los antropólogos de aquella época se vieron obligados en gran medida a adoptar el punto de vista evolucionista en su estudio de la cultura. Ahora bien, el concepto de evolución se presta a la ambigüedad. Si lo consideramos desde el punto de vista inductivo, un proceso de evolución es el producido por la acción acumulativa de una o varias causas que actúan continuamente. Según la teoría de Darwin, la evolución biológica es un proceso debido a una acción continua de los principios de la herencia, de la variación y de la selección natural. En este sentido, la única forma de demostrar que la cultura es un proceso evolutivo es la de revelar determinados principios o leyes de cuya acción continua ha resultado. Pero, si adoptamos lo que podríamos llamar el punto de vista histórico, a veces un proceso evolutivo puede considerarse como una serie de etapas sucesivas de desarrollo. Así, en la historia de la materia viva en la tierra, los testimonios de la biología nos muestran que ha habido períodos sucesivos caracterizados por la aparición de formas diferentes de organismos vivos, desde los invertebrados hasta los mamíferos superiores. Pero esas etapas sucesivas sólo se entienden realmente cuando hemos formulado las leyes por las que se han producido; y sólo entonces podemos considerarlos como etapas de un proceso evolutivo.

Los antropólogos del siglo pasado consideraron la evolución casi exclusivamente desde el punto de vista histórico y no desde el inductivo, y su objetivo era, no descubrir las leyes fundamentales que operan en el desarrollo de la cultura, sino demostrar que dicho desarrollo ha sido un proceso por el que la sociedad humana pasó por una serie de etapas o fases. Eso resulta más que evidente, cuando recordamos algunos de los temas de discusión de que se ocupaba en gran medida la antropología hasta hace

[3] Se me puede preguntar por qué no uso la palabra "sociología" en lugar de la expresión "antropología social", indudablemente más pesada. La razón es en parte el uso; además, gran parte de lo que en los países de habla inglesa se suele llamar sociología es un estudio algo informe, de cuyos partidarios dice Steinmetz: *"on désire des vérités larges, éternelles, valables pour toute l'humanité, comme prix de quelques heures de spéculation somnolente"*.

pocos años. Existía, por ejemplo, la opinión, expresada por primera vez por Bachofen, de que todas las sociedades humanas pasan por una etapa matriarcal, es decir, una etapa de desarrollo en que el parentesco se contaba exclusiva o principalmente a través de las mujeres, a través de la madre y no del padre, con el corolario de que los pueblos matrilineales son en todos los casos más primitivos que los patrilineales, es decir, que representan una etapa anterior del desarrollo o evolución. Después, cuando surgió el interés por el totemismo, algunos antropólogos, basando sus conclusiones en la enorme distribución de esa institución entre los pueblos no civilizados, supusieron que el totemismo era una etapa necesaria en el desarrollo de la sociedad y de la religión; y Kohler y su seguidor, Durkheim, llegaron hasta el extremo de suponer que la forma totémica de sociedad era la etapa más antigua en el desarrollo de la sociedad sobre la que podríamos obtener información.

El mejor ejemplo del tipo de teorías que interesaban principalmente a lo que se ha llamado la escuela evolucionista de antropología se encuentra en la *Ancient Society* de Lewis Morgan. En ella intenta definir una serie de etapas del desarrollo social, caracterizada cada una por determinadas instituciones sociales; y considera a los salvajes de la actualidad como representantes de las etapas a través de las cuales pasaron los pueblos civilizados siglos atrás. Otros antropólogos no aceptaron enteramente las teorías de Morgan, pero algunos estudiosos del tema aceptaron algunas de ellas, y todavía hay quienes siguen aceptándolas. E incluso quienes rechazaron las hipótesis particulares de Morgan aceptaron, en cualquier caso, su punto de vista general, el llamado —mal llamado, en mi opinión— punto de vista "evolucionista".

La suposición que Morgan y otros antropólogos hicieron fue la de que el desarrollo de la cultura se produjo a lo largo de una sola línea; todas las culturas que conocemos pueden disponerse en una única serie a lo largo de una línea, de modo que puede suponerse que cualquier cultura situada en la parte alta de la línea ha pasado por etapas representadas por las que están situadas en la parte baja de la serie. Esta suposición, todavía aceptada aparentemente por algunos, ha llegado a ser cada vez más difícil de defender, a medida que ha aumentado el conocimiento de los pueblos de la tierra y de la diversidad de sus culturas. Una mayoría de hechos abrumadora nos muestra que el desarrollo de la cultura no se ha producido a lo largo de una única línea, sino que cada sociedad desarrolla su tipo especial como resultado de su historia y de su medio ambiente.

Sin embargo, en esta ocasión no tengo tiempo para entrar en una crítica de la llamada escuela evolucionista. En años recientes ha recibido muchas críticas, en Inglaterra, en Alemania y en Estados Unidos, y puedo remitirles al libro del profesor Lowie titulado *Primitive Society* para que consulten una crítica razonada y convincente, creo yo, del tipo de teoría evolucionista de que Morgan es el representante más típico. Lo único que aquí me interesa es señalar que los antropólogos de dicha escuela consideraban la cultura y la historia de la cultura desde un solo punto de vista, a saber, como un proceso de desarrollo, y se interesaban exclusiva o principalmente por los problemas del desarrollo, y que consideraban el desarrollo de la cultura, desde el punto de vista histórico, como una sucesión de etapas y no, desde el punto de vista inductivo, como resultado de la acción de leyes específicas. Pasando al quid de la cuestión, tal como la entiendo, la antropología evolucionista nunca estuvo completamente segura

de sus propios fines, nunca resolvió claramente si lo que pretendía era hacer una reconstrucción de la historia de la cultura o descubrir las leyes generales de la cultura como un todo. La consecuencia de aquella falta de seguridad fue un vicio metodológico fundamental, que ahora no tengo tiempo de examinar, pero que volveré a tener que mencionar más adelante en esta conferencia.

Ya en el siglo pasado hubo una escuela importante en Alemania que adoptó principios metodológicos fundamentalmente diferentes de los de la escuela evolucionista. Dicha escuela, fundada por Ratzel, recibió a veces el nombre de escuela "geográfica". Schmidt y Frobenius, sus representantes más recientes, llaman a su método *kulturhistorische* y *Kulturmorphologie*, respectivamente, mientras que Graebner y otros llaman "etnología" a sus estudios. La característica principal de la escuela es que centra su atención, a veces exclusivamente, en los fenómenos de difusión de la cultura. Sabemos que ciertos elementos culturales pueden pasar de una región a otra o de un pueblo a otro mediante varios procesos. Así, en época reciente, Japón ha adoptado muchos de los elementos de la civilización europea. El proceso, que podemos ver producirse a nuestro alrededor, no es nada nuevo, evidentemente: ha estado produciéndose desde que la humanidad se extendió por la tierra, y resulta bastante evidente que debe de haber desempeñado un papel importante en la historia de la cultura.

Así pues, en los primeros años de este siglo el estudio de la cultura había alcanzado una posición en la que había dos escuelas, que perseguían fines diferentes y tenían poca o ninguna relación entre sí. Los antropólogos evolucionistas lo consideraban todo desde el punto de vista del desarrollo y tenían tendencia a considerar el desarrollo de la cultura como un proceso de evolución a lo largo de una única línea. Los estudiosos de la "historia cultural" estudiaban casi exclusivamente los fenómenos del paso de elementos culturales de una región a otra, y una de dos: o rechazaban el concepto de evolución o no les interesaba. La primera de dichas escuelas predominaba en Inglaterra; la segunda, en Alemania.

En 1911, el Dr. Rivers, en su disertación presidencial a la Sección de Antropología de la Asociación Británica, llamó la atención sobre aquella divergencia entre los métodos de trabajo de los antropólogos evolucionistas y los de los estudiosos de la historia cultural, e indicó que, para que el estudio de la cultura progresara, debían combinarse ambos métodos. Expresó la opinión de que, antes de que podamos considerar los problemas del desarrollo, hemos de considerar los efectos de la difusión. "Las especulaciones evolucionistas no podrán tener una base firme hasta que no las haya precedido un análisis de las culturas y de las civilizaciones actualmente diseminadas por la faz de la tierra".

Así, lo que el Dr. Rivers llamó el "análisis etnológico de la cultura", que ya he ilustrado con el ejemplo de Madagascar, adquirió mayor prominencia en Inglaterra, en gran medida por la influencia del propio Rivers y, aunque lo hemos perdido por su prematura muerte (que ha sido una de las mayores pérdidas para la ciencia en los últimos años), hay en Inglaterra autores como Perry y Elliott Smith que están realizando estudios en ese dominio con entusiasmo y eficacia.

No tengo tiempo para tratar de las teorías y métodos de dichos autores, y lo único que ahora me interesa es mostrarles que, gracias a su influencia, se está llegando a adoptar cada vez más el punto de vista claramente histórico. Como ya he observado, los antropólogos anteriores no estaban del todo seguros de si deseaban reconstruir la historia de la civilización o descubrir sus leyes, y muchas veces intentaban hacer ambas cosas a la vez. Los autores más recientes saben con toda claridad cuál es su objetivo: mostrar cómo se han difundido por el mundo los diferentes elementos culturales a partir de un único centro. Por tanto, su método es el histórico.

En América, después de la obra importante de Morgan, hubo relativamente poca actividad teórica. Los estudiosos de la cultura estaban totalmente ocupados recogiendo información sobre los nativos de su país, que estaban desapareciendo rápidamente, y dando un ejemplo al resto del mundo, que desgraciadamente no se ha seguido, por lo menos no en el Imperio británico. Pero, en los últimos diez años, se ha presentado cada vez mayor atención a la cuestión de la explicación de la gran masa de datos así recogidos, y ha existido la tendencia a adoptar lo que he llamado el método histórico de explicación. La influencia de Boas en ese sentido ha sido enorme. En el artículo "Eighteen Professions", publicado en 1915 por el profesor Kroeber, encontramos una insistencia muy clara en el punto de vista histórico estricto. Muchos autores, entre los que puedo mencionar a Swanton y a Lowie, han criticado a fondo las doctrinas evolucionistas, especialmente las representadas por Morgan. Una sola cita bastará para ilustrar el punto de vista típico en conjunto de los autores americanos actuales, o, en cualquier caso, de gran número de ellos, y voy a sacarla de una obra en que Sapir intenta establecer los principios mediante los que se puede reconstruir la historia de la cultura a partir de un estudio de la distribución local de los diferentes elementos culturales. Bajo el encabezamiento "La etnología como ciencia histórica", escribe:

"La antropología cultural está llegando cada vez con mayor rapidez a verse a sí misma como una ciencia histórica. Sus datos no pueden entenderse, en sí mismos o en su relación mutua, de otra forma que como extremos de sucesiones específicas de acontecimientos que se remontan al pasado remoto. Algunos de nosotros podemos interesarnos más por las leyes sicológicas del desarrollo humano, que nos consideramos capaces de extraer de la materia prima de la etnología y de la arqueología, que por el establecimiento de hechos y relaciones históricos concretos, que pueden volver inteligible ese material, pero no está claro en absoluto que la formulación de esas leyes sea tarea del antropólogo más que del historiador, en el sentido habitual y estricto de la palabra".

Sapir usa las palabras etnología y antropología como si fueran intercambiables, pero se refiere al estudio que propongo llamar etnología propiamente dicha, y, por esa razón, opina que debería limitarse estrictamente al método histórico de interpretación y excluir todos los intentos de descubrir leyes generales.

Así, vemos que del conjunto, indiferenciado, o escasamente diferenciado, constituido por la etnología-antropología del siglo pasado se ha ido separando gradualmente una ciencia especial (para la que propongo que se reserve exclusivamente el nombre de etnología), que se limita cada vez más estrictamente al punto de vista histórico. La mayoría de sus estudios rechazan las teorías evolucionistas de la primera época, bien absolutamente bien por considerar que, en cualquier caso, no están demostradas y

deben modificarse. Algunos de ellos se limitan casi enteramente a los problemas de la difusión de la cultura, mientras que otros estudian también los problemas de su desarrollo, pero sólo desde el punto de vista limitado a que les ha conducido su entendimiento de la etnología como un intento sistemático de reconstruir la historia de la cultura.

Se han hecho intentos de definir de la forma más precisa posible los métodos de dicho estudio. Han tratado ese tema Graebner en Alemania, Rivers en Inglaterra y varios autores en los Estados Unidos. Desgraciadamente, esos diferentes autores no han podido, hasta ahora, llegar a acuerdo general alguno con respecto a los métodos que debe utilizar la etnología. En particular, existen grandes diferencias de opinión por lo que respecta a algunas de las hipótesis metodológicas y a las cuestiones de qué es a lo que se puede y a lo que no se puede llamar prueba. Así, algunos etnólogos, cuyo ejemplo más extremo quizás sea Elliott Smith, tienen tendencia a explicar todas las semejanzas culturales existentes en el mundo entero como debidas a la difusión a partir de un único centro. Si encuentran el mismo elemento cultural en dos regiones, tanto si se trata de regiones relacionadas como si no, suponen que se ha difundido a partir de un centro único. Por regla general, negarán la posibilidad de que la misma invención se haya hecho en dos ocasiones o de que la misma institución se haya desarrollado independientemente en lugares y épocas diferentes. Creo que Elliott Smith consideraría incluso que todas las formas de totemismo proceden de un mismo origen y se han difundido a partir de un centro único. Por otro lado, hay quienes consideran completamente posible que la misma invención se haya hecho dos veces y que instituciones semejantes se hayan desarrollado en sociedades entre las cuales no haya contactos directos o indirectos. Así, algunos de los autores americanos sostienen que es por lo menos posible que la alfarería se descubriera dos veces independientemente, en el Viejo Mundo y en el Nuevo. Es evidente que, mientras persista este desacuerdo sobre los postulados metodológicos fundamentales del estudio, no podrá haber acuerdo con respecto a los resultados. Las pruebas aducidas por algunos autores para apoyar sus teorías otros las rechazan por considerar que no lo son, y, en lugar de la cooperación, se producen polémicas, que exacerban las pasiones, confunden las cuestiones debatidas y envenenan la atmósfera de tranquila imparcialidad, que es la única en que la ciencia puede vivir. Lo único que podemos esperar es que los etnólogos, después de haber reconocido el carácter limitado de su estudio, como intento de reconstruir la historia de la cultura, sean capaces de llegar a un acuerdo más amplio con respecto a los métodos y de esa forma aportarnos resultados que puedan presentarse a todo el mundo por estar respaldados por la aceptación autorizada del conjunto total de especialistas en la materia.

Pero, ¿qué decir del otro estudio que al principio iba incluido en el conjunto antropología-etnología? Hemos visto que autores como Kroeber y Sapir insisten en la necesidad de excluir de su ciencia particular (la etnología, tal como la estoy llamando) todos los intentos de descubrir leyes generales. Supongo que no negarían que sea posible descubrir leyes generales en los fenómenos culturales o que el intento de hacerlo esté justificado. Supongo que admitirían que se pueden estudiar los hechos culturales desde el punto de vista inductivo, de acuerdo con los mismos métodos que las ciencias naturales aplican a todos los demás fenómenos del universo. Pero los dos

autores citados, y también otros, generalmente llaman a ese estudio inductivo de la cultura "sicología".

Deseo subrayar con la mayor insistencia que la antropología social es una ciencia tan independiente de la sicología como ésta lo es, a su vez, de la fisiología o la química de la física; ni más ni menos. Esta posición no es nueva en absoluto. Durkheim y la importante escuela de *L'Année Sociologique* han insistido en ello desde 1895.

