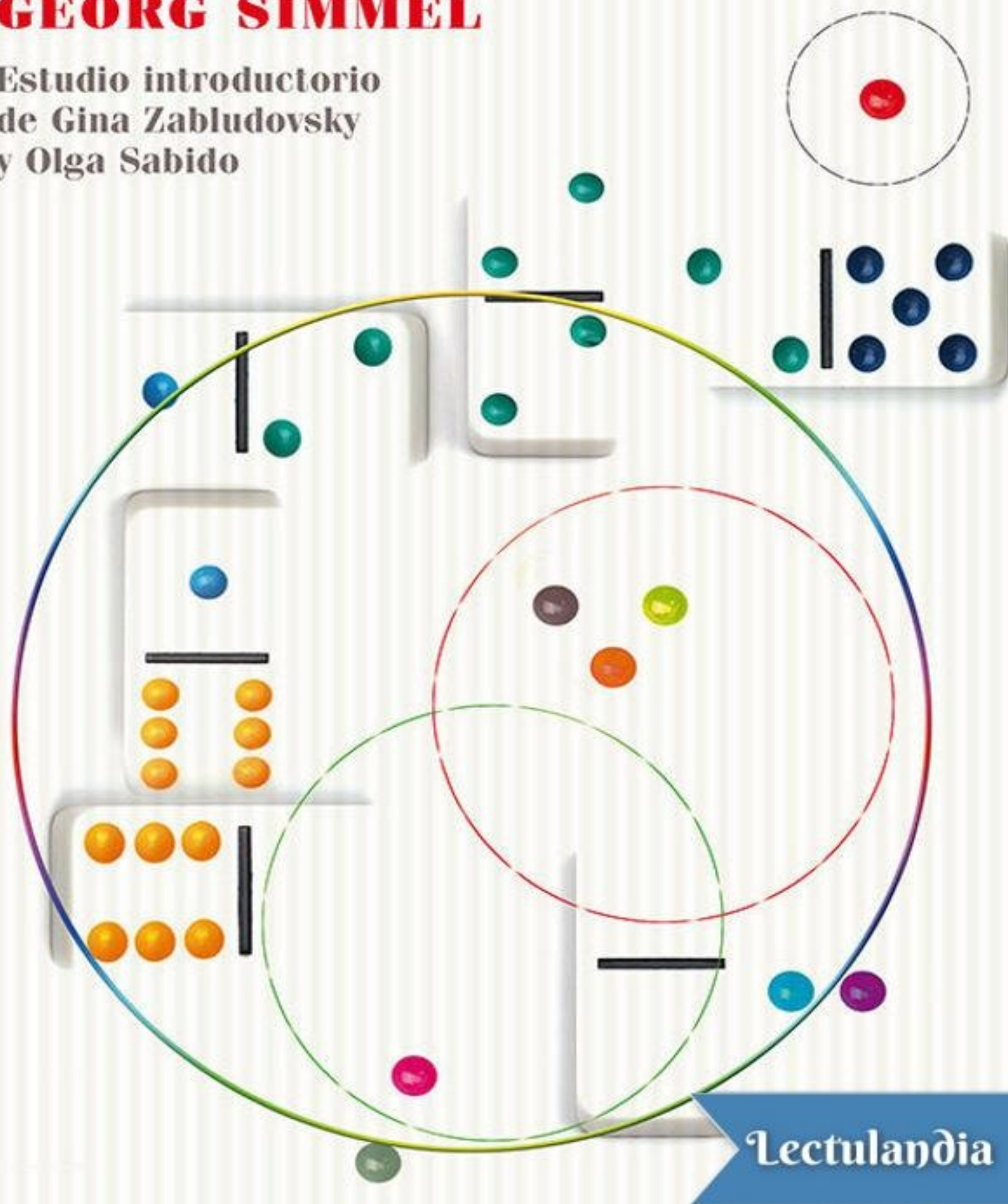


Sociología: estudios sobre las formas de socialización

GEORG SIMMEL

Estudio introductorio
de Gina Zabudovsky
y Olga Sabido



En *Sociología*, Simmel presenta un análisis de los procesos de individualización y socialización y traza las líneas maestras de una metodología sociológica, aislando las formas generales y recurrentes de la interacción social a escala política, económica y estética.

Lectulandia

Georg Simmel

Sociología: estudios sobre las formas de socialización

Estudio introductorio de Gina Zabludovsky y Olga Sabido

ePub r1.0

Titivillus 05.03.16

Título original: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*
Georg Simmel, 1908
Traducción: José Pérez Bances
Estudio introductorio de Gina Zabudovsky y Olga Sabido
Diseño de cubierta: Teresa Guzmán Romero

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

La «Rayuela» de Georg Simmel

Si pensamos en la célebre obra literaria de Cortázar, este libro también puede convertirse en una «Rayuela» con la cual el lector puede establecer un juego interactivo enriqueciendo la lectura conforme alterna el orden de los capítulos y reconstruye la obra a partir de su propia mirada.

Sociología es una obra monumental que presenta múltiples posibilidades de lectura. Aquel que esté interesado en pensar analíticamente lo social, puede iniciar con el primer capítulo del libro. Pero si el lector está preocupado por entender los mecanismos de subordinación, puede dirigirse al capítulo que lleva dicho nombre, donde se hace manifiesto que el dominio de un individuo o de un grupo sobre otro siempre podrá ser una realidad. Si, por otro lado, sus inquietudes se orientan a la comprensión de los procesos de resistencia y conflicto, le sugerimos atender al capítulo de la lucha. Aquellos que se inclinan más al entendimiento de los detalles de la vida cotidiana, pueden optar por iniciarse en las secciones destinadas al regalo, el adorno, los sentidos corporales, la intimidad de la pareja, las amistades y el secreto; mientras que los que se preocupan por las formas de opresión y exclusión de las mujeres y la figura del pobre, privilegiarán las secciones del texto que dan cuenta de tales situaciones.

Si la inquietud fundamental gira en torno a la angustia que producen las múltiples tareas que uno tiene que atender simultáneamente en la sociedad contemporánea, y las posibilidades de dedicarse al trabajo y la familia, así como tener algún lugar para la recreación, las actividades religiosas, culturales y deportivas, entonces le sugerimos adentrarse primero en el capítulo que da cuenta de la extensa variedad de los círculos a los que uno pertenece y con los que tiene que lidiar, y también remitirse al último capítulo donde se hace alusión a la formación de la individualidad. Quien busque reflexiones precursoras en torno a la construcción social del espacio, la arbitrariedad de las fronteras y la emergencia del extranjero como aquel lejano que se nos acerca, encontrará fuentes de inspiración en el capítulo dedicado al espacio.

Lo óptimo sería, desde luego, que se estudiara la obra en su conjunto, ya que sólo así se pueden entender cabalmente las aportaciones de Georg Simmel, un verdadero pionero, que a principios del siglo xx formula problemas que la sociología incluirá en su agenda hasta muchos años después.

OLGA SABIDO RAMOS
y GINA ZABLUDOVSKY KUPER

Estudio introductorio

Sociología: estudios sobre las formas de socialización^[1] de Georg Simmel. La riqueza de una herencia sociológica.

OLGA SABIDO RAMOS

GINA ZABLUDOVSKY KUPER^[2]

Yo sé que moriré sin herederos espirituales (y eso está bien así). La herencia que dejo es como dinero en efectivo distribuido entre muchos herederos, cada uno de los cuales invierte su parte en algún negocio compatible con su carácter y naturaleza, pero que, por lo mismo, ya no sería posible reconocer la procedencia del capital original.

GEORG SIMMEL

El escritor y periodista alemán Kurt Tucholsky escribió en una ocasión: «Siempre quise leer [...] la *Sociología* de Simmel [...] pero... no tengo tiempo para ello». La referencia es recuperada por Otthein Rammstedt para referirse a la lectura inconclusa o pendiente que muchos sociólogos tienen de *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, publicada en 1908 y escrita por el pensador nacido en Berlín, Georg Simmel. Y es que no hay mejor descripción para el libro que usted tiene en sus manos, que aquella que hace el editor de las obras completas de Simmel en lengua germana: «Todo sociólogo sabe de la *Sociología* de Simmel, pero casi ninguno ha leído el libro en su totalidad»^[3]. Si bien es cierto que algunos de los textos que componen la obra han sido multicitados a lo largo de varias generaciones, la lectura de éstos no necesariamente da cuenta de un conocimiento global del libro^[4]. Lo anterior tiene diversas explicaciones que atañen no sólo a quienes se apropian de una obra *cultural objetiva* —para seguir la jerga simmeliana—, también implica cuestiones particulares de quien la genera, así como las condiciones en las que es producida y recibida, tanto en el momento original como en la posteridad^[5]. Respecto a su creador, diversos intérpretes han señalado que *Sociología* está compuesta por ensayos en los que Simmel ejercita su peculiar estilo; aspecto que por sí mismo la hace proclive a una lectura fragmentada. Desde nuestra perspectiva, *Sociología* reúne una serie de estudios que, a pesar de que pueden leerse de forma independiente y aparecen un tanto desintegrados —pues fueron escritos en distintos momentos—, responden a una visión sociológica coherente que plantea importantes pautas para acercarse a la realidad social.

Este libro no ha tenido una fácil recepción. Lo anterior no sólo se debe al *estilo* e

incluso al «uso idiosincrático» que Simmel hacía del alemán^[6]. También vale la pena apuntar cómo las condiciones en las que escribe y publica nos remiten a un horizonte en el que el proceso de institucionalización de la sociología apenas germina y los primeros precursores de la disciplina nadan a contracorriente. Simmel es consciente de esta situación y nos deja su propio testimonio en una carta a Georg Jellinek en la que confiesa sus preocupaciones en torno a los efectos que podría causar la recepción de la obra:

Edito este libro con muchas dudas, con mayores que cualquiera de las anteriores. Dado que es un primer comienzo, no se asocia con ninguna tradición ni técnica existente —mucho en él será inacabado, tentativo, errático; es tal vez una de las primicias que serán inmoladas—. Nadie mejor que yo conoce las debilidades y lagunas de este libro, y es un pequeño consuelo que un libro, cuyo principio no tiene predecesor, no pueda ser tan completo como uno que integra una ciencia ya existente y trabaja según métodos ya probados^[7].

Como señala Simmel, cuando nos topamos con *Sociología* estamos ante un texto predecesor de una disciplina a la que seguirán diversas contribuciones sucesoras, pero que en su momento no formaba parte de tradición alguna. Por otro lado, también es preciso señalar que la lectura de la obra de Simmel no ha sido unívoca y ello se debe en gran medida a las diversas ediciones y contextos de recepción en las que ha circulado. Por ello no puede soslayarse el peso que han tenido las diferentes presentaciones editoriales del texto. Y es que tal y como establece Bourdieu: «El editor es el que tiene el poder totalmente extraordinario de asegurar la *publicación*, es decir, de hacer acceder un texto y un autor a la existencia *pública*, conocido y reconocido»^[8], pues su trabajo visibiliza ciertos aspectos, y por lo mismo también desdibuja otros. Por estas razones, conviene señalar y comparar mínimamente algunas diferencias en los procesos de edición que han acompañado al libro.

Sociología fue publicado originalmente en lengua alemana, en 1908, por la editorial berlinesa Duncker & Humblot. En 1992 reaparece en las *Obras Completas* de Simmel, a cargo de Otthein Rammstedt, publicadas por la editorial alemana Suhrkamp. En lengua española, la traducción integral de la obra de 1908 se hizo gracias a la promoción del filósofo español José Ortega y Gasset^[9]. Como en el caso de *Economía y sociedad* de Max Weber, publicado en 1944 por el Fondo de Cultura Económica^[10], *Sociología* apareció en español antes de que viera la luz pública en inglés. Así pues, la presentación completa de *Sociología* en español dada a conocer en 1927, en la *Revista de Occidente*, constituye la primera versión integral en otro idioma que no era alemán y será reeditada bajo el mismo sello en 1977. En 1939 la editorial argentina Espasa-Calpe imprime la «única edición en América autorizada por la *Revista de Occidente*» con la misma traducción y formato editorial, que

consistía en la inclusión de «cornisas», es decir, categorías, conceptos y en ocasiones frases enunciadas por Simmel como encabezados de cada página. Tuvieron que pasar más de 40 años para que, en 1986, la casa Alianza Editorial reeditara nuevamente la obra con la misma traducción de José Pérez Bances, pero ahora sin los arreglos tipográficos de la primera edición en español.

Desde entonces, *Sociología* no ha vuelto a reeditarse en lengua española. De allí la trascendencia de esta iniciativa a cargo del Fondo de Cultura Económica. En el contexto internacional, no está de más señalar que fue hasta 2009 que apareció por primera vez en inglés la versión completa de *Sociología*, con el título *Sociology: Inquiries Into the Construction of Social Forms* publicada por la editorial Brill^[11] — un poco más de ocho décadas después de la primera edición en español—. Esta edición a cargo de Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs y Mathew Kanjirathinkal recupera la versión original de 1908 en alemán, e incluye una introducción de Horst J. Helle^[12]. Por otra parte, la primera traducción al francés se hizo en 1999 y apareció reeditada en 2010 con el título *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation* con la traducción de Lilyane Deroche-Gurcel y Sibylle Muller. A diferencia de la edición en inglés, la francesa recupera la versión de *Sociología* de 1992 de Otheinn Rammstedt y cuenta con su propio índice de autores y de materias; a esta edición se añaden, para facilitar la lectura, subtítulos al índice de *Sociología*^[13].

Si, como señala Niklas Luhmann, el manejo minucioso y disciplinario de los clásicos exige, entre otros aspectos, «asegurar la edición de un *corpus* escrito como base para el trabajo posterior sobre el autor clásico»^[14], con las reediciones de la obra de Simmel a nivel mundial y en lengua española^[15], así como sus respectivos aparatos críticos y, en particular, con la aparición de *Sociología* en el Fondo de Cultura Económica, estamos sin duda ante la presentación de un clásico^[16]. Si bien como hemos señalado, cada contexto de recepción ha puesto sus propios énfasis y marcas, consideramos que el solo hecho de contar nuevamente con su circulación, abre otra ruta para novedosas lecturas. No obstante, como veremos en el siguiente apartado, la sociología tuvo diversas reticencias durante algún tiempo para considerar a Simmel como un autor que entrara en este canon. El tema del siguiente apartado lo hemos dedicado al planteamiento de dicho debate.

GEORG SIMMEL: UN CLÁSICO TARDÍO

El torrente de recientes traducciones de la obra de Georg Simmel, su incorporación en planes de estudio y programas de teoría sociológica en las universidades, e incluso la aparición de esta edición, hacen parecer a Simmel de manera indubitable como un clásico. No obstante, como establece Gadamer, tratándose de una «categoría histórica^[17]» la definición de quiénes son autores clásicos se va conformando a largo plazo a través de las generaciones. En la historia de la construcción de los clásicos de la sociología podemos decir que Simmel es un recién llegado y que el consenso en torno a su estatus no siempre ha sido dado por sentado^[18]. Aun cuando nuestro autor hace importantes aportaciones para el surgimiento de la sociología alemana, el reconocimiento de su legado no tendrá la misma consistencia que la herencia de Max Weber, por ejemplo. Como ha señalado Joachim Radkau: «Ahondar esta interrogante podría arrojar algunas luces sobre la manera en que surge la fama de un clásico en las ciencias o se queda estancada en los meros inicios»^[19].

Así, podríamos considerar a Simmel como un clásico tardío, ya que el reconocimiento de su posición como pieza clave en la sociología y la resignificación de su obra no se dan sino hasta la década de 1980. Esta situación se explica en parte por el gran impacto de la obra *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos* (1937) de Talcott Parsons, que se constituyó como parteaguas en la historia del canon de la teoría sociológica, pues aglutinó a quienes después serían considerados «padres fundadores» de la sociología^[20].

Antes de la publicación de este libro, durante la década de 1920, los tres autores europeos de mayor influencia eran Herbert Spencer, Georg Simmel y Gabriel Tarde. Durante esta época, Max Weber y Karl Marx estaban lejos de ser los más citados^[21]. En Alemania, el primero aún no era referencia en las universidades, y el segundo tampoco era mencionado de forma contundente en la mayoría de los círculos académicos. En el mismo sentido, para la ciencia social francesa, Durkheim era menos central de lo que había sido 20 años antes, y de lo que sería de nuevo después de 1945^[22].

La obra de Talcott Parsons, y en especial su tesis de convergencia^[23] —en la que engarza a Marshall, Pareto, Durkheim y Weber para la constitución de una teoría de la acción—, presentó a los «padres fundadores» en un marco donde se había logrado «el máximo de integración que jamás haya conocido la sociología»^[24]. Lo anterior tendrá fuertes repercusiones en el pensamiento sociológico, pues como señala Jeffrey Alexander, *La estructura de la acción social* se convertirá durante la posguerra en un «clásico contemporáneo^[25]» del que Simmel había sido excluido. Años más tarde, en *Las etapas del pensamiento sociológico*, otro libro fundamental escrito originalmente en francés en 1967, Raymond Aron, su autor, tampoco incluye a Simmel entre los precursores y fundadores de la sociología, entre los que sí se encuentran Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto y Weber^[26].

Así, en contraste con algunos de los representantes de la denominada Escuela de Chicago —que una década atrás habían mostrado interés por la divulgación de la obra de Simmel considerándolo un «clásico europeo»—,^[27] Parsons invisibiliza el aporte simmeliano^[28]. No será sino hasta las décadas de 1960 y 1970 cuando la crítica a la propuesta parsoniana —que había comenzado desde fines de la década de 1950— adquirirá suficiente fuerza en diversos frentes, y uno de ellos será lo que Alexander ha denominado la «desparsonificación de los clásicos»^[29], tanto en términos de reinterpretación como de reaparición de autores olvidados. Que una de las discusiones más importantes durante este periodo se hubiese concentrado en el significado de las obras clásicas puso en evidencia la relevancia del carácter interpretativo de la ciencia social. Tanto la tesis de la «carga teórica»^[30], como el énfasis en la relevancia de los conceptos y «categorías taxonómicas»^[31] provenientes de las discusiones de las nuevas filosofías de la ciencia, reivindicaron lo que Alexander denominó la dimensión «no-empírica» de la ciencia social. Es en este escenario donde podemos rastrear el redescubrimiento de Simmel y de muchos otros autores excluidos o subvaluados en la lectura anterior, como George Herbert Mead y Karl Marx.

El surgimiento de perspectivas analíticas críticas del enfoque parsoniano daría cabida al nombre de Simmel. El caso más paradigmático será el de la denominada «teoría del conflicto» en la sociología anglosajona, y particularmente la obra de Lewis Coser quien a mediados de la década de 1950 retomó el capítulo «La lucha» de la *Sociología* para formular 16 proposiciones a partir de las cuales establece los «aspectos funcionales del conflicto»^[32]. En un intento por recuperar las «propiedades estructurales de los pequeños grupos», autores como Robert Merton y Erving Goffman también recuperarán a Simmel^[33]. Al mismo tiempo, la «teoría del intercambio» representada por George Homans encontrará un valioso referente en nuestro autor^[34].

No obstante, no será sino hasta comienzos de la década de 1980 cuando se hará evidente la revitalización de la obra de Simmel a nivel mundial. Paradójicamente, mientras las nuevas coordenadas de la sociedad ponían en evidencia el agotamiento de los clásicos y la insuficiencia de sus diagnósticos^[35], la obra del sociólogo alemán adquiere un interés inusitado^[36]. Esta resignificación se da en el marco de los debates sobre la posmodernidad, el consecuente cuestionamiento de la visión de modernidad como proyecto homogéneo, y el nuevo *giro cultural* de las ciencias sociales. En este contexto, la tesis sobre la «tragedia de la cultura» entendida como la distancia insalvable que la modernidad genera entre la cultura objetiva (creaciones) y la subjetiva (los creadores), harán de Simmel un referente central^[37].

El influyente texto «Georg Simmel. First Sociologist of Modernity» de David Frisby, posicionará su obra en el debate de la década de 1980 como un clásico al que hay que recuperar^[38]. Desde 1978, Frisby y Tom Bottomore traducen por primera vez

la *Filosofía del dinero* al inglés y presentan una pormenorizada introducción a la obra en la que detallan su contexto, sus influencias intelectuales, el debate y algunos rasgos de la recepción de la misma^[39]. En 1981 aparece *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory* con un epílogo publicado en 1991 en el que Frisby pretende desencasillar a Simmel de la «sociología formal», para destacar su perspectiva más estética^[40]. De igual forma los debates posmodernos encontrarán en Simmel a un precursor, incluso, para algunos como Deena y Michael Weinstein será el «primer sociólogo posmoderno» y un referente fundamental para el estudio de los procesos culturales y el conflicto de la cultura^[41].

Los nuevos escenarios intelectuales de la década de 1980 y el cuestionamiento al carácter unitario de la modernidad colocan la visión fragmentaria, contingente, fugaz y paradójica de Simmel en la palestra del debate^[42]. Durante los últimos años, el fenómeno de la globalización y los «retos de la sociología» frente a ésta^[43] terminarán por reiterar la vigencia del legado de Simmel. Nuevamente, los mismos motivos que llevan a decir a algunos que «la sociología clásica quedó atrás^[44]» son los que recolocan en un buen lugar su obra. Dos de estas razones se relacionan con la necesidad de pensar a la sociedad más allá de las fronteras nacionales, por una parte; y por otra, de analizar los procesos de individualización radicales que afectan las nuevas configuraciones del *self* y su relación con los otros. Asimismo, la atención a la experiencia de la modernidad en las emociones y la corporalidad de las personas son otros asuntos que mundialmente comienzan a ser relevantes en los debates contemporáneos y que muestran afinidad con algunos de los temas esgrimidos por Simmel.

Respecto al primer punto, la necesidad de pensar a la sociedad contemporánea más allá de las fronteras estatales es una de las cuestiones que Rammstedt destaca de la sociología simmeliana, ya que ésta no fue concebida como tarea nacional, sino como parte de una ciencia general en relación con los problemas de la modernidad^[45]. Incluso Bryan Turner señala cómo a diferencia de otros sociólogos clásicos, que en la era de la globalización han sido criticados por equiparar el concepto de sociedad con sociedad nacional e incluso con Estado-nación, Simmel resulta un sociólogo estimulante, pues ya desde *Filosofía del dinero* advierte cómo el referente nacional no permite ver la lógica dineraria en la modernidad^[46].

Otros intérpretes como Esteban Vernik han señalado cómo ya desde su *opera prima* sobre la etnomusicología —la tesis *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música* de 1881— el uso de fuentes, referentes históricos y culturales diversos más allá de Occidente, dan cuenta de una perspectiva que constituye un esfuerzo por «relativizar la mirada eurocéntrica y exotista en aras de un relativismo o perspectivismo cultural»^[47]. Ciertamente también en *Sociología* podemos constatar la variedad de referentes que van de las corporaciones medievales, el imperio otomano, los incas del Perú hasta los criollos en la América española.

Por otra parte, no hay duda de que uno de los temas que vertebran la obra de Simmel es el de la individualidad en general, y el proceso de individualización desde una perspectiva sociológica en particular^[48]. Como se muestra en *Filosofía del dinero* y en *Sociología*, la modernidad genera condiciones para que la personalidad se encargue crecientemente de sí misma. Por paradójico que parezca, la intensificación de las formas de relaciones impersonales y abstractas proporciona el marco más favorable para que las personas construyan su «serpara-sí individual»^[49]. Es cierto que el planteamiento del tema de la individualización también se encuentra en otros clásicos^[50], lo que hace distintivo el ángulo de lectura de Simmel es que éste se concentra en la experiencia (*Erlebnisse*) y las vivencias personales y grupales^[51]. Esta lectura permite que analíticamente Simmel pueda dar cuenta de los lazos afectivos, las emociones, los estados de ánimo e incluso la afectación de los sentidos corporales en la modernidad^[52].

En la medida en que estas cuestiones adquieren una creciente importancia en los debates contemporáneos, para algunos sociólogos como Scott Lash, la obra de Simmel parece hecha a la medida de la «era de la información»^[53], pues toda una serie de temáticas esbozadas por el autor ha cobrado relevancia en el marco de las transformaciones actuales. Entre algunos temas que recientemente han acudido a esta revisión contemporánea podemos señalar el diagnóstico del papel de la tecnología en la vida moderna^[54]; las paradojas del consumo, en tanto generan una dialéctica entre la nivelación y la diferenciación; los señalamientos respecto al carácter cada vez más abstracto del dinero^[55]; las aportaciones en torno a la recomposición del espacio y sus fronteras, así como sus escritos sobre la vida urbana, e incluso sus trabajos pioneros en temas de género^[56]. En este sentido se puede afirmar que la relevancia de Simmel no quedó «estancada en los meros inicios» y más bien, su reconocimiento se ha dado de manera tardía.

SIMMEL Y EL ORIGEN DE SOCIOLOGÍA: ESTUDIOS SOBRE LAS FORMAS DE SOCIALIZACIÓN

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX las reacciones de los académicos alemanes frente a la sociología están marcadas por una típica historia de amor y odio. Como lo ha explicado Wolf Lepenies, en esta época la sociología no sólo era «políticamente sospechosa» por su cercanía con el socialismo, además era un

producto ajeno al espíritu alemán con pestilente «tufo francés»; y por si fuera poco, también competía con disciplinas de gran tradición germana como la filosofía y la historia. Así, antes de «echar raíces» en las instituciones alemanas de educación superior, la sociología tendrá que combatir con esa mala imagen^[57]. Georg Simmel, Max Weber, Ferdinand Tönnies y Werner Sombart fueron sólo algunos de los que se esforzaron por abrir un camino para su institucionalización y profesionalización en Alemania. No es exagerado afirmar que en medio de este panorama «El Durkheim alemán era Georg Simmel»^[58], aun cuando la historia no tenía destinada la misma posición para ambos, al menos durante algunas décadas.

Simmel contribuyó a la fundación de la primera Asociación Alemana de Sociología en 1909 y participó activamente en ésta hasta 1913^[59]. También organizó numerosos seminarios sobre sociología, desde 1893 hasta 1914, en la Universidad de Berlín^[60]. En 1894, a sus 36 años, Simmel se muestra por completo entusiasmado con la nueva disciplina y planea fundar una revista de sociología^[61]. Paralelamente, ve la necesidad de publicar lo que a la postre será el primer capítulo de *Sociología*: «El problema de la sociología» que aparece en diversas lenguas, además del alemán, ya que se da a conocer en revistas académicas inglesas, norteamericanas, francesas, italianas y rusas^[62]. De hecho Simmel valoraba el papel de las publicaciones periódicas como canal de la comunicación científica y fue un pensador sensible al proceso de internacionalización del conocimiento. Baste recordar cómo dicho interés fue recogido con entusiasmo por Albion Small en la *American Journal of Sociology*^[63] y por Émile Durkheim en *L'Année Sociologique*^[64].

Sin embargo, su propuesta sobre la sociología no fue lo suficientemente valorada. Ello hace que en 1898 se identifique más como filósofo que como sociólogo, pues como lo último «Simmel se siente aislado»^[65]. Estas circunstancias explican su negativa a la invitación que en 1899 le hiciera Célestin Bouglé para participar en el Primer Congreso Internacional de Sociología celebrado en Francia en 1900. Con un tono de desánimo, Simmel añade cómo para él es «doloroso» ser conocido en el extranjero más como sociólogo que como filósofo^[66]. Sin embargo, esta misma recepción errática constituye un impulso para que Simmel crea conveniente plantear un plan programático de sociología que fuera más allá de un artículo de investigación y pudiese argumentar y ejemplificar el tipo de propuesta que pretendía. De este empeño y falta de reconocimiento surge *Sociología*.

En la historia de su edición, Otthein Rammstedt da cuenta de cómo en ocasiones el proyecto es percibido por el autor con gran entusiasmo y en otras como una obligación no muy placentera^[67]; si bien es cierto que a fines de 1907 existe una presión por verla publicada para el concurso por una plaza^[68], también llegará a convertirse en un proyecto editorial que incluso involucró a su familia^[69]. No resulta extraña esta variedad de motivaciones y sentimientos hacia la obra, si consideramos que su consecución duró más de una década. Por lo anterior resulta importante tener

un panorama sintético de la historia de la edición que a continuación presentamos.

Sociología se desarrolló en un lapso de 15 años durante los que Simmel se dedicó a la elaboración y edición de otras obras igualmente importantes en la historia de su pensamiento como *Filosofía del dinero*, *Kant*, *Filosofía de la moda*, *La religión*, entre otros. Como proyecto, el capítulo «El problema de la sociología» germina a partir de una conferencia impartida durante el semestre de invierno entre 1893 y 1894^[70]. El resto de los capítulos fueron trabajados en distintos años y previamente publicados en revistas en diversos idiomas como el alemán, el inglés y el francés, principalmente. Así, el trayecto de la escritura está atravesado por otros intereses, virajes e inflexiones de pensamiento. Al respecto Otthein Rammstedt ha identificado tres momentos en los que pueden dividirse las etapas por las que atravesó Simmel en la redacción de este libro (1893-1897, 1901-1903 y 1905-1908^[71]). Conviene tener una versión sintética de dichas etapas para comprender los saltos, convergencias y divergencias que destacan en una lectura continua de la obra.

En un primer momento (1893-1897) Simmel concibe, redacta y publica en diversas lenguas los escritos que darán lugar a algunos de los capítulos como «El problema de la sociología» (1894), «La cantidad en los grupos sociales» (1895), «La subordinación» (1896) y «La autoconservación de los grupos sociales» (1898^[72]). Es visible cómo en esta fase el autor está preocupado por delimitar el objeto y método de su propuesta sociológica. Al mismo tiempo se concentra en temas como la religión, la familia, la medicina, la estética, la moda y la mentira^[73].

En la segunda fase (1901-1903), después de la publicación de *Filosofía del dinero*, Simmel se ocupa nuevamente de *Sociología* y sólo lo interrumpe temporalmente por sus estudios de filosofía del arte. Nuestro autor trabaja en los textos preparatorios de «El espacio y la sociedad» (1903) y «La lucha» (1903-1905). En lo que concierne al primero de estos temas, Simmel está interesado en indagar los «condicionantes de la coexistencia» espacial de las *formas*. Previamente en «La autoconservación de los grupos sociales» (1898) se había ocupado de los términos temporales, de los «condicionantes de la sucesión»^[74]. En estos textos, el legado kantiano se traduce en la manera en la que tiempo y espacio constituyen elementos subyacentes de toda *forma de socialización*.

La tercera fase (1905-1908) se caracteriza por el desarrollo de temas relacionados con el secreto, el adorno, la carta, la psicología social, la gratitud y la pobreza que prueban la fertilidad de la sociología propuesta. Sin embargo —a juicio de Rammstedt— queda la duda de si cada uno de estos capítulos había sido concebido originalmente como parte de la *Sociología*^[75]. En este periodo Simmel escribe los excursos o digresiones, cuyo sentido fundamental es desarrollar textos dedicados a ciertos fenómenos específicos de naturaleza sociológica^[76]. Cada una de estas digresiones está asociada con uno de los capítulos centrales^[77] y deja en evidencia la peculiaridad de la obra simmeliana por exponer imágenes momentáneas *sub specie*

aeternitatis, que retratan el instante y permiten mostrar de forma duradera aquello que en la realidad es inasible. No menos relevante es que Simmel inaugure en *Sociología* el arte de la ejemplificación o ilustración de temas complejos con genial plasticidad y claridad.

Por otro lado, vale la pena tener presente que esta obra monumental fue presentada en 1908 con el nombre de *Sociología: estudio de las formas de socialización* y se conoce como la «gran sociología» (*grosse Soziologie*) por su contenido de más de 800 páginas. Ahora bien, en la historia del pensamiento sociológico de Georg Simmel tenemos otra obra relevante, además de la mencionada, a saber, *Cuestiones fundamentales de sociología* (1917) —una suerte de breviario o libro de bolsillo de apenas 100 cuartillas escrito por encargo del editor G. J. Göschen [78]— bautizada en los círculos simmelianos como la «pequeña sociología» (*kleine Soziologie*).