En esta ocasión no puedo comentar la cuestión de la relación de la antropología social con la sicología, pero voy a intentar aclarar la diferencia entre ellas con un ejemplo. Un hombre comete un asesinato; la policía lo detiene; lo llevan ante un juez y un jurado, y lo juzgan; y el verdugo lo ahorca. Aquí tenemos una situación en que varios individuos con sus propios pensamientos, sentimientos y acciones intervienen. Se puede estudiar el comportamiento de dichos individuos, el asesino, el policía, el juez, etc., dentro de la situación general, que tendríamos que dar por sentada. Semejante estudio sería esencialmente del dominio de la sicología. Pero, por mucho que lo profundizáramos, no nos aportaría explicación alguna del procedimiento en conjunto en el que los individuos desempeñan sus papeles respectivos. Para ello hemos de estudiar la situación en conjunto como un todo, considerándola como una acción realizada por la sociedad, el Estado, a través de sus representantes especialmente designados, como una reacción colectiva por parte de la sociedad ante las circunstancias particulares que resultan del asesinato. Y, en ese caso, los individuos como personas particulares, con sus pensamientos y sentimientos particulares, dejan de tener interés o importancia para nuestro objetivo. El objeto de nuestro estudio es el proceso en conjunto y los individuos no nos interesan excepto en la medida en que participan necesariamente en dicho proceso. Ahora bien, esos estudios de las instituciones y de las reacciones sociales son la tarea especial de la antropología social, tal como la definí al principio de esta disertación.

Así pues, podemos enunciar la distinción entre sicología y antropología social algo toscamente diciendo que la primera trata del comportamiento individual en su relación con el individuo: mientras que la segunda trata del comportamiento de los grupos o de las comunidades individuales, formadas por individuos, en su relación con el grupo. Es absolutamente cierto que el comportamiento colectivo abarca las acciones de los individuos. Hemos visto que el proceso por el que una sociedad impone un castigo a un asesino abarca las acciones del policía, del juez y del verdugo. Y, si fuéramos a considerar la cuestión completamente, deberíamos añadir el periodista que informa sobre el juicio y el ciudadano que lee el informe en su periódico. Pero el ejemplo nos ha mostrado que la sicología y la antropología social consideran esas acciones desde puntos de vista completamente diferentes. Lo que tienen de pertinente para una ciencia es en gran medida insignificante para la otra.

En el tiempo de que dispongo en esta ocasión, no puedo aspirar a mostrarles exactamente cuáles son las diferencias entre la sicología y la antropología social. Pero quizás el ejemplo que he elegido sea suficiente para mostrarles que hay una diferencia. Ahora bien, creo que una de las razones que explican la incapacidad de la antropología social para situarse en la posición que debería ocupar ha sido la incapacidad para reconocer que es completamente diferente de la sicología. El estudio de la llamada "sicología étnica" en Alemania y gran parte de la antropología de Inglaterra han

consistido en intentos de explicar las costumbres y creencias de los pueblos primitivos desde el punto de vista de la sicología, es decir, de los procesos mentales de los individuos. Explican, por ejemplo, la creencia en la magia como resultado de las leyes sicológicas de la asociación de ideas. Semejantes aplicaciones de la sicología a los fenómenos de la cultura nunca podrán constituir una ciencia, de igual forma que el intento de explicar el comportamiento de los individuos enteramente desde el punto de vista de la fisiología no puede sustituir a la sicología. Si eso fuera lo único que la antropología social pudiera ofrecer, en ese caso los autores que incluyen dentro de la sicología todos los estudios de la cultura que no sean estrictamente históricos estarían justificados. Pero una vez que reconozcamos, pues ya es hora de que así lo hagamos, que la antropología social es una ciencia independiente, con su propio objeto de estudio especial, y sus métodos distintivos propios, cuyo objetivo es descubrir leyes que no son en sentido alguno leyes sicológicas, entonces y sólo entonces encontrará su posición propia y progresará.

Otra cosa que ha impedido el desarrollo de la antropología social ha sido la influencia de la idea de evolución en la forma particular en que se desarrolló por primera vez, con el sesgo histórico que desde el principio resultó evidente en el estudio de la cultura. Hemos visto que la etnología moderna ha acabado por rechazar el concepto de evolución como una sucesión de fases a través de las cuales pasa la sociedad humana. Igualmente necesario es que antropología social rechace la doctrina evolucionista de ese estilo, aunque sólo sea porque no está demostrada lo más mínimo.

Si la antropología social ha de usar la idea de evolución (y, por mi parte creo que puede y debe hacerlo), habrá de ser en la forma de una formulación de leyes o principios generales de cuya acción continua han resultado las diferentes formas de sociedad, pasadas y presentes (de igual forma exactamente como la teoría evolucionista de la biología intenta formular las leyes generales cuya acción ha producido las diferentes especies vivas y extintas). Pero ese tipo de leyes no se podrán formular hasta que no haya hecho progresos enormes la ciencia.

El efecto del sesgo histórico de los primeros antropólogos, y de la falsa idea de evolución a que condujo a autores como Morgan, fue el de que los antropólogos investigaran, no las leyes, sino los orígenes. Hemos visto surgir teorías sobre el origen del totemismo, sobre el origen de la exogamia e incluso teorías sobre el origen del lenguaje, de la religión y de la propia sociedad; y las teorías de ese tipo han ocupado un lugar muy amplio en la literatura antropológica. Pero hay motivos para dudar de si han mejorado nuestro conocimiento y entendimiento de la civilización, salvo en forma muy indirecta al llamar la atención sobre el interés que ofrece la cultura de los pueblos primitivos y contribuir de esa forma a su estudio más completo.

Permítanme ilustrar la diferencia entre el estudio de los orígenes y el estudio de las leyes mediante un ejemplo específico. En los cincuenta últimos años ha habido una gran cantidad de teorías sobre el origen del totemismo, ninguna de las cuales ha obtenido hasta ahora, ni parece posible que pueda obtener, la aceptación general,. Quizás la mejor conocida sea la de Sir James Frazer, según la cual el hombre primitivo, por ignorar la fisiología de la concepción, sacó la conclusión de que una mujer quedaba embarazada por la comida que tomaba; en función de esa creencia surgieron costumbres que exigían a cada individuo observar determinadas obligaciones rituales

para con la especie de animal o de planta de la que procedía; así nació una forma de totemismo (el totemismo de la concepción) y de él derivan todas las demás. Sir James Frazer no nos dice si cree que ese proceso se produjo una vez en una región determinada y que a partir de ese centro el totemismo se difundió por todo el mundo, o que el mismo proceso se produjo independientemente en diferentes partes del mundo.

La objeción metodológica a esa teoría, y a todas las teorías del mismo tipo, es que no parece que haya forma de verificarla. Es posible que podamos mostrar que el totemismo podría haber surgido de esa forma (aunque eso supone una gran cantidad de conjeturas con respecto a la forma en que surgen las instituciones sociales), pero no podemos, en modo alguno que pueda yo imaginar, probar que esa es la forma en que surgió efectivamente.

Además, esa teoría, y lo mismo podemos decir de otras parecidas, aun cuando explicase la forma en que nació el totemismo en una ocasión, no explica cómo consigue seguir existiendo. Y ése es un problema tan absolutamente importante como el problema del origen.

Ahora bien, si dejamos de lado completamente la cuestión del posible origen u orígenes del totemismo y, en su lugar, intentamos descubrir sus leyes, obtendremos una teoría de un tipo enteramente diferente y, si me permiten, ilustraré la cuestión mediante una breve formulación de mi propia teoría del totemismo, en forma de unas cuantas afirmaciones generales que me parece que se podrán probar positivamente en el futuro mediante los métodos lógicos de inducción ordinarios:

1) En las sociedades primitivas, todas las cosas que tienen consecuencias importantes sobre la vida social se convierten necesariamente en objetos de observancias rituales (negativa o positiva), cuya función es expresar, y de ese modo fijar y perpetuar, el reconocimiento del valor social de los objetos a que se refieren.

2) En consecuencia, en una sociedad que dependa enteramente o en gran medida para su subsistencia de la caza y de la recolección, las diferentes especies de animales y de plantas, y más en particular las usadas para la comida, se convierten en objeto de observancias rituales.

3) En sociedades diferenciadas de determinados tipos (como, por ejemplo, las tribus divididas en clanes, es decir, en grupos de parientes), los diferentes segmentos tienden a diferenciarse unos de otros mediante diferencias de ritual, mientras que las observancias del mismo tipo general para toda la tribu se dedican a algún objeto o clase de objetos especial para cada uno de sus segmentos.

4) En consecuencia, mientras que en las sociedades indiferenciadas (como los habitantes de las islas Andaman) la relación ritual con los animales y plantas usados para la comida es una relación general indiferenciada entre la sociedad en conjunto y el mundo natural en conjunto, en las sociedades diferenciadas la tendencia general es a desarrollar relaciones rituales especiales entre cada uno de los segmentos (clanes u otros grupos) y una o más especies de animal o de planta, o en ocasiones alguna división especial de la naturaleza que incluye una serie de especies.

Desde luego, en esta ocasión no puedo desarrollar y explicar esta teoría del totemismo. La primera y la tercera proposiciones son formulaciones de leyes generales

cuyo examen abarcaría la teoría completa del ritual en general.[4] Les ofrezco esta formulación desnuda de la teoría para mostrar que es posible disponer de una teoría del totemismo, que, si llega a verificarse, nos ayudará a comprender no sólo el totemismo, sino también muchas otras cosas, sin necesidad de comprometerse con ninguna hipótesis sobre el origen o los orígenes históricos del totemismo. Además, quiero señalar, e insisto en este punto, que una teoría de este tipo (ya sea la resumida más arriba u otra) se puede verificar mediante los procesos ordinarios de la inducción. Es cierto que el proceso de verificación es lento. La primera vez que me interesó el totemismo fue hace dieciséis años, y decidí empezar estudiando un pueblo primitivo que no conociera el totemismo, en caso de que se pudiera encontrar. Encontré ese pueblo en las islas Andaman, y, después de trabajar entre ellos, me arriesgué a formular una hipótesis de trabajo sobre el totemismo en forma muy parecida a como acabo de enunciárselas a ustedes. Después fui a Australia, donde se encuentran algunas de las formas más interesantes de totemismo, con la intención de pasar allí los ocho o diez años que pensé serían necesarios para verificar mi hipótesis. Desgraciadamente mi trabajo se vio interrumpido después de poco más de dos años por la guerra, y, aprovechando una oportunidad, fui después a Polinesia, donde se pueden encontrar los que parecen restos de un sistema totémico ahora incorporado a un sistema de politeísmo. De forma que, si bien no puedo decir que haya conseguido verificar completamente la hipótesis, sí que he podido ponerla a prueba en un terreno bastante amplio. En cualquier caso, la presento aquí como ejemplo, no de una hipótesis verificada, sino de una que por su naturaleza se puede verificar, cosa que no ocurre con las hipótesis sobre el origen del totemismo.

Sin embargo, la palabra "origen" tiene carácter ambiguo. En el sentido en que la usó Darwin en el título de su obra sobre *El origen de las especies* se refiere a las fuerzas o leyes que han actuado en el pasado y siguen actuando para producir y perpetuar modificaciones en la materia viva. En este sentido, la teoría que he resumido podría llamarse también teoría del origen del totemismo. Trata de las fuerzas o leyes que han actuado en el pasado y siguen actuando para producir y perpetuar modificaciones en la cultura, y explica mediante la referencia a ellas la existencia del totemismo en unas sociedades y su ausencia en otras.

Pero el significado más usual atribuido a la palabra origen, tanto en el uso general como en la antropología, ha sido el histórico. Una institución particular nace en un momento de tiempo determinado en determinada sociedad como resultado de determinados acontecimientos. Para conocer su origen debemos saber cómo y, a ser posible, dónde y cómo apareció por primera vez. En este sentido es en el que estoy utilizando la palabra origen, y lo que estoy intentando mostrarles es que antropología social no se ocupa o no debería ocuparse especialmente del origen en este sentido. Es cierto que, en los casos en que disponemos de datos históricos referentes al origen de una institución particular, ese conocimiento puede ser de gran valor para la antropología social. Pero las hipótesis no verificadas, y generalmente imposibles de verificar,

[4] Ya he publicado, en una obra sobre los habitantes de las islas Andaman, parte de las pruebas en que se basan las dos primeras afirmaciones.

sobre los orígenes no son de la más mínima utilidad para nuestra investigación de leyes demostrables.

Las fuerzas sociales específicas cuyo estudio constituye la tarea especial de la antropología social están constantemente presentes en cualquier sociedad y, por esa razón, pueden observarse y estudiarse, de igual forma que la sicología puede observar las fuerzas que actúan en el comportamiento del individuo.

Lo que estoy intentando aclararles es que la búsqueda continua de teorías de los orígenes ha impedido el desarrollo de la antropología por direcciones que darían los resultados más valiosos. No sólo no es necesario para la antropología social ocuparse de las teorías de los orígenes históricos, sino que además dichas teorías, o la concentración de la atención en ellas, puede ser muy perjudicial. Además, las teorías sobre el origen, en los casos en que no disponemos de datos históricos efectivos, han de descansar por fuerza sobre leyes generales conjeturales. Muchas de las teorías de la antropología tradicional se basan en la suposición de que los cambios en la cultura se producen por la necesidad y el deseo por parte del hombre de entender y explicar los fenómenos del mundo que lo rodea; dicho deseo lo conduce a formular explicaciones y, una vez aceptadas éstas, modifican sus acciones y se desarrollan costumbres sociales de diferentes tipos. El ejemplo clásico de esa hipótesis se encuentra en la teoría del animismo de Taylor y Frazer. El hombre primitivo desea explicar los fenómenos de los sueños y de la muerte; formula las hipótesis de que el hombre tiene un alma que sobrevive a la muerte del cuerpo; y, después de haber aceptado dicha hipótesis, a partir de ella desarrolla un conjunto inmenso de costumbres rituales, como las relativas a la muerte y al entierro y al culto a los antepasados. Ahora bien, esa hipótesis de que los cambios en la cultura se producen generalmente de esa forma, por el deseo de entender y mediante la formulación de una explicación y el establecimiento de una costumbre como resultado de la creencia así obtenida (y ésta parece ser la hipótesis subyacente a muchas otras teorías de los orígenes, además del ejemplo que he citado) es una ley general que requiere demostración. Puede ser aplicable a algunos de los cambios que se producen en nuestras propias civilizaciones avanzadas, en las que el deseo y la búsqueda de explicaciones han llegado a ser muy importantes gracias al desarrollo de la ciencia. Pero soy de la opinión de que su importancia es relativamente menor entre los pueblos primitivos y que, entre ellos, la base del desarrollo de la costumbre es la necesidad de acción, y de acción colectiva, en determinadas circunstancias concretas que afectan a la sociedad o al grupo, y que la costumbre y las creencias que van asociadas a ella se desarrollan para satisfacer dicha necesidad. Sin embargo, el examen de todo esto nos llevaría muy lejos, y lo cito sólo para mostrar que las teorías del origen, como la teoría animista, o la teoría del totemismo de Frazer, suponen necesariamente conjeturas que, en caso de ser ciertas, constituyen leyes generales, y que, por tanto, antes de pasar a la construcción de teorías sobre el origen, es necesario examinar minuciosamente nuestras leyes generales conjeturales y demostrarlas mediante una inducción suficientemente amplia.

Espero que ahora vean dónde nos ha conducido la argumentación. La confusión que ha reinado en el estudio de la cultura, que ha retardado su progreso y que en años recientes ha causado mucha insatisfacción a sus estudiosos es consecuencia de no haber considerado de forma lo suficientemente completa la metodología de la materia.

El remedio es reconocer que los dos métodos diferentes de explicar los hechos culturales, el histórico y el inductivo, deben mantenerse cuidadosamente separados, cosa que se conseguirá más fácilmente si reconocemos que pertenecen a estudios diferentes denominados de formas distintas. Así, la etnología pasa a ser el nombre del intento de reconstruir la historia de la cultura y ha de adoptar un punto de vista clara y estrictamente histórico, y debe elaborar los métodos especiales mediante los cuales pueda sacar conclusiones con cierto grado de probabilidad. Esta es la opinión sostenida por la mayoría de los autores norteamericanos más recientes y está ganando terreno firmemente en Alemania y en Inglaterra. Así pues, la antropología social pasará a ser el estudio puramente inductivo de los fenómenos culturales, que aspire a descubrir leyes generales y adapte a su tema de estudio especial los métodos lógicos ordinarios de las ciencias naturales. De ese modo, vemos que las teorías del origen que han ocupado tanto lugar en la literatura del siglo pasado constituyen una especie de *no man's land* entre la etnología y la antropología social. Puesto que son intentos de reconstruir la historia de la cultura, pertenecen más que nada a la etnología; pero, como suponen ciertas leyes generales, dependen de la antropología social para la demostración o verificación de dichas leyes. En otras palabras, las teorías sobre los orígenes deben combinar los resultados de la etnología y de la antropología social, y llegará un momento en el futuro en que puedan hacerlo provechosamente. Pero, en el momento presente, lo que se necesita es obtener algunos resultados concretos claros y generalmente aceptados por la antropología social y por la etnología, y esto sólo se conseguirá en caso de que cada una de ellas se atenga a sus fines y métodos especiales propios.

Así, pues, dejando de lado ese *no man's land* de teorías del origen, ¿qué hemos de decir sobre las relaciones mutuas entre la etnología y la antropología social? La antropología social, como ciencia inductiva, debe atenerse exclusivamente a los hechos y a las observaciones autentificadas de los hechos. En los casos en que la etnología propone hipótesis que no están completamente demostradas (y en el momento presente muy pocas son las hipótesis de la etnología que pueden demostrarse completamente), la antropología social no puede usar dichas hipótesis. Pues hacerlo equivaldría a edificar hipótesis sobre hipótesis: una estructura muy endeble. La etnología puede aportar a la antropología social algunos, muy pocos, hechos nuevos. No puede hacer nada más. Para el conocimiento de los cambios que se han producido y de las circunstancias en que se han producido, la antropología social ha de basarse en la historia, no en la historia conjetural.

Pero, por otro lado, me inclino a pensar que la etnología nunca llegará demasiado lejos sin la ayuda de la antropología social. Cuando Adam Smith intentó por primera vez hacer "historia conjetural", intentó establecer sus conjeturas basándose en "principios conocidos". Cualquier reconstrucción hipotética sólo puede dar pleno resultado si se basa en un conocimiento exacto de las leyes de la historia. Pero la única que puede proporcionar esas leyes es la antropología social. Si estudian la *History of the Melanesian Society*, en la que Rivers intentó hacer una análisis etnológico de la cultura de Oceanía y reconstruir su historia, verán que a lo largo de toda argumentación sus conclusiones descansan sobre suposiciones con respecto a lo que es probable que ocurra en determinadas circunstancias: por ejemplo, lo que es probable que ocurra cuando dos pueblos de cultura diferente se encuentran y se establecen en la

misma isla. Ahora bien, todas esas suposiciones son afirmaciones hipotéticas generales del tipo de las que constituyen el tema de estudio especial de la antropología social y que sólo se pueden verificar o hacer verificables mediante inducción. Y la objeción principal a las suposiciones hechas por Rivers es la de que no están basadas en una inducción suficientemente amplia y, por tanto, se prestan a la duda, a raíz de lo cual toda la estructura elevada sobre ellas resulta, por consiguiente, muy endeble.

O vean el intento de Sapir de establecer principios mediante los cuales podemos leer lo que llama "perspectiva temporal" en los hechos de la distribución local de los rasgos culturales. Verán en seguida una vez más que supone, y se ve obligado a suponer, ciertos principios o leyes generales. Puede que sean ciertos, o puede que no, pero sus demostraciones son cosa del método inductivo y, por tanto, de la antropología social. Y si la etnología ha de usar dichas suposiciones, y no veo cómo podría evitar hacerlo, dependerá de la antropología social para su verificación.

Por tanto, una vez que se reconozca que la etnología y la antropología social son estudios diferentes, uno histórico y el otro inductivo, la relación entre ellas será de dependencia unilateral. La antropología social puede prescindir de la etnología, pero parece que la etnología no puede prescindir de las hipótesis que corresponden específicamente a la antropología social.

Pasemos ahora a considerar otra cuestión importante, a saber, la del valor práctico de los resultados que se pueden esperar de la etnología y de la antropología social, respectivamente.

La etnología nos da una reconstrucción hipotética de la historia pasada de la civilización; pero, si bien establece algunos de sus resultados con un grado de probabilidad bastante alto, otros son poco más que conjeturas plausibles. Su valor práctico para la vida humana no puede ser diferente del de la historia y, desde luego, no puede ser mayor. Muchas veces los hechos desnudos de la historia son muy interesantes por sí mismos. Por ejemplo, puede interesarnos saber que hace algunos años un pueblo procedente del sudeste de Asia invadió Madagascar. Pero el mero conocimiento de los acontecimientos del pasado no puede aportarnos por sí mismo una orientación para nuestras actividades prácticas. Para eso necesitamos, no hechos, sino generalizaciones basadas en los hechos. La misión de la historia o de la etnología no es aportarnos esas generalizaciones, y ahora los historiadores y los etnólogos están empezando a reconocerlo. Por esa razón, no puedo convencerme de que las ingeniosas e interesantes interpretaciones de los etnólogos vayan a ser nunca de gran valor práctico para la humanidad. Pero, para que no piensen ustedes que a causa de mi interés por subrayar los derechos de la antropología social me estoy mostrando injusto para con la etnología, les citaré lo que dice el profesor Kroeber en su recensión del libro *Primitive Society* de Lowie. El profesor Kroeber es uno de los más decididos exponentes del método estrictamente histórico en el estudio de la cultura y, en consecuencia, ha de estar menos predispuesto contra su propia ciencia. Escribe:

Si pasamos ahora del éxito del libro como ejemplificación lógica de un método al propio método, ¿qué podemos decir de su valor? No nos queda más remedio que reconocer que, aunque el método es correcto y el único justificable que han encontrado los etnólogos, para el especialista en terrenos de la ciencia alejados y para el hom-

bre de intereses intelectuales generales sus resultados han de parecer por fuerza bastante estériles. Pocos de ellos pueden aplicarse en otras ciencias; la sicología, que sirve de fundamento a la antropología, no puede hacer suyos y utilizar prácticamente ninguno de ellos. En resumen, no aporta explicaciones causales. El método nos ayuda a comprender que tal o cual cosa ha ocurrido en tal o cual ocasión. En realidad, la naturaleza humana sigue siendo la misma, con su conservadurismo, su inercia y su tendencia a la imitación. Pero las formas particulares que revisten las instituciones dependen evidentemente de gran cantidad de factores inmediatos variables, y, si existen factores comunes permanentes, o bien no se pueden aislar o bien siguen siendo tan imprecisos como las tres tendencias que acabamos de citar. Así, pues, la etnología moderna dice esencialmente que tal o cual cosa ocurre, y puede decir por qué ocurrió así en un caso particular. Lo que no dice, ni intenta decir, es por qué las cosas ocurren en la sociedad como tal.

Ese defecto puede ser inevitable. Puede no ser otra cosa que el resultado de un método científico correcto en un terreno histórico. Pero parece importante que los etnólogos reconozcan la situación. Mientras sigamos ofreciendo al mundo únicamente reconstrucciones de detalles específicos y, en consecuencia, mantengamos una actitud negativa hacia las conclusiones más amplias, el mundo encontrará pocas cosas aprovechables en la etnología. Los hombres quieren saber el por qué de las cosas. Después de que decaiga el interés inicial por el hecho de que los iroqueses tengan clanes matrilineales y los arunta tengan tótems, quieren saber por qué esos pueblos los tienen y nosotros no. La respuesta de la etnología, tal como la ejemplifica Lowie, es substancialmente la de que hay tribus tan absolutamente primitivas como los iroqueses y los arunta que se parecen a nosotros por el hecho de carecer de clanes y de tótems. Pero, una vez más, se interpone la pregunta justificada: ¿Por qué unas culturas primitivas desarrollan clanes y tótems y otras no? Y decimos que no sabemos o que la difusión de una aldea alcanzó o no alcanzó a determinada región. Ahora bien, se puede argüir que ese tipo de preguntas son ingenuas. Y, sin embargo, se formulan y seguirán formulándose. En consecuencia, parece que los etnólogos tienen el deber de conciencia de advertir cuán limitados son sus resultados, cuán poco satisfacen la exigencia —justificada o simplista— de resultados más amplios, o de ofrecer formulaciones que impidan que el lector medio, autor de preguntas, vuelva a consolarse con teorías facilonas y erróneas. El libro de Lowie no lo hace.

Y, finalmente, por muy firmemente que los ideales científicos nos mantengan apegados a nuestras herramientas, hemos de reconocer también que el deseo de que el saber sea aplicable a la conducta humana es inevitable. La rama de la ciencia que renuncie a la esperanza de contribuir, por poco que sea, a la configuración de la vida va camino de encontrarse en un callejón sin salida. Por tanto, si no podemos presentar nada que el mundo pueda usar, tenemos la obligación de dejar que ese fracaso recaiga sobre nuestra conciencia.

Por grave que sea esa relativa esterilidad, a pesar de todo es preferible al punto de vista que reconoce la exigencia, pero intenta satisfacerla con conclusiones derivadas de un pensamiento superficial influido por la predilección personal. Después de todo, la honradez es la virtud primordial, y la seriedad de Lowie es un gran avance con relación a las brillantes ilusiones de Morgan. Pero a veces suspira uno con pesar al

ver que la honradez del método, que aparece ejemplificando con tanto éxito en este caso, no adquiere un ritmo más rápido bajo la influencia de visiones de una empresa más ambiciosa.

Ahora bien, mientras que la etnología con su método estrictamente histórico sólo nos dice que ciertas cosas han ocurrido, o que es posible o probable que hayan ocurrido, la antropología social con sus generalizaciones inductivas puede decirnos cómo y por qué ocurren las cosas, es decir, de acuerdo con qué leyes. Quizá sea imprudente intentar predecir cuáles serán los resultados futuros de una ciencia que está todavía en su infancia, pero me atrevo a sugerir que nuestra experiencia de los resultados ya alcanzados en la vida humana a partir de descubrimientos científicos en el dominio de la naturaleza, permiten considerar probable que el descubrimiento de las leyes fundamentales que gobiernan el comportamiento de las sociedades humanas y el desarrollo de las instituciones sociales —el derecho, la moral, la religión, el arte, el lenguaje, etc.— tendrán repercusiones enormes y de gran alcance en el futuro de la humanidad. Nuestro conocimiento, recientemente adquirido, de las leyes de los fenómenos físicos y químicos nos ha permitido ya hacer grandes progresos en la civilización material mediante el control de las fuerzas naturales. El descubrimiento de las leyes de la mente humana, que es la misión especial de la sicología, parece ofrecer la promesa de un progreso igualmente grande en un terreno como el de la educación. ¿Acaso no está justificado que confiemos en la llegada de una época en que un conocimiento adecuado de las leyes del desarrollo social nos permita alcanzar resultados prácticos de la mayor importancia, al proporcionarnos el conocimiento de las fuerzas sociales, tanto materiales como espirituales, y su control? En cualquier caso, ésa es mi esperanza y debería ser la del antropólogo social. No creo que haya nadie entre nosotros en la actualidad que no comprenda que hay muchas cosas en la civilización de hoy que sería mejor cambiar o abolir. Lo que no sabemos es cómo conseguir el fin deseado, pues nuestro conocimiento de los procesos del cambio social es verdaderamente muy superficial, y en el mejor de los casos es puramente empírico o poco más. En nuestros esfuerzos por tratar las enfermedades de nuestra civilización somos como el curandero en medicina, sólo que más ignorantes incluso. Este hace experimentos, probando un remedio tras otro sin ninguna seguridad con respecto al resultado. También nosotros hacemos, o intentamos hacer, nuestros experimentos sobre la comunidad política, y la única diferencia entre el revolucionario y el resto de nosotros es que aquél está dispuesto a adoptar medidas heroicas y arriesgarlo todo por fe en su panacea. Reconozcamos en primer lugar nuestra ignorancia y la necesidad de un conocimiento más que empírico y pongamos manos a la obra de acumular dicho conocimiento mediante el estudio paciente, con fe en que las generaciones futuras podrán aplicarlo a la construcción de una civilización más próxima a nuestro sueño.

Sin embargo, puede que esta predicción de los resultados que podemos esperar del estudio de la antropología social en un futuro algo lejano no atraiga poderosamente al "hombre práctico" que busca resultados más inmediatos de su inversión. Por tanto, echemos un vistazo a los resultados prácticos más inmediatos que pueden obtenerse de dicho estudio. En este país nos enfrentamos con un problema inmensamente difícil y muy complejo. Se trata de la necesidad de encontrar alguna forma en que dos razas tan diferentes, con formas de civilización tan diferentes, puedan convivir en una so-

ciedad, en estrecho contacto, política, económica y moralmente, sin que la raza blanca pierda lo que su civilización tiene de más valioso y sin la inquietud y el desorden que parecen amenazarnos como resultado inevitable de la ausencia de estabilidad y de unidad en nuestra sociedad. Sé que hay quienes niegan que exista un problema o que sea muy difícil; pero estoy convencido de que los pensadores están llegando cada vez más a reconocer la dificultad y la urgencia del problema, y algunos han sacado la conclusión de que carecemos del conocimiento y de la comprensión necesarios para resolverlo.

Ahora bien, creo que aquí es donde la antropología social puede prestar un servicio inmenso y casi inmediato. El estudio de las creencias y costumbres de los pueblos indígenas, con el objetivo, no de reconstruir su historia meramente, sino de descubrir su significado, su función, es decir, el lugar que ocupan en la vida mental, moral y social, puede ser de gran ayuda para el misionero o el funcionario encargado de hacer frente a los problemas prácticos de la adaptación de la civilización indígena a las nuevas condiciones resultantes de nuestra ocupación del país. Imaginemos el caso de un misionero o un magistrado que se pregunte cuáles pueden ser los resultados del intento de abolir o combatir la costumbre del *uku-lobola*. Puede hacer experimentos, pero corre el riesgo de producir resultados que no haya previsto, con lo que su experimento puede ser más perjudicial que beneficioso. Las teorías etnológicas con respecto al pasado probable de las tribus africanas no le serán de la más mínima ayuda. Pero la antropología social, aunque todavía no puede aportar una teoría completa del *lobola*, puede explicarle muchas cosas que le serán de gran ayuda, y puede colocarlo en el camino de la investigación por la que puede descubrir más cosas. Este es un ejemplo únicamente de los muchos que podría haber escogido. El problema de cómo acabar con la creencia en la brujería es otro del mismo tipo, en que la antropología social puede proporcionar al misionero o al administrador conocimiento y comprensión sin los cuales no es nada probable que pueda encontrar una solución satisfactoria para sus problemas prácticos. La misión del antropólogo social no consiste en buscar una solución de esos problemas prácticos, y me parece que sería imprudente de su parte intentarlo. El científico debe mantenerse lo más libre posible de las consideraciones sobre la aplicación practica de sus resultados, y con mayor razón en un sector de problemas sobre los cuales se discute con acaloramiento e incluso con prejuicios. Su trabajo consiste en estudiar la vida y las costumbres de los indígenas y encontrar su explicación desde el punto de vista de las leyes generales. El misionero, el maestro, el educador, el administrador y el magistrado son quienes deben aplicar el conocimiento así obtenido a los problemas prácticos con que nos enfrentamos en la actualidad.