En esta última, Simmel da un viraje vitalista concentrándose en problemas como la libertad y la ley individual poniendo énfasis en la especificidad del individuo en detrimento de la universalidad kantiana [79]. Igualmente en este texto destaca el planteamiento en torno a las formas de sociabilidad (*Geselligkeit*), entendidas como formas de relación en donde lo lúdico y el disfrute son fundamentales [80]. Tal y como señala Rammstedt, en la «pequeña sociología» la mirada se amplía, ya que va de «la sociedad hasta la cultura, e incluso, por último, hasta la humanidad» [81].

Con mayor conciencia de que su abordaje delimita un campo disciplinar específico para la sociología, al mismo tiempo que se vincula con otras dimensiones analíticas en el estudio de lo social, en la «pequeña sociología» el autor elabora un testamento sociológico en el que presenta una propuesta para tres sociologías: la *sociología general*, dedicada al estudio sociológico de la vida histórica; la *sociología pura o formal*, cuyo objeto es el estudio de las formas de socialización, y la *sociología filosófica*, que considera los aspectos epistemológicos y metafísicos de la sociedad. Así pues, si miramos el interés de Simmel por la sociología en un largo plazo (considerando la escritura de *Sociología* en 1908 y la redacción de este breviario en 1917), podemos apreciar que *Sociología* será uno de los legados más relevantes que hace el autor a la disciplina. A continuación daremos cuenta de los principales temas tratados en esta obra.

Sociología no es un libro dócil con el lector. Raymond Aron llegó a señalar cómo, puesto que está constituido por «brillantes ensayos» que carecen de orden sistemático, la obra «significó para el autor muchos admiradores y pocos discípulos» [82]. No todos los intérpretes han compartido esta apreciación argumentando la existencia de «supuestos básicos» que vertebran todo el contenido de la obra [83]. Desde nuestra perspectiva adoptamos algunos criterios que permitan una lectura orientada del texto.

En primer lugar, decidimos dedicar un apartado específico para cada uno de los capítulos que permita ubicar las categorías y temas principales. En este sentido vale

la pena advertir que con el fin de apegarnos al propio orden en que Simmel trata los temas, presentamos los comentarios a cada capítulo por separado y en la secuencia en que se encuentran en el índice del libro, independientemente de que estos no coincidan en las fechas cronológicas de su producción y de que en ellos se toquen un conjunto de temáticas que también están en las otras secciones del libro^[84]. Es por estas razones que pueden aparecer con cierta repetición.

Para abordar los temas del primer capítulo, iniciaremos con su contextualización general en el marco de la obra de Simmel, en el que delinearemos los principales intereses de su propuesta sociológica. Más adelante en la exposición de cada uno de los capítulos se presentarán las definiciones centrales de los problemas tratados, las referencias metodológicas, una descripción sucinta de los principales temas, así como las relaciones con el resto de la obra de Simmel y con otros autores. Finalmente, concluimos con algunos de los temas que resultan de gran vigencia para la sociología contemporánea y que encuentran en la obra de Simmel una riqueza intelectual que mantiene viva su herencia.

SOCIOLOGÍA: ESTUDIOS SOBRE LAS FORMAS DE SOCIALIZACIÓN: GRANDES TEMAS Y REFINAMIENTO DE LA MIRADA SOCIOLÓGICA

Capítulo I. El problema de la sociología^[85]

Como hemos señalado, «El problema de la sociología» es el capítulo inaugural del libro y, a la vez, la clave de bóveda de la propuesta simmeliana de principio a fin; el mismo texto será revisado para el primer capítulo de la «pequeña sociología» de 1917^[86]. Tal y como advierte Rammstedt, ni el escrito *Sobre la diferenciación social* (1890) ni *Introducción a la ciencia moral* (1892-1893) son vistos por Simmel como

punto de partida de su *Sociología*, no así estas breves cuartillas^[87], donde se esboza el germen de un plan programático que no abandonará aun cuando en 1917 muestre un claro viraje al vitalismo filosófico.

El tipo de reflexiones que se vierten en este primer capítulo son claramente epistemológicas, teóricas y metodológicas. En aras de establecer un objeto de estudio legítimo, Simmel se preocupa por fundamentar cómo conoce la sociología; cuáles son sus límites frente a otras disciplinas de las ciencias sociales; cómo es posible la construcción del objeto de estudio; cuáles son los conceptos y categorías clave de la sociología *formal*, sus métodos y peculiaridades. Lejos de abogar por una disciplina cuyo objetivo sea la identificación de determinados hechos empíricos, Simmel señala que el mérito de su propuesta es hacer que la sociología sea algo «teóricamente concebible»^[88].

Simmel considera que los referentes disponibles sólo mostraban un «caos de opiniones». Esto porque a la sociología se le atribuía una tarea que apuntaba al estudio de todo lo humano, generando así una falta de precisión ante la ausencia de fronteras analíticas. La sociología se veía como una especie de «El Dorado» al que acudían todos los desarraigados disciplinares. Por estos motivos, Simmel consideró que de lo que se trataba no era de darle un «nuevo nombre» a la disciplina, sino de plantear «nuevos problemas» que le dieran contenido a sus fundamentos dentro de la academia. Lo que se requería era especificar la perspectiva que adoptaría la sociología. Desde una concepción epistemológica de origen kantiano, este «punto de vista» considera que no es la realidad la que define cómo debe ser estudiada, sino la mirada de un sujeto cognoscente que establece los puntos de vista desde los cuales ésta puede ser abordada, organizada y ordenada lógicamente^[89]. De ahí que —al igual que Max Weber— Simmel insista en la necesidad de los conceptos y los recursos analíticos propios del sujeto cognoscente^[90]. Heredero *sui generis* del neokantismo^[91], es notable la distancia de Simmel frente al positivismo al que denomina «realismo ingenuo», pues considera que, incluso en el caso de las «ciencias naturales» se trabaja desde símbolos y categorías, y no desde la realidad a secas^[92]. Por ello, para Simmel la ciencia es lo que el retrato a la realidad, a saber, una mera representación.

La *distancia* y la *mirada* constituyen metáforas de un problema epistemológico en el autor^[93]. En la medida en que las disciplinas observan la realidad desde diferentes distancias e intenciones del conocimiento, su visibilidad es distinta aun cuando contemplen el mismo referente^[94]. La diferencia de la sociología frente a la ética, historia de la cultura, economía, ciencia de la religión, estética, demografía y etnología no es «su objeto» sino «el modo de considerarlo».

Desde esta concepción particular, la sociedad existe cuando «varios individuos están en acción recíproca». Ahí donde se da un entrelazamiento de personas, grupos, instituciones o países, desde la unión efímera para dar un paseo, el intercambio de

miradas en el transporte público, hasta el hecho de pertenecer a un Estado o grupo, el conflicto entre una empresa y un sindicato, *ahí* se da la sociedad. No *en* las personas o entidades objetivas, sino en lo que sucede *entre* éstas; en los «hilos invisibles» que atan unos a otros y en cómo las acciones de cada uno se codeterminan en una relación de causa y efecto. El objeto de la sociología es para Simmel captar esas acciones y efectos recíprocos (*Wechselwirkung*^[95]).

En esta última palabra se esconde lo que Donald Levine denominó el «principio de reciprocidad» que supone una superación tanto del realismo como del nominalismo sociológico, entendiendo por el primero la idea de que la sociedad es una sustancia, y por el segundo, que sólo es resultado de acciones individuales. En lugar de ambas perspectivas, Simmel opta por señalar cómo la sociedad es el resultado de los *efectos recíprocos* entre las personas^[96]. En este sentido, el autor argumenta desde *Filosofía del dinero* cómo «[...] la sociedad no es una unidad absoluta que hubiera de existir previamente [...] La sociedad no es más que el resumen, o el nombre general para designar el conjunto de esas relaciones recíprocas especiales»^[97]. Con tal razonamiento no es casual que para Simmel el *intercambio* sea la forma más pura de acción recíproca, mas no sólo el que tiene carácter económico, en el que muchas personas, aún sin conocerse entran en relación, sino también en toda acción que implique el determinarse mutuamente; desde una conversación hasta el intercambio de miradas llevan la impronta de la reciprocidad.

La propuesta de Simmel consiste en señalar que este principio de reciprocidad puede registrarse bajo las *formas de socialización* (*Vergesellschaftung*)^[98], que son resultado del ejercicio analítico que hace el sociólogo al distinguir entre *forma* y *contenido*. Ésa es la propuesta metodológica que Simmel atribuye a la sociología. El *contenido* o materia de socialización son los intereses, fines e incluso necesidades fisiológicas que nos impulsan a relacionarnos con otros^[99]. La *forma* se presenta cuando al establecer relación con los otros, somos generadores de efectos y a la vez receptores de influencias; la *forma* es el mutuo determinarse, pues con nuestras acciones influimos en los demás y sufrimos las consecuencias de los otros, *hacemos y padecemos*; afectamos y somos afectados al mismo tiempo^[100]. La reciprocidad puede ser simétrica, como será ilustrado en la *forma* de la gratitud, pues las personas mantienen un vínculo de agradecimiento con aquellos que han otorgado una dádiva material o simbólica, aun cuando el ejercicio de dar y recibir ha desaparecido. Pero cuando no existe igualdad de condiciones la reciprocidad también puede ser asimétrica, como el caso de la *forma* subordinación, en la que el mando depende de la obediencia del otro.

La distinción *forma/contenido* significa una peculiar «disposición de la mirada», ya que la realidad no contiene dicha distinción, el sociólogo la realiza según sus propios intereses de investigación^[101]. El propósito consiste en recoger el enlazamiento y las influencias recíprocas: las *formas de ser con otros*, sean de

cooperación, competencia, subordinación, secreto, intimidad, complicidad, gratitud, fidelidad, coqueteo, proximidad o distanciamiento. Es por ello que la sociología guarda un paralelismo con la geometría. Así como esta última considera las formas más allá de los materiales con los que éstas pueden estar hechas, así la sociología escinde los contenidos y se concentra en las formas, por ejemplo, en cómo la subordinación puede encontrarse en una pareja, la familia, las organizaciones burocráticas y hasta en una banda de conspiradores.

En relación con lo anterior, uno de los aspectos que destaca en los capítulos de *Sociología* es el constante uso de referentes históricos y culturales de diversa índole. Al respecto, Simmel señala que la confianza que pueda tenerse respecto a dicho material tendría que considerar dos cuestiones. La primera es que estos referentes son recuperados de «fuentes secundarias» pues difícilmente podrían ser comprobados por una «investigación personal». La segunda está relacionada con el hecho de que el libro fue trabajado en un lapso extenso de años, por lo que no todos los datos fueron confrontados con investigaciones actualizadas. Consciente de estas limitaciones, Simmel señala que si el objetivo de la obra fuera la exposición de datos y hechos, sería inadmisibles este margen de error, sin embargo hay que tomar en cuenta que «este libro intenta mostrar la posibilidad de una nueva abstracción científica de la existencia social» (p. 137, nota 1). Incluso, Simmel lo plantea sin titubeos: «en bien de la claridad metódica, diré que lo que importa es que estos ejemplos sean *posibles*, y no que sean *reales*» (*idem*). En suma, su preocupación no está en el dato, sino en la manera de mirarlo.

Las *formas de socialización* pueden ser desde aquellas que se han cristalizado y son duraderas, como las relaciones entre los ciudadanos que conforman un Estado, hasta las más efímeras, como la convivencia fugitiva en un hotel. En la «pequeña sociología» Simmel enfatiza un aspecto relevante de la relación *forma/contenido*, a saber, cómo una de las características de la *forma* es que puede llegar a autonomizarse de los *contenidos* originales^[102]. Así, ciertos *contenidos* pueden llevarnos a relacionarnos con otras personas, y ese interés original puede desaparecer, mientras que la *forma*, esto es, el tipo de enlace que nos ata con ellas, sigue determinándonos. Un ejemplo paradigmático lo constituye el uso de ciertas formas lingüísticas de etiqueta como el «usted»^[103]; las personas pueden entablar una relación en el plano de un distanciamiento cortés, sin embargo, en ocasiones aún el acercamiento y la familiaridad impiden usar el tuteo libremente.

A pesar del esfuerzo por ganar la autonomía disciplinar de la sociología —que también se encuentra en otros pensadores de la época—, la peculiaridad de la propuesta de Simmel reside en el refinamiento de la mirada sociológica, y al respecto es posible enunciar tres aspectos que la caracterizan. Por un lado, una *concepción relacional* que plantea una perspectiva reticular de la sociedad, en donde la sociología tiene como misión visibilizar dichas relaciones, cuya suma de resultados es la sociedad misma en la medida en que «palpando lo tocable, sólo encontraríamos

individuos y entre ellos nada más que espacio vacío»^[104]; la mirada sociológica es la que logra captar lo invisible, lo que sucede *entre* los individuos; desde los adornos hasta los secretos que guardamos, desde lo que nos hace fieles y gratos con los otros, hasta lo que genera conflicto y subordinación.

La analogía con la visión del discurso biológico en torno al cuerpo humano y el significado de la aparición del microscopio, deja ver lo que Simmel entiende por sociedad y sociología. Si la ciencia biológica se dedicó durante algún tiempo al estudio de órganos vitales como el corazón, el hígado o los pulmones, con la aparición de este instrumento fue posible conocer aquellos tejidos no nombrados ni conocidos, sin los cuales aquellos órganos no habrían podido existir. *Mutatis mutandis* para el caso de la sociología, pues da visibilidad a aquellas relaciones que sostienen grandes configuraciones sociales. No es casual que en este sentido se aprecien los orígenes de una semántica relacional en la sociología, que posteriormente será destacada por autores como Norbert Elias, entre otros.

En segundo lugar, la sociedad es caracterizada como un *acontecer*^[105], no como algo dado sino como algo que está siendo, que está permanentemente en *status nascens* y por ello abierta a la posibilidad de ser siempre de otro modo. Las *formas de socialización* se conectan y se desconectan como un «constante fluir»^[106] que no obedece a ninguna finalidad o dirección. Finalmente y en tercer lugar, para Simmel la sociedad también es un acontecimiento *fugaz*. Esta perspectiva atiende no sólo a los fenómenos que ya se «han cristalizado» en entidades objetivas, como la familia o el Estado, sino también a aquellos fenómenos de «mínima monta» que, a fuerza de familiares y cotidianos, pasan desapercibidos. Incluso aquellos que se caracterizan por su fugacidad y labilidad, como el intercambio de miradas cuya especificidad radica en que dicha *forma de socialización* concluye en tanto las miradas se separan. Lo relevante para Simmel es que el lenguaje, la moral, la religión y todas las formas de organización complejas son el resultado de esas acciones recíprocas y actos «pequeños y cotidianos» frente a los cuales la sociología tiene que *afinar la mirada*.

Este capítulo inicial incorpora el primero de los excursos intitulado «Digresión sobre el problema: ¿cómo es posible la sociedad?». Este escrito da cuenta de cómo la sociología se encuentra «flanqueada» por dos disciplinas filosóficas, la metafísica y la teoría del conocimiento. Mientras que la primera aborda conceptos que no están en la experiencia sino más allá de ella y que la sociología tiene que dar por supuestos; la segunda se ocupa de las condiciones, conceptos y supuestos de toda investigación: «estos problemas no pueden ser tratados en cada ciencia en particular, siendo más bien sus antecedentes necesarios» (p. 118). No obstante que estas inquietudes trascienden la delimitación del quehacer sociológico, es posible plantear una pregunta contundente que abreva de problemas filosóficos, y que incluso podría considerarse como una especie de «epistemología social», a saber, no ¿qué es la sociedad? sino ¿cómo es posible?

Frente a dicha pregunta, Simmel retoma la batería de problemas y categorías

kantianos cuestionándose por las condiciones de posibilidad de la sociedad. Así como Kant se pregunta ¿cómo es posible la naturaleza?, Simmel se plantea ¿cómo es posible la sociedad? A diferencia del filósofo de Königsberg, quien señala que el conocimiento de la naturaleza es posible por condiciones *a priori* propias del sujeto cognoscente, Simmel aduce que la sociedad no requiere de un «contemplador» externo, sino que sus mismos elementos la constituyen. Por ello el problema consiste en preguntarse qué requieren las personas, qué modalidades de conciencia, qué *a prioris* sociales propios de las «almas individuales» se necesitan para que la sociedad sea posible. De allí la importancia de una conciencia práctica, pues si bien el individuo no cuenta con un conocimiento abstracto de formar parte de la sociedad, «sabe que el otro está ligado a él»; esas condiciones «no son conocimiento sino procesos prácticos», es en resumen la «conciencia de socializarse o estar socializado».

Llama la atención que en este apartado Simmel dé un viraje, de las acciones recíprocamente orientadas a las «condiciones interiores» que permiten que las personas entren en relación. Si bien en algún momento plantea que «el tratamiento de los hechos del alma no es necesariamente psicología», como advierte Natàlia Cantó Milà: «No resulta fácil leer de la mano del padre de la sociología relacional una digresión sobre lo que pasa en los sistemas psíquicos»^[107]. Quizá resulte conveniente considerar el señalamiento de Rammstedt cuando indica que este excuso fue redactado en un momento en que Simmel «se ve obligado a escribir un marco social-filosófico»^[108] para articular el proyecto general de la *Sociología* con capítulos como «El cruce de círculos sociales» y «La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad», donde uno de los argumentos subyacentes consistía en la «comprobación de lo social en lo individual»^[109]. Así, para Simmel, la sociedad es posible en tanto exista en los individuos una «conciencia de socializarse o estar socializado» constituida por tres *a prioris* que no se constituyen de forma individual sino socialmente, es decir, se trata de *a prioris* sociales.

El primer *a priori* consiste en la idea generalizada que una persona se forma de otra en el contacto con ésta. Para «los efectos de nuestra conducta práctica» se trata de una reducción que realizamos de los demás a un «tipo general», pues nunca podremos aprender a los otros en su individualidad; incluso, ni siquiera a nosotros mismos en tanto «todos somos fragmentos», tan sólo indicaciones, notas, retazos que la «mirada del otro completa», pues gracias a la generalización que realiza logra hilvanar una idea de nosotros acorde con el círculo social en el que participamos, el tipo de relación, su intensidad y duración^[110]. Sin embargo, siempre se nos escapa algo del otro.

Lo anterior está relacionado con el segundo *a priori* basado en que cada elemento de un grupo no sólo forma parte de la sociedad, sino además es algo fuera de ella. Este *a priori* juega con las nociones dentro/fuera, interioridad/exterioridad, inclusión/exclusión y se presenta tanto a nivel individual como social. En el primero

de los casos, porque siempre existe una parte propia que no subsume el desempeño de nuestros roles, por ejemplo, sabemos que el empleado no sólo es empleado, sino que existe una parte relacionada con su temperamento, intereses y personalidad, que le dan un «matiz» particular y que está fuera de las expectativas que demanda su rol. Por otro lado, a nivel social existen algunos «tipos sociológicos» que presentan la particularidad de «estar excluidos de la sociedad», pero al mismo tiempo, su existencia es importante para ésta. Aquí Simmel hace alusión a ciertas figuras sociológicas que desarrollará en otros capítulos, como el extranjero (extraño), el enemigo, el delincuente y el pobre. Tales figuras representan *formas de relacionarse* con los demás y suponen la dinámica entre la dupla dentro/fuera. Por ejemplo, cuando consideramos a alguien como extranjero, esto sólo es posible en tanto entra en contacto con nuestro grupo (*dentro*), aun cuando sus cualidades se adscriben a otro círculo (*fuera*).

El tercer *a priori* se refiere al hecho de que la sociedad es una red de relaciones en la que cada individuo ocupa y desempeña diversos papeles, pero para ello es necesario que cada uno se sienta como un «miembro» de la sociedad. En la sociedad moderna y diferenciada es necesario que exista una correspondencia entre las distintas funciones y las expectativas individuales. Simmel hace alusión a la burocracia como una forma estilizada de dicho *a priori*, pues a pesar de que descansa en el anonimato de quienes ocupan los puestos y de que para su funcionamiento no requiere de individualidades específicas, sí es necesario que sus integrantes tengan una vocación, entendida como aquel llamado a ocupar el puesto en virtud de «una cualificación que el individuo percibe como enteramente personal» (p. 133). Por eso, para Simmel la sociedad resulta posible gracias a ese *a priori* que «culmina en el concepto de profesión» y que permite la conciliación entre la estructura y la individualidad. La relación con la obra de Weber es visible en este aspecto^[111].

Capítulo II. La cantidad en los grupos sociales^[112]

La cuestión de las *formas de socialización* es también un asunto de números. Simmel señala cómo existen dos sentidos relevantes de la determinación de la cantidad en las formas de socialización. Por una parte, cierta cantidad de personas reunidas determina el tipo de relación que es posible establecer entre éstas; por ejemplo, si el número es grande supone formas impersonales y distanciadas en comparación con un

círculo reducido. Por otra, las *formas* de relación también determinan el número de personas que pueden participar en éstas, desde la aristocracia que en principio es el gobierno de pocos, hasta un club exclusivo que por definición no permite la admisión de muchos. De manera que, para Simmel, el número de personas, grupos, instituciones o Estados en relación se convierte en uno de los aspectos determinantes del tipo de vínculos, pues el condicionamiento recíproco de las acciones varía según el número de integrantes.

Los temas centrales que el lector puede encontrar en este capítulo se vinculan con las relaciones entre el número de participantes de un grupo y sus acuerdos normativos; los diferentes principios de división que puede tener un grupo; el tipo de relación social que suele establecerse si se trata de uno, dos, tres, 10 o 100 elementos, y que incluyen la soledad, la libertad, el matrimonio, la alianza entre Estados, el tercero imparcial. Asimismo, Simmel presenta argumentos que trazan una sociología de la intimidad donde establece el «papel sociológico» que juegan los celos, los secretos y la confianza en un número reducido de participantes —aspecto que también será tratado en otros capítulos—. Igualmente plantea la figura del *tertius gaudens* —el tercero que obtiene ventaja del conflicto entre dos—, y cómo éste puede llegar a presentarse en conflictos entre partidos políticos que compiten por obtener una correlación de fuerzas ventajosa, entre otros.

La relevancia del número en las *formas de socialización* puede verse de manera simple en la comparación entre grupos pequeños y grandes: mientras que en los primeros las relaciones persona a persona constituyen su «principio vital», en los segundos es necesaria la «distancia y frialdad de las normas objetivas y abstractas» (p. 144). Simmel explica cómo los «grandes círculos» logran organizar las relaciones que han trascendido la situación de persona a persona y conllevan al surgimiento de cargos, representaciones, leyes y símbolos que son característicos de la modernidad. Este aspecto también es desarrollado en *Filosofía del dinero* en donde éste es considerado símbolo expresivo de una tendencia cultural que mediatiza y representa una cantidad diversa y extensa de relaciones. No sólo en la economía, sino en los más diversos ámbitos de la vida moderna «aumenta la simbolización de las realidades^[113]» en cuanto se requiere de «imágenes y resúmenes» que condensen la multiplicidad de intereses y las relaciones de una gran cantidad de personas.

Igualmente, Simmel establece cómo las reglas de convivencia también se modifican dependiendo del número de integrantes, y cada círculo otorga a sus miembros diferentes lineamientos de conducta. En los más grandes, dado su carácter general, las personas se someten a normas jurídicas, mientras que en ámbitos más estrechos predomina el apego a las costumbres. El carácter de estas últimas tiende a ser más específico que el de la norma abstracta jurídica, pues ésta otorga mayor movilidad y libertad en virtud de las consecuencias paradójicas de la creciente individualización de la sociedad moderna, tema que será analizado de manera recurrente en la obra de nuestro autor.

La cantidad tiene gran importancia sociológica para la organización de los grupos, como lo muestran los casos que a continuación se enumeran: 1. cuando el número actúa como principio de división del grupo y éste forma subdivisiones para la coordinación de sus miembros, como ocurre en la estructura de los ejércitos; 2. cuando el número caracteriza al círculo directivo, ya sea mediante comisiones, consejos o grupos. Aunque no se trate de su expresión exacta en términos aritméticos, la nominación de unos cuantos representa una relación directiva que permanece vigente en la representación mental de las personas; 3. cuando es la formación cuantitativa en subgrupos la que organiza al grupo en la división del trabajo, y no las relaciones de parentesco; 4. cuando el número de personas reunidas tiene implicaciones en las relaciones de la vida cotidiana. Por ejemplo, en una reunión la cantidad de asistentes y el tipo de relación que guarden entre sí y con el anfitrión, determinan si se está ante un gran festejo o una reunión íntima. Como se aprecia, Simmel muestra interés no sólo por las *formas* «cristalizadas», sino por aquellas que suelen ser fugaces como una fiesta o un baile de salón.

El capítulo también desarrolla las formas de relación social que operan de acuerdo con una cantidad específica de elementos. Si pensamos en la función numérica que tiene el uno, tenemos la figura del «hombre aislado» ya sea en situación de soledad o libertad. No obstante, fiel a su perspectiva relacional, Simmel señala cómo detrás de estas situaciones se ocultan vínculos sociales que las explican. Así por ejemplo, la soledad no es una ausencia de relaciones, sino una posición frente a éstas, se trata de una «acción recíproca» (p. 160) que supone que una persona se ha separado del influjo de otras^[114]. La cuestión de la libertad —a la cual Simmel le dedicó una parte significativa de su obra^[115]— también debe ser entendida desde una perspectiva relacional, como un proceso continuo de liberación en los vínculos que tenemos con los demás, e incluso con la posibilidad de ejercer poder sobre la voluntad de los otros^[116].

Una de las modalidades prototípicas de las *formas de socialización* es la relación entre dos, que descansa en la individualidad de los participantes, ya sea con fines amistosos, de pareja o de matrimonio. En el caso de este último, Simmel destaca sus diferentes configuraciones históricas. El tema ya había sido tratado por el autor en 1895 en un ensayo intitulado «Sobre la familia^[117]» donde hace un repaso de sus diversas formas históricas, así como del surgimiento del «amor individual» en el matrimonio moderno^[118]. En las páginas de *Sociología* se muestra cómo «en último término no es una pareja la que ha inventado la forma del matrimonio, sino que ésta se halla vigente en cada ámbito cultural, como algo relativamente fijo, no sometido al capricho» (p. 169). De manera tal que «[...] la relación más personal de todas se encuentra acogida y dirigida por instancias histórico-sociales, transpersonales, tanto por el lado de su contenido como por el de su forma» (p. 170).

En este capítulo resulta relevante el abordaje de la intimidad que hace el autor, con ello se convierte en uno de los precursores en la sociología en el tratamiento de

este tema. Y es que para Simmel pueden existir «consecuencias sociológicas cualitativas de la causa cuantitativa»; así por ejemplo, una relación entre pocos y concretamente entre dos, posibilita vínculos íntimos que una muchedumbre obstaculizaría. Sin embargo, además de la cantidad es necesario considerar la duración de la relación, ya que pueden existir relaciones de «singular intimidad», como el contacto corporal entre parejas de baile en las que, a pesar de la intensidad de la cercanía física, la duración del contacto es breve.

Para poder considerar que una relación es íntima, es importante tomar en cuenta el tipo de vínculos entre las personas y cómo ello se relaciona con el principio de individualización que permite a los participantes valorar las características particulares del otro con quien comparten aquello que «no compartirían con nadie más». Como lo señala el autor: «El carácter “íntimo” de una relación me parece fundado en la inclinación individual a considerar cada cual que lo que le distingue de otros, la cualidad individual, es el núcleo, valor y fundamento principal de su existencia» (p. 166). Igualmente por ello: «La condición de la intimidad es que la relación consista tan sólo en estar el uno frente al otro, sin sentir al mismo tiempo como existente y activo un organismo supraindividual» (p. 167).

En una relación de dos la presencia de un tercer elemento puede ser motivo de unión, conciliación o separación. Ante ello, Simmel señala los tipos de relación que es posible establecer cuando entra un tercer elemento en juego. En primer lugar tenemos al imparcial y el mediador, que aparecen cuando existe antagonismo entre dos partes, desde una pareja, dos Estados, o la relación entre trabajadores y capitalistas. El tercer elemento puede jugar un papel mediador, lo cual requiere de su imparcialidad, que le permita exponer argumentos objetivos y razonados frente al conflicto que involucra a las partes^[119]. Esta imparcialidad dependerá de si «es ajeno a los intereses y conflictos en colisión, o cuando participa igualmente de *ambos*» (p. 184). Sin embargo, este papel nunca deja de ser difícil, pues la desconfianza que pueda generar en alguna de las partes siempre estará latente. A diferencia del tercero imparcial, el árbitro representa la confianza por parte de ambos contendientes, pues ya no es un simple mediador frente al que uno de los implicados guardará alguna sospecha, sino que se convierte en alguien en quien se deposita la confianza para solucionar un conflicto. En ambos casos, el tercer elemento tiene una función relevante para la conservación del grupo. La objetivación en instituciones como las cámaras o juntas de conciliación son referentes históricos de esta dimensión de lo social destacada por Simmel.

En segundo lugar tenemos la figura del *tertius gaudens*, en la cual un tercero puede obtener ventaja del conflicto entre dos contendientes y cambiar la correlación de fuerzas, como sucede en el caso de que para molestar a su contrincante, un partido otorgue beneficios a un tercero. Los ejemplos de *tertius gaudens* abarcan desde la competencia amorosa hasta la política y lógica mercantil.

Finalmente, este tercer elemento también puede llegar a jugar el papel *divide et*

impera y tratar de producir voluntariamente el enfrentamiento entre dos para obtener una situación de dominio. Con diversos «grados de la escala», este principio político constituye un elemento central que impide la «formación de las mayorías incómodas», intenta contener la formación de asociaciones y puede utilizar los más diversos medios psicológicos para sembrar celos o generar desconfianza entre los grupos que podrían llegar a unirse.

Capítulo III. La subordinación^[120]

Simmel concibe la subordinación de forma relacional y dinámica. Se trata de una acción recíproca que no se limita al ejercicio del poder coactivo y a la obediencia pasiva, ya que en ella siempre subsiste un ámbito de libertad personal y espontaneidad del sometido. De hecho, interiormente «el hombre mantiene una relación doble con el principio de la subordinación» (p. 214). Por una parte, quiere ser dominado, no puede vivir sin acatar una dirección, busca una autoridad superior que lo proteja y lo libre de la propia responsabilidad. Pero por otro, se resiste a este poder. Así, para el autor «la obediencia y la oposición, constituyen dos aspectos de una misma conducta» (*idem*).

Como es común en toda su sociología, la perspectiva de análisis de Simmel incluye lo que podríamos denominar tanto cuestiones «macro» como aspectos «micro» sociológicos, es decir, plantea el papel de la subordinación desde la dimensión estatal hasta las relaciones matrimoniales, del soberano a los súbditos o de los hijos a los padres, entre otros referentes. Asimismo, Simmel da importancia a los aspectos cuantitativos y cualitativos, desde las diversas posiciones, desempeños y características que contemplan distintas formas de subordinación, hasta las manifestaciones afectivas y emocionales que implica toda relación de mando y obediencia.

Desde el enfoque entre subordinación y libertad que está presente a lo largo de su argumentación, en este capítulo Simmel propone una interesante tipología de la subordinación de las mayorías que puede ser: 1. a una sola persona (p. 224); 2. a una pluralidad o un grupo (p. 229); 3. a los principios objetivos de una potencia supraindividual como sucede con el Estado y la ley (p. 257^[121]).

En cada una de estas modalidades también pueden darse variaciones o subtipos. Así, en el caso de la subordinación de un grupo a una persona, puede ser que el

primero siga al jefe o que esté en oposición a él. En este último caso, Simmel observa que tener adversarios compartidos es, en general, uno de los medios más poderosos para obligar a los individuos a reunirse y esto se intensifica cuando el enemigo es el propio señor. Sin embargo, la sumisión común no siempre conduce a la unificación. La subordinación a un poder individual también puede tener consecuencias disociadoras, como sucede con los sentimientos de celos que suelen enemistar a los sujetos. De allí la importancia de contar con una «instancia superior» capaz de construir un campo compartido que vaya más allá de la hostilidad entre intereses y partidos.