Me gustaría poder tratar este tema con mayor extensión y mostrarles cómo un poco de conocimiento de la antropología social nos habría ahorrado muchos errores crasos a la hora de tratar con las razas indígenas. Pero debo pasar a ocuparme del último tema de mi conferencia, que es la relación de la antropología social con la etnografía.

Por etnografía se entiende la observación y descripción de los fenómenos de la cultura o de la civilización, especialmente entre los pueblos no desarrollados. O sea que aporta los hechos que estudian tanto la etnología como la antropología social. En

el pasado la labor de observar y recoger los datos etnográficos la realizaron en gran parte personas que tenían poca o ninguna formación antropológica y, muchas veces, poco conocimiento de la etnología. Después, el antropólogo, que con bastante frecuencia no había tenido nunca oportunidad de hacer observaciones etnográficas personalmente, estudiaba los hechos así recogidos en todas las partes del mundo y elaboraba las explicaciones. El resultado de esa división del trabajo ha sido muy insatisfactorio por ambas partes. Por un lado, es frecuente que las observaciones hechas por el viajero o el misionero sin preparación no sean dignas de crédito y más frecuente aún es que sean inexactas. Resulta bastante difícil hacer observaciones en física o química sin una preparación sistemática en la ciencia en cuestión. Pero la labor de hacer observaciones en etnografía es muchísimo más difícil que en las ciencias físicas. No hay ciencia en que la observación sea más difícil ni —creo que lo puedo decir— tan difícil siquiera como en ésta; y en el pasado ha sufrido mucho de la falta de observadores preparados, que son los únicos que pueden darnos descripciones dignas de crédito. Ahora se está superando gradualmente esa desventaja, y se está acumulando firmemente una masa de información recogida en muchas partes del mundo por observadores preparados.

Pero, por otro lado, la división del trabajo entre el observador y el teórico ha sido insatisfactoria. En primer lugar, el antropólogo social tenía que depender de descripciones cuya exactitud no podía comprobar; y, en segundo lugar, no podía contrastar sus propias hipótesis mediante observaciones posteriores, proceso que es un elemento esencial de cualquier inducción.

Personalmente, me parece que este divorcio entre la observación y la hipótesis es completamente equivocado, y que la antropología social nunca hará el progreso que debería hacer hasta que no estén combinadas como en otras ciencias. Mi propia experiencia me ha hecho comprenderlo profundamente. He leído interpretaciones de las costumbres de pueblos que he visitado y estoy seguro de que sus autores no las habrían ofrecido si hubieran observado personalmente el pueblo en cuestión y sus costumbres. También yo mismo he elaborado algunas hipótesis para explicar las costumbres de determinadas regiones y después las he visitado y un poco de observación efectiva fue suficiente para aniquilar en un momento todas mis teorías.

Si la antropología social desea progresar, ha de observar las reglas de la inducción. Hay que observar los hechos y encontrar una hipótesis que parezca explicarlos. Pero éstos son sólo los dos primeros pasos de la inducción y, desde luego, no los más difíciles. El siguiente paso es volver una vez más a la labor de observación para verificar o contrastar la hipótesis. Puede ser que descubramos que hay que modificar la hipótesis de trabajo o que hay que rechazarla e idear otra nueva. Y así sucesivamente hasta que nuestra hipótesis pueda ser establecida, con algún grado de probabilidad como teoría.

Ahora bien, este proceso de inducción, que combina observación e hipótesis, el antropólogo sólo puede llevarlo a cabo en el campo. Estoy completamente convencido de que sólo de esta forma podemos realizar nuestro trabajo adecuadamente. El estudioso, formado no sólo en los métodos científicos de la observación etnográfica que han elaborado durante los últimos veinticinco años el difunto Dr. Rivers y otros, sino también en la teoría completa de la antropología social, debe estar dispuesto a pasar

varios años de su vida viviendo en el contacto más íntimo posible con el pueblo o pueblos que vaya a estudiar. Ha de tratar, no sólo de observar, sino también de explicar las costumbres y creencias de dichos pueblos, es decir, que ha de intentar mostrar que cada uno de ellos es ejemplo de alguna ley general de la sociedad humana.

Es cierto que eso supone el peligro de que la observación resulte influida por teorías preconcebidas. Pero todas las observaciones en etnografía están enormemente influidas por las ideas preconcebidas, y las ideas preconcebidas del antropólogo preparado son muchísimo menos perjudiciales que las del viajero medio o del hombre sin preparación, si bien culto, de quienes hemos tenido que depender en el pasado para la información sobre los pueblos no civilizados.

Permítanme resumir lo más brevemente posible la argumentación que les he expuesto. El estudio sistemático de la civilización comenzó a mediados del siglo pasado. Al principio, no estaba muy seguro de sí mismo, de sus fines y métodos. Sus cultivadores tenían tendencia a aceptar teorías, métodos y pruebas que ahora nosotros impugnaríamos o rechazaríamos. Pero fue gracias exclusivamente a la labor de aquellos hombres como pudo la ciencia desarrollarse. Desde finales de siglo se han hecho esfuerzos decididos para introducir métodos más rigurosos, tanto en la observación como en la interpretación. Un resultado de ello es que ahora disponemos de un corpus de información muchísimo mayor sobre la cultura de los pueblos no civilizados, y a la luz de nuestro conocimiento reciente muchas de las primeras generalizaciones anteriores resultan ser incorrectas. En el terreno de los métodos de interpretación, la tendencia más destacada ha sido la insistencia cada vez mayor en el punto de vista histórico y en el método histórico de explicación, consecuencia de lo cual ha sido el reconocimiento del carácter independiente del estudio que aquí he llamado etnología, que se limita estrictamente a la reconstrucción hipotética del pasado y prescinde de toda clase de generalizaciones y de intentos de formular leyes. En particular, se han impugnado las antiguas teorías de la evolución, y algunos autores las han rechazado enteramente.

Entretanto, se ha desatendido un poco el otro método de estudio, el inductivo, por el cual intentamos hacer generalizaciones y descubrir las leyes naturales de la sociedad humana. Ello se ha debido a dos razones. Una ha sido que los antropólogos se ocuparon de buscar los orígenes, no las leyes. La otra ha sido la confusión de esta materia con la sicología, de que todavía son víctimas muchos estudiosos de la civilización y que les induce a considerar cualquier intento de estudiar las costumbres de los pueblos primitivos desde el punto de vista inductivo como tarea del sicólogo.

Así pues, para el futuro del estudio de la civilización es necesario distinguir esos dos métodos diferentes, cosa que será más fácil si usamos nombres distintos para ellos y llamamos a uno etnología y al otro antropología social. Pero, a pesar de ser diferentes, están relacionados. En particular, creo que la etnología no podrá avanzar mucho sin la ayuda de la antropología social; la reconstrucción de la historia de la civilización no puede realizarse sin un conocimiento de las leyes fundamentales de la vida de las sociedades.

Además, he afirmado que de la antropología social podemos esperar resultados de valor práctico mucho mayor, no sólo en el futuro más o menos lejano, sino también en el presente inmediato, que los que podemos esperar de la etnología.

Así pues, he defendido los derechos de la antropología social contra los de la etnología. En años recientes, en Inglaterra, en Alemania y en Estados Unidos, la etnología ha recibido más atención de la que merece, mientras que a la antropología social se le ha prestado, injustamente, muy poca atención, excepto en Francia. Creo que eso es bastante justificación, en caso de que fuera necesaria, para este intento de obtener el reconocimiento de su importancia y de su valor práctico.

Creo que el momento actual es decisivo para el estudio de la cultura primitiva. Después de setenta y cinco años de esfuerzos, por fin está afianzándose. Está empezando a tomar conciencia clara de sus fines y métodos, de sus posibilidades y limitaciones. Después de mucho luchar, ha recibido el reconocimiento en las universidades y en todas partes de qué es una ciencia más de entre las ciencias. Creo que ahora está en condiciones de dar resultados que pueden ser de un valor práctico inmenso, especialmente para quienes se ocupan del gobierno o de la mejora de los pueblos atrasados. En años recientes ha aumentado constantemente el número de estudiosos preparados en los métodos rigurosos de observación y con el conocimiento de la materia que requiere la investigación sobre el terreno. Mientras tanto, de igual forma que la ciencia está, por decirlo así, volviéndose adulta, su material de estudio está desapareciendo con gran rapidez. La expansión de la raza blanca y de la civilización europea por todo el mundo ha producido cambios inmensos en sólo uno o dos siglos. Ha habido pueblos indígenas, como los tasmanios, que han resultado exterminados; otros, como los australianos y nuestros propios bosquimanos, están a punto de extinguirse. En los demás sitios, aunque sobrevivan los pueblos, sus costumbres y su modo de vida quedan alterados. Ya no hacen las cosas que antes hacían, aprenden una lengua nueva, sus costumbres caen en desuso y muchas de sus creencias anteriores quedan olvidadas. El material mismo de que dependen el etnólogo y el antropólogo social para sus estudios está desapareciendo ante nuestros ojos. Creo que no hay ninguna otra ciencia en una posición parecida. En ninguna otra se da el caso de que el trabajo que no se haga inmediatamente vaya a resultar imposible de hacer.

Por esa razón, por la urgencia del trabajo que no puede esperar, y también porque es de gran importancia en relación con los problemas prácticos con que este país se enfrenta en razón de la población indígena que nos rodea, sugiero que la forma más valiosa como esta Asociación puede cumplir en el momento presente su objetivo de fomentar la ciencia es la de estimular y ayudar de cualquier forma posible a la ciencia de la antropología social y al estudio científico de los pueblos indígenas de este continente.

REFERENCIAS

GRAEBNER. *Methode der Ethonologie*. Heidelberg, 1911.

RIVERS. "The Ethnological Analysis of Culture", Disertación presidencial ante la Sección Antropológica de la Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia, 1911.

RIVERS. *The History of Melanesian Society*, 2 Vols., 1914.

KROEBER (A.L). "Eighteen Professions". *American Anthropologist*, Vol. 17, p. 238, 1915.

HAEBERLIN (H. K.). "Anti-Professions. A Reply to Dr. A. L. Kroeber", *Ibíd.*, p. 756.

SAPIR (E.). *Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Perception*, Ottawa, 1916.

SWANTON (John R.). "Some Anthropological Misconceptions". *American Anthropologist*, Vol. 22, p. 311, 1920.

BOAS (Franz). "The Method of Ethnology". *American Anthropologist*, Vol. 22, p. 311, 1920.

SCHMIDT. "Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie". *Anthropos*, Vol. XIV-XV, p. 546, 1920.

Lo que la etnología le debe a Durkheim* [1]

Claude Lévi-Strauss

En el momento en que escribe sus *Règles*, Durkheim desconfía de la etnología. Opone "las observaciones confusas y hechas presurosamente de los viajeros, y los textos precisos de la historia"; como fiel discípulo de Fustel de Coulanges, es con ésta con la que cuenta para dar a la sociología una base experimental. El sociólogo, escribe también, "deberá tomar como materia principal de sus inducciones las sociedades cuyas creencias, tradiciones, costumbres, derecho, hayan encarnado en numerosos escritos y auténticos. No desdeñará, por supuesto, las enseñanzas de la etnografía (no hay hechos que el sabio pueda desdeñar), pero las pondrá en su verdadero lugar. En vez de convertirlas en el centro de gravedad de sus investigaciones, no las utilizará en general más que como complemento de las que debe a la historia, o cuando menos se esforzara en confirmarlas mediante estas últimas".[2]

Algunos años más tarde, en 1899, Hubert y Mauss expresan la misma opinión: "Es... imposible —escriben en el *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, aparecido en el tomo II de la *Année sociológique*— pedir a la etnografía sola el esquema de las instituciones primitivas. Generalmente truncos por una observación apresurada o falseada por la precisión de nuestras lenguas, los hechos registrados por los etnógrafos no adquieren su valor más que si son confrontados con documentos más precisos y más completos".[3]

Es claro que algo ha cambiado entre el período de formación que cubre los diez últimos años del siglo XIX y la unión entusiasta con la etnografía que atestigua, en 1912, la introducción a las *Formes élémentaires de la vie religieuse*. La observación de los fenómenos es definida allí como "histórica y etnográfica": por primera vez, los dos métodos son puestos en pie de igualdad. Un poco más adelante, Durkheim pro-

---

* En *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Tr. J. Almela, 6ª edic., México, Siglo XXI, 1987, pp. 47-50.

[1] *Annales de l'Université de París*, núm. 1, 1960 pp. 45-50. La celebración del centenario del nacimiento de Emile Durkheim se realizó, con dos años de retraso, el 30 de junio de 1960 en el gran anfiteatro de la Sorbona, a iniciativa de la Universidad de París. No pude asistir más que como espectador, ya que el señor George Gurvitch, entonces profesor de la Sorbona, vetó mi participación. El texto que sigue me lo pidió el decano George Davy, para que apareciera después de las alocuciones efectivamente pronunciadas Le renuevo mi agradecimiento por haberme permitido así unir mi homenaje a los rendidos al fundador de la escuela sociológica francesa, a la memoria de quién, el año mismo del centenario, acababa yo de dedicar mi libro *Anthropologie structurale*.

[2] É. Durkheim, *Les règles de la métode sociológique*, 13ª edición, 1956, p. 132.

[3] H. Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'historie des religions*, 2ª edición, 1929, p. 8.

clama que "las observaciones de los etnógrafos han sido con frecuencia verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las sociedades humanas". Casi llevando la contraria a sus afirmaciones antiguas, se desclidariza de los historiadores: "Nada, pues, es más injusto que el desdén con que demasiados historiadores siguen viendo los trabajos de los etnógrafos. Es seguro, por el contrario, que la etnografía ha determinado muy a menudo, en las diferentes ramas de la sociología, las más fecundas revoluciones".[4]

O sea que entre 1892 y 1912 se ha transformado la actitud de Durkheim y de sus colaboradores frente a la etnografía. ¿Cómo se explica esta conversión?

La causa principal reside, sin duda, en la inflexión que la fundación de la *Année Sociologique* impuso a los métodos de trabajo y a las lecturas de Durkheim. Una vez que hubo decidido juzgar y comentar, en nombre de su doctrina, todo lo que aparecía en el mundo en materia de literatura sociológica, no podía dejar de tomar contacto con los trabajos de los etnógrafos llamados "del terreno". Boas, Preuss, Wilken, Hill-Tout, Fison, y Howitt, Swanton, Roht, Cushing, Hewitt, Strehlow, Spencer y Gillen, etc. se le revelan, en tanto que su desconfianza inicial estuvo inspirada por compiladores o teóricos como Wundt, Mannhardt, Hartland y Tylor. Propiamente hablando, Durkheim, pues, no cambió de actitud hacia la etnografía; la que empezó criticando no lo era, o, en todo caso, no era la misma que aquella con la que habría de unir. El primer y mayor servicio, quizá, que rindió a la teoría etnológica fue enseñarle que, a falta de los hechos mismos, no hay reflexión válida sino sobre las fuentes, examinadas con el mismo rigor, la misma atención escrupulosa que un experimentador al trabajar sobre sus notas de laboratorio. Al lado de los trabajos propiamente etnológicos —*la Prohibition de l'inceste*, el *Essai sur quelques formes primitives de classification*— Durkheim suministró una contribución decisiva a la etnología en sus reseñas, diseminadas a lo largo de toda la *Année Sociologique*. Testimonian tal lucidez en la elección de las obras, el espíritu que las inspira es tan moderno, que sería grato, aún hoy, verlas reunidas en una publicación.