Ahora bien, la unificación por subordinación común puede manifestarse de dos formas: la nivelación y la jerarquía. El primer caso se da cuando un grupo de hombres está uniformemente sometido a uno solo como en el despotismo o en el igualitarismo. La «absoluta eminencia del soberano» es correlativa a la nivelación de los súbditos, por lo cual el primero debe combatir la formación de privilegios y poderes intermedios o locales. En contraste con el gobierno unipersonal que se sustenta en la nivelación radical de los sometidos, existe un segundo tipo en el cual las capas son organizadas en forma de una pirámide según sus grados de poder. La autoridad del dirigente también recae sobre otros que participan en su superioridad a través de recompensas, distinciones, ascensos jerárquicos o gradación de títulos o posiciones. En su desarrollo sobre la temática, Simmel se detiene en el caso de la nobleza, la monarquía y sus relaciones con los campesinos y los burgueses^[122].

Nuestro autor retoma el tema de la jerarquía para advertir cómo los «poderes intermedios» suelen desarrollar intereses propios que los llevan al conflicto con los de arriba y los de abajo, como ha sucedido con la nobleza y sus beneficios privados. Cabe señalar que este tema será recuperado una vez más por Simmel en otros momentos, específicamente en la «Digresión sobre la nobleza» del último capítulo^[123]. Las referencias a lo que ocurre en la vida de la corte lo vinculan con el interés sobre el tema que Norbert Elias desarrolla décadas después en su estudio sobre *La sociedad cortesana*^[124].

En sus análisis, Simmel se muestra preocupado por entender el advenimiento de la «sociedad de masas» y el funcionamiento de la subordinación en la sociedad moderna. Sin embargo, a diferencia de otros teóricos de la época como Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto y Robert Michels, e incluso Max Weber, el enfoque de nuestro autor no se limita a la cuestión política o económica, sino que desde una perspectiva eminentemente sociológica aborda la temática en un sentido mucho más amplio, incluyendo tanto los aspectos objetivos como subjetivos. De allí que la concepción de las masas en Simmel se vincule con una teoría sobre la «escisión de la personalidad». Nadie es enteramente ciudadano, ni miembro de una Iglesia, ni de una unidad económica, sino que siempre hay aspectos del individuo que se quedan fuera de estos ámbitos. Consecuentemente, es necesario distinguir aquello que los hombres tienen en común con «la masa» de lo que reservan para su libertad individual y su

propia personalidad^[125]. De hecho, un grupo puede ser regido tanto más fácil y radicalmente por un solo hombre, cuanto menor sea la parte de su personalidad total que como individuo entregue a la masa.

Simmel desarrolla estas cuestiones con base en otras tesis que están presentes en una gran parte de su obra, como son la amplitud de los círculos, la diferenciación social y el surgimiento de la individualidad. Para distinguir lo que en cada persona queda dentro del ámbito de la dominación de lo que queda fuera, es importante que los individuos cuenten con una «estructura espiritual diferenciada». Sólo a partir de ésta se puede resolver la contradicción entre sumisión y libertad, pues podrán distinguirse aquellos elementos que son susceptibles de dominio y los que escapan a éste. Desde el enfoque sociológico que lo caracteriza, Simmel no limita sus ejemplos a los de la política sino que los hace extensivos a la vida religiosa y a la relación de paternidad señalando cómo en las primeras el sacerdote pretende dominar toda la vida de sus fieles, y en las segundas, los padres no reconocen fácilmente la individualidad irreductible de sus hijos.

En cuanto a las estructuras sociales que se caracterizan por la subordinación a una *pluralidad* o un grupo, Simmel ejemplifica con el caso de las modernas sociedades anónimas. A pesar de la exigencia de objetividad —que se suele producir porque la acción colectiva tiende a eliminar ciertos sentimientos y conductas—, esto de ninguna manera significa que no haya arbitrariedad. Por el contrario, la desaparición del sujeto individual en favor de una colectividad que, como tal, carece de estados de ánimo subjetivos, suele acentuar el abuso del poder ya que es difícil que en ella puedan manifestarse compasión y benignidad. Para abordar este punto, Simmel retoma nuevamente la noción de masas y señala cómo éstas pueden presentar cambios bruscos de opinión que despierten «los más oscuros y primitivos instintos», una «parálisis hipnótica», «una embriaguez de poder» que hace que, por la falta de responsabilidad del individuo frente a la muchedumbre, la «multitud obedezca a todo impulso sugestivo». Este tipo de afirmaciones parecen tener una carga profética ya que el lector contemporáneo difícilmente puede dejar de relacionarlas con algunas de las actitudes propias del fascismo y del nazismo que Europa padeció durante la primera mitad del siglo xx.

Para mostrar un referente de subordinación bajo una pluralidad, Simmel dedica un apartado específico al desarrollo del tema que presenta como una «Digresión sobre la sumisión de las minorías a las mayorías» (pp. 249-257). Uno de los primeros temas que trata dentro de éste es el de la importancia y significado de la votación como «uno de los medios más geniales que se han inventado para hacer que la contradicción entre los individuos venga a parar, finalmente en un resultado unitario». En este terreno nuestro autor destaca la importancia del principio de mayoría que, a diferencia de la unanimidad, admite la existencia de elementos disidentes. Cuando las decisiones se toman por mayoría, la sumisión de las minorías puede obedecer a dos motivos de gran importancia sociológica: que los muchos sean

más fuertes que los pocos, como es el caso de la votación, o que se trate de una especie de mandato unitario, lo cual supone que el grupo tiene una totalidad ideal y una voluntad originaria que le es propia (pp. 249-255).

Desde esta perspectiva Simmel señala las dificultades inherentes a la concepción de la mayoría como poder coactivo y cuestiona tanto las nociones de *voluntad general* de Rousseau y otros pensadores iusnaturalistas, como las visiones unitarias que son propias de la Iglesia. La reducción a una acción voluntaria común de una totalidad compuesta por individuos divergentes presenta serias dificultades y el resultado no puede ser exacto ya que, de una forma u otra, los miembros de la minoría penetran como individuos disidentes en la totalidad del grupo (pp. 300-308).

Al concluir las páginas dedicadas a esta digresión, Simmel retoma el tema de los tipos de subordinación, para abordar la tercera modalidad que se produce cuando no se trata ni del individuo ni de la pluralidad, sino de un *principio impersonal* y objetivo. Esta forma es propia del sentir moderno que discierne la persona y la obra y corresponde a la sumisión frente a la ley y el Estado.

La subordinación a un principio objetivo adquiere interés sociológico en dos casos fundamentales. El primero tiene que ver con los imperativos y la conciencia moral, con la cual nos sentimos subordinados a un precepto que no parece surgir de ningún poder humano personal sino de una instancia autónoma fuera del sujeto. En un tipo de argumentación que tiene similitudes con la de su contemporáneo francés, Émile Durkheim^[126], Simmel señala que esta «voz de la conciencia» hace que el individuo se exija a sí mismo lo que la sociedad le demanda en términos de subordinación y de fidelidad (p. 260).

La segunda cuestión de carácter sociológico que plantea la subordinación a un principio ideal, es su determinación sobre las relaciones mutuas de los subordinados. Muchos vínculos que antes eran personales, en la época moderna adquieren un carácter técnico y objetivo (p. 267), como lo muestran los contratos colectivos que acrecientan la impersonalidad en la relación de trabajo (p. 268).

Una vez tratadas las diferentes modalidades que asume la subordinación en relación con quienes ejercen la soberanía, en la parte final del capítulo, Simmel retoma nuevamente las preguntas iniciales en torno a la oposición libertad-dominio para desarrollar esta cuestión a la luz de los cambios cuantitativos, la intensidad de la vida colectiva, la división en capas sociales, los términos de la superioridad de los dirigentes y los significados de «libertad individual» y «libertad de grupo». Al abordar estos tópicos, Simmel trata algunos temas que son de gran vigencia para los debates actuales. Entre éstos vale la pena mencionar sus reflexiones en torno a las autonomías y las «jurisdicciones especiales». Nuestro autor destaca cómo en la práctica estos debates pueden ser más rigurosos con los individuos, a diferencia de lo que sucede en círculos más amplios que suelen otorgar a sus miembros una mayor libertad que los círculos más reducidos, cuya existencia depende más inmediatamente del comportamiento que mantengan sus integrantes. Lo anterior puede llevar a una

autonomía local, en donde los parlamentos particulares acaben defendiendo sus propios intereses limitados y egoístas.

Simmel continúa desarrollando la subordinación en relación con las formas democráticas y con consideraciones sobre las relaciones entre «saber» y «poder» que demuestran preocupaciones afines a las que Max Weber desarrollaría hacia 1919 en la conferencia “La política como vocación”, donde destacó la importancia de diferenciar entre el funcionario, que «vive de la política» y el político con vocación de poder que «vive para la política»^[127]. Refiriéndose nuevamente a las jerarquías burocráticas, Simmel señala que al alto dirigente le falta con frecuencia el conocimiento sobre los detalles técnicos y cotidianos que tiene el funcionario inferior, quien suele moverse durante toda su vida dentro del mismo círculo de problemas.

Para terminar el capítulo, Simmel hace un breve recuento de la evolución que ha llevado de la subordinación personal a la especializada dentro del proceso de diferenciación social. Mientras en los tiempos previos a la modernidad se exigían cualidades extraordinarias de los príncipes, en los más actuales la subordinación se ejerce a partir de organizaciones permanentes de supremacía y subordinación.

Capítulo IV. La lucha^[128]

El capítulo constituye uno de los ejes fundamentales del pensamiento simmeliano ya que en él se defiende el carácter de la lucha como fuerza socializadora. A partir de las tesis expuestas en esta sección, el lector podrá comprender los alcances excepcionales del programa de nuestro autor y sus aportes a la que más tarde sería considerada como una particular «sociología del conflicto» para la cual, en oposición a lo que a veces se afirma, la expresión del dualismo y las disidencias hacen posible la preservación de la unidad y la «cohesión social».

A partir de un análisis exhaustivo, Simmel presenta una amplia tipología y subtipología que cubre los más distintos ámbitos de vida social, desde las guerras entre Estados hasta las diferencias al interior de los matrimonios y las familias. Con un eminente propósito teórico-conceptual, las definiciones siempre están acompañadas por referencias históricas que aluden a realidades ocurridas en las más diversas regiones y periodos. Lejos de defender sus propuestas a partir de afirmaciones contundentes, el autor siempre tiene el cuidado de señalar las excepciones y tendencias inversas que en el texto suelen presentarse como contra

ejemplos a las distintas formas del conflicto.

Como suele suceder en el resto de la obra, en este marco de análisis la lucha es interpretada tomando en cuenta la parte de la personalidad que en ella se involucra; los elementos espaciales, temporales y de intensidad; la estructura de los círculos sociales; el peso de lo subjetivo y lo objetivo; los factores normativos, y el proceso de individualización y diferenciación que se expresan en forma aguda en las grandes ciudades.

Simmel explica cómo la lucha opera en todos los ámbitos de la vida, ya que en ella siempre hay elementos convergentes y divergentes que se expresan como fuerzas de atracción y de repulsión, de asociación y de competencia. En contraste con las relaciones de indiferencia que pueden llegar a ser peligrosas, el dualismo que produce la lucha tiene un valor eminentemente positivo para la sociedad, ya que proporciona «vivacidad a nuestras relaciones» y, a menudo, constituye el único medio para salvarlas y permitir la convivencia (p. 303). Cuando la disensión significa un peligro para el grupo se trata más bien de la enemistad, un odio recíproco que suele agravar el antagonismo entre partes de una misma unidad colectiva (p. 322).

La lucha adquiere las más diversas formas, desde las manifestaciones de hostilidad que, con una clara tendencia belicosa a menudo se originan en un mero placer por combatir en el que no están ausentes los prejuicios, hasta las contiendas jurídicas modernas de carácter formal, objetivo y abstracto atenuadas a leyes y normas (p. 314) y, también, las disputas matrimoniales y familiares, causadas por las más pequeñas diferencias en los círculos más íntimos (p. 321).

En el ámbito de lo que podría ser considerado como una «sociología de las emociones», nuestro autor incluye dentro de las formas de lucha la envidia y los celos, que tienen en común la consecución o conservación de aquello considerado valioso impedido por un tercero, pero que se diferencian porque, mientras la primera «trata de conseguir» lo apetecible, la segunda se sustenta en el derecho a poseer lo que se considera como propio (pp. 323-327).

Entre las formas de conflicto más importantes para la vida moderna se encuentra sin duda la competencia, una lucha indirecta con una importante fuerza socializadora producida cuando las energías individuales se canalizan a la ganancia de un bien que, en la medida en que no es asequible para todos, queda reservado al vencedor. Simmel explica cómo la competencia se vincula al riesgo y puede darse en los más diversos círculos como el comercial, el económico, el deportivo, el científico, el artístico, el político, el familiar e incluso el religioso. Nuestro autor reconoce otro tipo de «competencia pasiva» que se da en la lotería y otros juegos de azar, donde los participantes suelen mirarse con mayor distancia e indiferencia. En algunos casos, la competencia se elimina o sublima, como sucede en el socialismo o en la organización uniforme del trabajo. También puede ser limitada por la moral o el derecho; por las acciones de asociaciones gremiales que defienden intereses comunes, o por los acuerdos entre competidores.

Para entender la lucha es importante también tomar en cuenta el grado de unidad y centralización de las partes involucradas en el conflicto, y las consecuentes dificultades para lograr ventajas decisivas cuando una de ellas carece de unidad y se presenta como una masa difusa de enemigos (pp. 347-349). De hecho, contar con un adversario común puede tener un efecto cohesionador que obliga a la concentración de personas y grupos que de otra forma no tendrían coincidencias y estarían divididos. Lo anterior puede observarse tanto en la lucha de la Iglesia contra los herejes, como en las guerras nacionales y en la unificación de una clase social frente a otras. En situaciones de guerra, todo lo personal de los combatientes tiende a relegarse a un segundo término y los elementos más heterogéneos pueden llegar a formar parte de una coalición.

Según sus diferentes condiciones, los sentimientos de unidad derivados de la lucha pueden ser permanentes y abstractos o concretos y pasajeros. En el primer caso, la unidad que ha nacido para la disputa trasciende la meta inmediata y lleva a la emergencia de intereses y energías socializantes, que ya no tienen que ver con el fin originariamente guerrero (p. 355). Sin embargo, esto no siempre ocurre ya que, como lo muestran las coaliciones *ad hoc*, también puede suceder que una vez conseguido el fin (o fracasado el intento), las partes tornen a su existencia separada. En la coexistencia de la vida social, los estados de la lucha y la paz no se dan como secuencias del paso lineal de uno a otro, sino más bien coexisten, de tal manera que en toda paz se están gestando las condiciones para la guerra futura, y en toda guerra las de la paz siguiente (p. 361). De alguna forma, la guerra y la paz se dan siempre en cierta medida, y según sea el temperamento de cada individualidad. Esta afirmación es válida para el amor que siempre necesita algo de lucha y conciliación, e incluso se encuentra en aquellos que buscan la discordia para mantener una relación. Así, Simmel desmitifica la idea de que en el seno de las relaciones íntimas existe una armonía plena y afirma, por el contrario, que en los vínculos de amistad, familiares y de pareja el conflicto siempre está presente^[129].

El paso de la paz a la guerra puede darse de forma abierta o difusa, perceptible o latente. Cuando se trata del proceso inverso, las cosas se producen de otra manera, ya que la paz no surge inmediatamente después de la guerra. El fin de la lucha no pertenece ni a una ni a otra categoría (p. 361), ya que, cuando finaliza el conflicto, puede seguir un proceso irracional y turbulento donde perduran el movimiento de combate y la inculpação mutua. Esto se debe a que el sentimiento es más conservador que la inteligencia, la excitación prosigue aun cuando la causa de la contienda ha desaparecido, pues las antiguas diferencias se renuevan y continúa la agitación contra el adversario.

El modo más sencillo de pasar de la lucha a la paz es la victoria, pero el proceso también puede lograrse por el carácter objetivo de la avenencia, el movimiento sentimental del perdón, o el modo meramente subjetivo de la conciliación. Las tendencias hacia las reconciliaciones posibles tienen una gran importancia para el

desarrollo de los vínculos entre las personas, y de hecho, Simmel finaliza el capítulo explicando cómo éstas determinan todas las relaciones que tienen lugar entre los hombres.

Como lo hace en otras partes de su obra, Simmel adopta en este capítulo reflexiones que bien podrían ser consideradas con perspectiva de género, que no es común en otros pensadores de la época^[130]. Sus estudios en torno a la lucha incluyen referencias al peso de las costumbres en el marco de una situación poco favorable para las mujeres que, privadas de derecho, tienen que lidiar con una hostilidad típica.

En una sociedad donde los medios de comunicación no adquirirían la relevancia que tienen hoy día, Simmel reconoce la importancia de la palabra pública para expresar diferencias, por lo cual podríamos echar a andar un poco la imaginación y suponer que, si hubiera conocido los medios de comunicación masiva que se desarrollan en el siglo xx, también éstos hubieran sido incorporados como territorios por excelencia donde se manifiestan, desarrollan y resuelven el conflicto y la lucha.

Capítulo V. El secreto y la sociedad secreta^[131]

El capítulo desarrolla un elemento fundamental de las *formas de socialización*, a saber, el papel de la información y su circulación en las relaciones sociales. Para la argumentación de Simmel, el conocimiento que se tiene del otro es un *a priori* de toda socialización; todas las relaciones requieren de este supuesto —lo que se sabe y lo que no se sabe del otro— que va transformándose conforme la relación se desarrolla. Conocimiento y desconocimiento, mentira, discreción, confianza y traición son algunos de los aspectos tratados en este apartado.

El tema central del capítulo es el secreto. Para Simmel toda acción intencional de ocultar algo, ya sea acción, idea, actividad o sentimiento, genera secretos. El secreto es entendido como *forma* en la medida en que, independientemente de los contenidos que lo caractericen, implica el establecimiento de ciertas relaciones con los otros, trátase de personas, grupos o Estados. Desde una perspectiva sociológica, el secreto es relevante ya que establece formas de relación entre quienes lo comparten y a quienes se oculta, por ello incluso pueden llegar a existir «sociedades secretas».

La estrategia metodológica que acoge Simmel consiste en exponer diferentes niveles en los que se manifiestan las implicaciones de tener conocimiento o no tenerlo, guardar secretos y organizarse como grupo a partir de actividades o doctrinas

que tienen que ser confidenciales. En este apartado Simmel establece la relevancia que tienen la confianza, la mentira y el secreto en las acciones recíprocamente orientadas, con especial énfasis en los matices que adquieren en la sociedad moderna. En dicha tesitura, el secreto contribuye y a su vez es resultado del proceso de individualización que implica el advenimiento de una personalidad diferenciada. Una de las paradojas es que el reverso del secreto está constituido por la posibilidad de revelación, por ello Simmel indaga esta contracara en las digresiones sobre el adorno y la comunicación escrita, específicamente la carta, en tanto formas de exponer lo que el secreto oculta.

Saber y no saber, conocimiento e ignorancia son dos aspectos centrales en toda relación. Con base en el primer *a priori* de socialización, Simmel reitera que nunca es posible conocer al otro en su totalidad, sino sólo algunos fragmentos a partir de los cuales nos damos una idea general de los demás. Todas las relaciones se establecen sobre la base de este «saber mutuo» que nunca es total ni definitivo. Así como este conocimiento del otro nos sirve para actuar, también resulta conveniente la ignorancia de cierta información de la que no sólo no disponemos sino que no requerimos. Y es que, desde la perspectiva del autor, la comunicación que establecemos con los demás, incluso con las personas más íntimas, implica sólo una parte seleccionada de nuestra compleja vida interna. Es por ello que tanto la verdad como la mentira tienen una importancia significativa en todas las relaciones, pues en ocasiones una dosis de ignorancia y distancia resulta necesaria.

No obstante, Simmel es perspicaz al señalar que en la sociedad moderna la mentira puede llegar a ser sumamente dañina, pues la interdependencia con los demás requiere que confiemos en que no somos engañados, ya que obedecemos a un sinnúmero de supuestos que damos por sentado y que no podemos comprobar uno a uno. Desde el intercambio económico hasta la misma lógica de la ciencia y los investigadores, se requiere de la confianza en el otro para poder operar. Ya en *Filosofía del dinero* este tema estaba presente; ahí Simmel señala cómo el incremento de relaciones de interdependencia supone confiar cada vez más en ciertos símbolos y en lo que ellos representan, desde el papel moneda hasta un sello o una firma^[132]. El sociólogo berlinés advierte cómo esta tendencia cultural propia de la modernidad implica el aumento de una mediación simbólica en las relaciones y la adaptación mental de las personas a ello a través del mecanismo de confianza^[133].

Sobre esta última, Simmel identifica diferentes niveles y formas. En primer término, la confianza genera un estado psicológico asociado con la tranquilidad y la certeza que nos permite actuar, pues «ofrece seguridad suficiente para fundar en ella una actividad práctica» (p. 378). Por otro lado, existe un tipo de confianza en los demás que se asemeja a la creencia y la fe, pues implica entregarse sin reparos a una persona (p. 379). Si tenemos en cuenta que en 1906 Simmel prepara algunos escritos sobre religión^[134] no resulta extraña la alusión a este tipo de confianza. La analogía se debe a que tanto la fe religiosa como la confianza entendida como fe en ciertas

personas, orientan la práctica sin necesidad de ningún tipo de comprobación o garantía^[135]. En *Filosofía del dinero* Simmel señalará cómo el mundo económico está «emparentado» con este tipo de fe religiosa^[136]. Otro tipo de confianza es aquella que se otorga a las funciones institucionales o actividades específicas que los otros realizan, como sucede con los investigadores que en su mayoría «tienen que aplicar resultados hallados por otros» (p. 376), y en los cuales tienen que confiar.

Simmel observa que en las sociedades modernas el conocimiento que se tiene de los demás se reduce significativamente, ya que sólo es necesario enterarse de ciertos aspectos de los otros para poder entablar una relación. Para comprender esta variabilidad, el autor establece una tipología respecto a los límites del «conocimiento mutuo» según la situación: trátase de las «asociaciones para determinados fines»; las relaciones persona a persona; el derecho a la privacidad de los demás, y los vínculos más íntimos, como la amistad y el matrimonio. En las asociaciones destinadas a ciertos fines donde, generalmente, la relación con los demás está mediada por el dinero, lo que prevalece es el anonimato y el conocimiento de los integrantes está claramente demarcado. El aumento de formas de organización cada vez más impersonales demanda un conocimiento acotado y específico de sus miembros, lo cual contrasta con las asociaciones precedentes que exigían el conocimiento integral de sus participantes.

Otra dimensión relativa a los límites del conocimiento se establece cuando las personas tienen noticia de la existencia del otro. En un estilo que a la postre es posible relacionar con los razonamientos de Erving Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*^[137], Simmel señala cómo en la «presentación» entre las personas (p. 380) sólo puede conocerse la información que los actores dan de sí mismos. En tanto no se trata de un conocimiento «interior» del otro, sino sólo de aquello que se vuelve «externo», es preciso que cobre lugar la discreción, pues entrometerse y no respetar cierta distancia generaría diversas disrupciones. El grado extremo sería la «violación de la personalidad», pues existe una dimensión «espiritual» del otro que debe ser respetada. Aun cuando la consideración de lo que debería ser estrictamente público y privado varía según la época, Simmel no deja de apuntar cómo —de acuerdo con los dispositivos de intimidad de su tiempo—, en un contexto de individualización, resulta reprochable en extremo escuchar tras las puertas o leer cartas ajenas.

Simmel continúa desarrollando diversos argumentos que resultan sumamente pertinentes para una sociología de la intimidad (p. 375). Por ejemplo: apunta cómo, aun con las personas más cercanas, ya sea entre los amigos más entrañables o las parejas, existen límites del conocimiento. Los procesos de diferenciación y de individualización permiten que sea sumamente complicado tener un conocimiento total y omniabarcante, pues en el caso de la amistad, por muy cercanos que sean los amigos, no se comparte «todo». Es por ello que la sensibilidad moderna se inclina más a las «amistades diferenciadas» que se limitan a ciertos aspectos de la

personalidad dejando fuera otros. Lo mismo ocurre en el matrimonio donde siempre existen ámbitos de reserva frente al otro, lo contrario amenazaría la relación ya que podría desdibujarse por ausencia de sorpresas.

El secreto juega un papel importante en la estructura de las acciones recíprocas, ya que quienes lo comparten se codeterminan mutuamente. La tensión que puede surgir de estas relaciones obedece a que el secreto tiene su contraparte en la traición que conlleva la posibilidad de develarlo. Simmel explica cómo los secretos contribuyen al proceso de individualización, pues las relaciones que descansan en una diferenciación personal marcada los permiten y fomentan. Lo anterior es posible en tanto que mantener un secreto con personas que pertenecen a uno solo de nuestros círculos de pertenencia, es más factible que hacerlo en un círculo reducido.

Además de lo que ocurre en el ámbito interpersonal, en el seno de la economía monetaria también se generan nuevas formas de secreto que eran impensables en las formas económicas anteriores. Ello se debe a tres cualidades del dinero: 1) El hecho de ser comprimible hace posible que una persona se enriquezca con un cheque deslizado hacia su mano, de forma imperceptible para los demás; 2) su carácter cada vez más abstracto posibilita el secreto en las transacciones, adquisiciones y cambios de propiedad que no se hacen visibles; 3) su acción a distancia permite hacer diversos movimientos «escondiéndolos así a la mirada de los más próximos» (p. 391). Todas esas posibilidades de simulación y ocultamiento son las que explican las demandas de publicidad de las operaciones financieras de los Estados como medida protectora para el ciudadano. Para Simmel no es casual que a partir del siglo XIX los gobiernos publiquen oficialmente datos que hasta entonces todo régimen debía mantener secretos.

El extremo contrario del secreto y la ocultación como elemento constitutivo es el adorno, ya que su función es mostrarse a los demás. Bajo tal supuesto es que se desarrolla el excuso «Digresión sobre el adorno», en donde se nos muestra cómo éste se enlaza con la mirada de los otros. Como el autor lo señala en el capítulo «El espacio y la sociedad», el adorno es a la vista lo que el perfume al olfato, pues su finalidad es agradar y ser visto por los demás. En el adorno se conjugan dos tendencias: su disposición para los otros y la necesidad de ser reconocido por parte de quien lo usa, *ser para sí y ser para otros*: «Somos señores de cosas más extensas, y distinguidas cuando disponemos de un cuerpo *adornado*» (p. 399). Desde los tatuajes, el vestido, la elegancia del traje nuevo que aún no se amolda a la «intimidad del cuerpo», el adorno posibilita una ampliación hacia algo transindividual que llame la atención de los demás. Por ello, los adornos poseen *estilo*, es decir, encajan con formas estéticas asequibles y compartidas por muchos^[138]. En sus reflexiones sobre el tema, Simmel alude al recurso de la «extravagancia del urbanita», quien utiliza las «rarezas» en su atuendo y adornos como estrategia para «ser-diferente», «destacarse» y «hacerse notar» en el mundo impersonal y anónimo de las grandes urbes^[139].

Cuando el grupo toma el secreto como base de su existencia se puede hablar de

sociedades secretas para las cuales resulta indispensable la confianza mutua entre los integrantes y donde suelen establecerse medios específicos para mantener la discreción, que van del juramento al castigo. Es por lo anterior que generalmente se «prohíba fijar por escrito» los contenidos «espirituales» del grupo.

En ese contexto, Simmel incorpora de nuevo un excursus titulado «Digresión acerca de la comunicación escrita», donde explica cómo ésta siempre implica publicidad en potencia, pues cualquier persona puede conocer el secreto más allá de las intenciones de guardarlo por parte de quienes lo hayan escrito. Nuestro autor explica cómo «una vez fijado por escrito, el contenido espiritual ha adquirido forma objetiva» (p. 405). En un breve apartado sobre «sociología de la carta», se indica cómo, a diferencia de la interacción que se apoya en gestos, tonos e inflexiones de voz, lo escrito en una correspondencia queda descorporeizado, por lo que la carta se abre a diversas interpretaciones. Por la indefensión que tiene el documento escrito, la indiscreción de leer cartas ajenas es calificada como un acto «innoble».

Simmel retoma el tema de las sociedades secretas para señalar algunos de sus principios de organización, desde el tipo de iniciación de sus miembros, jerarquías y división interna del trabajo, hasta la importancia de signos de pertenencia y rituales severos que son necesarios para forjar una forma de vida que establezca fuertes vínculos y obligaciones por parte de los miembros y haga posible la autorregulación del grupo. No muy alejado del razonamiento de Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*^[140], Simmel señala cómo el «simbolismo del rito» evoca sentimientos de pertenencia (p. 411). Por otro lado, sirve para imponer una «coacción formal» mediada por signos y símbolos que legitiman la participación en la sociedad secreta.

Simmel también aborda las peculiaridades de las sociedades secretas de carácter ilegal, y observa cómo, por lo general, cuanto más criminales sean los fines de la asociación, más ilimitado es el poder de los jefes y la crueldad de su poderío. Ello se debe a que la necesidad de cohesión interna que requiere el grupo para proteger en secreto sus actividades delictivas está acompañada de una acentuada centralización del poder. Las sociedades secretas requieren de una obediencia ciega e incondicional a los jefes. Los referentes históricos que Simmel recupera van del grupo los Asesinos de Arabia, los Garduñas de España hasta una sociedad de pederastas de la que habla Bismarck en sus *Memorias* (p. 421).

Capítulo VI. El cruce de los círculos sociales^[141]

Este capítulo está dedicado al análisis de los diferentes ámbitos de la vida en común a las que pertenece el individuo, de las asociaciones que lo conforman, y de cómo éstas se han ido transformando a partir del proceso de diferenciación social y de división del trabajo propio de las sociedades modernas. Cabe señalar que en el texto *Sobre la diferenciación social* ya se habían planteado las ideas centrales de dicho proceso. De hecho, el capítulo «El cruce de los círculos sociales» fue recuperado y revisado por Simmel para la edición de *Sociología*^[142].

Como ocurre en el resto de *Sociología*, Simmel lleva a cabo un minucioso tratamiento de la cuestión mediante un razonamiento conceptual que introduce una amplia gama de ejemplos de las más diversas sociedades. Las circunstancias propias de la etapa medieval se contrastan con las que se dan a partir del Renacimiento humanista, la creciente importancia del intercambio económico, el surgimiento de las ciudades y una nueva división de las clases sociales. Una característica de esta configuración es la combinación y pertenencia a diferentes círculos, lo cual es revelador de la cultura y de los procesos de diferenciación e individualización que caracterizan la modernidad.

En su exposición sobre el tema, Simmel desarrolla el mismo tipo de estrategias encontradas en el resto de los capítulos. El análisis toma en consideración los aspectos de la personalidad que se involucran en los distintos círculos y los que quedan excluidos. Aun cuando se toquen problemas relacionados con la ciencia política y la economía, el tratamiento se desarrolla dentro de un campo eminentemente sociológico que muestra las preocupaciones del autor por darle fundamento académico a la naciente disciplina.

Lo anterior se hace evidente en las concepciones de libertad con las que arranca el capítulo. Lejos de circunscribirse al marco de la filosofía política que suele contraponer el poder del individuo frente al del Estado, Simmel analiza la libertad que se da en distintos ámbitos sociales a partir del margen de elección que puede brindar la pertenencia a un oficio, a una ciudad o a cualquier agrupación basada en simpatías individuales o vínculos elegidos que van más allá de las relaciones originales de vecindad y parentesco.

Los motivos de unión y las características de los grupos pueden ser de la más diversa índole, e incluyen tanto a las organizaciones guerreras centralizadas, como a las comunidades que se dan entre distintos géneros y al interior del grupo familiar. En este último caso las conexiones originarias se modifican por la individualidad de cada uno de sus miembros y su ingreso a otros círculos de carácter económico, militar, político, intelectual, sentimental y religioso.

De hecho, «el número de los diversos círculos en que se encuentra comprendido el individuo, es uno de los índices que mejor miden la cultura». Como lo señala Simmel: «El hombre moderno pertenece primeramente a la familia de sus padres; luego, a la fundada por él y, por consiguiente, a la de su mujer; después, a su profesión» (p. 431). A la par, también forma parte de los círculos determinados por su

carácter de ciudadano y su pertenencia a una clase social.

A diferencia de lo que sucede en las sociedades modernas que dejan al individuo la libertad de pertenencia a diversos ámbitos, en las sociedades no modernas había una estrecha y severa dependencia que hacía que el grupo en su totalidad limitara las acciones personales a los intereses generales de la comunidad. El individuo tenía plena libertad para comportarse como quería con aquellos que no pertenecían a la tribu, pero no para actuar a su libre criterio dentro de ella.

Durante la Edad Media, las asociaciones ocupaban la personalidad entera y la decisión de vincularse a diferentes círculos tenía un carácter más grupal, como lo ilustran los casos de las comunidades gremiales o de la confederación de ciudades que dieron lugar a las guildas. En la medida en que se consideraba que la plenitud del hombre medieval consistía en consagrar su existencia a la corporación, lo que colocaba al individuo en una comunidad de círculos era la unión entre asociaciones.

En la sociedad moderna, debido al aumento del número de esferas a las que pertenece el individuo, es menos probable que haya otras personas con la misma combinación de pertenencia grupal, situación que va formando y fortaleciendo la individualidad de las personas entendida como «la singularidad de las cuantías y combinaciones en que se reúnen en ellas» (p. 433). Si bien es cierto que la pertenencia a diferentes órbitas sociales provoca conflictos que amenazan al individuo con un dualismo espiritual y hasta con íntimos desgarrones, esto de ninguna manera lleva a la afectación de la unidad del yo.

En una argumentación que es congruente con las tesis expuestas en el capítulo «La lucha», Simmel considera que «el dualismo y la unidad se compadecen muy bien» y «cuanto más variados sean los círculos de intereses que en nosotros confluyen, más conciencia tendremos de la unidad del yo» (p. 433). La pertenencia a varios ámbitos requiere que el individuo realice equilibrios internos y externos que acaban fortaleciendo enérgicamente su personalidad. Por eso la posibilidad de la individualización crece indefinidamente, por el hecho de que la misma persona pueda ocupar situaciones completamente distintas en los diversos círculos de los cuales forma parte al mismo tiempo.

Simmel se detiene en el caso de las uniones de comerciantes y de patronos para mostrar cómo aquellos que regularmente están en competencia pueden llegar a agruparse para la defensa de una comunidad de intereses. De hecho, cuando el individuo pertenece a una pluralidad de círculos se abre una amplia gama de posibilidades que varían en relación con la proporción que hay de competencia y colaboración entre los diferentes elementos.

Lo anterior también ocurre entre los trabajadores a sueldo. Con la creciente importancia de la economía monetaria y el industrialismo, en virtud de las relaciones unitarias frente al capital, el concepto general de «obrero asalariado» hace abstracción, ya se trate de un tejedor o maquinista, constructor de cañones o juguetes.

Finalmente, junto a los círculos de obreros y de comerciantes, Simmel considera

que las asociaciones de mujeres constituyen un nuevo ámbito de intersección. Desde una perspectiva que resulta sumamente innovadora para la sociología de la época, nuestro autor explica cómo durante mucho tiempo las mujeres tuvieron una posición que no les permitía tejer puentes de solidaridad con otras mujeres, ya que debían estar confinadas a los límites de la casa, dedicarse a personas singulares y no salir del círculo de relaciones determinado por el matrimonio, la familia, la vida social y, en todo caso, la beneficencia y la religión. Sin embargo, Simmel apunta que esta situación tiende a cambiar y observa la emergencia del feminismo como un movimiento que busca la igualdad a partir de la acción conjunta de las mujeres para trascender su situación de subordinación y aislamiento, y así luchar para llegar a obtener independencia económica, formación espiritual, un papel en la vida pública y conciencia de la personalidad.

Con el enfoque sociológico que lo caracteriza, Simmel advierte que no se deben olvidar las diferencias que existen entre las mujeres debido a su inserción en distintas clases sociales y el hecho de que el movimiento femenino proletario se mueve en direcciones prácticamente opuestas al burgués, ya que sus aspiraciones y las relaciones entre libertad económico-social y libertad individual son muy distintas según sea el caso. Sin embargo, a pesar de esta diversidad de aspiraciones, queda aún espacio para ciertas coincidencias en aspectos como los del derecho conyugal y patrimonial, y la potestad sobre los hijos, que permiten que las mujeres se sienta unidas a la causa de otras mujeres en general (pp. 458-459).

Más allá de las agrupaciones de obreros, patronos y mujeres, el capítulo tiene importantes reflexiones sobre la oportunidad de pertenecer a un círculo, como el de la experiencia religiosa que involucra a personas que son muy distintas en diversos aspectos. Los correligionarios suelen unirse por encima de los demás ámbitos de pertenencia fusionando a las personas y sus intereses sobre los restantes motivos de separación^[143].

Preocupado por entender la forma en que se rigen las nuevas organizaciones tal y como lo hace en el capítulo «La subordinación», en esta sección Simmel trata también la situación peculiar de los funcionarios modernos, y explica cómo la importancia del talento personal suele ser mayor en los puestos jerárquicamente más altos que en los subalternos, donde la actividad tiende a ser menos individual.

Bajo el eje de la creciente diferenciación laboral y los aspectos de la personalidad que se involucran en distintas actividades, Simmel analiza los efectos internos y externos de la especialización y de las nuevas técnicas en distintos ámbitos de la vida social, desde lo que sucede al interior de las familias, hasta lo que ocurre en las distintas profesiones, en los parlamentos, partidos políticos y organizaciones militares.

Como ya se ha apreciado y como vimos en el capítulo sobre «La lucha», resultan de una particular importancia sus reflexiones sobre las mujeres, mismas que lo hacen un autor pionero en lo que ahora se conoce como enfoque de género, y sumamente

original en relación con sus contemporáneos, sobre todo si se toma en cuenta que en la misma época, de una forma por demás simplista, Durkheim atribuía las desigualdades sociales a la diferencia en el tamaño del cerebro^[144] de hombres y mujeres. En contraste con esta perspectiva, Simmel sitúa históricamente la cuestión y advierte sobre los grandes cambios en las relaciones entre los géneros a partir de la independencia de la mujer y el potencial que adquiere su unión con otras mujeres para la transformación social^[145].

Capítulo VII. El pobre^[146]

Para Simmel la pobreza es un concepto relativo: «Es pobre aquél cuyos recursos no alcanzan a satisfacer sus fines» (p. 494), pero cada clase social e incluso cada grupo, establece tales fines así como las necesidades para alcanzarlos y la jerarquía y orden de prioridad en la satisfacción de éstos. Igualmente la pobreza es relacional, pues hay personas que pueden considerarse pobres en su clase, pero no serían consideradas así en otra clase inferior.

Desde esta concepción, la *forma del pobre* debe entenderse como una manera específica de *ser con los otros*, de la que se desprenden vínculos de socorro y asistencia marcados por el condicionamiento mutuo entre donador y receptor que abarcan los más diversos ámbitos y niveles, desde la limosna otorgada al mendigo en forma personal hasta la política asistencial del Estado. El «principio de reciprocidad» —vértice de la propuesta sociológica del autor— permite poner atención en las relaciones que se dan entre el que *da* y el que *recibe*, ya que este último «da también algo; de él parte una acción sobre el donante, y esto es, justamente, lo que convierte la donación en una reciprocidad, en un proceso sociológico» (p. 475).

A partir de referencias históricas y geográficas diversas —desde la alusión a la ley talmúdica y la mendicidad medieval, hasta el código civil alemán, los cartagineses y persas—, Simmel explica cómo la relación entre quien otorga asistencia y quien la recibe compromete de algún modo a ambas partes. Por ello, a lo largo de la historia, el deber y el derecho aparecen intrínsecamente relacionados con este tipo de vínculo. En algunos casos, el derecho de los pobres a ser asistidos depende de las obligaciones que generan los vínculos de pertenencia a un grupo; como el caso de los antiguos semitas^[147], o los «parientes pobres» de una familia adinerada o, incluso, las situaciones de aquellos países donde la mendicidad se ha convertido en un «oficio

regular» y la recurrencia de la limosna genera una expectativa de deber tanto en el que recibe como en el mismo donador. En algunos casos, el necesitado ve la acción del donante como una mera obligación, sobre todo si el primero forma parte de la «clase explotadora» a quien se considera generadora de las desigualdades. Desde la perspectiva del pobre, «toda persona bien vestida» es vista como un enemigo.

Desde el plano del donador, el acto de asistencia y de dar responde a diversas circunstancias y significados históricos. Así por ejemplo, más que la preocupación orientada a mejorar las condiciones del pobre en sí mismo, la limosna cristiana sirvió para mitigar la incertidumbre del futuro del alma del donante. En otras ocasiones el hecho de *dar* genera un «sentimiento» y «deber de continuarlo», que hacen que el donante se sienta culpable o avergonzado ante la posibilidad de suspender las dádivas o interrumpir el proceso.

Como ya se ha señalado, en el desarrollo de sus tesis, Simmel incorpora ejemplos de los más diversos momentos históricos y entornos culturales. Sin embargo, su interés básico gira en torno a la necesidad de entender el significado de las medidas de asistencia a los pobres en el Estado moderno. Sobre este tema, Simmel opina que, lejos de ser el «fin último de la cadena teleológica», estas estrategias son básicamente un medio para mitigar el peligro que significa la existencia del pobre que incluso ha llegado a considerarse como un potencial enemigo para la sociedad. Si bien es hacia el pobre a quien se dirige la acción —verbigracia algún contenido específico de lo que hoy día denominamos política pública—, el *fin último* no es tanto él, sino la colectividad en su conjunto^[148]. Así, lejos de pretender suprimir la inequidad social, la asistencia al pobre se sostiene en una estructura desigual y únicamente busca mitigar aquellas manifestaciones extremas que podrían llegar a amenazar el *statu quo*.

Desde esta perspectiva, los argumentos de Simmel trascienden la dimensión cara-a-cara y muestran cómo la figura del pobre constituye un elemento de análisis sociológico con importantes implicaciones políticas y jurídicas relacionadas con la democracia moderna y el ejercicio de la ciudadanía. Sorprende que en el Estado moderno «la beneficencia pública es quizá la *única* rama de la administración en que las personas esencialmente interesadas no tienen participación alguna» (p. 473). En este sentido, la posición del pobre es similar a la del extraño, ya que se encuentra en cierto modo fuera del grupo en el que vive y al mismo tiempo dentro de éste, pero en una situación particular que hace que la sociedad lo provea de asistencia o socorro para que éste no se convierta en enemigo. Así, el pobre está fuera y dentro de la sociedad, pues «*el estar fuera*, en este caso, no es más que, para decirlo brevemente, una forma particular del estar dentro» (p. 492). Finalmente, en materia de asistencia, lo más común es que el Estado moderno sólo atienda las necesidades más apremiantes e inmediatas de los pobres, dotándolos del *mínimum* necesario para la vida.

Como ya hemos señalado, una de las preocupaciones fundamentales de Simmel

es llegar a entender el papel que en la sociedad moderna desempeñan los grandes grupos que, por estar constituidos por una pluralidad de intereses^[149], requieren un programa mínimo para poder ser aglutinados. En la medida en que es imposible conocer las voluntades particulares de quienes la conforman, la acción en masa tiene el carácter de *mínimum*. Por ello no resulta difícil coincidir en el «no», pues —a juicio de Simmel— solamente la negación puede reunir la diversidad de muchos. Tal característica permite al autor incorporar la «Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas».

El cierre del capítulo nos presenta una sugerente sociología del regalo. Como en el caso de la pobreza y las acciones de asistencia, el obsequio de distintos tipos genera una diversidad de relaciones a partir de la situación específica, el contenido, la recepción del regalo y los derechos y obligaciones que ello genera. Esta argumentación tiene una estrecha similitud con la desarrollada por el conocido antropólogo Marcel Mauss en su texto *El ensayo sobre el don*, de 1925, en el cual se analiza el fenómeno del intercambio y la obligación de devolver los obsequios como principio de reciprocidad fundamental para la organización social^[150]. Como hemos visto, tanto en lo referente al estudio del regalo como al de la política de asistencia a los pobres, la sociología de Simmel abre nuevas pautas de acercamiento a los problemas sociales que permiten visibilizar sus dimensiones simbólicas a partir del análisis relacional.

Capítulo VIII. La autoconservación de los grupos sociales^[151]

En este capítulo se analiza «La autoconservación de los grupos sociales» a través del tiempo y el papel que en ella juegan los diversos factores de carácter territorial, espiritual y organizacional. La preservación grupal es estudiada a la luz de la división del trabajo, la existencia de distintas clases sociales, el balance entre las fuerzas de cohesión y cambio y la importancia de la lucha y el conflicto en la transformación social. Simmel presta atención especial a algunas formas de dominio como las que son propias de las dinastías; se detiene en el papel de las clases medias en la sociedad moderna, y dedica tres digresiones a tratar la importancia de los cargos hereditarios, la utilidad de la psicología social, y la relevancia que tienen los conceptos de fidelidad y gratitud para la continuidad de las relaciones.

Como en el resto de su obra, el tema es tratado tomando en consideración los más diferentes aspectos y niveles de la realidad, desde la forma en que se sostienen los gobiernos hasta lo que ocurre en las relaciones matrimoniales y de amistad. El autor estudia la continuidad de los cargos hereditarios, los factores generacionales y otras cuestiones que juegan un papel relevante en la autoconservación de los grupos. La amplia y exhaustiva exposición sobre el tema incluye el análisis de lo que ocurre en la nobleza, la Iglesia y los cargos eclesiásticos, las organizaciones sindicales y de comerciantes, el parlamento y los partidos políticos. Desde una argumentación eminentemente teórica, el autor nutre su discurso con los más diversos ejemplos históricos que incluyen referencias a la Grecia clásica, al feudalismo europeo, a las condiciones diaspóricas de los judíos, las corporaciones urbanas en Inglaterra, el carácter de las organizaciones religiosas en China y la peculiaridad de las monarquías orientales.

El capítulo inicia con un recordatorio de la importancia del conflicto y la resistencia que, como vimos, está ampliamente desarrollada en el capítulo sobre «La lucha». Los individuos que viven en sociedad tienen la constante necesidad de salir a la conquista o de defenderse contra ataques, de resistir tentaciones, recibir golpes y contragolpes o establecer el equilibrio perdido. Frente a sus miembros individuales, los grupos colectivos poseen una «relativa eternidad», sin embargo, no se trata de una vida rígida y sin problemas, sino que también ellos deben restaurar sus equilibrios perdidos para autoconservarse a través del tiempo (p. 501).

Simmel analiza los elementos útiles para la salvaguarda de la unidad colectiva entre los cuales destaca la continuidad territorial a partir de la cual existen la ciudad y el Estado, y mediante la que se sustenta el patriotismo del hombre moderno. Otro lazo importante para la preservación lo constituye la herencia y el hecho de que el paso de una generación a otra ocurra de forma paulatina, con la lentitud de la sustitución apropiada para que el grupo anterior pueda preservarse y asegurar su identidad (p. 507). Esta continuidad en el cambio de individuos que sostienen la unidad del grupo se da, por ejemplo, en el relevo del clero católico —que tiene condiciones peculiares debido al carácter vitalicio de los cargos— y, en otra medida, también se observa en la organización jerárquica de los funcionarios de los Estados modernos, donde las jubilaciones sólo se dan después de mucho tiempo. De hecho, para alcanzar una existencia prolongada, el cambio debe hacerse de forma lenta y gradual y también conviene contar con una nivelación de los miembros del grupo (p. 509).

Como contrapartida, la conservación del conjunto suele sufrir cuando la ocupación de puestos se vincula a personalidades efímeras e irremplazables. De allí que cuanto más anónimos sean los individuos, más apropiados resulten para ser sustituidos y asegurar la preservación ininterrumpida del conjunto. Así, cuando el grupo está ligado a un director dominante que constituye el punto central de las funciones, la continuidad puede hacerse más difícil y muchas veces se requieren

instituciones especiales para preservar la unidad. Como se ha observado en las abejas que «una anarquía completa sobreviene cuando la colmena se ha quedado sin reina» (p. 510).

Algunos grupos políticos han intentado evitar los peligros de las personalidades fuertes, adoptando como principio que «el rey no muere» (p. 511). La distinción entre el carácter permanente de la realeza frente a los atributos perecederos del monarca permite salvaguardar la soberanía sin quebrantar la unidad grupal. La forma más inmediata en la que se manifiesta la existencia perdurable de este tipo es la sustitución del padre por un hijo destinado de antemano para la sucesión, independientemente de cuáles sean las cualidades personales de este último.

A partir de estos señalamientos Simmel dedica un apartado especial a la «Digresión sobre los cargos hereditarios» y explica cómo la transmisión de la función social de padre a hijo suele aminorar las discrepancias fundamentales que existen entre la forma y la exigencia objetivo-social y la subjetividad de cada persona (p. 517). En este sentido, nuestro autor advierte cómo la lucha de un individuo con base en sus propias cualidades para ascender a un puesto directivo, puede contener más peligros y más estados de inseguridad que los «inconvenientes de la herencia». Hay muchos casos en los cuales el empleo del padre se transmite a los hijos, quienes gozan de los privilegios propios del oficio familiar (p. 521).

Con la aparición de los gremios, la debilitación de los lazos feudales, el crecimiento del grupo y la separación entre Estado y sociedad, la transmisión hereditaria se fue debilitando a medida que la ocupación de los puestos y la formación de los futuros funcionarios se vinculó con el derecho y la responsabilidad de entidades públicas. Lo anterior se hace extensivo a los contratos privados, sin embargo, en algunas esferas que aún no están maduras para el cambio, el principio hereditario logró mantener cierta inercia (p. 523).

Una vez terminada esta digresión sobre los cargos hereditarios, como en el caso de los estudios de las sociedades secretas y sus ritos, Simmel aborda otras cuestiones de importancia simbólica para la preservación del grupo relacionadas con la relevancia que pueden adquirir los estandartes, banderas y distintas insignias para la identidad comunitaria, así como los efectos que puede traer la destrucción de un símbolo colectivo para la unidad y / o decadencia. Otros elementos importantes para la continuidad de los grupos son el manejo y la percepción de las propiedades territoriales y otros patrimonios; así como las cuestiones espirituales que dan lugar a sentimientos de diversa índole como el patriotismo que se despierta hacia el Estado o la ciudad, la devoción a la comunidad religiosa y el amor a la familia y los semejantes (p. 531).

El derecho, la moral y el honor también constituyen importantes formas de autopreservación del conjunto. Mientras el primero necesita contar con un poder coactivo exterior, la segunda se propone regular la conducta total del individuo. Por su parte, el honor ocupa una posición intermedia ya que la violación a sus códigos no

implica pena jurídica o reproche moral, sino que responde a una combinación de elementos interiores y subjetivos y una serie de exigencias sociales externas basadas en el prestigio y la «buena conducta» que permiten la continuidad grupal (pp. 531-532).

En una sociedad de masas con una creciente división de funciones, generalmente se hace necesaria una asociación pasajera, un órgano especial, un conjunto de representantes o comité que tiene un carácter propio que puede asegurar la preservación del grupo. Gracias a su carácter menos numeroso, a través de éste se logra la flexibilidad y precisión de la actividad social, frente a la lentitud y rigidez que suelen caracterizar los movimientos del grupo total. Así han surgido los funcionarios, que han dado lugar a las burocracias, una organización de muchos que se constituye como unidad transpersonal (p. 538).

Las ventajas del órgano especial para la conservación del grupo no sólo se explican por sus características cuantitativas, sino también por sus aspectos cualitativos que le permiten actuar frente a «la acción total de la muchedumbre» que, a juicio de Simmel, suele tener un bajo nivel intelectual (p. 539). En sus análisis de lo que podría ser considerado como una «sociología de las masas», nuestro autor observa que ésta se caracteriza por una «nerviosidad colectiva» (p. 546) y una intensidad de los sentimientos que deja fuera la reflexión intelectual, y prescindiendo de su propio juicio, generalmente se convierte en seguidora acrítica de un «individuo bien dotado».

Después de estos señalamientos, el capítulo dedica una sección especial a la «Digresión sobre la psicología social», donde se desarrollan las diferencias cualitativas de esta disciplina y sus relaciones con la psicología individual. El ser humano actúa de forma diferente cuando está en una acción recíproca que cuando está aislado, y la psicología social no puede perder de vista que la homogeneidad de un conjunto de personas es resultado de la existencia de influencias mutuas y de acciones recíprocas.

Al terminar esta digresión, Simmel destaca nuevamente la importancia de la separación de un órgano que represente al grupo y que en las sociedades modernas está constituido por el cuerpo de funcionarios. Sin embargo, nuestro autor también advierte que es necesario cuidar que éstos no lleguen a poseer una independencia absoluta ni adquieran una «vida propia» que los haga entrar en conflicto con el grupo amenazando su preservación. En este sentido, Simmel considera a la burocracia como uno de los organismos más inofensivos siempre y cuando no se apegue demasiado al «esquematismo» que lo caracteriza, que lo puede llevar a olvidar sus compromisos de servicio (p. 558).

Lo anterior también puede ocurrir en la clase judicial, que suele llegar a cohesionarse apelando a un formalismo del derecho que entra en contradicción con las necesidades reales de los grupos. De igual forma, puede acontecer en el ejército, ya que, si se vuelven demasiado extremos, sus atributos de rigidez y el absolutismo

pueden llegar a promover su separación del grupo mayor, al grado de convertirse en un «Estado dentro del Estado» (p. 560). Por estas razones, Simmel advierte que la duración vitalicia en los cargos tiende a fomentar las actitudes hacia la independencia y destaca la importancia de una rotación frecuente que sirva como contrapeso y protección de los abusos egoístas y permita reclutar a funcionarios con nuevos ímpetus que alejen la organización de la rutina.

La continuidad del grupo también puede entrar en riesgo cuando las diferencias sociales son muy considerables y las clases medias no son lo suficientemente importantes como para atenuar y distribuir las conmociones inevitables en una estructura social con contrastes acentuados.

En cuanto a la amplitud de los círculos, Simmel explica cómo los más grandes tienden a buscar la estabilidad de sus instituciones, que los pequeños sustituyen por una adaptación más rápida. En la medida en que el aumento cuantitativo de un grupo también exige modificaciones cualitativas, es conveniente no apegarse a un conservadurismo demasiado rígido (p. 566). Sin embargo, no se debe perder de vista que la flexibilidad y la evolución también pueden propiciar un movimiento extremo que acabe favoreciendo a los competidores del grupo.

El motivo individual y psicológico en que se encarna mejor el mantenimiento de una relación en la forma de estabilidad es la fidelidad, a la cual, junto con la gratitud, Simmel dedica la «Digresión sobre la fidelidad y la gratitud». El fenómeno de la fidelidad —que por sus propias características se resiste al análisis cuantitativo—, es concebido como un puente entre «la vida interior y la exterior» que es sumamente importante para asegurar el carácter duradero de las relaciones, las convivencias y la conservación de la sociedad, ya que otro tipo de motivos basados en la coacción, el idealismo, el sentimiento del deber y el amor no son suficientes para impedir la desagregación. La fidelidad debe ser entendida como el peculiar estado anímico y sociológico que asegura la perduración de un vínculo, después de que se extinguieron las fuerzas que lo produjeron. La fidelidad no genera la relación, pero se empapa en ella una vez fundada, adhiriendo los elementos para su conservación y haciendo posible que, pese a la interioridad fluctuante de las personas, éstas logren establecer vínculos estables (pp. 570-577).

En cuanto a la gratitud, Simmel explica cómo ésta se constituye como el residuo subjetivo del acto de recibir o de entregar (p. 578). Este afecto personal se convierte en un intenso lazo de unión de carácter sólido y sutil que permite una vida estable constituyéndose como «la memoria moral de la humanidad» (*idem*).

Al terminar esta digresión, Simmel retoma otros aspectos de la estabilidad de los grupos explicando que, mientras unos círculos necesitan de firmeza, otros requieren formas sociológicas flexibles. En este último caso se encuentran las minorías como los gitanos y los judíos, cuya existencia es «soportada de mala gana» por el grupo mayoritario, por lo cual tienden a adaptarse constantemente a las nuevas circunstancias.

Estas vías de conservación social contrastan con las que son propias de las aristocracias políticas y eclesiásticas, para las cuales lo fundamental es la permanencia, tienden a ser conservadoras y se basan en una concepción de desigualdad entre los hombres, esperando que no se modifique. A pesar de su diferencia en términos numéricos, lo anterior también es característico de las grandes masas que mantienen una «perseverancia obstinada» y una psicología rígida e inmovible (p. 587).

Simmel retoma nuevamente la cuestión de la importancia de la clase media como elemento de conservación del grupo, explicando cómo la confusión de fronteras y la fluctuación ininterrumpida entre los «de arriba» y «los de abajo» la llevan a una serie de transiciones constantes y flexibles. Lo anterior amplía el margen de oportunidades individuales, y permite preservar la cohesión sin llegar a mayores rupturas (p. 588).

Sin embargo, como sucede en toda su argumentación, Simmel no se limita a enunciar las características positivas, sino que también analiza la contraparte señalando cómo, en muchos casos, la flexibilización de la clase media puede engendrar su desarraigo. Para entender en su debido alcance estas cuestiones, Simmel nos remite al capítulo de «La lucha» y nos recuerda la importancia de que «siempre existan los contrarios» y la gran influencia del conflicto y la división social del trabajo en el cambio y la continuidad social.

Además de las cuestiones hasta aquí tratadas, a lo largo del capítulo Simmel desarrolla otros asuntos de gran importancia para la vida social, como el tema de las familias, cuyos lazos se ven crecientemente afectados por los antagonismos internos y los afanes de independencia de sus miembros que son propios del proceso de individualización (p. 582).

En cuanto a los sociólogos que fueron sus contemporáneos, el análisis de Simmel sobre la vinculación entre la división del trabajo, la cohesión y los tipos de solidaridad tiene también convergencias con los planteamientos de Durkheim sobre esta cuestión. Por otro lado, las observaciones en torno a la naturaleza de la autoridad ejercida por personalidades fuertes, y el contraste que presentan con las organizaciones más estables tiene importantes coincidencias con la teoría de la dominación que Max Weber desarrolla en *Economía y sociedad*, y cuyo eje es la contraposición entre el liderazgo carismático y las autoridades más duraderas que pueden ser tradicionales o burocráticas. Al igual que lo hace Simmel, Weber considera que estas últimas se caracterizan por la existencia de un órgano de administración integrado por funcionarios especializados y relativamente anónimos que pueden darle continuidad al ejercicio de la autoridad^[152].

Como se ha visto, Simmel considera que las burocracias modernas constituyen un organismo sumamente importante para asegurar la continuidad del grupo en la sociedad de masas, pero también advierte que su excesivo esquematismo y el «formalismo del derecho» pueden hacerlas demasiado rígidas para responder adecuadamente a las necesidades variables de la vida social práctica (p. 560). Esta

preocupación es similar a la que desarrollaría Robert Merton hacia finales de la década de 1940. El reconocido sociólogo estadounidense observa que cuando la «adhesión a las reglas» se convierte en la finalidad más importante de la burocracia, el resultado es una conducta estereotipada y un *ritualismo burocrático* que impide adaptarse a los problemas particulares^[153].

Como lo hace en el resto de su obra, nuestro autor se muestra preocupado por el advenimiento de la sociedad de masas e indica que una muchedumbre tiende a arrastrar un «lastre de prejuicios» y a hacer que la dirección caiga «en manos de los elementos más apasionados, más radicales y más sueltos de la lengua» (p. 545).

Capítulo IX. El espacio y la sociedad^[154]

Antes de la publicación de *Sociología*, Simmel ya contaba con textos previos sobre esta temática, entre los que destaca «Las grandes urbes y la vida del espíritu», que fue publicado en 1903^[155]. Tanto en este último como en *Filosofía del dinero*, Simmel aborda problemas relativos a la configuración del espacio, las formas de percibirlo en la modernidad y las transformaciones de la vida social y afectiva en las grandes urbes.

El interés es congruente con la propia biografía de Simmel, quien no se concebía a sí mismo fuera de Berlín. Los primeros momentos de su vida se dieron en el cruce de las calles Leipzigerstrasse y Friedrichstrasse, principales avenidas comerciales de la recién declarada capital germana^[156], por lo que tal y como señala su hijo, Hans Simmel, no habría sido posible ser más berlinés que cuando se había nacido en la citada esquina. Tan estrecha era la relación que Simmel sentía con su ciudad natal que, cuando en 1914 tiene que abandonarla para la obtención de una plaza en la ciudad fronteriza de Estrasburgo, escribió un artículo periodístico titulado «Simmel sin Berlín»^[157].

Como heredero del legado kantiano, Simmel recupera el problema del espacio en clave sociológica. Si para Kant el espacio es la «posibilidad de coexistencia», para el berlinés «la acción recíproca convierte al espacio, antes vacío, en algo, en un lleno para nosotros» (p. 598). El capítulo aborda el significado social que tiene el espacio a partir del supuesto de que éste en sí mismo no produce efecto alguno, ya que son las relaciones sociales las que le otorgan *sentido*. Lo que posibilita la vecindad no es la cercanía física, como tampoco es la lejanía geográfica la que produce extranjerías;

son las acciones recíprocamente orientadas las que generan significados específicos al espacio.

Como sucede en otros capítulos, el abanico de recursos históricos y culturales del cual parte el autor es sumamente amplio y variado. El recurso metodológico al que acude para la exposición de este tema consiste en plantear en un primer momento los efectos de la organización del espacio en las acciones recíprocas y, en segundo lugar, los efectos de las formas de socialización sobre la organización del espacio. En la parte inicial, Simmel describe ciertas cualidades del espacio como la exclusividad, divisibilidad, fijación, proximidad, distancia y movilidad. En esta sección aparecen también tres excursos: «Digresión sobre la limitación social», «Digresión sobre la sociología de los sentidos» y «Digresión sobre el extranjero». En un segundo momento se abordan los efectos de la división espacial basada en principios racionales, la soberanía territorial, el significado que tienen las sedes de los grupos y el espacio vacío.