Ahora bien, al llegar a las fuentes, Durkheim descubre una cosa: la oposición, primeramente imaginada por él, entre historia y etnografía es en gran medida ilusoria o, más bien, la había situado mal. Lo que en verdad reprochaba a los teóricos de la etnología no era ignorar la historia sino elaborar ellos mismos un método histórico que no podía resistir la comparación con el de los verdaderos historiadores. Acerca de ese punto, en un momento decisivo de la evolución de la doctrina durkheimiana, Hubert y Mauss esclarecen el pensamiento del maestro cuando, en el *Essai sur le sacrifice*, comienzan a sustituir la oposición de historia y etnografía por una oposición subyacente entre dos concepciones del hombre; la de los historiadores, por una parte, y por otra, la que Radcliffe-Brown, siempre fiel a la inspiración durkheimiana, calificaría un cuarto de siglo más tarde de "historia conjetural": "El error de R.

[4] É. Durkheim, *Le: formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª edición; 1925, pp. 5,8,9.

Smith —escriben Huber y Mauss— fue sobre todo un error de método. En lugar de analizar en su complejidad originaria el sistema del ritual semítico, se dedicó más bien a agrupar genealógicamente los hechos según las relaciones de analogía que creía percibir entre ellos. Se trata, por lo demás, de un rasgo común a los antropólogos ingleses... En este orden de hechos, toda indagación puramente histórica resulta vana. La antigüedad de los textos o de los hechos descritos, la barbarie relativa de los pueblos, la simplicidad aparente de los ritos, son índices cronológicos engañosos".[5]

La verdadera oposición se encuentra, por consiguiente, entre dos maneras diferentes de hacer la historia: aquella que se apoya en documentos directos, "redactados por los actores en persona, en su lengua", o en monumentos figurados, y la que practicaban en aquella época casi todos los teóricos de la etnología —historia ideológica, que consiste en una ordenación cronológica de las observaciones, de un modo cualquiera, se vea como se vea, con tal de que sea satisfactorio para la mente—.

Pero he aquí el punto capital. Una vez desembarazada de sus pretensiones, la etnografía, reducida a los datos particulares de la observación, revela su verdadera naturaleza. Pues, si éstos no son los reflejos de una falsa historia, proyecciones desparramadas en el presente de "estadios" hipotéticos de la evolución del espíritu humano, si no participan pues del orden del acontecimiento, ¿qué pueden enseñarnos? Protegido por su racionalismo contra la tentación (que habría al menos de seducir a Frazer en sus últimas obras) de ver en ellos los productos de un delirio, Durkheim era casi necesariamente conducido a la interpretación que da en la introducción a las *Formes élémentaires* : "Las civilizaciones primitivas constituyen... casos privilegiados por que son casos sencillos... allí también las relaciones entre los hechos son más aparentes". Nos ofrece por tanto, un "modo de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y la práctica religiosa"[6]

Claro está que hoy en día nos hacemos la pregunta —que no turbaba para nada a Durkheim— de si ese carácter privilegiado del conocimiento etnográfico concernirá a propiedades del objeto, o si no se explicará mejor por la simplificación relativa que afecta a todo modo de conocimiento, cuando se aplica a un objeto muy lejano. Por lo demás, seguramente la verdad cae a medio camino entre las dos interpretaciones. La escogida por Durkheim no es pues inexacta, aún si los argumentos que propone no son los que adoptaríamos. No es menos cierto que, con Durkheim, el fin y los métodos de la investigación etnográfica sufren un vuelco radical. En adelante, aquella podrá escapar de la alternativa que la aprisionaba: ya sea que se restrinja a satisfacer una curiosidad de anticuario, y que su valor se mida en la extrañeza y extravagancia de sus hallazgos, ya sea que se le pida ilustrar *a posteriori*, por medio de ejemplos complacientemente escogidos, hipótesis especulativas acerca del origen y la evolución de la humanidad. El papel de la etnografía debe ser definido en otros términos: abso-

[5] Hubert y Mauss, *Op. cit.*, p. 7.
[6] *Op. cit.*, pp. 8, 9, 11.

luta o relativamente, cada una de sus observaciones ofrece un valor de experiencia y permite deslindar verdades generales.

Nada más conmovedor ni más convincente que descifrar este mensaje a través de la obra de Radcliffe-Brown, a quien —a lado de Boas, Malinowski y Mauss— debe la etnología, es hacia Francia y hacia Durkheim hacia donde vuelve la mirada el joven Radcliffe-Brown cuando decide hacer de la etnología, hasta entonces ciencia histórica o filosófica, una ciencia experimental comparable a las demás ciencias naturales: semejante concepto, escribe en 1923, "no es nuevo en modo alguno. Durkheim y la gran escuela de la *Année Sociologique* lo vienen defendiendo desde 1895".[7]

Y si en 1931, expresa pena porque los nuevos métodos de trabajo en el terreno no hayan visto la luz en Francia, teniendo en cuenta el hecho de que "Francia abrió el camino al desenvolvimiento de los estudios teóricos en sociología comparada".[8]

La paradoja subrayada por Radcliffe-Brown, es más aparente que real. La primera generación formada por Durkheim habría dado investigadores en el terreno si no hubiese sido diezmada por la guerra de 1914-1918. La generación que siguió se consagró en gran medida a la observación directa. Y con todo y que Durkheim no la practicara jamás, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* aún no han acabado de proporcionar inspiración teórica a los indagadores australianos. Es que, por primera vez, observaciones etnográficas, metódicamente analizadas y clasificadas, dejaban de aparecer sea como un montón de curiosidades o de aberraciones, sea como vestigios del pasado, y se procuraba situarlas en el seno de una tipología sistemática de las creencias y de las conductas. Desde las lindes lejanas donde estaba de guarnición, la etnografía era así traída al meollo de la ciudad científica. Todos los que, desde entonces, han contribuido a conservarle este lugar, se han reconocido, sin ambages, durkheimianos.

[7] Citado según A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology* (compilación póstuma), Chicago, 1958, p. 16.
[8] *Ibíd.*, pp. 69-70.

Emilio Durkheim y la ciencia política*

Bernard Lacroix

Releer hoy a Durkheim es procurarse la desagradable impresión de que las ciencias sociales han progresado menos de lo que podría parecer y de que los recientes alborotos del éxito resultan en mucho de la precipitación y de la discreción empleadas en ocultar los plagios bajo palabras nuevas.

G. Balandier, "El regreso de Durkheim".

I

La interpretación del discurso de E. Durkheim, como lo observa P. de Gaudemar,[1] ha permanecido durante largo tiempo encerrada dentro del círculo estrecho de problemáticas rituales. Muy frecuentemente se le ha confundido, ya sea como una variante "intelectual" del humanismo laico, ya como un avatar del positivismo inaugurado por Comte, ya sea, incluso, como un proyecto ambicioso, total y devorador, el sociologismo. Todas estas lecturas tienen en común la particularidad de reducir la construcción doctrinal del sociólogo francés a no ser otra cosa que una sociología y a hacer de ésta una sociología conservadora.

De hecho, ¿cómo podría negarse que el profesor francés sea, ya que no el inventor, al menos el promotor de una disciplina nueva —a sociología— cuando no cesa, a medida que los años pasan, de proclamarse su iniciador y jefe de fila? "Hasta entonces —subraya en 1900 —los sociólogos reducían la ciencia a una sola cuestión que se suponía abarcar todas las demás, cuestión del progreso, cuestión de la evolución, cuestión de saber a qué seres se parecían más los seres sociales. Ya era hora de entrar más directamente en relación con los hechos, de adquirir a su contacto el sentimiento de su diversidad y de su especificidad con el fin de determinarlos y de aplicarles un método que estuviera inmediatamente adecuado a la naturaleza especial de las cosas colectivas. A esta tarea es a la que hemos tenido ambición de

---

* Bernard Lacroix. *Durkheim y lo político*. Tr. Aurelio Garzón del Camino. México, FCE, 1984, pp. 345-373.

[1] P. de Gaudemar, "Durkheim sociólogo de la educación", *Annales de la faculté des lettres de Toulouse. Homo*, 8, octubre de 1969, p. 129.

consagrarnos".[2] ¿Cómo, ante tales declaraciones, negarse a creer la evidencia, y cómo no aceptar de buena fe tan explícitas proclamaciones de intención?

Paralelamente, los críticos en busca de interpretaciones invocan con respecto a Durkheim una filiación y la permanencia de un tema. Habría, según E. Benoît-Smullyan, una filiación directa entre el proyecto durkheimiano y el de los pensadores tradicionalistas, de Maistre y Bonald; como ellos, el maestro desearía reconstruir el cuerpo social a su funcionamiento normal.[3] R. Nisbet sostiene, por su parte, que "en los escritos de Durkheim, autor y laico liberal desde un punto de vista político, volvemos a encontrar las ideas del conservadurismo francés, transformadas en teorías fundamentales de su sociología sistemática".[4] Se podría aún hablar de los juicios sin apelación de Coser[5] o de Gouldner[6] para quienes Durkheim, de la fórmula de Augusto Comte "Orden y progreso", no habría considerado más que el primer término. Esta filiación explicaría la permanencia del tema de la integración bajo su pluma. Por que todo el problema social para el fundador de la escuela francesa de sociología sería, ante todo, como lo observa R. Aron, un problema de socialización: no se trata de otra cosa que de hacer del individuo un miembro de la colectividad, y de inculcarle el respeto de los imperativos y de las normas, sin los cuales la vida colectiva sería imposible. De una reflexión sobre las condiciones del funcionamiento armonioso del cuerpo social en beneficio del orden, no habría, pues, más que un paso rápidamente franqueado por este profeta del Estado, como lo confirmarían algunos textos de acento extraño.[7] Se comprendería entonces la severidad de los pensadores marxistas respecto a Durkheim, la severidad de un Mannheim fustigando a este "positivista burgués"[8] o de un Nizan denunciando "esta doctrina de obediencia, de conformismo y de respeto social".[9] Al final de nuestro recorrido, sin embargo, esta doble afirmación relativa a la índole del discurso durkheimiano, de una parte, y al carácter intrínsecamente conservador de éste, de otra, parece cuando menos apresurada.

Hemos deseado, a lo largo de todas estas páginas, oir a Emile Durkheim; escuchémosle una última vez recusar una exégesis incompleta ya que no parcial.

Si los *individuos* vienen *cada uno por su parte* a aportar sus sufragio para constituir el Estado o los órganos que deben servir para constituirlo, si cada uno hace su

---

[2] "La sociología en Francia en el siglo XIX". Art. citado, en *SSA*, pp. 125-126.

[3] E. Benoît-Smullyan, "the sociologism of É. Durkheim and his schooll", en H. E. Barnes, *An introduction to the history of sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 205-206.

[4] R. Nisbet, *The sociological tradition*, *op. cit.*, p. 13.

[5] L. Coser, "Durkheim's conservatism and its implications for his sociological theory", art. citado, en K. Wolff, *E. Durkheim*, *op. cit.*, pp. 213. ss.

[6] A. Gouldner, *The coming crisis of western sociology*, *op. cit*, Heineman, Londres, p. 119.

[7] "Lo que se necesita para que reine el orden social, es que la generalidad de los hombres se contenten con su suerte. Pero lo que se necesita para que se contenten con ella, no es que posean más o menos sino que estén convencidos de que no tienen derecho a poseer más. Y para eso, es preciso, de toda necesidad, que haya una minoría cuya superioridad reconozcan y que dicte el derecho. Porque jamás admitirá el individuo abandonado a la sola presión de sus necesidades, que ha llegado al límite extremo de sus derechos". (SOC; p. 226)

[8] K. Mannheim, *Essays on the sociology of knowledge*, Routledge and Kegan, Londres, 1952, p. 149.

[9] P. Nizan, *Les chiens de garde*, París, Maspero, 1971, p. 98.

elección de manera aislada, es casi imposible que tales votos estén inspirados por otra cosa que por *preocupaciones personales y egoístas*: al menos éstas serán preponderantes, y así *un particularismo individualista estará en la base de toda la organización*. Pero si suponemos que tales designaciones se hagan tras una elaboración colectiva, su carácter será completamente distinto. Porque cuando los hombres piensan en común, su pensamiento es en parte la obra de la comunidad. Ésta actúa sobre ellos, pesa sobre ellos con toda su autoridad, reprime las veleidades egoístas y orienta los espíritus en un sentido colectivo. Por lo tanto, para que los sufragios expresen otra cosa que los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es preciso que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos reunidos tan sólo para esta circunstancia excepcional, que no se conozcan, que no hayan contribuido a formarse mutuamente sus opiniones y que vayan los unos tras de los otros a desfilar ante la urna. Es preciso, por el contrario, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no forme cuerpo sólo por un momento, un día de votación. Entonces cada opinión individual, por el hecho de haberse formado en el seno de una colectividad, tiene algo de colectiva.[10]

En un estilo y en una problemática que nos son familiares, opone Durkheim, ante nuestros ojos, dos tipos de grupos: el grupo ocasional, constituido por individuos aislados, reunidos provisionalmente para emitir una opinión formulada en la soledad de la cabina electoral; y el grupo verdaderamente colectivo, producto de la concertación permanente de los individuos. Estos dos grupos se distinguen en todo: en su génesis, en su naturaleza y en su funcionamiento. Reunido en el instante, el uno pasa mientras el otro perdura. El primero es un conglomerado estadístico, el segundo una verdadera célula de vida. De ahí, varias consecuencias. La índole diferente de la opinión que emana de cada uno de ellos; en realidad, únicamente el espíritu colectivo nacido del interconocimiento y propio del segundo grupo merece este bello nombre de opinión. La naturaleza diferente de la decisión que compromete a cada uno de ellos; a la inercia dividida de uno se opone la energía colectiva movilizadora del otro, energía que no tiene necesidad alguna de intermediario o portavoz. En el fondo, el tiempo y el espacio de la copresencia dan al uno una capacidad productora variable cuando el otro no es más que un producto abandonado a todas las manipulaciones, puesto que nace de la manipulación que la produce.

Ahora bien, ¿no es el modo contemporáneo de plantear el problema de la democracia? A la manera serena de Moses Finley. Evidentemente el discurso del historiador británico no es idéntico al del sociólogo francés. El profesor de Cambridge quiere subrayar los efectos antidemocráticos de un modo de análisis de la democracia, común a todo un linaje de pensadores, de Schumpeter a Lipset; se trata de poner de relieve de qué manera esas "teorías" justifican la situación actual de la democracia, insuficiente con respecto a lo que debería ser; le importa hacer tocar con el dedo la paradoja de todas esas "visiones elitistas de la democracia".[11] Pero, no debe asombrar que el historiador coincida con el sociólogo en el aserto de que la

[10] LS, pp. 137-138 (subrayado por el autor de la presente obra).
[11] M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, París, 1976, pp. 47-90.

democracia ateniense no tiene nada de común con nuestros regímenes actuales "en los que el ciudadano aislado, de tarde en tarde, y al mismo tiempo que millones de otros, realiza el acto impersonal de elegir una papeleta de voto o de manipular las palancas de una máquina de votar".[12] ¿No es notable que el historiador y el sociólogo, cada cual en su propio terreno, convengan finalmente en el carácter poco democrático de la organización contemporánea? O todavía, a la manera más cáustica de Michel Foucault. De nuevo, no es posible mantenerse indiferente ante la distancia inmensa que separa las *Leçons de sociologie* de *Surveiller et punir*: las *Leçons* tienden a prescribir y a explicar el nacimiento de la institución carcelaria.[13] Pero, ¿no es singular que M. Foucault coincida con la intuición del sociólogo, según la cual el individuo es invención reciente? Es indudable que E. Durkheim, en las líneas que preceden, no busca, por oposición a M. Foucault, la génesis histórica del individuo en el cruce de una multiplicidad de invenciones técnicas: disciplinas, adiestramientos o vigilancias. Sin embargo, el sociólogo ¿está tan lejos del filósofo en el momento en que advierte que la técnica política del sufragio —one man, one vote— es productora de la individualidad? ¿Y existe tal distancia entre la confesión de que "el particularismo estará en la base de la organización" y la idea de que el siglo XIX es la visibilidad del sujeto lo que resulta el fundamento del poder?