Simmel distingue los efectos que tienen las cualidades del espacio en las acciones recíprocas, a partir de los siguientes ejes:

a) *Exclusividad*. Ciertas formas o tipos de asociación sólo pueden realizarse en un lugar espacial donde no caben otras, como ocurre en el caso del Estado nación que está ligado a un territorio. Aun cuando Simmel destaca esta peculiaridad, es consciente de cómo las grandes ciudades «no acaban en sus límites geográficos» (p. 599), sino que se extienden más allá de éstos dada su influencia cultural, económica y política. El polo opuesto de esta exclusividad espacial puede encontrarse en la Iglesia católica que, dada su tendencia a la expansión, no está afectada por ningún límite local. Entre ambas formas existen diversas mediaciones que responden ya sea a la exclusividad o independencia del espacio, según las formas de relación.

b) *División y establecimiento de límites*. El argumento, estrictamente sociológico, radica en señalar que «todo límite es arbitrario» (p. 602). Las *fronteras* no están dadas por naturaleza sino que son construcciones sociales, resultado de límites políticos, pues incluso el límite «natural» de una isla es artificial, ya que aun el mar puede ser «objeto de posesión». Consciente de la importancia del límite espacial en tanto es consecuencia del límite social, Simmel dedica un excursus a la cuestión intitulada «Digresión sobre la limitación social». Ahí señala cómo entre los seres humanos erigir un límite significa establecer un mutuo condicionamiento, un adentro y afuera que tiene manifestaciones en los límites de pertenencia a un grupo, las inclusiones parciales a ciertas esferas (verbigracia distinción entre ser socio o semisocio), o los límites frente a la intimidad y los secretos del otro. Los límites son sociales y pueden llegar a tener manifestaciones espaciales, por ello son arbitrarios, o tal y como expresa en «Puente y puerta», «el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera»^[158].

c) *Fijación del espacio*. Ésta posibilita la articulación de personas y que estén juntas en un espacio determinado alrededor de algún interés, ya sea religioso, erótico

o político. El tráfico generado en las ciudades o la cita romántica son manifestaciones de cómo ciertas relaciones se desenvuelven en lugares fijos y establecidos para el encuentro de personas. La noción de un «punto fijo en el espacio» también se relaciona con procesos de «individualización del lugar» (p. 613), como el hecho de dar nombres propios a las casas. No obstante, con el advenimiento de la modernidad se instauran procesos de racionalización urbanos manifiestos en la numeración de los domicilios y erradicación de las calles torcidas para generar uniformidad. Para el berlinés, estas formas de significar el espacio no son más que expresiones de las formas de relación. Como reverso de la fijación espacial, en un escrito dedicado a sus impresiones de «La exposición comercial de Berlín», Simmel anotaba cómo las formas arquitectónicas de la feria estaban pensadas para propósitos temporales y faltos de permanencia^[159]. Con ello el autor daba cuenta de cómo el carácter efímero de la modernidad también tiene manifestaciones espaciales.

d) *Proximidad o distancia* con los otros. Estar juntos no significa proximidad social: es posible estar físicamente próximos pero socialmente lejos, como en las grandes urbes donde el anonimato es la regla. Este tipo de *distancia* también tiene manifestaciones emocionales como la *indiferencia* y en grado extremo la *indolencia*, que sirven como armaduras emocionales sin las que uno se vería «desquiciado y destrozado» (p. 621^[160]). Igualmente, en este apartado Simmel incluye una brillante reflexión sobre el significado de la proximidad corporal intitulada «Digresión sobre la sociología de los sentidos». Ahí establece qué tipo de relaciones se generan con los demás a partir de los sentidos corporales tales como los intercambios de miradas, el significado del rostro^[161], las impresiones olfativas, las atribuciones de sentido a lo que escuchamos y la proximidad sensible en los espacios que compartimos. Perceptivo de la relevancia que tiene la imagen en la modernidad, Simmel señala cómo el sentido de la vista adquiere preponderancia en los medios de transporte públicos donde, como nunca antes, las personas comparten «la situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar» (p. 626).

e) *Movimiento* en el espacio. Sobre este tema, Simmel desarrolla cuáles son los efectos y las formas de la socialización en los grupos migrantes (p. 641). En lo que podría ser considerada una sociología de la migración, nuestro autor hace alusión al nomadismo, la migración de pueblos enteros, la necesidad de cultivar los vínculos grupales por parte de quienes pierden el «apoyo de su patria» (p. 644), las formas de relación de amistad y confianza que se establecen en los viajes^[162] y la particularidad de algunos tipos sociológicos como el vagabundo, el aventurero y el caso célebre del extranjero, al cual le dedica un excursus especial titulado «Digresión sobre el extranjero»^[163]. Con este término, Simmel hace referencia no sólo a los que provienen de otro país, sino a todos aquellos que no comparten características del círculo al que se acercan y traen cualidades que no forman parte de éste^[164].

El extraño juega con la paradoja cerca y lejos, pues es la *cercanía de lo lejano*. Es una *forma* en tanto el surgimiento de esta figura es posible porque entra en contacto

con el círculo al que no pertenece y al que no se arraigará nunca. El extraño tiene diversas manifestaciones históricas, como aquella representada por los comerciantes europeos judíos, ligados a la movilidad que impone la circulación monetaria^[165]. La relación con el extraño igualmente es diversa, puede ser tanto positiva como negativa. Dada su posición, puede llegar a considerársele como alguien con objetividad y digno de confianza —como el caso del mediador visto en el capítulo de «La cantidad y los grupos sociales»—, dada la distancia que tiene frente al grupo^[166]. Aunque también puede ser sospechoso y calificado como agente de la agitación que viene de fuera. En casos extremos el grupo puede negarle su condición de otredad y señalarlo como bárbaro.

En cuanto a los efectos de las formas de socialización sobre la organización del espacio, Simmel señala los siguientes aspectos:

a) La división espacial basada en principios racionales y abstractos en la política y la economía. En la misma línea argumentativa que Ferdinand Tönnies en *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, en el razonamiento de Simmel subyace una caracterización tipológica entre formas de relación orgánicas y mecánicas que utiliza como recurso metodológico para distinguir las características entre sociedades no modernas y modernas, respectivamente. El principio de división espacial, basado en criterios racionales y abstractos más allá de los lazos de sangre y parentesco, posibilita la organización extensiva del Estado en unidades territoriales, donde convergen elementos de muy distintas clases que forman una unidad. Igualmente, en la economía moderna la división espacial de productores no restringe las posibilidades del consumo, sino que permite establecer relaciones no sólo con el productor más inmediato, también con el «otro que vive muy apartado» (p. 662).

b) La soberanía territorial. Simmel señala cómo ésta tiene manifestaciones en las formas en las que se divide el espacio, en cómo se concentra o distribuye. En este sentido, las relaciones de dominio tienen sus referentes espaciales, que se muestran en la importancia administrativa y simbólica de las capitales. A la luz de diversos ejemplos históricos, Simmel da cuenta de cómo la localización del poder soberano es relativa y depende de configuraciones específicas.

c) Las asociaciones y su fijación espacial. Las familias, los sindicatos, las comunidades religiosas y diversos grupos instalan sus respectivas sedes espacialmente. La «casa» de la agrupación simboliza la unidad del grupo, ya que «significa el pensamiento de la sociedad misma, localizado» (p. 665). Simmel da cuenta de las diversas manifestaciones espaciales y simbólicas de las asociaciones, desde la sepultura familiar, el templo religioso, hasta la casa universitaria.

d) El espacio vacío. Los límites entre pueblos, Estados o personas, pueden contar con un «espacio intermedio» que no pertenezca a ninguno, o bien que pueda ser potencialmente de ambos. La caracterización de este espacio radica en su neutralidad,

en tanto que su posesión no es de alguna de las partes implicadas en la relación.

Capítulo X. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad^[167]

La tesis que Simmel esboza en este apartado se enuncia en el título del capítulo: la ampliación de un grupo da lugar a la formación de la individualidad. El problema de la individualidad es sin lugar a dudas uno de los temas centrales en toda su obra^[168] y es abordado desde diferentes aproximaciones que parten de la ética, la estética y la sociología. Así, un año antes de su muerte, en *Cuestiones fundamentales de sociología*, aborda la cuestión en el apartado sobre las concepciones del individualismo cuantitativo y cualitativo; y en el último de sus libros, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, dedica el capítulo IV al tema «La ley individual». En el transcurso de su vida también hace monografías de ciertas personalidades como Rembrandt, Rodin, Miguel Ángel, Goethe y Nietzsche, que se inscriben en el marco del análisis relativo de la individualidad^[169].

Evidentemente en lo que constituye la última parte de esta obra, la aproximación es estrictamente sociológica. En contraste con los otros capítulos que hemos abordado previamente y en los que se desarrolla un concepto y se visibilizan sus diferentes manifestaciones (verbigracia lucha, subordinación, espacio, etc.), en este último, el eje discursivo está puesto en una proposición: la ampliación de un grupo y su diferenciación genera condiciones para la individualización de las personas. O en palabras del autor: «La individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo» (p. 674). Pese a las garantías y certezas que ofrece un círculo estrecho, éste no permite el desarrollo de la capacidad electiva de las personas, pues el horizonte de posibilidades es reducido.

Simmel ofrece una serie de razonamientos sociológicos que explican la emergencia del individuo moderno a la luz de procesos sociales. Para ello, hace referencia a determinados procesos históricos que permiten identificar este surgimiento, como la evolución de la economía monetaria. Es evidente cómo a Simmel le interesa dar cuenta del advenimiento del individuo moderno, por lo cual hace una serie de reflexiones que explican el surgimiento del «sentimiento del yo personal» como paradoja constituyente de la modernidad, en la que al mismo tiempo se presentan procesos de nivelación y masificación.

Como ya hemos señalado, el problema de la diferenciación social y su relación con el proceso de individualización como características constitutivas de la sociedad moderna son temas que están presentes a lo largo de la obra sociológica de Simmel. En el texto *Sobre la diferenciación social*, ya se habían planteado las ideas centrales de dicho proceso^[170]. La relevancia de dicho trabajo en el tema es reconocida por el mismo Émile Durkheim, que en 1893 publica *La división del trabajo social*, y hace referencia en una nota a la obra de Simmel, aunque establece la diferencia de enfoque entre ambos: «Desde 1893 han aparecido o han llegado a nuestro conocimiento dos obras que interesan a la cuestión tratada en nuestro libro. En primer lugar, la *Soziale Differenzierung* de Simmel [...] en la que no es especialmente problema la división del trabajo, sino el *procesus* de individualización, de una manera general»^[171]. Es necesario señalar que para Simmel individualización y diferenciación no corren por senderos separados sino se condicionan recíprocamente, pues la diferenciación posibilita la individualización.

A la luz del legado spenceriano, Simmel recupera las metáforas del movimiento para señalar cómo los grupos presentan tendencias centrípetas y centrífugas; los grupos pequeños y cerrados tienden a restringir sus relaciones al interior; mientras que en los más amplios aumenta la necesidad de ir más allá de sus límites originarios. En la *Filosofía del dinero*, Simmel ya había explicado cómo la economía monetaria posibilitó el intercambio con los otros más allá de los límites estrechos del círculo económico inmediato, permitiendo así la especialización del individuo económico. Cuando no existe «división de la producción» las personas consumen lo que su círculo produce, aun cuando no satisfaga sus «necesidades y deseos». En cambio, «cuando hay productores especiales para cada necesidad, cada cual puede buscar lo que le agrada y, por tanto, no necesita consumir sin deseo» (p. 717). De esta manera, «la diferenciación e individualización aflojan el lazo que une a los que están más inmediatos, pero en cambio crean un vínculo nuevo —real o ideal— con los más alejados» (p. 677). Lo anterior permite no sólo la diferenciación entre los individuos sino también la aproximación a los grupos extraños^[172].

En tal escenario, el tratamiento de la libertad adquiere gran relevancia. Tal y como advierte Simmel, cuanto más estrecho sea el círculo en el que nos desenvolvemos, gozamos de menor libertad individual (p. 745). En sentido contrario, mientras más amplio es el grupo, se tiene más espacio para el desarrollo de la individualidad y la libertad. Como hemos señalado previamente, para Simmel el concepto de libertad individual tiene varios significados que dependen de las esferas de interés en las que se mueva el individuo, desde la libertad para elegir pareja, hasta la libertad en las iniciativas económicas.

La concepción de la libertad también se encuentra ampliamente desarrollada en *Filosofía del dinero*, en particular en el capítulo IV «La libertad individual», donde se explica cómo «En sentido social, la libertad es al igual que la falta de libertad, una relación entre humanos»^[173]. En este último capítulo de *Sociología*, Simmel explica

cómo gracias a la expansión del horizonte de posibilidades «es mucho más severa la selección individual» (p. 688). En otras palabras, la elección se convierte en una obligación, ya que «Llamamos libertad a algo que no suele ser otra cosa más que el cambio de obligaciones»^[174].

Consciente de que la atribución de significados al concepto individualidad es histórica, Simmel plantea dos referentes para su comprensión en la sociedad moderna: el individualismo cuantitativo y el individualismo cualitativo^[175]. El principio o ideal de libertad individual adquiere un significado específico en el marco del «individualismo cuantitativo». Para éste la liberación de tutelas ya fueran de clase, religiosas, políticas o económicas, significa la posibilidad de ejercer la libertad y el establecimiento de la igualdad de todos los seres humanos. En este individualismo, libertad e igualdad son «dos valores que se compaginaban pacíficamente». La Revolución francesa será un referente histórico fundamental para este tipo de individualismo que, al inclinarse por la «concepción cosmopolita del mundo», trasciende los supuestos nacionales y apunta a la idea de humanidad.

En cambio, para el individualismo cualitativo las personas no sólo son libres, sino se distinguen de las demás y ese *ser distinto* es lo que le da sentido a su vida. Este significado es producto del siglo XIX, tiene como fuente teórica al romanticismo y como referente histórico la división del trabajo, la cual supone que el individuo está en un puesto que ningún otro puede ocupar. En la medida en que esta concepción pone acento en la *diferencia* y no en lo que es común a todos los seres humanos, su concepción sobre los individuos presupone que estos no son como «átomos iguales» y absolutamente libres, sino más bien son «seres que gracias a sus particularidades crean una división del trabajo y se complementan recíprocamente y se necesitan unos a otros» (p. 690). A diferencia del individualismo cuantitativo que propugna el cosmopolitismo, éste se inclina por el nacionalismo. Pese al contraste, ambas formas coinciden en que sólo pueden desarrollarse en la medida en que el círculo que rodea al individuo se amplía.

Las relaciones entre individuo y grupo también pueden tener manifestaciones intermedias, como el caso de la nobleza. En la «Digresión sobre la nobleza», Simmel señala que tanto la nobleza de la antigua Roma, el Imperio normando, la casta brahmánica o el Antiguo Régimen europeo, comparten en tanto *forma* sociológica un denominador común basado en una posición intermedia entre el soberano y el pueblo o el resto de la sociedad. Eso da cuenta del carácter excepcional, exclusivo y unificado de la nobleza. Como en una obra de arte, cada uno de sus elementos «recibe del conjunto su sentido». En ésta, el grupo mantiene una relación muy particular con la individualidad de sus miembros, pues existe un reflejo de todo el grupo en el individuo. Los valores acumulados y el refinamiento objetivado en formas y estilos «reflejan su esplendor» como grupo, en el individuo.

En el caso de las sociedades modernas, son las condiciones de diferenciación del grupo, y no su unificación, las que posibilitan la individualización. Simmel visibiliza

no sólo el impacto que tiene la diferenciación como proceso social en el surgimiento del individuo, sino también el arribo de la individualización diferenciada. En tanto el círculo se extiende y la posibilidad de relacionarnos con otros se amplía, las «excitaciones psíquicas» se incrementan en la medida en que las personas se enfrentan a la abundancia de lo diverso, distinto y extraño. Por lo anterior, el sentimiento del yo surge cuando individuos muy diferenciados conviven con otros que están en sus mismas condiciones.

En consonancia con el interés previamente trazado, Simmel dedica el último excursus a la «Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales». Ahí señala cómo esta analogía no es de naturaleza sociológica sino filosófico-social. En éste se desarrolla la idea de los diferentes tipos de influencias entre individuo y sociedad. Entre otros temas, Simmel plantea que los sentimientos y el pensamiento de un individuo presentan «conflictos internos», como las posiciones partidistas que se desenvuelven en la vida social. Nuestra vida anímica cognitiva y emocional está caracterizada por ese tipo de contiendas en las que las personas ceden, se defienden, resisten, atacan o llegan a ciertas negociaciones hasta nuevo aviso.

Por último, Simmel señala cómo individuo y sociedad son conceptos metódicos y, por ello, dos modos diferentes de aprehensión de la realidad, pero como tal, dicha división no existe ontológicamente sino se trata de una distinción analítica: «Si hemos de expresar esto con un radicalismo conceptual, que en la práctica naturalmente sólo se manifiesta en fragmentos, debemos decir que todos los acontecimientos y formaciones de ideales del alma humana han de ser comprendidos, sin excepción, como contenidos y normas de la vida individual, pero también, sin excepción, como contenidos y normas de la existencia social» (p. 725).

VIGENCIA DE GEORG SIMMEL

La lectura de *Sociología*, desde la mirada del presente, permite apreciar la riqueza de las aportaciones de Simmel y su vigencia para el análisis de la sociedad contemporánea, tanto en términos del debate intelectual como en el plano del análisis de problemas específicos. Lo anterior se hace evidente en la herencia de su pensamiento en algunos de los autores más importantes del siglo xx.

La pregunta enunciada por Simmel respecto a ¿cómo es posible la sociedad? ha sido retomada de forma explícita por pensadores como Talcott Parsons, Niklas

Luhmann y otros autores que han reconocido la actualidad de este planteamiento y su relevancia para el debate de la teoría sociológica contemporánea^[176]. Las respuestas frente a esta interrogación han sido de la más diversa índole^[177], ya que, en el fondo, ésta plantea una cuestión fundacional que permite formular una teoría sobre la «constitución de la sociedad»^[178].

En cuanto al tratamiento de temas más específicos, las reflexiones de Simmel sobre la naturaleza de la subordinación en las sociedades modernas lo hacen aparecer como un precursor de la sociología de la organización. Como lo desarrollaría de una forma más puntual Max Weber unos años después, Simmel destaca la relevancia que, en las sociedades más diferenciadas, adquieren las burocracias y las jerarquías basadas en el conocimiento a partir de un ejercicio de la autoridad que apela a la disciplina y la definición de las responsabilidades propias del cargo sobre las características personales de quien lo ocupa^[179].

Sin embargo, más allá de los análisis de las instituciones modernas, la sociología de Simmel resulta verdaderamente pionera en los estudios sobre intimidad, emociones y sentimientos y, por lo tanto, se ha constituido en un invaluable referente clásico en la incursión contemporánea de estos temas. El papel que desempeñan los celos, la envidia, la ira, la gratitud, la fidelidad, la confianza y el amor en los grupos de diversos tamaños, y en las relaciones de subordinación, lucha y / o secreto, resultan relevantes para entender la configuración e intensidad de las *formas de socialización* con particular atención al ámbito afectivo^[180]. En este sentido, también la digresión sobre los sentidos corporales ha tenido un eco importante en los recientes estudios sobre el cuerpo, e incluso, el texto ha llegado a ser considerado como producto del análisis de «un francotirador que abrió muchos caminos»^[181].

Asimismo, los elementos contemplados en la sección destinada al análisis de «La lucha», resultan importantes para el estudio del conflicto desde el punto de vista filosófico, sociológico y psicológico. El énfasis de Simmel en la importancia de la competencia como forma «civilizada» de la lucha y las limitaciones que ésta puede sufrir por la moral o el derecho, resulta sumamente pertinente para los actuales debates en torno a políticas económicas. De igual manera, sus tesis también pueden ser de una gran utilidad para el estudio de la acción política y las tendencias a la escisión que comúnmente se observan en partidos y naciones.

El capítulo relativo al secreto muestra la actualidad de la sociología simmeliana para explicar el papel de la confianza en el mundo contemporáneo, desde cómo ésta se diversifica según el tipo de relaciones intersubjetivas, hasta su papel en el ámbito económico^[182]. No es una casualidad que planteamientos de Simmel fueran retomados por Anthony Giddens para distinguir entre las concepciones de *confidence* y *trust*, es decir, entre la confianza atribuida a las personas y la fiabilidad depositada ante las «señales simbólicas», como el dinero y las capacidades de los «sistemas expertos»^[183].

Por otra parte, los actuales reacomodos de la relación entre lo que se considera confidencial en el ámbito del poder, convierten a Simmel en un autor pertinente para la comprensión del papel que juega el acceso a la información y —tal y como señala Jorge Lozano—, «la lucha abierta entre la opacidad y la transparencia»^[184]. Las reflexiones sobre corrupción y grupos de delincuentes que se hacen en el capítulo «El secreto y la sociedad secreta» resultan sumamente sugerentes para abrir nuevas rutas de interpretación de la sociedad contemporánea.

En cuanto al tratamiento de otras cuestiones presentes en la obra, en la medida en que, en el capítulo «El pobre», Simmel logra vincular «las percepciones y vivencias de la pobreza»^[185] con los ámbitos institucionales, culturales y grupales, algunos de sus planteamientos teóricos resultan pertinentes para el análisis de las actuales condiciones mundiales de marginación, el aumento de «parias urbanos»^[186] y otros asuntos relacionados con esta cuestión que ahora son analizados por un amplio espectro de investigaciones multidisciplinarias^[187].

El pensamiento de Simmel también aborda otros temas como el advenimiento de la «sociedad de consumo»^[188] y así, de alguna forma, adelanta las tesis desarrolladas posteriormente por Herbert Marcuse y, en general, por los pensadores de la Escuela de Fráncfort^[189]. Por otra parte, los vínculos que nuestro autor establece entre la diferenciación social y la participación en diversos círculos constituyen importantes puntos de partida para estudiar los sentimientos y convicciones cosmopolitas de los seres humanos en el mundo contemporáneo.

En virtud de las transformaciones que ha tenido la construcción social del espacio en tiempos de la globalización, el capítulo «El espacio y la sociedad» resulta pertinente para nutrir los debates recientes y las coordenadas teóricas sobre la cuestión^[190]. En este sentido, también la figura del extraño ha sido recuperada de forma emblemática por diversos autores —Zygmunt Bauman por ejemplo—, como símbolo de nuestro tiempo, pues expresa el desarraigo y movimiento característicos de la sociedad moderna^[191].

Por último, en diversos capítulos el autor incluye importantes planteamientos en torno a la elasticidad de las formas sociales, el factor de incertidumbre de nuestras decisiones y la profundización de un modo inusitado del *self* y su respectiva diferenciación psíquica^[192], que resultan sumamente actuales. Las aportaciones que Simmel desarrolla principalmente en capítulos como «El cruce de los círculos sociales» y «La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad», tienen una gran vigencia para la sociología contemporánea ya que sus planteamientos resultan sumamente afines a las tesis que vinculan la creciente individualización con el aumento en el rango de decisiones, que plantean autores de mediados de la década de 1930 como Norbert Elias, y pensadores contemporáneos como Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Robert Whutnow^[193].

En la misma dirección, los análisis de Simmel relativos a la posibilidad de elegir

vínculos más allá de los meramente adscriptivos; los conflictos familiares por la tendencia a la independencia de sus miembros; el surgimiento de las amistades diferenciadas y el énfasis de la concepción moderna del amor y la individualidad del amado tienen grandes afinidades con tesis desarrolladas por autores como Zygmunt Bauman, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim, quienes estudian la cambiante naturaleza del amor en la modernidad tardía^[194].

Así, aun cuando el proceso de individualización estudiado por Simmel difiere del escenario sociohistórico contemplado por los sociólogos contemporáneos, existen coincidencias fundamentales que señalan las diversas paradojas que aquejan al individuo moderno, como las pugnas entre masificación y distinción, igualdad y diferencia, libertad y nuevas formas de sometimiento.

En contraste con otros pensadores, Simmel no reduce sus análisis de una «estructura social» entendida en términos nacionales sino que, de una forma más flexible, considera que el análisis de los círculos de pertenencia puede desarrollarse en ámbitos *intra* o *extra* estatales. Esta perspectiva resulta pertinente para el análisis de actuales condiciones de globalización, que han hecho evidente que los problemas de la sociología ya no pueden reducirse al ámbito de lo que ocurre dentro del Estado nación^[195].

Como puede apreciarse a lo largo de *Sociología*, la vasta temática abordada por Simmel continúa siendo en gran medida vigente y está constantemente sujeta al acervo de nuevas claves interpretativas.

En este sentido, aludiendo a una fábula rescatada por Georg Simmel en torno a lo que implica la búsqueda de un «tesoro», podemos afirmar que la lectura de *Sociología* permitirá a los lectores «remover un mundo» y que ello les llevará a cosechar importantes frutos.

Cuenta la fábula que, a la hora de morir, un campesino confió a sus hijos que tenía enterrado un tesoro en el sembrado. Muerto el padre, los hijos removieron de arriba abajo el campo, excavándolo profundamente, sin dar con el tesoro. Su esfuerzo resultó vano, pero al siguiente año la tierra así trabajada rindió una cosecha tres veces mayor que las anteriores. Tal es el símbolo de la línea de metafísica aquí trazada. No encontraremos el tesoro, pero el mundo que habremos removido en su busca rendirá un fruto triple al espíritu.

Bibliografía

- Acta Sociológica*, «En torno a Georg Simmel», Nueva época, núm. 37 (enero-abril de 2003).
- Acebo Ibañez, Enrique del, *Espacio y sociedad en Georg Simmel. Acerca del principio de estructuración espacial en la interacción social*, Fades, Buenos Aires, 1984.
- Aguilar, Luis, «El programa teórico-político de Max Weber», en Luis Cervantes y Francisco Galván (comps.), *Política y des-ilusión*, UAM-Azcapotzalco, México, 1984.
- Albrow, Martin, y Elizabeth King (comps.), *Globalization, Knowledge and Society*, Sage, Londres, 1990.
- Alexander, Jeffrey, «La centralidad de los clásicos», en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (eds.), *La teoría social hoy*, trad. de Jesús Alborés, Alianza, Madrid, 1991, pp. 22-80 (Alianza Universidad: Ciencias Sociales).
- , «Moderno, Anti, Post y Neo: Cómo se ha intentado comprender en las teorías sociales el Nuevo mundo de Nuestro tiempo», en *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, trad. de Isidro Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo, Anthropos, Barcelona, 2000, pp. 55-125 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 23).
- , «Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society», *Thesis Eleven*, vol. 79, núm. 1 (noviembre de 2004), pp. 87-104.
- Aron, Raymond, *La sociología alemana contemporánea*, trad. de Carlos A. Fayard, Paidós, Buenos Aires, 1953.
- Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, 2 t., trad. de Aníbal Leal, Ediciones Fausto, Argentina, 1996.
- Baudrillard, Jean, y Marc Guillaume, *Figuras de alteridad*, trad. de Victoria Torres, Taurus, México, 2000 (Pensamiento).
- Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1994.
- , *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge, 2001.
- , *La cultura como praxis*, trad. de Albert Roca Álvarez, Paidós, Barcelona, 2002.
- , *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2003.
- , *Modernidad y ambivalencia*, trad. de Enrique y Maya Aguiluz Ibarguen, Anthropos, Barcelona, 2005 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 44).
- , *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, FCE, Buenos Aires, 2005 (Sociología).
- Becher, Heribert J., «Georg Simmel en Estrasburgo (1914-1918). Tres entrevistas con un testigo: Charles Hauter (1888-1981)», *Revista Colombiana de Sociología*, trad. de Jorge Enrique González, núm. 31 (2008), pp. 69-81.

- Beck, Ulrich, y Elisabeth Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, trad. de Dorothee Schmitz, Paidós, Madrid, 1998 (Contextos).
- , *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, trad. de Bernardo Moreno, Paidós, Barcelona, 2003 (Estado y Sociedad, 114).
- Bericat Alastuey, Eduardo, «La sociología de la emoción y la emoción en la sociología», *Papers*, vol. 62 (2000), pp. 145-176.
- Blasi, Anthony J., Anton K. Jacobs y Mathew Kanjirathinkal, «A note on the traslation», en Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, Brill, Leiden/Boston, 2009, pp. XIII-XVI.
- Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, trad. de Alicia Gutiérrez, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- Cantó Milà, Natàlia «Revisando los aprioris de la vida social. La actualidad de la teoría sociológica de Georg Simmel», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013, pp. 21-33 (en proceso de publicación).
- Collins, Randall, *Cuatro tradiciones sociológicas*, trad. de Ángel Carlos González, UAM-Iztapalapa, México, 1996.
- , «Símbolos interiorizados: El proceso social del pensamiento», en *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, UAM-Azcapotzalco/FCPyS, UNAM/Universidad Nacional de Colombia, Barcelona, 2009, pp. 247-295.
- Collins, Randall, y Michael Makowsky, «The discovery of the invisible world: Simmel, Cooley and Mead», en *The discovery of Society*, Random House, Nueva York, pp. 138-157.
- Coser, Lewis Alfred, *Las funciones del conflicto social*, trad. de Berta Bass, Ruby Betancourt y Félix Ibarra, FCE, México, 1961 (Sociología).
- , «Georg Simmel», en *Masters of logical thought. Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1971, pp. 177-215.
- Díaz Zubieta, Cecilia, «La importancia de Georg Simmel para la sociología contemporánea», *Cuadernos Políticos*, núm. 1 (1983), pp. 1-50.
- Díaz, Gilberto (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013 (en proceso de publicación).
- Durkheim, Émile, *La división del trabajo social*, trad. de Carlos G. Posada, Planeta, Buenos Aires, 1993.
- , «Reseña de la *Filosofía del dinero*», en Esteban Vernik, (comp.), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*, trad. de Carlos L. Freytes, Altamira, Buenos Aires, 2000, pp. 139-143.
- , «El ámbito de la sociología como ciencia», *Sociológica*, trad. de Patricia Gaytán, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 179-200.

- , *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, trad. de Jesús Héctor Ruiz Rivas, FCE/UAM-Cuajimalpa/UIA, México, 2012 (Sociología).
- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, 2.^a ed., trad. de Guillermo Hirata, FCE, México, 2012 (Sociología).
- , *La soledad de los moribundos*, 3.^a ed., trad. de Carlos Martín, FCE, México, 2009 (Centzontle).
- , *La sociedad de los individuos*, trad. de José Antonio Alemany, Península, Barcelona, 1990.
- Frederiksen, Morten, «Dimensions of trust: An empirical revisit to Simmel's formal sociology of intersubjective trust», *Current Sociology*, vol. 60, núm. 6 (noviembre de 2012), pp. 733-750.
- Frisby, David, «Primer sociólogo de la modernidad», en José Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, trad. de Francisca Pérez Carreño, Alianza, Madrid, 1988, pp. 51-81 (Libros Singulares).
- , *Georg Simmel*, trad. de José Andrés Pérez Carballo, FCE, México, 1990 (Breviarios, 512).
- , «Bibliographical Note on Simmel's Works in Translation», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3 (agosto de 1991), pp. 235-241.
- , *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, trad. de Carlos Manzano, Visor, Madrid, 1992 (La balsa de la Medusa, 51).
- Frisby, David, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Sociological Theory*, Routledge, Londres, 1992.
- , «Introduction to Georg Simmel's "On the Sociology of the Family"», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 3 (agosto de 1998), pp. 277-281.
- Frisby, David, y Tom Bottomore, «Introduction to the Translation», en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, Londres, 1978, pp. 1-49.
- Gadamer, Hans-Georg, «La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico», en *Verdad y Método*, t. I, trad. de Ana Ayud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 331-377.
- García Blanco, José María, «Sociología y sociedad en Simmel», *REIS. Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000), pp. 97-117.
- García, José Luis, «Simmel on Culture and Technology», *Simmel Studies*, vol. 15, núm. 2 (2005), pp. 123-178.
- Gaytán, Patricia, «Émile Durkheim y Georg Simmel: Un encuentro no planeado», *Sociológica*, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 171-177.
- , «Dualidad y contradicción en Simmel: por una teoría sociológica del género», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*,

- Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 274-289 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, trad. de Ana Lizón Ramón, Alianza, Madrid, 1994 (Alianza Universidad: Sociología).
- , «La transición a una sociedad en la modernidad tardía», *Sociológica*, trad. de Adriana García Andrade, año 14, núm. 40 (mayo-agosto de 1999), pp. 203-218.
- Gil Villegas, Francisco, «Max Weber y Georg Simmel», *Sociológica*, año 1, núm. 1 (1986), pp. 73-79.
- , *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE/Colmex, México, 1996 (Filosofía).
- , «El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel», *Estudios Sociológicos*, vol. xv, núm. 43 (enero-abril de 1997), pp. 3-46.
- , «El ensayo precursor de la modernidad», *Vuelta*, año xxii, núm. 257 (abril de 1998), pp. 13-23.
- , «La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada», *Acta Sociológica. En torno a Georg Simmel*, núm. 37 (abril de 2003), pp. 181-198.
- Gil Villegas, Francisco, «Georg Simmel: El diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 23-40 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Giner, Salvador, «Durkheim y Simmel, ¿las dos vías de la sociología», *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXVI, núm. 51 (septiembre-diciembre de 2008), pp. 9-18.
- Girola, Lidia, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, México, 2005 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 46).
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, trad. de Hildegard B. Torres Perrén y Flora Setaro, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- González, José Ma., «Max Weber y Georg Simmel. ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?», *REIS. Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000), pp. 73-95.
- Guillaume, Marc, «El otro y el extraño», *Revista de Occidente*, trad. de Pilar Vázquez, núm. 140 (enero de 1993), pp. 43-58.
- Hanson, Norwood Russel, «Observación», en *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento*, trad. de Enrique García Camarero y Antonio Montesinos, Alianza, Madrid, 1977, pp. 77-112 (Alianza Universidad, Ciencias Sociales).

- Helle, Hosrt J., «Introduction to the traslation», en Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, Brill, Leiden/Boston, 2009, pp. 1-18.
- Herranz González, Roberto, «Georg Simmel y la sociología económica: el mercado, las formas sociales y el análisis estratégico», *Papers*, vol. 87 (2008), pp. 269-286.
- Hochschild, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, trad. de Lilia Mosconi, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Jaworski, Gary, *Georg Simmel and the American Prospect*, University of New York Press, Nueva York, 1997.
- Kemple, Thomas M., «A Chronology of Simmel's Works in English», *Theory, Culture & Society*, vol. 29, núms. 7-8 (diciembre de 2012), pp. 317-323.
- Kuhn, Thomas, «Las ciencias naturales y humanas», *Acta sociológica*, trad. de Fernando Castañeda, núm. 19 [enero-abril de 1997], pp. 11-19.
- Lash, Scott, «*Lebenssoziologie* (Sociología de la vida/vitalista): Georg Simmel en la era de la información», *Estudios Sociológicos*, vol. XXI, núm. 63 (septiembre-diciembre de 2003), pp. 523-540.
- Lahire, Bernard, *El hombre plural. Los resortes de la acción*, trad. de Juliá De Jodár y Marie José Devillard, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2004.
- Lazcano, David, y Yolanda Mutiloa, «Los escritos de Georg Simmel», *REIS. Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000), pp. 269-286.
- Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, trad. de Paula Mahler, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- Lechner, Frank, «Simmel on Social Space», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3 (agosto de 1991), pp. 195-201.
- Lehmann, Jennifer, *Durkheim and Women*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1994.
- Lepenies, Wolf, «Disciplinas en competencia: sociología y ciencia de la historia», en *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, trad. de Julio Colón, FCE, México, 1994, pp. 249-273 (Sociología).
- Levine, Donald N., «Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger», *Sociological Focus*, vol. 10, núm. 1 (1977), pp. 15-29.
- , «Simmel as a resource for Sociological Metatheory», *Sociological Theory. A Semi-Annual Journal of the American Sociological Association*, vol. 7, núm. 2 (otoño de 1989), pp. 161-174.
- , «On the Critique of "Utilitarian" Theories of Action. Newly Identified Convergences among Simmel, Weber and Parsons», *Theory, Culture & Society*, vol. 17, núm. 1 (febrero de 2000), pp. 63-78.
- , «Introducción», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas*

- sociales*, trad. de Esteban Vernik, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002, pp. 11-75.
- Levine, Donald N., Ellwood B. Carter y Eleanor Miller Gorman, «Simmel's Influence on American Sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 81, núm. 4 (enero de 1976), pp. 813-845.
- Leyva, Gustavo, «La genealogía del sujeto individual moderno. Proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias», en Gustavo Leyva, Héctor Vera y Gina Zabłudovsky (coords.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, Lupus Inquisitor, México, 2002, pp. 127-152.
- , «El problema de la individualidad en Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 41-60 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Lindón Villoria, Alicia, «El espacio y el territorio: contexto de significado en las obras de Simmel, Heidegger y Ortega y Gasset», *Estudios Sociológicos*, vol. XIV, núm. 40 (enero-abril de 1996), pp. 227-239.
- Lozano, Jorge, «Sentidos y estrategias del secreto. Presentación», *Revista de Occidente*, núms. 374-375 (julio-agosto de 2012), pp. 5-6.
- Luhmann, Niklas, *¿Cómo es posible el orden social?*, trad. de Pedro Morandé Court, Herder/UIA, México, 2009.
- Lyon, David, *Posmodernidad*, trad. de Belén Urrutia Domínguez, Alianza, Madrid, 1997 (El libro de bolsillo, Ciencias Sociales).
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Planeta, México, 1967.
- Martinelli, Mónica, «Idea y experiencia de libertad. Algunas consideraciones sobre el pensamiento de Georg Simmel», *Sociológica*, año 27, núm. 76 (mayo-agosto de 2012), pp. 89-114.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Julia Bucci, Katz, Buenos Aires, 2009.
- Mead, George H., *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, trad. de Florial Mazia, Paidós, Barcelona, 1993.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructura social*, 4.^a ed., trad. de Florentino M. Torner y Rufina Borques, FCE, México, 2002 (Sociología).
- Olvera, Margarita, «Espacio, modernidad e individualización. El legado simmeliano», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 240-258 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, 2 t., trad. de Juan José Caballero y José Castillo Castillo, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968.
- , *Biografía intelectual*, UAP, Puebla, 1986.
- Poggi, Gianfranco, *Dinero y modernidad. La Filosofía del dinero de Georg Simmel*, trad. de Nora Dottori, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

- Radkau, Joachim, *Max Weber. La pasión del pensamiento*, trad. de Edda Webels, FCE, México, 2011 (Sociología).
- Rammstedt, Otthein, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *Revista Colombiana de Sociología*, trad. de Carlos A. Mosqueta O., vol. 3, núm. 1 (1996), pp. 123-146.
- , «La *Sociología* de Georg Simmel», *Acta Sociológica. En torno a Georg Simmel*, trad. de Sara Martínez y José Luis Hoyo, núm. 37 (enero-abril de 2003), pp. 41-76.
- , «Posfacio. Las imágenes momentáneas de Georg Simmel», en Georg Simmel, *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trad. de Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunk, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 121-135 (Dimensión Clásica).
- , «Sobre la sociología del Simmel tardío», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, trad. de Guillermo Gómez García y Andrés Felipe Quintero, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013, pp. 10-20 (en proceso de publicación).
- Rammstedt, Otthein, y Natàlia Cantó Milà, «Georg Simmel (1858-1918)», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 112-127 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Reséndiz, Ramón, «La sociología de Georg Simmel: Una mirada moderna de lo social, entre la estética y la geometría», en Gina Zabłudovsky (coord.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 1998, pp. 155-186.
- , «La exploración sociológica. Estructura analítica y recursos metodológicos en Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 161-176 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Roth, Guenther, «Marianne Weber y su círculo», en Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. de María Antonia Neira de la Bigorra, FCE, México, 1995, pp. 11-55 (Política y Derecho).
- Sabido, Olga (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Sabido, Olga, «El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones en la obra de Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007. pp. 211-230 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- , «Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible», *Estudios Sociológicos*, vol. xxvi, núm. 78 (septiembre-diciembre de 2008), pp. 617-646.

- , «Posfacio. La mirada a la religiosidad en Georg Simmel» en Georg Simmel, *La religión*, trad. de Laura Carugati, Gedisa, Barcelona, 2012, pp. 111-121 (Dimensión Clásica. Teoría Social).
- , «Tres miradas sociológicas al extrañamiento del mundo», en Georg Simmel, *El extranjero. Sociología del extraño*, Séquitur, Madrid, 2012, pp. 9-19.
- , «Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013, pp. 101-119 (en proceso de publicación).
- Salles, Vania, «El dilema cultural de las mujeres y el diagnóstico de la modernidad en Simmel», *Acta Sociológica. En torno a Georg Simmel*, núm. 37 (enero-abril de 2003), pp. 201-229.
- Salles, Vania, y María de la Paz López, «Pobreza. Conceptualizaciones cambiantes y realidades transformadas», en Gina Zabłudovsky Kuper (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, UAM-Azcapotzalco/UNAM/Siglo XXI Editores, México, 2007, pp. 140-170 (Sociología y Política).
- Schuster, Federico, «Del naturalismo al escenario postempirista», en *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 33-58.
- Schütz, Alfred, «El forastero», en *Estudios sobre teoría social*, trad. de Néstor Míguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 95-107.
- , *El problema de la realidad social*, trad. de Néstor Míguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- Simmel, Georg, *El conflicto de la cultura moderna*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1923.
- , *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. de José R. Pérez-Bances, Revista de Occidente, Madrid, 1927.
- , *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. de Francisco Ayala, Kier, Buenos Aires, 1944.
- , *Goethe. Seguido del estudio de Kant y Goethe, para una historia de la concepción moderna del mundo*, trad. de José Rovira Armegol, Nova, Buenos Aires, 1949.
- , *Problemas de filosofía de la historia*, trad. de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1950.
- , *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, trad. de Emilio Estiu, Nova, Buenos Aires, 1950.
- , *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. de Héctor Rogel, UTEHA, México, 1961.
- , *Filosofía del dinero*, trad. de Ramón García Cotarelo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977.
- , *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. de Salvador Mas Torres, Península, Barcelona, 1986.
- , *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols., trad. de José

- Pérez Bancés, Alianza, Madrid, 1986 (Alianza Universidad).
- , *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. de Salvador Mas Torres y Gustavo Muñoz, Península, Barcelona, 1988.
 - , «The Berlin Trade Exhibition», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3 (agosto de 1991), pp. 119-123.
 - , «On the Sociology of the Family», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 3 (agosto de 1998), pp. 283-293.
 - , «Estética de la gravedad», en Esteban Vernik (comp.), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*, trad. de Valentina Salvi, Altamira, Buenos Aires, 2000, pp. 133-137.
 - Simmel, Georg, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, trad. José Rovira Armengol, Altamira, Buenos Aires, 2001.
 - , *Cuestiones fundamentales de sociología*, trad. de Ángela Ackermann Pilari, Gedisa, Barcelona, 2002.
 - , *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002.
 - , «Nota completaria a *El problema de la sociología*», *Sociológica*, trad. de Patricia Gaytán, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 201-203.
 - , *La ley individual y otros escritos*, trad. de Anselmo Sanjuán, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 33-112 (Pensamiento Contemporáneo, 72).
 - , *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Cecilia Abdo Ferez, Gorla, Buenos Aires, 2003 (Novecento).
 - , *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. de Héctor Rogel, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2006 (Filosofía).
 - , «Sobre la libertad», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, trad. de Jorge Galindo, Sabine Honak y Adriana García, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 315-344 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
 - , *Roma, Florencia, Venecia*, trad. de Oliver Strunck, Gedisa, Barcelona, 2007 (Dimensión Clásica).
 - , *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, trad. de Ricardo Ibarlucía y Oliver Strunck, Gedisa, Barcelona, 2007 (Dimensión Clásica).
 - , *De la esencia de la cultura*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008 (Filosofía).
 - , *Pedagogía escolar*, trad. de Cecilia Abdo Ferez, Gedisa, Barcelona, 2008 (Dimensión Clásica).
 - , *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, trad. de Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs y Mathew Kanjirathinkal, Brill, Leiden/Boston, 2009.
 - , *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, trad. de Lilyane Deroche-Gurcel y Sibylle Muller, PUF, París, 2010 (Quadrige).
 - , *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, trad. de

- Celso Sánchez Capdequí, *Anthropos/UAM-Cuajimalapa*, Barcelona, 2010 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 76).
- , *La religión*, trad. de Laura Carugati, Gedisa, Barcelona, 2012 (Dimensión Clásica).
- Simmel, Georg, *El extranjero. Sociología del extraño*, trad. de Javier Eraso Ceballos, Sequitur, Madrid, 2012.
- Swedberg, Richard, y Wendelin Reich, «Georg Simmel's Aphorisms», *Theory, Culture & Society*, vol. 27, núm. 1 (enero de 2010), pp. 24-51.
- Tejeiro, Clemencia (ed.), *Georg Simmel y la modernidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.
- Turner, Bryan, «How is society possible?», *Journal of Classical Sociology*, vol. 13, núm 1 (febrero de 2013), p. 104.
- , «Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms», *Journal of Classical Sociology*, vol. 13, núm 1 (febrero de 2013), pp. 104-107.
- Vernik, Esteban (comp.), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*, trad. de Valentina Salvi, Altamira, Buenos Aires, 2000.
- Vernik, Esteban, «Presentación», en Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Gorla, Buenos Aires, 2003, pp. 7-9 (Novecento).
- , *Simmel. Una introducción*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009 (Pensamientos locales).
- , «Recepción de Simmel en Hispanoamérica», en Clemencia Tejeiro (ed.), *Georg Simmel y la modernidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011, pp. 29-45.
- , «Simmel y Weber ante la nación y la guerra. Una conversación con Grégor Fitzi», *Sociológica*, año 26, núm. 74 (septiembre-diciembre de 2011), pp. 277-300.
- , «Georg Simmel y la idea de nación. Una conversación con Otthein Rammstedt», *REIS*, trad. de Agustín Prestifilippo, núm. 137 (enero-marzo de 2012), pp. 151-162.
- Wacquant, Loïc, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, trad. de Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2001.
- Wallerstein, Immanuel, «El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social», en Immanuel Wallerstein, Roberto Briceño-León y Heinz Rudolf Sonntag (eds.), *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, trad. de Miguel Llorens, Nueva Sociedad, Venezuela, 1999, pp. 11-61.
- Watier, Patrick, *Georg Simmel. Sociólogo*, trad. de Emilio Bernini, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
- Weber, Max, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1972.
- , *Economía y Sociedad*, 2.^a ed., trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora,

- revisión, introducción y notas de Francisco Gil Villegas M., FCE, México, 2014 (Sociología).
- Weber, Max, «Georg Simmel como sociólogo», *Sociológica*, trad. de Francisco Gil Villegas M., año 1, núm. 1 (primavera de 1986), pp. 81-85.
- , *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Weinstein, Deena, y Michael A. Weinstein, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», en Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, Londres, 1990, pp. 75-87.
- Wieviorka, Michel, «¿Sociología posclásica o declive de la sociología?», *Sociológica*, trad. de Nelson Arteaga Botello, año 24, núm. 70 (mayo-agosto de 2009), pp. 227-262.
- Wuthnow, Robert, «Obrar por compasión», en Ulrich Beck (ed.), *Hijos de la libertad*, 2.^a ed., trad. de Mariana Rojas Bermúdez, FCE, Buenos Aires, 1999, pp. 33-57 (Sociología).
- Zabludovsky Kuper, Gina, *Patrimonialismo y modernización: poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*, FCE/UNAM, México, 1993 (Sociología).
- , «Los retos de la sociología frente a la globalización» en *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México, 1995, pp. 71-97.
- , «Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica. Entrevista con Jeffrey Alexander», en *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, México, 2002.
- , «Durkheim and Women, de Jennifer M. Lehman», *Sociológica*, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 243-247.
- , «Max Weber y Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007, pp. 143-160 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- , *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, FCE, México, 2007 (Breviarios, 558).
- , *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, Anthropos/UNAM, Barcelona, 2009 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 68).
- , *Modernidad y globalización, Siglo XXI Editores/UNAM*, México, 2010 (Sociología y Política).
- , «Norbert Elias frente a la teoría sociológica clásica y contemporánea», en Vera Weiler (ed.), *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, Ediciones Aura/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011, pp. 19-53.
- , «Individualización y juventud en México: educación, actitudes laicas y redes mediáticas», *Este país*, núm. 249 (2012), pp. 57-64.

- , «El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea», *Política y cultura*, núm. 39 (primavera de 2013), pp. 229-248.
- Zelizer, Vivian A., *La negociación de la intimidad*, trad. de María Julia de Ruischi, FCE, Buenos Aires, 2009 (Sociología).
- , *El significado social del dinero*, trad. de María Julia de Ruschi, FCE, Buenos Aires, 2011 (Sociología).

Prólogo

Cuando una investigación se produce en consonancia con los fines y métodos reconocidos de una ciencia ya existente encuentra por sí misma el lugar que le corresponde, sin necesidad de que el investigador fundamente su propósito, bastándole, desde luego, con partir de lo ya admitido. Pero si la investigación carece de ese nexo, que haría indiscutible la legitimidad de sus problemas; si la línea que traza por entre los fenómenos no encuentra fórmula propia en ninguna provincia de reconocidas disciplinas científicas, entonces, evidentemente, su lugar en el sistema de las ciencias, la discusión de sus métodos y de sus posibles frutos constituye un problema nuevo e independiente, cuya solución no cabe en un prólogo y ocupa la primera parte de la investigación misma.

En esta situación se halla el ensayo presente que quiere dar al concepto vacilante de la sociología un contenido inequívoco, regido por «un» pensamiento seguro y metódico. Lo único que, por tanto, rogamos al lector, en el proemio de este libro, es que tenga siempre presente la posición del problema, tal como se explica en la primera parte. De otro modo, estas páginas podrían darle la impresión de una masa inconexa, compuesta de hechos y reflexiones, sin relación entre sí.

I. El problema de la sociología

SI ES CIERTO que el conocimiento humano se ha desarrollado partiendo de necesidades prácticas, porque conocer la verdad es un arma en la lucha por la existencia, tanto frente a la naturaleza extrahumana, como en la concurrencia de los hombres entre sí, hace ya mucho tiempo que dicho conocimiento no está ligado a tal procedencia y ha dejado de ser un simple medio para los fines de la acción, trocándose en fin último. Esto no obstante, el conocimiento no ha roto todas las relaciones con los intereses de la práctica, ni aun en la forma autónoma de la ciencia, aunque ahora estos intereses no aparecen ya como meros resultados de la práctica, sino como acciones mutuas de dos esferas independientes. Pues no sólo en la técnica se ofrece el conocimiento científico para la realización de los fines exteriores de la voluntad, sino que también en las situaciones prácticas, tanto internas como externas, surge la necesidad de una comprensión teórica. A veces aparecen nuevas direcciones del pensamiento, cuyo carácter abstracto no hace más que reflejar en los problemas y formas intelectuales los intereses de nuevos sentimientos y voliciones. Así, las exigencias que suele formular la ciencia de la sociología no son sino la prolongación y el reflejo teóricos del poder práctico que han alcanzado en el siglo XIX las masas frente a los intereses del individuo. Modernamente, las clases inferiores han dado la sensación de mayor importancia y despertado mayor atención en las clases superiores; y si este hecho se basa justamente en el concepto de *sociedad*, es porque la distancia social entre unos y otros hace que los inferiores aparezcan a los superiores no como individuos, sino como una masa uniforme, y que no se vea otra conexión esencial entre ambos que la de formar juntos «una sociedad». Desde el momento en que —a consecuencia de las relaciones prácticas de poder— las clases, cuya eficacia consiste no en la importancia visible de los individuos sino en su naturaleza «social», atrajeron sobre sí la conciencia intelectual, el pensamiento advirtió que, en general, toda existencia individual está determinada por innumerables influencias del ambiente humano. Y este pensamiento adquirió fuerza retroactiva. Al lado de la sociedad presente, la sociedad pasada se ofreció como la sustancia que engendra las existencias individuales, no de otra suerte que el mar engendra las olas. Pareció, pues, descubierto el suelo nutricio por cuyas energías resultaban explicables las formas particulares de los individuos. Esta dirección del pensamiento se veía apoyada por el relativismo moderno, por la tendencia a descomponer en acciones recíprocas lo individual y sustancial. El individuo era sólo el lugar en que se anudaban hilos sociales y la personalidad no era más que la forma particular en que esto acontecía. Adquirida la conciencia de que toda actividad humana transcurre dentro de la sociedad, sin que nadie pueda sustraerse a su influjo, todo lo que no fuera ciencia de la naturaleza exterior tenía que ser ciencia de la sociedad. Surgió ésta, pues, como el amplio campo en que concurren la ética y la historia de la cultura, la economía y la

ciencia de la religión, la estética y la demografía, la política y la etnología, ya que los objetos de estas ciencias se realizaban en el marco de la sociedad. La ciencia del hombre debía ser la ciencia de la sociedad.

Sociología como la ciencia del hombre

A esta concepción de la sociología, como ciencia de todo lo humano, contribuyó su carácter de ciencia nueva. Por ser nueva adscribiéronse a ella todos los problemas que eran difíciles de colocar en otra disciplina; a la manera como las comarcas recién descubiertas aparecen cual El Dorado para todos los sin patria, para todos los desarraigados, pues la indeterminación e indefensión de las fronteras, inevitable en los primeros tiempos, autoriza a todo el mundo a establecerse allí. Pero bien mirado, el hecho de mezclar problemas antiguos no es descubrir un nuevo territorio del saber. Lo que ocurrió fue, simplemente, que se echaron en un gran puchero todas las ciencias históricas, psicológicas, normativas, y se le puso al recipiente una etiqueta que decía: sociología. En realidad, sólo se había ganado un nombre nuevo; pero lo designado por este nombre o estaba ya determinado en su contenido y relaciones o se produjo dentro de las provincias conocidas de la investigación. Si el hecho de que el pensamiento y la acción humanos se realizan en la sociedad y son determinados por ella ha de convertir la sociología en una ciencia que los abraza íntegros; ¿por qué no considerar asimismo la química, la botánica y la astronomía como capítulos de la psicología, ya que sus objetos, en último término, sólo adquieren realidad en la conciencia humana y están sometidos a sus condiciones?

El error se funda en un hecho mal interpretado, sin duda, pero muy importante: el reconocimiento de que el hombre está determinado en todo su ser y en todas sus manifestaciones por la circunstancia de vivir en acción recíproca con otros hombres, ha de traer desde luego una nueva manera de considerar el problema en las llamadas ciencias del espíritu. Hoy ya no es posible explicar por medio del individuo, de su entendimiento y de sus intereses, los hechos históricos (en el sentido más amplio de la palabra), los contenidos de la cultura, las formas de la ciencia, las normas de la moralidad; y si esta explicación no basta, hay que recurrir en seguida a causas metafísicas o mágicas. Por lo que toca al lenguaje, verbigracia, ya no estamos ante la alternativa de creer que ha sido inventado por individuos geniales o que ha sido dado por Dios al hombre. En la religión ya no cabe plantear el dilema entre la invención de astutos sacerdotes y la inmediata revelación, etc. Hoy creemos comprender los fenómenos históricos por las acciones recíprocas y conjuntas de los individuos, por la suma y sublimación de incontables contribuciones individuales, por la encarnación de las energías sociales en entidades que están más allá del individuo y que se desarrollan por encima de él. Por consiguiente, en su relación con las ciencias hoy existentes, la sociología es un nuevo método, un auxiliar de la investigación para llegar por nuevas vías a los fenómenos que se dan en aquellos campos del saber. Pero

este papel que desempeña la sociología no es esencialmente distinto del que desempeñó la inducción cuando en su día penetró como un nuevo principio de investigación en todas las ciencias posibles, se aclimató en ellas y les ayudó a encontrar nuevas soluciones para los problemas planteados. Pero así como la inducción no constituye una ciencia particular, y menos una que lo abarque todo, tampoco, por las mismas razones, la sociología. Por cuanto se funda en la idea de que el hombre debe ser comprendido como ser social, y en que la sociedad es la base de todo acontecer histórico, no contiene la sociología ningún *objeto* que no esté tratado ya en las ciencias existentes, sino que es sólo un nuevo camino para todas ellas, un método científico que, justamente por ser aplicable a la totalidad de los problemas, no constituye una ciencia por sí.

Los fenómenos sociales

¿Pero cuál puede ser el objeto propio y nuevo cuya investigación haga de la sociología una ciencia independiente con límites determinados? Es evidente que, para que quede legitimada como una nueva ciencia, no hace falta descubrir un objeto cuya existencia sea hasta ahora desconocida. Todo lo que designamos en general como objeto es un complejo de determinaciones y relaciones, cada una de las cuales, si se descubre en una pluralidad de objetos, puede convertirse a su vez en objeto de una nueva ciencia. Toda ciencia se funda en una abstracción, por cuanto considera en uno de sus aspectos y desde el punto de vista de un concepto, en cada caso diferente, la totalidad de una cosa, que no puede ser abarcada por ninguna ciencia. Ante la totalidad de la cosa y de las cosas, crece cada ciencia por división de aquella totalidad en diversas cualidades y funciones, una vez que se ha hallado el concepto que separa estas últimas y permite comprobar metódicamente su presencia en las cosas reales. Así, por ejemplo, los hechos lingüísticos que ahora se comprenden como el material de la lingüística comparada, existían de antiguo en fenómenos sometidos a estudio científico; pero la ciencia especial de la lingüística comparada surgió al descubrirse el concepto merced al cual aquellos fenómenos, antes separados, se reunieron en unidad y aparecieron regulados por leyes particulares.

Sociología como método

Del mismo modo, la sociología podría constituir una ciencia particular, hallando su objeto una nueva línea trazada a través de hechos que, como tales, son perfectamente conocidos; sólo que, sin haberles sido hasta entonces aplicado el concepto que descubre el aspecto de estos hechos correspondiente a aquella línea, haciéndole constituir una unidad metódica y científica común a todos. Frente a los hechos de la sociedad histórica, tan complicados y que no se reúnen en un solo punto de vista científico, los conceptos de política, economía, cultura, etc., producen series

de conocimientos de este género, bien ligando en cursos históricos singulares una parte de aquellos hechos y apartando los otros o no dejándoles más que una colaboración accidental, bien dando a conocer agrupaciones de elementos ahora individuales, encierran una conexión necesaria, no sujeta al tiempo. Si ha de existir una sociología como ciencia particular, será necesario que el concepto de *sociedad* como tal, por encima de la agrupación exterior de esos fenómenos, someta los hechos sociales históricos a una nueva abstracción y ordenamiento, de manera que se reconozcan como conexas y formando, por consiguiente, parte de una ciencia ciertas notas que hasta entonces sólo han sido observadas en otras y varias relaciones.

Este punto de vista surge mediante un análisis del concepto de sociedad, que se caracteriza por la distinción entre forma y contenido de la sociedad —teniendo presente que esto en realidad no es más que una metáfora para designar aproximadamente la oposición de los elementos que se desea separar; esta oposición habrá de entenderse en su sentido peculiar, sin dejarse llevar por la significación que tienen en otros aspectos tales designaciones provisionales—. Para llegar a este objetivo, parto de la más amplia concepción imaginable de la sociedad, procurando evitar en lo posible la contienda de las definiciones. La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca. Esta acción recíproca se produce siempre por determinados instintos o para determinados fines. Instintos eróticos, religiosos o simplemente sociales, fines de defensa o de ataque, de juego o adquisición, de ayuda o enseñanza, e infinitos otros, hacen que el hombre se ponga en convivencia, en acción conjunta, en correlación de circunstancias con otros hombres; es decir, que ejerza influencias sobre ellos y a su vez las reciba de ellos. La existencia de estas acciones recíprocas significa que los portadores individuales de aquellos instintos y fines que los movieron a unirse se han convertido en una unidad, en una «sociedad». Pues unidad en sentido empírico no es más que acción recíproca de elementos: un cuerpo orgánico es una unidad, porque sus órganos se encuentran en un cambio mutuo de energías, mucho más íntimo que con ningún exterior; un Estado es una unidad porque entre sus ciudadanos existe la correspondiente relación de acciones mutuas; más aún, no podríamos llamar *uno* al mundo, si cada parte no influyese de algún modo sobre las demás, si en algún punto se interrumpiese la reciprocidad de las influencias.

La socialización

Aquella unidad o socialización puede tener diversos grados, según la clase e intimidad que tenga la acción recíproca; desde la unión efímera para dar un paseo, hasta la familia; desde las relaciones «a plazo», hasta la pertenencia a un Estado; desde la convivencia fugitiva en un hotel, hasta la unión estrecha que significaban los gremios medievales. Ahora bien: yo llamo contenido o materia de la socialización a cuanto exista en los individuos (portadores concretos e inmediatos de toda realidad

histórica), capaz de originar la acción sobre otros o la recepción de sus influencias; llámese instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico. En sí mismas estas materias con que se llena la vida, estas motivaciones no son todavía un algo social. Ni el hambre ni el amor ni el trabajo ni la religiosidad ni la técnica ni las funciones y obras de la inteligencia constituyen todavía socialización cuando se dan inmediatamente y en su pureza. La socialización sólo se presenta cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración que caen en el concepto general de la acción recíproca. Por consiguiente, la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan.

Materia de la socialización

En todo fenómeno social, el contenido y la forma sociales constituyen una realidad unitaria. La forma social no puede alcanzar una existencia si se la desliga de todo contenido; del mismo modo que la forma espacial no puede subsistir sin una materia de la que sea forma. Tales son justamente los elementos (inseparables en la realidad) de todo ser y acontecer sociales: un interés, un fin, un motivo y una forma o manera de acción recíproca entre los individuos, por la cual o en cuya figura aquel contenido alcanza realidad social.

Ahora bien, lo que hace que la «sociedad», en cualquiera de los sentidos de la palabra, sea sociedad, son evidentemente las diversas clases de acción recíproca a que hemos aludido. Un grupo de hombres no forma sociedad porque exista en cada uno de ellos por separado un contenido vital objetivamente determinado o que lo mueva individualmente. Sólo cuando la vida de estos contenidos adquiere la forma del influjo mutuo, sólo cuando se produce una acción de unos sobre otros — inmediatamente o por medio de un tercero—, es cuando la nueva coexistencia espacial, o también la sucesión en el tiempo de los hombres, se ha convertido en una sociedad. Si ha de haber una ciencia cuyo objeto sea la sociedad y sólo ella, únicamente podrán proponerse como fin de su investigación estas acciones recíprocas, estas maneras y formas de socialización. Todo lo demás que se encuentra en el seno de la «sociedad», todo lo que se realiza por ella y en su marco, no es sociedad sino simplemente un contenido que se adapta a esta forma de coexistencia o al que ésta se adapta, y que sólo junto con ella ofrece la figura real, la «sociedad», en el sentido amplio y usual. Separar por la abstracción estos dos elementos, unidos inseparablemente en la realidad; sistematizar y someter a un punto de vista metódico, unitario, las formas de acción recíproca o de socialización, mentalmente escindidas de los contenidos que sólo merced a ellas se hacen sociales, me parece la única posibilidad de fundar una ciencia especial de la sociedad. Únicamente merced a ella,

aparecerían en realidad proyectados en el plano de lo meramente social, los hechos que designamos con el nombre de realidad social-histórica.

Forma de la socialización

Aunque semejantes abstracciones —las únicas que permiten extraer ciencia de la complejidad y aun de la unidad de lo real— hayan surgido de las necesidades interiores del conocimiento, ha de haber para ellas alguna legitimación en la propia estructura del objeto. Pues sólo en la existencia de alguna relación funcional con los hechos puede hallarse garantía contra un problematismo estéril, contra el carácter accidental de la conceptualización científica. Si yerra el naturalismo ingenuo, creyendo que lo dado en la realidad contiene los principios de ordenación, analíticos y sintéticos, merced a los cuales puede esa realidad dada ser contenido de ciencia, es cierto, sin embargo, que las notas efectivas de la realidad son más o menos flexibles y se acomodan más o menos a aquellas ordenaciones; por ejemplo, un retrato transforma fundamentalmente la figura natural humana y, sin embargo, hay figuras que se acomodan mejor que otras a esta transformación radical. Con arreglo a este criterio puede, pues, definirse el mejor o peor derecho a la existencia, que ostentan los problemas y métodos científicos. El derecho a someter a un análisis de formas y contenidos (llevando las primeras a una síntesis) los fenómenos histórico-sociales descansa en dos condiciones que sólo en los hechos pueden ser comprobadas. Por una parte, es preciso que una misma forma de socialización se presente con contenidos totalmente distintos, para fines completamente diversos; y por otra, es necesario que los mismos intereses aparezcan realizados en diversas formas de socialización; del mismo modo que unas mismas formas geométricas se encuentran en las más diversas materias, y unas mismas materias en las más distintas formas espaciales (lo que también sucede con las formas lógicas respecto a los contenidos materiales del conocimiento).