Y no objetemos que este adversario irreductible del ciudadano de Ginebra que es E. Durkheim copia aquí a Rousseau; no digamos que a imitación del autor del *Contrato*, distingue el gobierno de las micro-unidades y el de los grandes conjuntos, reconociendo a disgusto los efectos atomizantes ineluctables del régimen representativo en las grandes naciones. El problema está en otro lugar y la preferencia es manifiesta. Se trata, de hecho, del efecto de sometimiento de una técnica de voto que se hace pasar por un simple procedimiento; el "particularismo egoísta" que aquélla produce, se infiltra en todos los poros del cuerpo social, para devenir "la base de *toda* organización". Paradójicamente, los favores de este sacerdote de la religión individualista dirigen "al grupo constituido, coherente, permanente y que no toma cuerpo por un momento, en un día de votación". Ahora bien, ¿no se trata a caso, no sólo de una manera moderna sino también de una manera crítica de plantear el problema de la democracia? Prosigamos un instante la meditación durkheimiana dentro de la lógica de su desarrollo. "Todos los electores forman parte de las más diversas agrupaciones. Pero no es como miembro de un grupo, sino sólo como ciudadano, como la urna aguarda a cada uno. La cabina de votación instalada en un salón de la escuela o la alcaldía, es el símbolo de todas las traiciones que el individuo puede cometer contra los grupos de que forma parte. Le dice a cada uno: 'Nadie te ve; no dependes más que de ti mismo; vas a decidir en el aislamiento, y así podrás ocultar tu decisión o mentir'. No hace falta más para transformar a todos los electores que entran en la sala en unos traidores en potencia los unos para con

[12] *Ibíd.*, p. 71.

[13] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975. La distancia entre las dos obras no podría, por lo demás, borrar el parentesco de los proyectos que encierran: así como Durkheim no toma en cuenta lo social sino como matriz de la obra de las civilizaciones, el genealogista contemporáneo se interesa menos en el juego específico de las instancias que en lo que las atraviesa, las hace posibles como lugar de prácticas individualizadas y les funde su poder e interdicción.

los otros". Se habrá reconocido este manifiesto y su autor; se habrá reconocido asimismo un reciente libelo de J. P. Sartre y sus acentos vengadores contra lo serial.[14] Una vez más, ¿no es del todo asombroso que el sociólogo de la Tercera República y el filósofo contemporáneo coincidan en posiciones homólogas? ¿No es cuando menos curioso que la exaltación durkheimiana de la operación —en una época en que no estaba comprometida en absoluto con los fascismos— coincida con la apología sartriana de la práxis de masas reagrupadas en "comunidades socio-profesionales"?[15] Durkheim habla, pues, de lo político; y habla de él en términos que se equivocaría quién los creyera devaluados, ya que se repiten. En el punto al que el positivismo del sociólogo y su lógica lo llevan a tomar partido contra su liberalismo visceral, ¿será posible limitarse a la imagen discutible del conservadurismo durkheimiano y persistir en negar la ausencia del alcance crítico de su discurso?

En realidad, y he aquí nuestra tesis, incluso cuando no trata de instituciones específicamente políticas, como aquí del fenómeno electoral, E. Durkheim no cesa de interrogar lo político. ¿Habrá que recordar las múltiples pruebas de lo que aparece como una evidencia al término de nuestro itinerario? La forma inicial del proyecto: contribuir a resolver la crisis política francesa, su campo de inscripción: las disciplinas políticas y morales de la época; sus materiales constitutivos: las *Staatswissenschaften* alemanas. ¿Habrá que recordar también cómo el futuro "sociólogo" buscaba en los libros las respuestas a los problemas que desgarraban la Francia de entonces? ¿Habrá que repetir cómo la cuestión inicial del Estado, de su papel y de su latitud de acción conduce lógicamente a nuestro hombre al lugar y la fuente de su autoridad: la sociedad? ¿Será necesario decir de nuevo cómo su historia singular lo predispone a esta investigación, y cómo, en el momento mismo en que ésta parece cambiar de centro de interés, vuelve, de hecho, a su curiosidad política inicial? Cualesquiera que sean, por lo tanto, las determinaciones múltiples que afectan la forma que reviste, la meditación durkheimiana se obstina en perseguir un único objeto, jamas nombrado, siempre presente.

Éste, aunque no lo parezca, no es ni el derecho, ni la moral, ni la religión, ni aun ninguna institución social singular; todos estos fenómenos interesan menos a Durkheim por sí mismos que por su común efecto de sometimiento. No es tampoco, inversamente, la sociedad en su totalidad, al menos la sociedad concebida como un puro espacio de neutralidad sobre el que surgiera misteriosamente la historicidad; sería más bien la sociedad considerada desde cierto punto de vista, como el conjunto de las condiciones materiales de aparición necesaria de la historicidad. No se reduce por ello a las funciones de las representaciones colectivas; cualesquiera que sea su importancia, éstas no son sino una variable en el corazón de un proceso dinámico.

---

[14] J. P. Sartre, "Elecciones, trampas para p...". *Les temps Modernes*, 318, enero de 1973, recogido en *Situations X*, Gallimard, París, 1976, p. 77.

[15] Los hombres no nacen en la separación: surgen en medio de una familia que los hace durante sus primeros años. A continuación, formarán parte de diferentes *comunidades socio-profesionales* y fundarán a su vez una familia. Se los atomiza cuando grandes fuerzas sociales— las condiciones de trabajo en régimen capitalista, la propiedad privada, las instituciones, etc.— se ejercen sobre los grupos de que forman parte para dividirlos, reducirlos a las unidades de que se pretende que se componen". (J. P. Sartre, art. citado, en *Situations X, op. cit.*, p. 77. Subrayado por el autor de la presente obra.).

¿Es entonces la cohesión social? De ningún modo; en un sentido, es todavía un dato inmediato de la experiencia social y el sociólogo trata sobre todo de sacar a la luz sus condiciones de posibilidad. Ni instituciones particulares, ni sociedad global, no representaciones colectivas, ni cohesión social, el objeto durkheimniano es más bien el sistema construido de sus relaciones. Se comprende cómo los conceptos de autoridad moral o de coacción remiten a él sin cesar, sin agotarlo por completo: positivamente no se podría definir este objeto de otro modo que a través de la regla, bajo todas sus formas, en la medida en que tanto la imposición como la ausencia de ésta crean la solidaridad sin la cual no habría sociedad.

De modo que la omnipresencia del tema de la integración en E. Durkheim, muy lejos de ser reductible a "la influencia" que los pensadores tradicionalistas habrían ejercido sobre él y muy lejos de manifestar únicamente la indiscreta presencia entre las líneas de los textos de un conservadurismo visceral,[16] nos parece también (y quizá en primer lugar) el signo de la irreprensible cuestión política en el corazón de una interrogación que se amplía, por motivos que no obedecen sino a sus propios imperativos, al conjunto de la sociedad: ¿cómo se mantiene y se transforma la sociedad si el legislador no es un soberano dueño? Maticemos la proposición. No se trata de negar —subrayando hasta qué punto la cuestión del orden (político y social) es constitutiva del objeto durkheimiano— que ciertas conclusiones prácticas que de él saca el sociólogo sean, como lo quiere la tradición sociológica, conservadoras. A lo mucho, se quería sugerir la oposición entre dos Durkheim que la lógica dualista de su proyecto legitima distinguir: un Durkheim ideólogo, moralista y predicador que cautivará más al historiador de la Tercera República que al politólogo; un Durkheim docto positivo, orgullosos de serlo y cuya reflexión es capital en el frente de la ciencia política contemporánea.

II

Cualesquiera que sean, desde el punto de vista, los esfuerzos intentados para hacer de Durkheim un "precursor" de una u otra de las tendencias, [17] la construcción política del sociólogo no permite augurar ni el sistemismo, ni el desarrollismo, ni el análisis "cibernético"; se opone incluso con todo su rigor teórico a la ciencia política "decisional". Basta recordar el primer descubrimiento político del sabio universitario, para advertir, de golpe, todo lo que lo separa de David Easton y de sus epígonos. Lo político le parece menos encarnado por una institución específica que difuso en toda la extensión de la sociedad. No existe una región analíticamente aislable en el conjunto social, sino un simple efecto de funcionamiento de este último. No podría, pues encarnarse en un "sistema" del que se podría estudiar, para comprenderlo, las relaciones que mantienen con un hipotético "medio ambiente" que se presume, por construcción, no político. Parece, a primera vista, más pertinente con-

[16] "Sería del todo inexacto la ilusión organicista al papel de la teoría reaccionaria", observada en este sentido un tan feroz adversario de los positivismos como J. P: Sartre. (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 381)

[17] La última cronológicamente parece ser la de P. Birnbaum, que , en el prefacio de la segunda edición del *Socialisme*, considera a Durkheim como el "precursor" del análisis sistémico. (P. Birnbaum, *SOC*, Prefacio de la segunda edición, pp.10-11).

siderar al profesor bordelés el antepasado de los modelos de desarrollo político. ¿No quiere éste clasificar las sociedades por tipos y por especies, y no espera, de esta operación, poder producir las formas políticas —despótica o democrática— de las sociedades? ¿No dice que la democracia es el horizonte del devenir histórico? No se puede, sin embargo, adherirse a este punto de vista sin desconocer la modificación de la doctrina consecutiva a la reelaboración posterior a 1895. Al descubrir el retraso con el que el medio social deja sentir su influencia sobre la fuerza del poder institucionalizado, reconociendo a la vez a lo político un margen de autonomía propio respecto del substrato social, Durkheim toma partido contra todo evolucionismo político. ¿Qué significa, en efecto, el posible resurgimiento del despotismo en toda la sociedad y por motivos derivados del juego endógeno de la dinámica social, sino que no existen etapas sucesivas y necesarias en la organización política (incluso si la democratización sigue siendo una ley de tendencia histórica)?

Ni sistemista, ni desarrollista, ¿habría presentido Durkheim los descubrimientos "cibernéticos" contemporáneos? Pudiérase creerlo, ya que considerar el intercambio entre el estado y la sociedad civil como un elemento capital de construcción, y las "comunicaciones" una característica de la democracia. Pero se omitiría, al decir esto, la otra dimensión de su sistema de relaciones[18] Recordemos la crítica durkheimiana de Hegel: nuestro profesor insiste menos sobre el intercambio Estado - sociedad civil que sobre la esfera en el seno de la cual éstos se desarrollan: el universo de las representaciones colectivas. De ahí viene, por otra parte, la principal propiedad de este sistema de comunicaciones: simbólico de parte a parte, obedece a las leyes propias de la ideación social. Recordemos también la primacía de la sociedad (o del substrato) sobre el órgano político: el estado de éste explica la fuerza de aquélla, aun en el caso de que posea alguna latitud de acción. Con esta doble precisión, henos ya lejos de la imagen ingenua de "pilotaje" ¡en la que el estado se mantiene como el centro motor de la sociedad!

No asombrará, finalmente, sabiéndose que el análisis decisional[19] reconduce mucho más y mucho mejor aún que las analogías cibernéticas los supuestos del antropocentrismo vulgar, que Durkheim no tenga retrospectivamente nada en común tampoco con la corriente decisional. El sociólogo no trata indudablemente de decir que las finalidades, las propiedades o las decisiones carezcan de importancia. Aunque fuesen incluso (lo cual no es el caso) simple espejismo. La ilusión vivida sigue siendo para él un aspecto de lo real. Todo lo más que quiere es restituir a todas estas representaciones que tienen una eficacia particular y a todas estas acciones que no son del todo lo que creen ser, en el orden de la explicación el estatuto que les es propio, el de variables secundarias; involucrar su pretensión de definir, desde su punto de vista estrecho, la esfera de lo político y de reservarse en ella el lugar esen-

[18] La dimensión vertical sobre la cual se ordenan las formas de materialización de la realidad social en el esquema que hemos propuesto de la construcción durkheimiana del objeto político.

[19] Entendido no en el sentido de estudio positivo de los procesos de toma de decisión, sino en el de explicación de los fenómenos políticos por las meras decisiones del actor. Se advertirá por lo demás sobre este punto que los estudios más interesantes del proceso de toma de decisión (por ejemplo el de R. Allison) conducen a descubrir la insignificancia relativa del actor en el corazón del sistema de interacciones que constituye finalmente toda decisión.

cial; reintegrarlas, a fin de cuentas, al sistema objetivo de relaciones que las engloba y fuera de la cual no tienen sentido alguno. El advenimiento de la ciencia, dice Freud, ha impuesto al narcisismo humano una triple humillación: cosmológica, cuando Copérnico demostró que la tierra no era el centro del universo, biológica, cuando Darwin redujo a la nada el privilegio humano en el seno del mundo animal, y psicológica, cuando el psicoanálisis le advirtió que el yo "no era ya dueño de su propia casa".[20] ¿No habrá que agregar a esta lista otra humillación, de la que Durkheim sería el autor: la humillación política, si es cierto, como no ha cesado de demostrarlo, que los actores no constituyen el corazón de lo político y que las tendencias a la inercia del universo social, de una parte, y las leyes de su desarrollo endógeno, de la otra, son más decisivas para la explicación política que todas las elecciones, finalidades u opciones de esos hombres que se creen por encima del común porque son titulares de los papeles de mando? Sistemista, desarrollista, cibernético o "decisionalista", E. Durkheim no es, pues, nada de todo eso, puesto que su rigor deja advertir las flaquezas de cada una de las problemáticas, sus lagunas y sus supuestos. Ya nos habíamos dado cuenta: E. Durkheim es corrosivo para la ciencia política ortodoxa.

Compréndese entonces que no invoca esta disciplina sino para mejor olvidarla; quizá no sea sin motivo por lo que la ciencia política (y en particular la ciencia política francesa) haya permanecido sorda a la triple puesta en guardia metodológica de este profeta positivo y ciego para la construcción del objeto poder que atraviesa su obra, la da una coherencia y sella su pertenencia a la modernidad.

1) Primera puesta en guardia: lo político no es reducible a la fuerza pura o a la violencia institucionalizada: ni ésta ni aquélla son ni su fundamento ni su manifestación esencial tres series de observaciones conducen a Durkheim a esta conclusión. El estudio de las sociedades primitivas, ¿qué revela como no sea la existencia y la posibilidad de un poder no coercitivo?[21] ¿Y no da, en el límite, el ejemplo, paradójico únicamente en apariencia, de un universo disciplinado sin obligaciones ni sanciones? Se dirá que no se trata aquí sino de control social; sin embargo, este control es antepasado del poder institucionalizado puesto que asume la doble función de creación de las normas y de mantenimiento de la cohesión. El poder puede, pues, existir y ser insensible. La observación de las sociedades modernas coincide en este punto con la investigación etnográfica. El poder, en estas últimas, no se reduce a los órganos que parecen encarnarlo, ni a las acciones de los hombres encargados de su ejercicio; es también e irreductiblemente esta multiplicidad de hilos variables la que previene las disidencias. Si bien es verdad, por añadidura, que en cierto modo, y en esta materia de poder, ya que éste va de acuerdo con las representaciones comunes, lo esencial es la creencia,[22] este resultado confirma lo que en análisis de la

[20] S. Freud, *Essais de psychanalyse appliqué, op. cit.; pp.* 141-143.

[21] Debería decirse con todo rigor: poder no experimentado como coercitivo. Es interesante advertir que, en este punto, Durkheim anticipa ciertas distinciones de P. Clastre (P. Clastres, *La société contre l 'Etat*, Minuit, París, 1975).

[22] E. Durkheim coincide con algunas conclusiones recientes relativas a las funciones de la ideología y de los mecanismos ideológicos.

sociedades, simples o complejas, nos enseña. Esto vale tanto como decir que la materialidad singular del poder es difícil de aprehender; ni únicamente creencias, no es más que un aspecto de su funcionamiento sintético. A pesar de esta dificultad, una cosa sin embargo, es segura: sería arbitrario reducir el poder, al sólo fin de poseer un criterio simple del mismo, a la sanción organizada olegitimada que lo caracteriza en determinadas sociedades.

2) Todo está íntimamente relacionado con una sociedad. Costumbres, creencias, prácticas e instituciones deben, para coexistir, estar en algún grado de acuerdo. Todo cambio en uno de estos puntos del cuerpo social induce a otros cambios en otros puntos del organismo. Todos estos elementos, después de todo, ejercen, en cierto aspecto, efectos políticos, ya que todos concurren, en mayor o menor grado, según las circunstancias y según el estado de la sociedad, a asegurar la cohesión social. Consecuencia: lo político, en una sociedad determinada, no puede ser definido *a priori*, sino únicamente dentro del marco de una concepción estructural, de modo que el concepto de lo político sea específico en cada sociedad.[23] En otros términos, si bien es cierto que lo político desborda por todas partes y de múltiples maneras lo político institucionalizado que se supone encarnarlo, los elementos constitutivos de lo político en una sociedad determinada son *a priori* diferentes de los que lo caracterizan en una sociedad vecina.[24] Esta segunda puesta en guardia de E. Durkheim se transparentaba ya en su crítica de la "vieja filosofía política"; se enuncia simplemente así: lo político no tiene esencia.

3) Entre la crítica de la filosofía política tradicional y la construcción del objeto, se anuncia una última puesta en guardia, la más actual quizá. Aristóteles clasificaba formas de gobierno. Montesquieu tenía en cuenta las características propias de las sociedades, pero clasificaba también tipos de régimen. La ciencia política contemporánea no hace otra cosa, en el mejor de los casos, que tener en cuenta el medio en el que funciona el sistema político. Construir el objeto supone, para Durkheim, romper con lo político inmediato e invertir el proceso; extraer ante todo las características del medio social, distinguir, en primer lugar, las reglas específicas que someten a los sujetos, discernir de un golpe las representaciones a través de las cuales descifran el mundo y formulan sus esperanzas; sólo después de esto es posible explicar lo político institucionalizado. Durkheim, como se ha visto, se adelanta a Bacherlard. Su más esencial puesta en guardia metodológica se refiere al obstáculo de la apariencia. Aislar analíticamente lo político al margen del proceso viene a ser (por motivos que dimanan de la índole misma de éste) lo mismo que evacuar los elementos sociales que lo producen y lo condicionan, las disciplinas (derecho, moral, religión) que lo aseguran, o los mecanismos, (en particular la ideación colectiva) que lo apoyan. Advertencia mayor: lo político se construye sobre la base de lo social, en mucho mayor medida en que lo social no es sino la escena de lo político.

[23] E. Durkheim coincide con Marx en este punto de vista (sobre el tema: L. Althusser, E. Balibar, *Lire Le capital, op. cit.*, t. II, pp. 50-51).

[24] Este resultado fundamenta la legitimidad del proceso comparativo, pero no de cualquier proceso comparativo. Condena en particular lo que podría llamarse el "corporativismo espontáneo" que se dispensa de una construcción del objeto previa a la comparación.

Resumamos: el poder no es, para E. Durkheim, una cualidad o una substancia que pertenezca a tal o cual individuo; no es tampoco simplemente el efecto desigual propio de toda relación dual; la primera es la sociedad, el segundo el individuo: todos los procedimientos agregativos están, por lo tanto, condenados a fallar el objetivo del poder en toda su extensión para no descubrir en su lugar sino los más mediocres resultados de su opaca presencia. En el mismo sentido, el poder desborda todas las instituciones y de todos los grupos que lo representan; no es ni el Estado, esa entidad abstracta de los juristas, ni de sus fieles funcionarios, ni aún de los más valiosos aparatos, ejército o policía. Así como "no todo es contractual en el contrato", no todo es estatal en el poder. Más allá del doble obstáculo que constituyen el individuo-actor y el Estado-actor, tres proposiciones (en el doble sentido de enunciado y de sugerencia) recogen lo esencial de la construcción durkheimiana del objeto del poder:

1) Una proposición de situación: el poder se halla diseminado en toda la extensión de la sociedad, puesto que es una modalidad necesaria de su engendramiento. A la hora de la politización creciente de la vida cotidiana, ¿es ésta la convicción irrealista?

2) Una proposición de especificación: el poder esta vinculado al efecto de sometimiento de las representaciones colectivas, puesto que es un producto de su emergencia. A la hora en que el marxismo acaba de redescubrir, a través de Gramsci, la importancia de las creencias "comunes", ¿es la ingenuidad?

3) Una proposición de funcionamiento: el poder toma de lo religioso sus mecanismos más eficaces, puesto que participa del viejo fondo mítico de nuestras creencias. A la hora de la caída de los mesianismos del tercer Mundo, a la hora en que se ha creído ver levantarse sobre Francia la esperanza socialista, ¿es únicamente ilusión?

La alegría del descubrimiento no debe cegarnos: la doctrina durkheimiana tiene también sus límites, algunos de los cuales hemos encontrado de paso. No basta, pues, leer y traducir a E.. Durkheim para que al punto quede hecha la ciencia política. Simplemente, antes de ponerse al trabajo, después de otros pero como politólogo, había que decirlo: E. Durkheim no es ese personaje anticuado, encorvado y desabrido que se creía. Muy al contrario, nos abre el camino.

La Malandrerie

Julio de 1974-junio de 1976

Situación de los trabajos bibliográficos

No se encontrará en las páginas que siguen un inventario sistemático de Emilio Durkheim, como tampoco de los consagrados a este autor. Existen, en efecto, desde estos dos puntos de vista, compilaciones recientes, periódicamente puestas al día, a las que hemos preferido remitir al lector antes que reproducirlas. La lista sistemática de las obras, pasajes de obras, artículos o notas consagrados a un autor tan estudiado como Durkheim excede, por lo demás, las fuerzas de un investigador aislado; hemos preferido, por lo tanto, orientar al lector hacia las investigaciones bibliográficas colectivas del Grupo de Estudios Durkheimianos de la Casa de las Ciencias del Hombre, que siguen siendo las más completas y las más regularmente actualizadas.

Sobre los trabajos de Emilio Durkheim, las tres bibliografías de referencia siguen siendo:

N. Baracani, "Bibliographie durkheimienne", *Communautés. Archives internationales de sociologie de la coopération et du dévelopment*, 28, 1970, pp. 161-223.

S. Lukes, "Bibliography of Durkheim's publications" en S. Lukes, *E. Durkheim, his life and work*, Allen Lane, The Penguin Press, Londres, 1973, pp. 561-590.

V. Karady, "Bibliographie des oeuvres d'Émile Durkheim" en É.Durkheim, *Textes*, Minuit, París, 1975, t. III, pp. 487-539.

A lo cual hay que agregar los "Textes inédits ou inconnus d'Émile Durkheim", reunidos por P. Besnard, "A propos de Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2), pp. 165-196.

En lo que se refiere a los trabajos consagrados a Emilio Durkheim, las tres bibliografías de referencia son:

N. Bacara, "Bibliographie durkheimiene" (precitada).

S. Lukes, "Comprehensive bibliography of writings on or directly relevant to Durkheim" en S. Lukes, *op. cit.*, pp. 591-615.

P. Besnard, M. F. Essyad, "Bibliographie des écrits sur Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2), pp. 343-353 y XX (1), pp. 293-299.

(Se consultará con igual provecho la actualización regular de esta última bibliografía en Études Durkheimianos, boletin de información preparado por el Grupo de Estudios Durkhemianos de la Casa de Ciencias del Hombre. 5 números publicados).

Bibliografía

Obras de Emilio Durkheim

Esta lista ha sido establecida por la fecha de la primera publicación de cada obra.

De la Division du travail social, Alcan, París, 1893. Octava edición de la Press Universitaires de France, París, 1967, XLIV más 416 pp; col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

Les règles de la méthode sociologique, Alcan, París, 1895. 15ª edición de las Presses Universitaires de France, París, 1963, IX, más 149 pp., col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

Le suicide, Alcan, París, 1897. Segunda edición de Las Presses Universitaires de France, París, 1967, 461 pp; col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

Les formes élémentaires de la vie religieuse, Alcan, París, 1912. Quinta edición de Las Presses Universitaires de France, París, 1968, 647 pp., col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre, A. Colin, París, 1915, 48 pp.

Education et sociologie, con una "introducción" de P. Fauconnet, Alcan París, 1922, 158 pp. Nueva edición de Las Presses Universitaires de France, con un "prefacio" de M. Debesse, París, 1966, 120. pp., col. "Le sociologue".

Sociologie et filoshophie, con un "prefacio " de C. Bouglé, Alcan, París, 1967, 109 pp., col "Le sociologie".

L'éducation morale, con un "aviso" de P. Fauconnet, Alcan, París, 1925, III más 326 pp. Nueva edición de Las Presses Universitaires de France, París, 1963, 242 pp., col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

Le socialisme, con una "inroducción" de M. Mauss, Alcan, París, 1928, XII más 355 pp. Segunda edición de Las Presses Universitaires de France, con un "prefacio" de P. Birnbaum, París, 1971, 271 pp., col. "Bibliothèque de sociologie contemporaine".

L'évolution pédagogique en France, con una "introducción" de M. Halbwachs, Alcan, París, 1938, 2 vol.: II más 224 pp. y 228 pp. Segunda edición de Las Presses Universitaires de France, París, 1969, 402 pp., col. "Bibliothèque scientifique internationale".

Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit, con un "prólogo" de H. N. Kubali y una "introducción" de G. Davy, Publicación de la Facultad de Derecho de Estambul. Segunda edición en Las Presses Universitaires de France, París, 1969, 224 pp., col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, con un "prólogo" de A. Cuvillier y una "nota introductoria" de G. Davy Marcel, *Rivière*, París, 1953, 200 pp., col. "Petite bibliothèque sociologique internationale".

Pragmatisme et sociologie, con un "Prefacio" de A Cuvillier Vrin,París, 1955, 211 pp.

Journal sociologique, con una "introducción" y notas de J. Duvignaud, PUF, París, 1969, 728 pp., col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine".

La science sociale et l'action, con una "presentación" de J. C. Filloux, PUF, París, 1970, 334 pp., col. "Le sociologue".

Textes, ordenados y presentados por V. Karady, Minuit, París, 1975, col. "Les sens commun", 3 vol.: *Eléments d'une théorie sociale*, 512 pp., *Religion, morale, anomie*, 512 pp., *Fonctions sociales et institutions*, 572 pp.

Escritos durkheimianos de 1883 a 1887

1883. Discurso a los alumnos del liceo de Sens sobre "el papel de los grandes hombres en la historia", pronunciado el 6 de agosto de 1883. Publicación póstuma en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 14, 1967, pp. 25-32 (presentación de E. A. Tiryakian).

1885. A. Schaeffle, *Bau und leben des sozialen Koepers*, Erster Band, Turbinga, 1884. Reseña en *Revue Philosophique*, 19, 1885, pp. 84-101, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, t. I. pp. 355-377.

A. Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Hachette, París, 1884. Reseña en *Revue Philosophique*, 19, 1885, pp. 446-453, recogido en *La science sociale et l'action*, *op. cit.*, pp. 171-183.

L. Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, Viena, 1884. Reseña en *Revue Philosophique*, 20, 1885, pp. 627-634, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, t. I, pp. 344-354.

1886. "Les études de science sociale" (Reseñas: H. Spencer, *Principles of sociology*, Ecclesiastical institutions, 1885; A. Regnard, L'Eta.t, ses origines, sa nature et son but, Derneaux, 1885, A. Coste, A Buerdeau y L. Arréat, *Les questions sociales contemporaines*, Alcan, et Guillaumin, 1886; A. Schaeffle, "Die Quintessenz des Sozialimus", et Auflage Gotha 1885 (en *Revue Phylosophique*, 22, 1886, pp. 61-80, recogido en *La science sociale et l'action*, *op. cit.*, pp. 184-212.

G.de Greef, *Introductión a la sociologie*, 1ª parte, París y Bruselas,1886, en *Revue Philosophique*, 22 1885, pp. 658-663, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, t. I, pp. 37-43.

1887. "La philosophie dans les universités allemandes". *Revue internationale de l' enseignement*, 13, 1887, pp. 313-338, y 423-440, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, t. II, pp. 437-486.

"La science positive de la morale en Allemagne" en *Revue Philosophique*, 23, 1887, pp. 33-58, 113-142 y 275-284, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, pp. 267-343.

M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, "Études de sociologie", Alcan, París, 1887. Reseña en *Revue Philosophique*, 23, 1887, pp. 299-311, recogido en *Textes* (ed.Karady), *op. Cit;* pp. 149-165.

Victor Hommay, "Notice nécrologique". *Annuaire de l'Association amicale des anciens élèves de l'École Normale Supérieure,* 1887, pp. 51-55.

1888. "Cours de science sociale: leçon d'ouverture": lección inaugural del curso sobre "la solidaridad", profesado durante el año universitario 1887-1888, en *Revue internationale de l'enseignement,* 15, 1888, pp. 23-48, recogido *en La Science sociale et l'action*, *op. cit.*, pp. 77-110.

"Suicide et natalité. Étude de statistique morale" en Revue Philosophique, 26, 1888, pp. 446-463, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, t. II, pp. 216-236.

"Introduction a la sociologie de la famille": lección inaugural del curso sobre "la familia", profesado durante el año universitario 1888-1889, recogida en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, t. III, pp. 9-34.

"Le programe économique de M. Schaeffle" en *Revue d' économie politique*, 11, 1888, pp. 3-8, recogido en *Textes* (ed., Karady), *op. cit.*, pp. 377-383.

Obras y artículos citados

Obras

Elementos de análisis teórico

L. Althusser, E. Balivar, *Lire le Capital*, Maspèro, París, 1969.

L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'historie*, PUF, París, 1969.

L. Althusser, *Pour Marx*, Maspèro, París. 1969.

C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, París, 1958.

R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, París, 1967.

G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, PUF, París, 1966.

B. Badie, P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Grasset, París, 1979.

G. Balandier, *Sens et puissance*, PUF, París, 1971.

E. Benoit Smullyan, "The sociologism of E. Durkheim and his school", en H. E. Barnes, *An introduction of the history of sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 205-206.

P. Clastres, *La société contre l'État*, Minuit, París, 1975.

J. P. Cot, J. P. Mounier, *Pour une sociologie politique,* Seuil, París, 1974.

C. Digeon, *La crise allemande de la pénsée française* (1870-1914), PUF, París, 1959.

M. Duverger, *Sociologie de la politique,* Thémis, PUF, París, 1973.

M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, París, 1976.

M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.

M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975.

S. Freud. *Délire et rêve dans la "Gravida" de Jensen,* Gallimard, París, 1949.

S. Freud, *Essais de phychanalyse appliquée*, Gallimard, París, 1975.

S. Freud, W. C. Bullitt, *Le président Thomas Woodrow Wilson*, Albin Michel, París, 1967.

S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, París, 1967.