Justificación de la sociología

Ahora bien, ambas cosas son de hecho innegables. Encontramos las mismas relaciones formales de unos individuos con otros, en grupos sociales que por sus fines y por toda su significación son lo más diverso que cabe imaginar. Subordinación, competencia, imitación, división del trabajo, partidismo, representación, coexistencia de la unión hacia adentro y la exclusión hacia afuera, e infinitas formas semejantes se encuentran tanto en una sociedad política, como en una comunidad religiosa; en una banda de conspiradores, como en una cooperativa económica; en una escuela de arte, como en una familia. Por variados que sean los intereses que llevan a esas socializaciones, las formas en que se presentan pueden ser las mismas. Por otra parte, un mismo interés puede mostrarse en socializaciones de formas diversas. El interés

económico, por ejemplo, lo mismo se realiza por la concurrencia que por la organización de los productores con arreglo a un plan; unas veces por separación de grupos económicos, otras, por anexión a ellos. Los contenidos religiosos, permaneciendo idénticos, adoptan unas veces una forma liberal, otras, una forma centralizada. Los intereses basados en las relaciones sexuales se satisfacen en la pluralidad casi incalculable de las formas familiares. El interés pedagógico tan pronto da lugar a una relación liberal del maestro con el discípulo, como a una forma despótica; unas veces produce acciones recíprocas individualistas entre el maestro y los distintos discípulos, y otras establece relaciones más colectivas entre el maestro y la totalidad de los discípulos. Así pues, de la misma manera que puede ser única la forma en que se realizan los más divergentes contenidos, puede permanecer única la materia, mientras la convivencia de los individuos en que se presenta se ofrece en una gran diversidad de formas. De donde resulta que si bien en la realidad la materia y la forma de los hechos constituyen una inseparable unidad de la vida social, puede extraerse de ellos esa legitimación del problema sociológico que reclama la determinación, ordenación sistemática, fundamentación psicológica y evolución histórica de las puras formas de socialización.

Unidad y variedad sociológicas

Este problema es opuesto totalmente al procedimiento por el cual se han creado las diversas ciencias sociales existentes. En efecto, la división del trabajo entre ellas está absolutamente determinada por la diversidad de contenido. Tanto la economía política, como el sistema de las organizaciones eclesiásticas, tanto la historia de la enseñanza como la de las costumbres, tanto la política como las teorías de la vida sexual, etc., se han distribuido entre sí de tal modo el campo de los fenómenos sociales, que una sociología que pretendiese abarcarlos en su totalidad no sería más que una suma de aquellas ciencias. Mientras las líneas que trazamos a través de la realidad histórica, para distribuirla en campos de investigación distintos, unan tan sólo aquellos puntos en que aparecen los mismos intereses, no habrá lugar en esa realidad para una sociología independiente. Lo que se necesita es una línea que, cruzando todas las anteriormente trazadas, aísle el hecho puro de la socialización, que se presenta con diversas figuras en relación con los más divergentes contenidos y forme con él un campo especial. De este modo la sociología se hará una ciencia independiente, en el mismo sentido —salvando las diferencias patentes de métodos y resultados— en que lo ha logrado la teoría del conocimiento, abstrayendo de la pluralidad de los conocimientos singulares las categorías o funciones del conocimiento como tal. La sociología pertenece a aquel tipo de ciencias cuya independencia no dimana de que su objeto esté comprendido junto con otros dentro de un concepto más amplio (como filología clásica y germánica, como óptica y acústica), sino de considerar desde un punto de vista especial el campo total de los

objetos. Lo que la diferencia de las demás ciencias histórico-sociales no es, pues, su objeto, sino el modo de considerarlo, la abstracción particular que en ella se lleva a cabo.

Dos sentidos del concepto Sociedad

El concepto de sociedad tiene dos significaciones, que deben mantenerse estrictamente separadas ante la consideración científica. Por un lado, sociedad es el complejo de individuos socializados, el material humano socialmente conformado, que constituye toda la realidad histórica. Pero por otro, «sociedad» es también la suma de aquellas formas de relación por medio de las cuales surge de los individuos la sociedad en su primer sentido. Análogamente se designa con el nombre de «esfera», de un lado una materia conformada de cierto modo, pero también, en sentido matemático, la mera figura o forma, merced a la cual resulta, de la simple materia informe, la esfera en el primer sentido. Cuando se trata de ciencias sociales en aquel primer sentido, su objeto es todo lo que acontece en la sociedad y por ella. La ciencia social, en el segundo sentido, tiene por objeto las fuerzas, relaciones y formas, por medio de las cuales los hombres se socializan y que por tanto constituyen la «sociedad» *sensu strictissimo*; lo cual no se desvirtúa por la circunstancia de que el contenido de la socialización, las modificaciones especiales de su fin e interés material, decidan a menudo, o siempre, sobre su conformación. Sería totalmente errónea la objeción que afirmase que todas estas formas (jerarquías y corporaciones, concurrencias y formas matrimoniales, amistades y usos sociales, gobierno de uno o de muchos), no son sino acontecimientos producidos en sociedades ya existentes, porque si no existiese de antemano una sociedad, faltaría el supuesto y la ocasión para que surgiesen esas formas. Esta creencia dimana de que, en todas las sociedades que conocemos, actúan un gran número de formas de relaciones, esto es, de socialización. Aunque sólo quedase una de ellas, tendríamos aún «sociedad», de manera que todas ellas pueden parecer agregadas a una sociedad ya terminada, o nacidas en su seno. Pero si imaginamos desaparecidas *todas* estas formas singulares, ya no queda ninguna sociedad. Sólo cuando actúan esas relaciones mutuas, producidas por ciertos motivos e intereses, surge la sociedad. Por consiguiente, aunque la historia y leyes de las organizaciones totales, así surgidas, son cosa de la ciencia social en sentido amplio, sin embargo, teniendo en cuenta que ésta se ha escindido ya en las ciencias sociales particulares, cabe una sociología en sentido estricto, con un problema especial: el problema de las formas abstraídas que, más que determinar la socialización, la constituyen propiamente.

El problema de las formas sociales

Por tanto, la sociedad, en el sentido en que pueda tomarla la sociología, es o el

concepto general abstracto que abarca todas estas formas, el género del que son especies, o la suma de formas que actúa en cada caso. Además, resulta de este concepto que un número dado de individuos puede ser sociedad, en mayor o menor grado. A cada nuevo aumento de formaciones sintéticas, a cada creación de partidos, a cada unión para una obra común, a cada distribución más precisa del mando y la obediencia, a cada comida en común, a cada adorno que uno se ponga para los demás, va haciéndose el mismo grupo cada vez más «sociedad» que antes. No hay sociedad absoluta, en el sentido de que fuera necesario previamente su supuesto para que surjan los diversos fenómenos de enlace; pues no hay acción recíproca absoluta, sino diversas clases de ella, cuya aparición determina la existencia de la sociedad, y que no son ni causa ni consecuencia de ésta, sino la propia sociedad. Sólo la inabordable pluralidad y variedad en que estas formas de acción recíproca actúan a cada momento ha prestado una aparente realidad histórica autónoma al concepto general de sociedad. Acaso esta hipóstasis de una simple abstracción sea la causa de la curiosa indeterminación e inseguridad que ha tenido este concepto en las investigaciones de sociología general hechas hasta ahora. Análogamente, el concepto de la vida no progresó de veras mientras la ciencia lo consideró como un fenómeno unitario, de realidad inmediata. Sólo cuando se investigaron los procesos singulares que se verifican en los organismos y cuya suma y trama constituye la vida; sólo cuando se hubo reconocido que la vida no consiste más que en los fenómenos particulares que se dan en los órganos y células, y entre ellos, sólo entonces adquirió una base firme la ciencia de la vida.

Los procesos mínimos

Únicamente así podrá determinarse lo que en la sociedad es realmente «sociedad»; como la geometría determina qué es lo que constituye la espacialidad de las cosas espaciales, la sociología, como teoría del ser social en la humanidad, que puede ser objeto de ciencia en otros sentidos incontables, está, pues, con las demás ciencias especiales en la relación en que está la geometría con las ciencias físicoquímicas de la materia. La geometría considera la forma merced a la cual la materia se hace cuerpo empírico, forma que en sí misma sólo existe en la abstracción. Lo mismo sucede en las formas de la socialización. Tanto la geometría como la sociología abandonan a otras ciencias la investigación de los contenidos que se manifiestan en sus formas o de las manifestaciones totales cuya mera forma la sociología y la geometría exponen.

Apenas si es necesario advertir que esta analogía con la geometría se limita a esta aclaración del problema radical de la sociología, que aquí se ha intentado. Sobre todo la geometría tiene la ventaja de hallar en su campo modelos extremadamente sencillos en que pueden resolverse las más complicadas figuras; por eso puede construirse con notas fundamentales relativamente escasas que abarcan todo el

círculo de las formas posibles. Por lo que se refiere a las formas de la socialización, no es de esperar en tiempo previsible su reducción ni siquiera aproximada a elementos simples. La consecuencia de esto es que las formas sociológicas, si hemos de definirlas con alguna precisión, sólo tienen validez para un círculo reducido de fenómenos. Así, por ejemplo, poco se ha logrado sentando la afirmación general de que la forma de la subordinación se encuentra en casi toda sociedad humana. Lo que se necesita es más bien entrar en las diversas clases de subordinación, en las formas especiales de su realización, y, naturalmente, cuanto más determinadas sean, menos extenso será el círculo de su vigencia.

Ciencias de hechos y ciencias de leyes

Hoy suele colocarse toda ciencia ante esta alternativa: o se encamina a descubrir leyes que rijan sin sujeción al tiempo, o se aplica a explicar y comprender procesos singulares históricos y reales, lo que por lo demás no excluye la existencia de incontables formas intermedias en el comercio de las ciencias. Pues bien, el concepto del problema que aquí se determina para nada requiere la previa decisión de dicha alternativa. El objeto que hemos abstraído de la realidad puede ser considerado, por una parte, desde el punto de vista de las leyes, que dimanando de la pura estructura objetiva de los elementos, se comportan indiferentemente respecto a su realización en el espacio y el tiempo; rigen lo mismo si las realidades históricas las hacen aparecer una o 1000 veces. Pero, por otra parte, aquellas formas de socialización pueden ser consideradas también desde el punto de vista de su aparición en tal lugar o tal tiempo, de su evolución histórica dentro de grupos determinados. De la competencia, verbigracia, oímos hablar en los más diversos campos: en la política, como en la economía, en la historia de las religiones como en la del arte, se nos presentan casos incontables de ella. Partiendo de esto, hay que determinar qué es lo que significa la competencia como forma pura de la conducta humana, en qué circunstancias se presenta, qué modificaciones experimenta por la singularidad de su objeto, por qué características formales y materiales de una sociedad resulta potenciada o rebajada, cómo se diferencia la competencia entre individuos de la que tiene lugar entre grupos; en una palabra, qué es la competencia como forma de relación de los hombres entre sí, forma que puede aceptar toda suerte de contenidos, pero que, por la identidad con que se presenta, siempre, por grande que sea la diferencia de aquéllos, prueba que pertenece a un campo regulado según leyes propias y susceptibles de abstracción. En los fenómenos reales complejos, lo uniforme queda destacado como por un corte lateral, y lo heterogéneo, es decir, los intereses que constituyen el contenido, queda, en cambio, paralizado.

De un modo análogo debe procederse con todas las grandes relaciones y acciones recíprocas que forman sociedades: con los partidos, con la imitación, con la formación de clases, círculos, divisiones secundarias, con la encarnación de las

acciones recíprocas sociales en organizaciones particulares de naturaleza objetiva, ideal o personal; con la aparición y el papel que desempeñan las jerarquías, con la «representación» de comunidades por individuos, con la importancia de un enemigo común para la trabazón interior de los grupos. A tales problemas fundamentales se agregan otros que contienen la forma determinante de los grupos, y que son, ora hechos más especiales, ora hechos más complicados; entre aquéllos citaremos, verbigracia, la importancia de los «imparciales», de los que no forman partido, y la de los «pobres», como miembros orgánicos de las sociedades, la de la determinación numérica de los elementos de los grupos, la del *primus inter pares* y del *tertius gaudens*. Entre los hechos más complicados cabe citar: el cruce de varios círculos en personalidades individuales, la función especial del «secreto» en la formación de círculos, la modificación de los caracteres de grupo, según abracen individuos que se encuentren en la misma localidad o elementos separados; y otros innumerables.

Problemas sociales

Como queda indicado, prescindo aquí de la cuestión de si existe una *absoluta* igualdad de formas con diversidad de contenido. La igualdad aproximada que ofrecen las formas en circunstancias materiales muy distintas —así como lo contrario—, es suficiente para considerarla en *principio* posible. El hecho de que no se realice por completo esa igualdad demuestra justamente la diferencia que existe entre el acontecer histórico espiritual, con sus fluctuaciones y complicaciones, irreductibles a plena racionalidad, y la capacidad de la geometría para extraer con plena pureza de su realización en la materia las formas sometidas a su concepto. Téngase también en cuenta que esta igualdad en la forma de la acción recíproca, sea cualquiera la diversidad del material humano y real, y viceversa, no es, por lo pronto, más que un medio auxiliar para realizar y justificar la distinción científica entre forma y contenido en las diversas manifestaciones de conjunto. Metódicamente, ésta sería necesaria, aun cuando las constelaciones efectivas de los hechos hicieran imposible el procedimiento inductivo, que de lo diverso saca lo igual; de la misma manera que la abstracción geométrica de la forma espacial de un cuerpo estaría justificada, aunque este cuerpo así conformado sólo existiera una vez en el mundo. Hay que reconocer, sin embargo, que ello representa una dificultad de procedimiento. Así, por ejemplo, hacia fines de la Edad Media ciertos maestros de gremio se vieron llevados, por la extensión de las relaciones comerciales, a una adquisición de materiales, a un empleo de oficiales, a una utilización de nuevos medios para atraer a la clientela, que no se avenían ya con los antiguos principios gremiales, según los cuales cada maestro debía tener la misma «cóngrua» que los otros; por eso, estos maestros trataron de colocarse fuera de la estrecha corporación gremial. Desde el punto de vista sociológico puro, desde el punto de vista de la forma, que hace abstracción de todo contenido especial, esto significa que la ampliación del círculo a que está ligado el individuo produce una

afirmación más fuerte de las individualidades, una mayor libertad y diferenciación de los individuos. Pero que yo sepa no existe ningún método seguro para extraer de aquel *factum* complejo, realizado en su contenido, este sentido sociológico. ¿Qué forma puramente sociológica, qué relaciones mutuas entre los individuos (abstracción hecha de sus intereses e instintos y de las condiciones puramente objetivas) contiene el acontecimiento histórico? El proceso histórico puede interpretarse en diversos sentidos, y lo único que podemos hacer es presentar en su totalidad material los hechos históricos que atestiguan la realidad de las formas sociológicas. Pues carecemos de un medio que nos permita, en todas las circunstancias, discernir claramente el elemento material y el sociológico formal. Ocurre aquí como con la demostración de un teorema geométrico frente a la inevitable contingencia e imperfección de una figura dibujada. Pero el matemático puede contar con que el concepto de la figura geométrica ideal es conocido y considerado como el único sentido esencial de los trazos de tinta o tiza. En cambio, en nuestro campo, no puede partirse de un supuesto análogo, no puede distinguirse entre la pura socialización y el total fenómeno real con su complejidad.

Distinción entre forma y materia sociales

Es preciso decidirse (a pesar de las posibles objeciones) a hablar de un procedimiento intuitivo —por lejos que esté esta intuición de toda intuición especulativa y metafísica—. Nos referimos a una particular disposición de la mirada, gracias a la cual se realiza la escisión entre la forma y el contenido. A esa intuición, por de pronto, sólo podemos irnos acostumbrando mediante ejemplos hasta que más tarde se encaje en un método expresable en conceptos y que lleve a término seguro. Y esta dificultad se acrece, no sólo porque carecemos de una base indudable para el manejo del concepto sociológico fundamental, sino porque, aun en caso de operar con él de un modo eficaz, hay muchos aspectos de los acontecimientos en que la subordinación a ese concepto o al del *contenido* sigue siendo arbitraria. Cabrán, por ejemplo, opiniones contradictorias al decidir hasta qué punto el fenómeno de la «pobreza» es de naturaleza sociológica, esto es, un resultado de las relaciones formales existentes dentro de un grupo, un fenómeno condicionado por las corrientes y mutaciones generales, que necesariamente se engendran en la coexistencia de los hombres, o bien, simplemente, una determinación material de ciertas existencias particulares, exclusivamente desde el punto de vista del interés económico. Los fenómenos históricos, en general, pueden ser contemplados desde tres puntos de vista fundamentales: 1. considerando las existencias individuales, que son los sujetos reales de las circunstancias; 2. considerando las formas de acción recíproca, que si bien sólo se realizan entre existencias individuales, no se estudian, sin embargo, desde el punto de vista de éstas, sino desde el de su coexistencia, su colaboración y mutua ayuda, y 3. considerando los contenidos, que pueden formularse en conceptos,

de las situaciones o los acontecimientos, en los cuales se tienen en cuenta, ahora, no sus sujetos o las relaciones que éstos mantienen entre sí, sino su sentido puramente objetivo expresado en la economía y la técnica, el arte y la ciencia, las formas jurídicas y los productos de la vida sentimental.

Método intuitivo

Estos tres puntos de vista se mezclan continuamente. La necesidad metódica de mantenerlos separados tropieza siempre con la dificultad de ordenar cada uno de ellos en una serie independiente de los otros, y con el ansia de obtener una imagen única de la realidad que comprenda todos sus aspectos. Y no podrá determinarse en todos los casos cuán profundamente lo uno penetra en lo otro; de suerte que, por grande que sea la claridad y rigor metódicos en el planteamiento de la cuestión, difícilísimo será evitar la ambigüedad. El estudio de los problemas particulares semejará pertenecer tan pronto a una como a otra categoría, y aun dentro ya de una de ellas será imposible mantenerse con seguridad en el procedimiento conveniente, evitando el método propio de las demás. Espero, sin embargo, que la metodología sociológica que aquí se ofrece resulte más segura y aun más clara en las exposiciones de los problemas particulares, que en esta fundamentación abstracta. En las empresas espirituales no es raro —y hasta es corriente tratándose de problemas generales y hondos— que eso que con una imagen inevitable tenemos que llamar fundamento, no sea tan firme como el edificio sobre él levantado. La práctica científica, especialmente en los campos hasta ahora no cultivados, no puede prescindir de cierta dosis de instinto, cuyos motivos y normas sólo después llegan a clara conciencia y elaboración sistemática. Es cierto que el trabajo científico no puede en ninguna esfera fiarse plenamente a aquellos procedimientos poco claros aún, intuitivos, que sólo actúan inmediatamente en la investigación particular; pero sería condenarlo a esterilidad si ante problemas nuevos se pidiera ya al primer paso un método plenamente acabado^[196].

El método se afianza en su práctica

Dentro del campo de los problemas que se plantean al separar de una parte las formas de acción recíproca, socializadora, y de otra, el fenómeno total de la sociedad, hay parte de las investigaciones que aquí se ofrecen que están ya cuantitativamente fuera de los problemas generalmente reconocidos como pertenecientes a la sociología. Si se plantea la cuestión de las acciones que van y vienen entre los individuos, y de cuya suma resulta la cohesión de la sociedad, aparece en seguida una serie y hasta un mundo de semejantes formas de relación que, hasta ahora, o no eran incluidas en la ciencia social, o cuando lo eran permanecían incógnitas en su significado fundamental y vital. En general, la sociología se ha limitado a estudiar aquellos fenómenos sociales en donde las energías recíprocas de los individuos han

cristalizado ya en unidades, ideales al menos. Estados y sindicatos, sacerdocios y formas de familia, constituciones económicas y organizaciones militares, gremios y municipios, formación de clases y división industrial del trabajo, estos y otros grandes órganos y sistemas análogos parecían constituir exclusivamente la sociedad, llenando el círculo de su ciencia. Es evidente que cuanto mayor, cuanto más importante y dominante sea una provincia social de intereses o una dirección de la acción, tanto más fácilmente tendrá lugar la transformación de la vida inmediata, interindividual, en organizaciones objetivas, surgiendo así una existencia abstracta, situada más allá de los procesos individuales y primarios.

Formas de acción recíproca

Pero esto requiere un complemento importante en dos sentidos. Aparte de los organismos visibles que se imponen por su extensión y su importancia externa, existe un número inmenso de formas de relación y de acción entre los hombres que, en los casos particulares, parecen de mínima monta, pero que se ofrecen en cantidad incalculable y son las que producen la sociedad, tal como la conocemos, intercalándose entre las formaciones más amplias, oficiales, por decirlo así. Limitarse a estas últimas sería imitar la antigua medicina interna, que se dedicaba exclusivamente a los grandes órganos bien determinados: corazón, hígado, pulmón, estómago, etc., desdeñando los incontables tejidos que carecían de nombre popular o que eran desconocidos, pero sin los cuales jamás producirían un cuerpo vivo aquellos órganos mejor determinados. La vida real de la sociedad, tal como se presenta en la experiencia, no podría construirse del género indicado que constituyen los objetos tradicionales de la ciencia social. Sin la intercalación de incontables síntesis poco extensas, a las cuales se consagran la mayor parte de las presentes investigaciones, quedaría escindida en una pluralidad de sistemas discontinuos. Lo que dificulta la fijación científica de semejantes formas sociales, de escasa apariencia, es, al propio tiempo que lo que las hace infinitamente importantes para la comprensión más profunda de la sociedad el hecho de que, generalmente, no estén asentadas todavía en organizaciones firmes, supraindividuales, sino que en ellas la sociedad se manifieste en *status nascens*, claro es que no en su origen primero, históricamente inasequible, sino en aquel que trae consigo cada día y cada hora. Constantemente se anuda, se desata y torna a anudarse la socialización entre los hombres, en un ir y venir continuo, que encadena a los individuos, aunque no llegue a formar organizaciones propiamente dichas. Se trata aquí de los procesos microscópico-moleculares que se ofrecen en el material humano, pero que constituyen el verdadero acontecer, que después se organiza o hipostasía en aquellas unidades y sistemas firmes, macroscópicos. Los hombres se miran unos a otros, tienen celos mutuos, se escriben cartas, comen juntos, se son simpáticos o antipáticos, aparte de todo interés apreciable; el agradecimiento producido por la prestación altruista posee el poder de

un lazo irrompible, un hombre le pregunta al otro el camino, los hombres se visten y arreglan unos para otros, y todas estas y 1000 otras relaciones momentáneas o duraderas, conscientes o inconscientes, efímeras o fecundas, que se dan entre persona y persona, y de las cuales se entresacan arbitrariamente estos ejemplos, nos ligan incesantemente unos con otros. En cada momento se hilan hilos de este género, se abandonan, se vuelven a recoger, se sustituyen por otros, se entretejen con otros. Estas son las acciones recíprocas que se producen entre los átomos de la sociedad. Sólo son asequibles al microscopio psicológico; pero engendran toda la resistencia y elasticidad, el abigarramiento y unidad de esta vida social, tan clara y tan enigmática.

La sociedad en *status nascens*

Se trata de aplicar a la coexistencia social el principio de las acciones infinitas e infinitamente pequeñas, que ha resultado tan eficaz en las ciencias de la sucesión: la geología, la teoría biológica de la evolución, la historia. Los pasos infinitamente pequeños crean la conexión de la unidad histórica; las acciones recíprocas de persona a persona, igualmente poco apreciables, establecen la conexión de la unidad social. Cuanto sucede en el campo de los continuos contactos físicos y espirituales, las excitaciones mutuas al placer o al dolor, las conversaciones y los silencios, los intereses comunes antagónicos, es lo que determina que la sociedad sea irrompible; de ello dependen las fluctuaciones de su vida, en virtud de las cuales sus elementos ganan, pierden, se transforman incesantemente. Acaso, partiendo de este punto de vista, se logre para la ciencia social lo que se logró con el microscopio para la ciencia de la vida orgánica. En ésta, las investigaciones se limitaban a los grandes órganos corporales, claramente individualizados, y cuyas formas y funciones se ofrecen a simple vista. Pero con el microscopio apareció la relación del proceso vital con sus órganos más pequeños, las células, y su identidad en las innumerables e incesantes relaciones mutuas que se dan entre éstas. Sabiendo cómo se adhieren o se destruyen unas a otras, cómo se asimilan o se influyen químicamente, vemos poco a poco de qué modo el cuerpo crea su forma, la conserva o modifica. Los grandes órganos en que se han reunido, formando existencias y actividades separadas, estos sujetos fundamentales de la vida y sus acciones recíprocas, no hubieran nunca hecho comprensible la conexión de la vida si no se hubiera descubierto que la vida fundamental, propiamente dicha, la constituyen aquellos procesos incontables que tienen lugar entre los elementos más pequeños, y que se combinan luego para formar los macroscópicos. No se trata aquí de analogía sociológica o metafísica entre las realidades de la sociedad y el organismo. Trátase únicamente de la analogía con la consideración metódica y su desarrollo; trátase de descubrir los hilos delicados de las relaciones mínimas entre los hombres, en cuya repetición continua se fundan aquellos grandes organismos que se han hecho objetivos y que ofrecen una historia propiamente dicha. Estos procesos primarios, que forman la sociedad con un material

inmediato individual, han de ser sometidos a estudio formal, junto a los procesos y organizaciones más elevados y complicados; hay que examinar las acciones recíprocas particulares, que se ofrecen en masas, a las que no está habituada la mirada teórica, considerándolas como formas constitutivas de la sociedad, como partes de la socialización. Y precisamente porque la sociología suele pasarlas por alto es por lo que será conveniente consagrar un estudio detenido a estas clases de relación, en apariencia insignificantes.

Las acciones infinitamente pequeñas

Mas justamente porque toman esta dirección, las investigaciones aquí planteadas parecen no ser otra cosa que capítulos de la psicología o, a lo sumo, de la psicología social. No cabe duda que todos los acontecimientos e instintos sociales tienen su lugar en el alma; que la socialización es un fenómeno psíquico y que su hecho fundamental, el hecho de que una pluralidad de elementos se convierta en una unidad, no tiene analogía en el mundo de lo corpóreo, ya que en éste todo está fijo en la exterioridad insuperable del espacio. Sea cual fuere el acontecer externo que designemos con el nombre de social, sería para nosotros un juego de marionetas no más comprensible ni más significativo que la confusión de las nubes o el entrecruzamiento de las ramas del árbol, si no reconociésemos que los sujetos de aquellas exterioridades, lo más esencial de ellas, lo único interesante para nosotros, son motivaciones, sentimientos, pensamientos, necesidades del alma. Por consiguiente, habríamos llegado a la inteligencia causal de cualquier acontecer social cuando, partiendo de ciertos datos psicológicos desarrollados conforme a «leyes psicológicas» —por problemático que sea su concepto—, pudiéramos deducir plenamente esos acontecimientos. No cabe tampoco duda de que lo que nosotros comprendemos de la existencia histórico-social no son más que encadenamientos espirituales que, por medio de una psicología, intuitiva unas veces y metódica otras, reproducimos y reducimos a la convicción interior de que es plausible, y aun necesaria, la evolución de que se trata. En este sentido, toda historia, toda descripción de un estado social es ejercicio de psicología. Pero hay una consideración que tiene extraordinaria importancia metódica y es decisiva para las ciencias del espíritu en general; a saber, que el tratamiento científico de los hechos del alma no es necesariamente psicología. Aun en los casos en que hacemos uso ininterrumpido de reglas y conocimientos psicológicos, aun en los casos en que la explicación de cada hecho aislado sólo es posible por vía psicológica, como ocurre en la sociología, no es preciso que se refiera a la psicología en el sentido e intención de este método; es decir, que no se dirige a la ley del proceso espiritual (que sin duda necesita todo contenido determinado), sino a su contenido mismo y a las configuraciones de éste. Sólo hay aquí una diferencia de grado respecto a las ciencias de la naturaleza exterior —que en último término, y como hechos de la vida espiritual, también se producen

dentro del alma—. El descubrimiento de cualquier verdad astronómica o química, así como la reflexión sobre ellas, es un acontecer de la conciencia que una psicología perfecta pudiera deducir puramente de las condiciones y movimientos del alma. Pero aquellas ciencias surgen cuando, en vez de los procesos del alma, tomamos como objetos sus contenidos y conexiones; análogamente, por ejemplo, al considerar un cuadro, desde el punto de vista de su significación estética y de la historia del arte, no atendemos a las vibraciones físicas que constituyen sus colores y que por lo demás constituyen toda la existencia real del cuadro.

La psicología Psicología y Sociología

La realidad es siempre imposible de abarcar científicamente en su integridad inmediata; hemos de aprehenderla desde varios puntos de vista separados, creando así una pluralidad de objetos científicos independientes unos de otros. Esto puede decirse también de aquellos acontecimientos espirituales que no se reúnen en un mundo espacial independiente, y que no se contraponen *intuitivamente* a su realidad anímica. Las formas y leyes, verbigracia, de una lengua que se ha formado por energías del alma y para fines del alma, son objeto, sin embargo, de una ciencia del lenguaje que prescinde completamente de aquella realización de su objeto, y lo expone, analiza o construye por su contenido objetivo y por las formas que se dan en este mismo contenido. Análogamente se presentan los hechos de la socialización. El hecho de que los hombres se influyan recíprocamente, de que uno haga o padezca, sea o se transforme porque otros existen, se manifiestan, obran o sienten, es, naturalmente, un fenómeno del alma, y la producción histórica de cada caso individual sólo puede comprenderse merced a formaciones psicológicas, merced a series psicológicas acertadas, merced a la interpretación de lo exteriormente constatable por medio de categorías psicológicas. Pero un propósito científico puede prescindir de este acontecer psíquico, atendiendo sólo a los contenidos del mismo, que se ordenan bajo el concepto de socialización, para perseguirlos, distinguirlos, ponerlos en relación.

Acepción sociológica de lo psíquico

Así, por ejemplo, se descubre que la relación de un poderoso con otros más débiles, cuando tiene la forma del *primus inter pares*, gravita típicamente en el sentido de acentuar el poder del primero, suprimiendo gradualmente los elementos de igualdad. Aunque en la realidad histórica sea éste un proceso psíquico, lo que desde el punto de vista sociológico nos interesa es cómo se suceden en estos casos los diversos estadios de superioridad y subordinación, hasta qué punto la superioridad en unos sentidos es compatible con la igualdad en otros, en qué medida el predominio aniquila la igualdad, y también si la unión y la posibilidad de cooperación son

mayores en los estadios anteriores o posteriores de esta evolución, etc. O bien se descubre que las enemistades son más enconadas cuando surgen sobre la base de una comunidad anterior, o de una comunidad que se siente aún de algún modo, análogamente a como se ha dicho que el odio mayor era el que se daba entre parientes. Este resultado no podrá concebirse, ni aun describirse, como no sea en formas psicológicas. Ahora bien, como formación sociológica, lo que tiene interés no es la serie espiritual que se desarrolla en cada uno de los individuos, sino la sinopsis de ambas bajo las categorías de acuerdo o desavenencia. ¿Hasta qué punto la relación entre dos individuos o partidos puede contener hostilidad y solidaridad, para conservar al todo la coloración de solidaridad o darle la de hostilidad? ¿Qué clases de comunidad han de haber existido para que, obrando como recuerdo o por instinto imborrable, proporcionen los medios más adecuados para producir al enemigo un daño más cruel y más profundo que si se tratara de personas antes extrañas? En una palabra: ¿de qué manera puede aquella observación exponerse como realización de formas de relación entre los hombres? ¿Qué particular combinación de categorías sociológicas expresa? Esto es lo que aquí importa, aunque la descripción singular o típica del acontecimiento haya de ser forzosamente psicológica.

Categorías sociológicas

Recogiendo una indicación anterior, y prescindiendo de todas las diferencias, puede compararse esto con la deducción geométrica en un encerado, en el que hay figuras dibujadas. No se nos ofrecen aquí, ni pueden verse, más que trazos físicos de tiza; pero cuando hablamos de geometría, no *nos referimos* a ellos, sino a la significación que les presta el concepto geométrico, que es completamente heterogéneo de la figura física, formada por trazos de tiza; aun cuando, por otra parte, puede ser también esta figura física subsumida bajo otras categorías científicas y considerada como objeto de otras investigaciones particulares, verbigracia, la producción fisiológica, la composición química, la impresión óptica. Así pues, los datos de la sociología son procesos psíquicos, cuya realidad inmediata se ofrece primeramente en las categorías psicológicas. Pero éstas, aunque indispensables para la descripción de los hechos, son ajenas al fin de la consideración sociológica, la cual consiste tan sólo en la objetividad de la socialización que se sustenta en procesos psíquicos, únicos medios, a veces, para describirla. Análogamente, un drama no contiene, desde el principio hasta el fin, sino procesos psicológicos; sólo psicológicamente puede ser entendido y, sin embargo, su intención no está en los conocimientos psicológicos, sino en las síntesis formadas por los procesos psíquicos, desde los puntos de vista de lo trágico, de la forma artística, de los símbolos vitales^[197].