S. Freud, *Névrose, psychose et perversion*, PUF, París, 1974.

S. Freud, *Nouvelles conférences de psychanalyse*, Gallimard, París, 1971.

A. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, Heineman, Londres, 1971.

G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, París, 1963.

B. de Jouvenel, *Du pouvoir*, Hachette, París, 1972.

J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, PUF, París, 1973.

K. Mannheim, *Essays on the sociology of knowledge*, Routledge and Kegan, Londres, 1952.

M. R. Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, Calmann Levy, París, 1972.

K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis-Napoleón Bonaparte*, Ed. Sociales, París, 1969.

R. A. Nisbet, *The sociological tradition,* Heineman, Londres, 1967.

T. Parsons, *The estructure of social action*, Free Press, Glencoe, 1966 (2ª edición, Free Press, Nueva York, 1949).

A. Proust, *Le vocabulaire des proclamations électorales de 1881, 1885 et 1889*, PUF, París, 1974.

P. G. Pulser, *The rise of political antisemitism in Germany and Austria*, John Wiley, Nueva York-Londres-Sidney, 1964.

M. Robert, *D'Oedipe a Moïse: Freud et la conscience juive*, Calmann Levy, París, 1974.

J. B. Say, *Traité d'économie politique,* 5ª edición, París, 1826.

J. P. Sartre, *La critique de la raison dialectique*, Gallimard, paris, 1960.

J. P. Sartre, "Question de méthode" en *La critique de la raison dialectique*, Gallimard. París, 1960.

J.P. Sartre, *L'idiot de la famille*. Gallimard. París, 1972.

J. P. Sartre, *Situations X*, Gallimard, París, 1976.

J. Schumpeter, *History of economic analysis*, Allen and Unwin, Londres, 1967.

R. G. Schwartzsenberg, *Sociologie politique, Montchretien*, París, 1974.

Documentos históricos

C. Andler, *Vie de Lucien Herr*, Rieder, París, 1932.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, París, 1965.

H. Bourgin, *De Jaurès à Léon Blum: l'École normale et la politique*, Fayard, París, 1938. Reimpresión Gordon and Breach, 1970.

E. Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, Alcan, París, 1874.

A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Herman, París, 1975.

G. Davy, *L'homme, le fait social et le fait politique*, Mouton, S. París, La Haye, 1973.

S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, Bruxelles, 1911.

Fauestel de Coulanges, *La monarchie franque*, Hachette, París, 1888.

H. Goldberg, *Jean Jaurès*, Fayard, París, 1970.

H.Guillemin, *Nationalistes et nationaux*, Gallimard, París, 1974. Col. "Idées".

P. Janet, *Historie de la philosophie morale et politique*. Librairie Philosophique Ladrange, París, 1858. *Historie de la science politique dans ce rapport avec la morale* (título de la segunda edición 1872).

P. Leroy-Beaulieu, *La collectivisme*, Guillaumin, París, 1885.

P. Nizan, *Les chiens de garde*, Maspèro, París, 1971.

E. Renan, *La réforme intellectualle et morale de la France*, Rieder, París, 1882.

A. Schaeffle, *La quintessence du socialisme*, Publication de la Société Nouvelle de Librairie et d'édition, París, 1880.

G. Schmoller, *Principies d'économie politique*, Girard et Brière, París, 1902.

G.Schmoller, *Politique sociale et économie politique*, Girard Brière, París, 1905.

M. Weber, *Économie et société*, t. I, Plon, París. 1971.

Obras relativas a E. Durkheim

G. Aimard, *E. Durkheim et la science économique*, Bibliothèque de la Science Économique, PUF, París, 1962. (La primera exégesis francesa que pone el acento sobre la dinámica social en el sistema durkheimiano).

H. Alpert, *E. Durkheim and his sociology*, Russel and Russel, Nueva York, 1961. (El primer gran trabajo de ultramar consagrado al sociólogo francés. A pesar de interesantes interpretaciones, la obra ha perdido interés ya que fue escrita en 1938, es decir, antes del descubrimiento de las "*Leçons* de sociologie").

P. Birrnbaum, "Prefacio" a la segunda edición del *Socialisme*, PUF, París, 1971. (El punto de vista de un politólogo que considera a Durkheim como el antepasado de ciertas corrientes de la ciencia política norteamericana contemporánea).

P. Fauconnet, "Introducción" a *Éducation et sociologie*, PUF, París, 1968. (Una interpretación clásica de la obra pedagógica del sociólogo por un discípulo.)

J. C. Filloux, "Presentación" de la *Science sociale et l'action*, PUP, París, 1970. (Un texto esencial para familiarizarse con los aspectos políticos del pensamiento durkheimiano; agudos análisis de las aporías implicadas por la lógica de la doctrina.)

D. La Carpa, E. *Durkheim sociologist and philosopher*, University Press, Ithaca y Londres, 1972. (Obra que reúne lo mejor y lo peor: un análisis sólido por un historiador de oficio de medio en que se desarrolla el sociólogo [pp. 27-77]; lo peor: groseros errores de hecho como la extraña afirmación de que en *L'Allemagne audessus de tout* Durkheim aplica el concepto de *anomia* a los fenómenos imperialistas [p. 77].)

S. Lukes, *E. Durkheim, his life and work*, Allen Lane, Londres, 1972. (La gran obra de referencia actualmente disponible; nada falta en ella, como no sea... quizá una interpretación y una explicación de las tesis del sociólogo. Véase a este respecto nuestra reseña de este importante libro: *Revue Française de Sociologie*, XV (3), julio-septiembre de 1974, pp. 422-427.)

M. Mauss, "Introduction" a la primera edición del *Socialisme*. (Una mina de datos sobre Durkheim y la política)

R. A. Nisbet, *E. Durkheim*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1965.(Un "reader" clásico donde se vuelve a encontrar el artículo esencial de R. N. Bellah, *Durkheim and History*.)

R. A. Nisbet, *E. Durkheim*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva York, 1974. (Una presentación sencilla de las ideas del sociólogo que subraya el organicismo implícito de sus modelos teóricos; algunas sugerencias originales en cuanto al concepto de autoridad.)

E.Wallkork, *E. Durkheim, morality and milieu,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. (Una lectura de Durkheim que toma en serio el proyecto del sociólogo de constituir una ciencia de la moral y de deducir de ella una nueva moral; este punto de vista un tanto estricto no refleja la amplitud de miras del sociólogo francés.)

K. Wolff, *E. Durkheim,* A collection of essays, The Ohio State University Press, Columbus, 1960. (Un "reader" indispensable para quien quiera conocer a Durkheim y que contiene las mejores contribuciones norteamericanas sobre Durkheim y lo político: J. Neyer, "Individualism and socialism in Durkheim"; T. Parsons, "Durkheim's contribution to the theory of integration of social systems"; L. Coser, "Durkheim's conservatism and its implications for his sociological theory".)

Artículos

Elementos de análisis teórico

V. Karady, "Normaliens et autres enseignants de la Belle Époque: note sur l'origine sociale et la réussite dans une profesion intellectualle", *Revue Française de Sociologie*, 13, 1972, pp. 35-38.

S. Freud, "Le déclin du complexe d'Oedipe", *Revue Française de Psychanalyse*, 7, (3), 1934, pp. 394-399.

S. Freud, "Un trouble de mémoire sur l'Acropole" (carta a Romain Rolland), *L'Éphémère*, 2, 1967, pp. 3-13.

C. E. Schorske, "Politique et parricide dans L'interprétation des réves de Freud", *Annales* ESC, marzo- abril 1973, pp. 309-328.

G. Vincent, "Les professeurs du second degré au début du XXe siècle: essai sur la mobilité sociale et la mobilité géographique", *Le Mouvement social*, 56, abril-junio 1966, pp. 47-73.

C. Bouglé, "Sociologie et démocratie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1896, pp. 118-128.

R. Bouvier, "*Henri Berr et son œuvre*", Revue de Synthèse, 3ª serie, 35, julio-septiembre 1964.

A. Espinas, "'Être ou ne pas être' ou du postulat de la philosophie", *Revue Philosophique*, 51, 1901, pp. 447-462.

J. P. Sartre, "*Elections pièges à c...*", *Les temps Modernes,* enero 1973, recogido en *Situations X*, Gallimard, París, 1976.

Artículos relativos a Emilio Durkheim

E Allardt, "E. Durkheim et la sociologie politique", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie*, 20, 1968, pp. 1-16, recogido en P. Birnbaum, F. Chazel, *Sociologie politique*, t. I, A. Colin, París, 1971, pp. 15-37.

G Balandier, "Le retour de Durkheim", *Le Monde*, 19 diciembre, 1975.

H. E. Barnes, "Durkheim's contribution to the reconstruction of political theory", *Political Science Quarterly*, 35, 1920, pp. 236-259.

C. Baudelot et R. Establet, "Une œuvre de diversion réactionaire", en *Le Monde*, 3-4 mayo, 1970.

R. Bellah, "Durkheim and history", *American Sociological Review*, 24 (4), 1959, pp. 447-461.

P. Besnard, "Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé", *Revue* Française *de Sociologie*, 14, 1973, pp. 27-61.

P. Birnbaum, "Cadres sociaux et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim: l'exemple du 'Socialisme'", *Revue Française de Sociologie*, 14, 1973, pp. 27-61.

P. Birnbaum, "La concepción deurkheimienne de l'État: l'apolitisme des fonctionaries", *Revue Française de Sociologie*, 17, 1976, pp. 246-258.

M. Cherkaoui, "Socialisation et conflict: les systèmes éducatifs et leur histoire selon E. Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, 17, 1976, pp. 197-212.

M. Cherkaoui, "Système social et savoir scolaire", *Revue Française de Science Politique*, 28, 1978, pp. 313-348.

L Cornou, "E. Durkheim, la sociologie, la politique et l'action", *La Pensée*, 154, diciembre, 1970, pp. 97-109.

L. Coser, "Durkheim's conservatism and its implications for his sociological theory", en H. Wolff, É. Durkheim, *op. cit.*, pp. 211-232.

G. Davy, "Allocution pour la commémoration du centenaire de la naissance d'É. Durkheim", *Annales de l'Université de Paris*, enero-marzo, 1960, pp. 16-22.

G. Davy, "E. Durkheim; l'homme", *Reveu de Métaphysique et de Morale* 26, 1919, pp. 181-198.

G. Davy, "L'explication sociologique et le recours a l'histoire d'après_Comte, Mill et Durkheim", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, julio-octubre, 1949, pp. 321-350.

H. Desroche, "Retour à Durkheim? D'un texte peu connu a quelques théories méconnues", *Archives de sociologie des religions*, 27, 1969, pp. 79-88.

M. Dion "Sociologie et idéologie dominante dans l'œuvre de Le Play et Durkheim" *La Pensée*, 158, agosto 1971, pp. 55-68.

H. Durkheim, "Interview réalisée par J. C. Filloux" (inédita), mecanografiada, 40 pp., disponible en el Groupe d'Études Durkheimiennes de la Maison des Sciences de l'Homme.

J. C. Filloux, "Démocratie et société socialiste chez Durkheim", Cahiers Vilfrido Pareto, *Revue Européenne de Sciences Sociales*, 25, 1971, pp, 29-48.

J. C. Filloux, "Durkheimisme et socialisme", *Études*, 2, Institut Imre Nagy, Bruxelles, 1963, pp. 70-89.

A. Giddens, "Durkheim's political sociology", *Sociological Review*, 19 (4), noviembre, 1971, pp. 447-519.

P. de Gaudemar, "É. Durkheim, sociologie de l'éducation", *Annales de la faculté de Toulouse*, Hommo VIII, octubre, 1969, pp. 129-142.

E. Hynes, "Suicide and Homo Duplex: an interpretation of Durkheim's typology" *The sociological Quarterly*, 16, invierno de 1975, pp. 87-104.

B. Lacroix, B. Landerer, "Durkheim, Sismondi et les Socialistes de la chaire", *L'Année sociologique*, 23, 1972, pp. 159-182.

B. Lacroix, "'Régulation et anomie' selon É. Durkheim", *Cahiers internationaux de sociologie*, 58, julio-diciembre, 1973, pp. 265-292.

B. Lecuyer, "Les camarades de l'École", *Le Monde* 3-4, mayo, 1970.

M. Mauss, "In memoriam: l'œvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs", *L'Année sociologique*, 2ª serie, 1924-1925, Alcan, París, 1926, pp. 7-29.

S. R. Marks, "Durkheim's theory of anomie", *American Journal of Sociology*, 80 (3) pp. 330-362.

T. Parsons, "Durkheim's contribution to the theory of integration of social system" en K. H. Wolff, *É. Durkheim, op. cit.*, pp. 118-153.

A. Pizzorno, "Lecture actuelle de Durkheim", *Archives européennes de sociologie*, 4 (1), 1963, pp. 1-36.

W. Pope, "Classic on classic: Parson's interpretation of Durkheim", *American Sociological Review*, 38 (4), 1973, pp. 399-415.

M. Richter, "Durkheim's politics and political theory", en K. Wolff, *É. Durkheim, op. cit*; pp. 170-210.

G. Weisz, "Émile Durkheim on the French Universities", *Minerva*, 14, (3), 1976, pp. 377-379.

Bibliografía General

ALPERT, Harry, *Durkheim*, Tr. José Medina Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 17-94.

COMTE, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Tr. Consuelo Berges, pról. Antonio Rodríguez Huéscar, 8ª ed., (colección Biblioteca de Iniciación Filosófica), Buenos Aires, Aguilar, 1980, pp. 41-61.

DURKHEIM, Emilio. *De la división del trabajo social*, Tr. David Maldavsky, Buenos Aires, Schapire, 1967, 346 pp.

DURKHEIM, Emilio. *El suicidio*, Tr. Mariano Ruíz Funes, Introducción de Oscar Uribe Villegas, (Colección Nuestros Clásicos), México, UNAM, 1974, 545 pp.

DURKHEIM, Emilio. *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Schapire, s/f, pp. 131-150.

DURKHEIM, Emilio. *Las reglas del método sociológico*, Tr. Antonio Ferrer, Buenos Aires, Dédalo, 1964, pp. 30-94.

DURKHEIM, Emilio. *Lecciones de sociología*, Schapire, pp. 44- 105.

1972, 134 pp.

DURKHEIM, Emilio. *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Schapire, pp. 139-149.

DURKHEIM, Emilio. *El socialismo*, Tr. Idea Vilariño, Schapire, Argentina, 1972, pp. 43-70.

DURKHEIM, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Tr. Iris Josefina Ludmer, Buenos Aires, Schapire, 1968, 457 pp.

LACROIX, Bernard. *Balance y perspectivas. Durkheim y lo político*, Tr. Aurelio Garzón del Camino, México, FCE, 1984, pp. 345-373.

LEVY-BRUHL, Henry. *Sociología del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, pp. 40-51.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 46-50.

MAUSS, Marcel. *Sociología y Antropología*, Tr. de la 4ª. Ediciión francesa por Teresa Rubio de Martin-Retortillo, Pról. Georges Gurvitch, 1ª. Edición, 1ª. reimp. (Colección de Ciencias Sociales), Madrid, Tecnos, 1979, pp. 307-333.

RADCLIFFE-BROWN A. R. *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 23-59.

SAINT-SIMON, Henry de. *Catecismo político de los industriales*, Tr. Luis David de los Arcos, Pról. Mariano Hurtado Bautista, 2ª edición, Buenos Aires, Aguilar, 1964, pp. 53-165.

SPENCER, Herbert. *El individuo contra el Estado*, Tr. A. Gómez Pinilla, Madrid, Júcar, 1977, pp. 8-26.

Este libro se terminó de imprimir en mayo de 1997
en Cuelebre S.A., Florencia # 22, México, D.F.,
Tel. 5-25-15-73

ISBN 968-36-5983-7