Al sostener que la teoría de la socialización como tal —prescindiendo de todas las ciencias sociales determinadas por un contenido particular de la vida social— es la

única que tiene derecho a ser llamada ciencia social en general, hay que tener en cuenta que lo importante no es, naturalmente, la cuestión de nombre, sino el nuevo complejo de problemas particulares. La polémica acerca de la significación propia de la sociología no me parece interesante si se trata tan sólo de la atribución de este título a problemas ya existentes y estudiados. Pero si se elige para esta colección de problemas el título de sociología, con la pretensión de cubrir plenamente, con él solo, el concepto de la sociología, entonces será preciso justificarlo frente a otro grupo de problemas que, indudablemente, por encima de las ciencias sociales, intentan establecer ciertas afirmaciones sobre la sociedad como tal y como un todo.

Como todas las ciencias exactas, encaminadas a comprender inmediatamente lo dado, la ciencia social está también flanqueada por dos disciplinas filosóficas. Una de ellas se ocupa de las condiciones, conceptos fundamentales y supuestos de toda investigación parcial; estos problemas no pueden ser tratados en cada ciencia en particular, siendo más bien sus antecedentes necesarios. En la otra disciplina filosófica la investigación parcial es perfeccionada y puesta en relación con conceptos que no ocupan lugar en la experiencia y en el saber objetivo inmediato. Aquélla es la teoría del conocimiento; ésta, es la metafísica. La última encierra propiamente dos problemas que, sin embargo, suelen ir confundidos, con razón, en el ejercicio real del pensamiento. El sentimiento de insatisfacción que nos produce el carácter fragmentario de los conocimientos parciales, el prematuro fin de las afirmaciones objetivas y de las series demostrativas, conduce a completar estas imperfecciones por los medios de la especulación, y justamente estos mismos medios sirven también al deseo paralelo de completar la inconexión de aquellos fragmentos, reuniéndolos en la unidad de un todo. Pero junto a esta función metafísica que atiende al *grado* del conocimiento, hay otra que se orienta hacia otra dimensión de la existencia, en la que reside la interpretación metafísica de sus contenidos; esta función la expresamos como el sentido o fin, como la sustancia absoluta bajo los fenómenos relativos y también como el valor o el significado religioso. Esta actitud espiritual produce frente a la sociedad cuestiones como éstas: ¿es la sociedad el fin de la existencia humana o un medio para el individuo? Lejos de ser un medio, ¿no será incluso un obstáculo? ¿Reside su valor en su vida funcional o en la producción de un espíritu objetivo, o en las cualidades éticas que produce en los individuos? ¿Manifiéstase en los estadios típicos de la evolución social una analogía cósmica, de suerte que las relaciones sociales de los hombres habrían de ordenarse en una forma o ritmo general que, sin manifestarse en los fenómenos, sería el fundamento de todos los fenómenos, y que dirigiría también las fuerzas de los hechos materiales? ¿Pueden tener, en general, las colectividades un sentido metafísico-religioso o queda éste reservado a las almas individuales?

Pero todas éstas y otras incontables cuestiones de semejante naturaleza no me parecen poseer la independencia sustantiva, la relación peculiar entre objeto y método, que las justificaría como bases para considerar la sociología como una nueva ciencia al lado de las ya existentes. Todas ellas son cuestiones puramente filosóficas, y el que hayan escogido por objeto la sociedad no significa otra cosa sino que extienden a un nuevo campo un modo de conocimientos que, por su estructura, existen ya de antiguo. Reconózcase o no como ciencia la filosofía en general, lo cierto es que la filosofía de la sociedad no tiene ningún derecho para sustraerse a las ventajas o desventajas que le da su carácter filosófico, constituyéndose como una ciencia particular de la sociología.

Lo propio ocurre con el tipo de problemas filosóficos que no tienen, como los anteriores, la sociedad por supuesto, sino que, al contrario, inquieren los supuestos de la sociedad. No se entienda esto en sentido histórico, como si se tratase de describir la aparición de una sociedad determinada, o de las condiciones físicas y antropológicas necesarias para que se produzca la sociedad. Tampoco se trata de los diversos instintos que mueven a sus sujetos a realizar, en contacto con otros sujetos, aquellas acciones recíprocas cuyas clases describe la sociología. Lo que se trata de determinar es lo siguiente: cuando tal sujeto aparece ¿cuáles son los supuestos que implica su conciencia de ser un ser social? En las partes tomadas aisladamente no hay aún sociedad; en las acciones recíprocas ésta existe ya realmente: ¿cuáles son, pues, las condiciones interiores y fundamentales que hacen que los individuos provistos de semejantes instintos produzcan sociedad? ¿Cuál es el *a priori* que posibilita y forma la estructura empírica del individuo como ser social? ¿Cómo son posibles, no ya sólo las formaciones particulares empíricamente producidas, que caen en el concepto general de sociedad, sino la sociedad en general, como forma objetiva de almas subjetivas?

¿Cómo es posible la sociedad?

DIGRESIÓN SOBRE EL PROBLEMA: ¿CÓMO ES POSIBLE LA SOCIEDAD?

Si Kant pudo formular la pregunta fundamental de su filosofía: ¿cómo es posible la naturaleza?, y responder a ella, fue porque para él la naturaleza no era otra cosa que la representación de la naturaleza. Y esto, no solamente en el sentido de que «el

mundo es mi representación», y de que sólo podemos hablar de la naturaleza en cuanto es un contenido de nuestra conciencia, sino en el sentido de que aquello a que nosotros damos el nombre de naturaleza es una manera particular que tiene nuestro intelecto de reunir, ordenar y dar forma a las sensaciones. Estas sensaciones «dadas» (colores y gustos, sonidos y temperaturas, resistencias y olores) que atraviesan nuestra conciencia en la sucesión casual del acontecer subjetivo, no son todavía «naturaleza», sino que se hacen tal, mediante la actividad del espíritu, que las combina, convirtiéndolas en objetos y series de objetos, en sustancias y propiedades, en relaciones causales. Tal como se nos dan inmediatamente los elementos del mundo, no existe entre ellos, según Kant, aquel *vínculo* merced al cual se produce la unidad racional y normada de la naturaleza o, mejor dicho, el vínculo es justamente lo que tienen de naturaleza aquellos fragmentos, por sí mismos incoherentes y que se presentan sin sujeción a reglas. El mundo kantiano surge de este singular contraste: nuestras impresiones sensoriales son, según Kant, puramente subjetivas, pues dependen de nuestra organización físico-psíquica, que podría ser distinta en otros seres, y del acaso de las excitaciones que las producen. Pero se convierten en «objetos» al ser recogidas por las formas de nuestro entendimiento, y gracias a ellas, transformadas en regularidades firmes de donde resulta una imagen coherente de la «naturaleza». Mas, por otra parte, aquellas sensaciones son lo dado realmente, el contenido invariable del mundo tal como se nos presenta y la garantía de la existencia de un ser, independiente de nosotros. Por lo cual, justamente, aquellas formaciones intelectuales de objetos, conexiones, leyes, nos parecen subjetivas, nos parecen ser lo puesto por nosotros frente a lo que recibimos de la realidad, las funciones del intelecto mismo que siendo invariables hubieran formado, con otro material sensible, una naturaleza distinta. Para Kant, la naturaleza es una manera determinada de conocimiento, una imagen del mundo producida por nuestras categorías cognoscitivas y en éstas nacidas. Por consiguiente, la pregunta: ¿cómo es posible la naturaleza?, esto es, ¿qué condiciones son menester para que exista una naturaleza?, se resuelve según él mediante la investigación de las formas que constituyen la esencia de nuestro intelecto, y producen, por tanto, la naturaleza como tal.

La teoría de la naturaleza en Kant

Parecería conveniente tratar de modo análogo la cuestión de las condiciones *a priori*, en virtud de las cuales es posible la sociedad. También en este caso nos son dados elementos individuales, que en cierto sentido subsisten diferenciados, como las sensaciones, y sólo llegan a la síntesis de la sociedad merced a un proceso de conciencia que pone en relación el ser individual de cada elemento con el del otro, en formas determinadas y siguiendo determinadas reglas. Pero la diferencia esencial entre la unidad de una sociedad y la de la naturaleza, es que esta última —en el supuesto kantiano aquí aceptado— sólo se produce en el sujeto que contempla, sólo

se engendra por obra de este sujeto que la produce con los elementos sensoriales inconexos; al paso que la unidad social, estando compuesta de elementos conscientes que practican una actividad sintética, se realiza sin más ni más y no necesita de ningún contemplador. Aquella afirmación de Kant, según la cual la relación no puede residir en las cosas, es producida por el sujeto, no tiene aplicación a las relaciones sociales que se realizan inmediatamente, de hecho, en las «cosas», que son en este caso las almas individuales. Claro está que dicha relación, como síntesis que es, sigue siendo algo espiritual, sin paralelismo alguno con las figuras espaciales y sus influencias recíprocas. Pero la unificación no ha menester aquí de ningún factor que esté fuera de sus elementos, pues cada uno de éstos ejerce las funciones que la energía espiritual del contemplador realiza frente al exterior. La conciencia de constituir una unidad con los demás es aquí, de hecho, la unidad misma cuya explicación se busca. Esto, por una parte, no supone naturalmente la conciencia abstracta del concepto de unidad, sino las incontables relaciones individuales, el sentir y saber que uno determina a otros y es, a su vez, determinado por ellos; y, por otra parte, tampoco excluye que un tercero, en posición de observador, realice además entre las personas una síntesis que sólo en él esté fundada, como la que realizaría entre elementos espaciales. ¿Qué provincias de la realidad externa e intuible han de reunirse en unidad? Ello no depende del contenido inmediato y objetivo, sino que se determina según las categorías del sujeto y sus necesidades de conocimiento. La sociedad, empero, es la unidad objetiva, no necesitada de contemplador alguno, distinto de ella.

Unidad social y unidad natural

Por una parte, en la naturaleza las cosas están mucho más separadas que las almas. Esa unidad de un hombre con otro, esa unión que se verifica en el amor, en la comprensión o en la obra común, no tiene analogías en el mundo espacial, donde cada ser ocupa un punto del espacio, que no puede compartir con ningún otro. Pero por otra parte, en la conciencia del contemplador los elementos de la realidad espacial se funden en una unidad a que no llega la unidad de los individuos. Pues en este caso los objetos de la síntesis son seres independientes, centros espirituales, unidades personales, y se resisten a la fusión absoluta en el alma de otro sujeto, fusión a la cual, en cambio, tienen que someterse las cosas inanimadas por su carencia de personalidad. Por esta razón, un grupo de hombres constituye una unidad que *realiter* es mucho más alta, pero *idealiter* más baja que la que forma el mobiliario de una habitación (mesa, sillas, sofá, alfombra y espejo), o un paisaje (río, prado, árboles, casa), o un cuadro sobre lienzo. Si digo que la sociedad es «mi representación», es decir, que dimana de la actividad de mi conciencia, he de tomar el dicho en muy otro sentido que cuando digo que el mundo exterior es mi representación. El alma ajena tiene para mí la misma realidad que yo mismo; una realidad que se diferencia mucho

de la de una cosa material. Por mucho que Kant asegure que la existencia de los objetos exteriores tiene exactamente la misma seguridad que la mía propia, ello sólo es cierto al referirnos a los *contenidos* particulares de mi vida subjetiva. Pues el fundamento de la representación en general, el sentimiento del Yo, goza de una incondicionalidad e inmovilidad a que no llega ninguna representación particular de algo material exterior.

Pero justamente esa seguridad, susceptible o no de fundamentación, la tiene para nosotros el hecho del Tú; y como causa o, si se quiere, efecto de esa seguridad, sentimos el Tú como algo independiente de la representación que de él nos formamos, como algo que existe tan por sí mismo como nuestra propia existencia. El hecho de que este «ser por sí» del otro no nos impida convertirlo en nuestra representación; el hecho de que algo que no se resuelve por entero en nuestra representación pueda, no obstante, convertirse en contenido, esto es, en producto de ella, constituye el más hondo problema psicológico y lógico de la socialización. Dentro de la propia conciencia distinguimos perfectamente entre nuestro Yo fundamental —supuesto de todas las representaciones, base primaria que no participa en el problematismo, nunca completamente anulable, de sus contenidos— y estos contenidos mismos, los cuales, yendo y viniendo, siendo accesibles a la duda y a la corrección, se nos aparecen como meros productos de aquella absoluta y última fuerza y existencia de nuestro ser espiritual. En cambio, al *alma ajena*, aunque en último término sea también por nosotros *representada*, hemos de trasladarle esas mismas condiciones o, mejor dicho, incondicionalidades del propio Yo. El alma ajena tiene para nosotros aquel sumo grado de realidad que posee nuestro Yo frente a sus contenidos.

El Yo y el Tú

La representación del alma ajena

Teniendo en cuenta todo esto, la cuestión: ¿cómo es posible la sociedad? adquiere un sentido metódico distinto que la de ¿cómo es posible la naturaleza? Pues a la última responden las formas de conocimiento, por medio de las cuales el sujeto realiza la síntesis de los elementos dados, convirtiéndolos en «naturaleza»; mientras que a la primera responden las condiciones, sitas *a priori* en los elementos mismos, gracias a las cuales se unen éstos realmente para formar la síntesis «sociedad». En cierto sentido, todo este libro, tal como se desenvuelve sobre el principio ya establecido constituye la base para responder a aquella pregunta; pues pretende descubrir los procesos que, realizándose en definitiva en los individuos, condicionan la «socialidad», no como causas antecedentes en el tiempo, sino como procesos inherentes a la síntesis que, resumiendo, llamamos sociedad.

Pero la cuestión ha de entenderse en un sentido fundamental aún. He dicho que la función de realizar la unidad sintética, cuando se refiere a la naturaleza, descansa en

el sujeto contemplador, y cuando se refiere a la sociedad se traslada a los elementos de ésta. Ciertamente que el individuo no tiene presente, en abstracto, la conciencia de formar sociedad; pero en todo caso, cada uno *sabe* que el otro está ligado a él, aun cuando este saber que el otro está socializado, este conocimiento de que todo el complejo es sociedad, suele realizarse con referencia a contenidos individuales, concretos. Quizás ocurra con esto lo que con la «unidad del conocimiento», y es que en los procesos conscientes procedemos con arreglo a ella, coordinando un contenido concreto a otro, sin que tengamos de ella una conciencia aparte, salvo en raras y posteriores abstracciones. La cuestión se nos presenta ahora de este modo: ¿qué elementos generales y *a priori* han de servir de fundamento qué supuestos han de actuar para que; los procesos singulares, concretos, de la conciencia del individuo sean verdaderos procesos de socialización? ¿Qué condiciones contenidas en ellos hacen posible que su resultado sea, dicho en términos abstractos, la producción de una unidad social con elementos individuales? Los fundamentos *a priori* sociológicos tendrán la misma doble significación que aquellos que «hacen posible» la naturaleza. Por una parte determinarán, más o menos perfecta o deficientemente, los procesos reales de socialización, como funciones o energías del acontecer espiritual; por otra, serán los supuestos ideales lógicos de la sociedad perfecta, aunque quizá nunca realizada con esta perfección; análogamente a como la ley de la causalidad por un lado vive y actúa en los procesos efectivos del conocimiento y, por otro, constituye la forma de la verdad, como sistema ideal de conocimientos perfectos, independientemente de que esa forma sea realizada o no por el dinamismo, de alguna forma accidental, del espíritu, y con independencia de la mayor o menor aproximación que revele la verdad realmente conseguida a la verdad idealmente pensada.

La investigación de estas condiciones del proceso de socialización ¿debe llamarse epistemología? Es ésta una mera cuestión de nombre, pues los productos resultantes de esas condiciones y determinados por ellas no son conocimientos, sino procesos prácticos y realidades. No obstante, esto a que me refiero, y que hemos de estudiar como concepto general de la socialización, es algo análogo al conocimiento: es la conciencia de socializarse o estar socializado. El sujeto no se encuentra aquí frente a un objeto del que va adquiriendo gradualmente una idea teórica, sino que la conciencia de la socialización es inmediatamente la que sustenta y encierra su sentido interno. Se trata de los procesos de acción recíproca, que para el individuo significan el hecho —no abstracto ciertamente, pero sí capaz de ser abstractamente expresado— de estar socializado. ¿Cuáles son las formas fundamentales, o qué categorías específicas debe poseer el hombre para que surja esta conciencia y, por consiguiente, cuáles son las formas que debe tener esta conciencia una vez formada, la sociedad constituida como hecho sabido? Todo esto puede constituir una epistemología de la sociedad. En lo que sigue intentaré esbozar, como ejemplo de tal investigación, algunas de estas condiciones o formas de socialización, que actúan *a priori*, aunque

no puedan ser designadas, como las categorías kantianas, con una *sola* palabra.

Epistemología social

1. La idea que una persona se forma de otra, mediante contacto personal, está condicionada por ciertas modificaciones que no son sencillos errores de experiencia incompleta, o falta de agudeza en la visión por prejuicios de simpatía o antipatía, sino cambios radicales en la estructura del objeto real. Estas modificaciones caminan en dos sentidos. Vemos a los demás generalizados en cierta medida, acaso porque no nos es dado representarnos plenamente una individualidad diferente de la nuestra. Toda imagen que un alma se forma de otra está determinada por la semejanza con ella; y si bien no es ésta, en modo alguno, la condición única del conocimiento espiritual —ya que, por una parte, parece necesaria una desigualdad simultánea para que haya distancia y objetividad y, por otra, una capacidad intelectual que se mantiene más allá de la igualdad o no igualdad del ser—, un conocimiento *perfecto* presupondría, sin embargo, una igualdad perfecta. Parece como si cada hombre tuviese en sí un punto profundo de individualidad que no pudiera ser imaginado interiormente por ningún otro, cuyo centro individual es cualitativamente diverso. Y si esta exigencia no es compatible lógicamente con la distancia y enjuiciamiento objetivos en que descansa nuestra representación del otro, ello prueba solamente que nos está vedado el conocimiento perfecto de la individualidad ajena. De las variaciones de esta deficiencia dependen las relaciones de unos hombres con otros. Ahora bien, sea cual fuere su causa, es su consecuencia en todo caso una generalización de la imagen espiritual del otro, una confusión de contornos que pone en relación con otras esa imagen que debiera ser única. Para los efectos de nuestra conducta práctica, imaginamos a todo hombre como el tipo «hombre» a que su individualidad pertenece. A pesar de su singularidad, lo pensamos colocado en una categoría que ciertamente no coincide con él por entero —circunstancia que diferencia esta relación de aquella que existe entre el concepto general y los casos individuales en él comprendidos—. Para conocer al hombre no lo vemos en su individualidad pura, sino sostenido, elevado o, a veces también, rebajado por el tipo general en el que lo ponemos. Aun cuando esta transformación sea tan imperceptible que ya no podamos reconocerla inmediatamente; aun en el caso de que nos fallen los habituales conceptos característicos, como moral o inmoral, libre o siervo, señor o esclavo, etc., designamos interiormente al hombre, según cierto tipo, inexpresable en palabras, con el que no coincide su ser individual.

El conocimiento del otro individuo

Y esto nos conduce más lejos todavía. Sobre la total singularidad de una persona nos formamos de ella una imagen que no es idéntica a su ser real, pero que tampoco

representa un tipo general, sino más bien la imagen que presentaría esa persona si fuera ella misma plenamente, si realizase, por el lado bueno o por el malo, la posibilidad ideal que existe en cada hombre. Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno y de lo malo, etc., sino también de la individualidad única de nuestro propio yo, que, como dibujado por líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente. No podemos reducirnos a no ver en los demás los fragmentos reales yuxtapuestos, sino que de la misma manera, como en nuestro campo visual, completamos la mancha ciega de modo que no nos damos cuenta de ella; así también con esos datos fragmentarios construimos íntegra la ajena individualidad. La práctica de la vida nos obliga a formar la imagen del hombre con los trozos que realmente conocemos de él. Pero justamente por eso resulta entonces que dicha imagen descansa en aquellas modificaciones y complementos, en la transformación que sufren los fragmentos dados, al convertirse en el tipo general y en la plena personalidad ideal.

La persona ideal

Este método fundamental, que en la realidad raras veces es llevado a la perfección, obra dentro de la sociedad existente, como el *a priori* de las acciones recíprocas que posteriormente se entretajan entre los individuos. Dentro de un círculo ligado por la comunidad de profesión o de interés, cada miembro ve al otro, no de un modo puramente empírico, sino sobre el fundamento de un *a priori* que ese círculo impone a todos los que en él participan. En los círculos de los oficiales, de los creyentes, de los funcionarios, de los intelectuales, de la familia, cada cual ve a los demás sobre el supuesto de que es un miembro del círculo. De la base vital común parten ciertas suposiciones, a través de las cuales los individuos se ven unos a otros como a través de un velo. Este velo no se limita a encubrir la peculiaridad personal, sino que le confiere nueva forma, fundiendo su consistencia individual con la del círculo. No vemos a los demás puramente como individuos, sino como colegas o compañeros o correligionarios; en una palabra: como habitantes del mismo mundo particular. Y este supuesto inevitable, que actúa de un modo automático, es uno de los medios que tiene el hombre para dar a su personalidad y realidad, en la representación del otro, la cualidad y forma requeridas por su sociabilidad.

Es evidente que esto puede aplicarse también a las relaciones que los miembros de distintos círculos mantienen entre sí. El paisano que traba conocimiento con un oficial no puede prescindir de que este individuo es oficial. Y aunque el ser oficial sea nota efectiva de su individualidad, no es, sin embargo, de modo esquemático como el otro se lo representa. Y lo propio ocurre al protestante respecto del católico, al comerciante respecto del funcionario, al laico respecto del clérigo, etc. Por doquiera

encontramos que la realidad queda velada por la generalización social, con velos que excluyen en principio su descubrimiento dentro de una sociedad socialmente muy diferenciada. De este modo el hombre encuentra en la representación del hombre ciertos desplazamientos, abreviaturas y complementos —pues la generalización es, por unos lados, más, y por otros, menos que la individualidad— que provienen de todas estas categorías *a priori*, de su tipo como hombre, de la idea de su propia perfección, del grupo social a que pertenece. Y sobre todo esto flota como principio eurístico la idea de su definición real, absolutamente individual. Pero si bien parece que únicamente cuando hayamos conseguido ésta podremos establecer nuestra relación justa con el otro; sin embargo, esas modificaciones y transformaciones que impiden su conocimiento ideal son, justamente, las condiciones merced a las cuales resultan posibles las relaciones que conocemos como sociales —poco más o menos del mismo modo que en Kant las categorías del entendimiento, al convertir las intuiciones dadas en objetos completamente nuevos, hacen que el mundo dado resulte cognoscible—.

Los velos sociales

Lo no social, condición de lo social

2. Hay otra categoría desde la cual los sujetos se ven a sí mismos, y unos a otros, y se transforman de suerte que pueden producir la sociedad empírica. Esta categoría puede formularse en la afirmación aparentemente trivial de que cada elemento de un grupo no es sólo una parte de la sociedad, sino además algo fuera de ella. Este hecho actúa como un *a priori* social, porque la parte del individuo que no se orienta hacia la sociedad o que no se agota en la sociedad, no debe concebirse como algo que se halla junto a la parte social, sin relación con ésta, como algo que está fuera de la sociedad, como algo a que la sociedad debe dejar espacio, quiéralo o no. El hecho de que el individuo en ciertos aspectos no sea elemento de la sociedad constituye la condición positiva para que lo sea en otros aspectos, y la índole de su «socialidad» está determinada, al menos en parte, por la índole de su «insocialidad». En las investigaciones que siguen veremos algunos tipos cuyo sentido sociológico queda fijado en su esencia y fundamento, justamente por el hecho de estar excluidos en cierto modo de la sociedad, para la cual, sin embargo, es importante su existencia; así ocurre con el extranjero, el enemigo, el delincuente y aun el pobre. Pero esto puede aplicarse no sólo a estos tipos generales, sino con incontables variantes, a toda existencia individual. El hecho de que en cada momento nos hallemos envueltos en relaciones con otros hombres, y directa o indirectamente determinados por ellas, no arguye nada en contra de esto, porque la colectividad social se refiere justamente a seres a los que no abarca por completo. Sabemos que el empleado no es sólo empleado, que el comerciante no es sólo comerciante, que el oficial no es sólo oficial; y ése su ser extrasocial, su temperamento y los reflejos de su destino, sus intereses y

el valor de su personalidad, aunque no alteren en lo fundamental las actividades burocráticas, comerciales, militares, prestan al hombre un matiz particular y modifican, con imponderables extrasociales, su imagen social.

El trato de los hombres, dentro de las categorías sociales, sería distinto si cada cual sólo apareciese ante el otro como comprendido en la categoría correspondiente, como sujeto de la función social que le está asignada. Los individuos, como las profesiones y posiciones sociales, se distinguen según el grado en que admiten junto con su contenido social aquel otro elemento «extraño a lo social». En la serie de esos grados, uno de los polos puede estar constituido por la relación de amor o de amistad. En estas relaciones, lo que el individuo reserva para sí mismo, allende la actividad dedicada al otro, puede acercarse cuantitativamente al valor-límite cero. No existe en ellas más que una vida única, que puede ser contemplada o vivida desde dos puntos de vista: en el aspecto interior, *terminus a quo* del sujeto, y también, pero sin modificación alguna, en la dirección de la persona amada, en la categoría de su *terminus adquem*, que la persona amada asume totalmente. En otro sentido distinto, ofrece el sacerdote católico un fenómeno de forma igual, por cuanto su función eclesiástica cubre y agota por completo su realidad individual. En el primero de estos casos extremos, si desaparece el elemento «ajeno» a la actividad sociológica, es porque su contenido se ha agotado totalmente en la dirección del otro término; en el caso segundo, es porque los contenidos de la actividad no social han desaparecido en principio. El polo contrario pueden ofrecerlo, por ejemplo, las manifestaciones de la civilización moderna determinadas por la economía monetaria, en la cual el hombre, considerado como productor, como comprador o vendedor, como trabajador, en cualquier sentido, se aproxima al ideal de la objetividad absoluta. Prescindiendo de las posiciones elevadas, directivas, la vida individual, el tono de la personalidad desaparece de la obra; los hombres no son sino sujetos de compensaciones entre prestación y contraprestación, regidas por normas objetivas, y todo lo que no pertenezca a esta pura objetividad, desaparece de ellas. El elemento «no social» recoge por completo la personalidad, con su color especial, con su irracionalidad y su vida interior; sólo quedan para aquellas actividades sociales las energías específicas necesarias.

El amante y el sacerdote

Las individualidades sociales se mueven entre estos extremos, de tal manera que las energías y determinaciones que convergen hacia el centro íntimo, tienen importancia y sentido para las actividades y sentimientos dedicados a los demás. Pues, en el caso límite, la conciencia de que esta actividad o sentimiento social constituye algo distinto del resto no social, algo que no admite en la relación sociológica ningún elemento «no social», ejerce un influjo positivo sobre la actitud que el sujeto adopta frente a los demás y los demás frente a él. El *a priori* de la vida

social empírica afirma que la vida no es completamente social. No sólo constituimos nuestras relaciones mutuas con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas; la parte no social de nuestra persona no actúa sólo por conexiones psicológicas generales sobre los procesos sociales en el alma sino que, justamente el hecho formal de estar esa parte fuera de lo social, determina la naturaleza de su influencia.

Asimismo, el hecho de que las sociedades están constituidas por seres que al mismo tiempo se hallan dentro y fuera de ellas, forma la base para uno de los más importantes fenómenos sociológicos, a saber: que entre una sociedad y los individuos que la forman puede existir una relación como la que existe entre dos partidos, e incluso que esta relación, declarada o latente, existe siempre. Con esto la sociedad crea acaso la figura más consciente y, desde luego, la más general de una forma fundamental de la vida; que el alma individual no puede estar en un nexo, sin estar al mismo tiempo fuera de él, ni puede estar incluso en ningún orden sin hallarse al propio tiempo colocada frente a él. Esto puede aplicarse lo mismo a las conexiones trascendentes y más generales, que a las singulares y casuales. El hombre religioso se siente plenamente envuelto en el ser divino, como si no fuera más que una pulsación de la vida divina; su propia sustancia se ha sumido del todo, con indistinción mística, en la sustancia absoluta. No obstante, para que esta fusión tenga sentido, ha de conservar el hombre en alguna manera un ser propio, una contraposición personal, un Yo separado, para quien la disolución en el todo divino sea un infinito problema, un proceso que metafísicamente sería imposible de realizar y religiosamente imposible de sentir si no arrancase de un sujeto con propia realidad. El ser uno con Dios no tiene sentido, si no se es otro que Dios.

Dentro y fuera de la sociedad

Si prescindimos de esta cumbre trascendente, la relación que ha mantenido el espíritu humano a lo largo de su historia, con la naturaleza como un todo, ofrece la misma forma. Nos sabemos, por una parte, incorporados en la naturaleza, como uno de sus productos, que con los demás es un igual entre iguales; nos percatamos de no ser más que un punto por el que cruzan las materias y energías naturales, como cruzan por las aguas corrientes y las plantas en flor. Y no obstante, el alma tiene el sentimiento de una existencia propia, independiente de todos esos nexos y relaciones, independencia que se designa con el concepto, tan inseguro lógicamente, de libertad, y que lanza a todo ese tráfago (de que nosotros mismos somos un elemento) un mentís que culmina en la afirmación radical de que la naturaleza no es sino una representación del alma humana.

El hombre es y no es naturaleza

Pero así como la naturaleza, con sus innegables leyes propias, con su sólida realidad, se encierra dentro del Yo, así, por otra parte, este Yo, con toda su libertad y sustantividad, con toda su oposición a la naturaleza, no es sino un miembro de ésta. Justamente el carácter trascendente del nexo natural consiste en eso: en que comprende dentro de sí ese ser independiente y con frecuencia enemigo. Y aun lo que por hondo sentimiento vital se sitúa fuera de la naturaleza, ha de ser, no obstante, un elemento de la naturaleza. Esta fórmula no es menos aplicable a la relación entre los individuos y los círculos particulares de sus vínculos sociales, o —si se funden éstos en el concepto o sentimiento de la socialización en general— a la relación de los individuos simplemente. Por una parte sabemos que somos *productos* de la sociedad. La serie fisiológica de los antepasados, sus adaptaciones y determinaciones, las tradiciones de su trabajo, su saber y su creencia, todo el espíritu del pretérito, cristalizado en formas objetivas, determina las disposiciones y contenidos de nuestra vida, hasta el punto en que ha podido plantearse la cuestión de si el individuo es algo más que una vasija en que se mezclan, en cantidades variables, elementos anteriormente existentes; pues si bien, en definitiva, estos elementos son producidos por individuos, la contribución de cada cual constituye una cantidad inapreciable, y sólo por su confluencia genérica y social engendran los factores, en cuya síntesis, a su vez, consiste luego la individualidad. Pero por otra parte sabemos que somos *miembros* de la sociedad. Nosotros, con nuestro proceso vital y el sentido y fin de éste, nos sentimos tan entrelazados en la coexistencia como en la sucesión social. En calidad de seres naturales no constituimos una realidad separada; el ciclo de los elementos naturales pasa por nosotros, como seres totalmente impersonales, y la igualdad ante las leyes naturales reduce nuestra vida a un mero ejemplo de su necesidad. De la misma manera, en calidad de seres sociales, no vivimos en derredor de un centro autónomo, sino que en cada momento estamos formados por relaciones recíprocas con otros, siendo así comparables a la sustancia corpórea, que para nosotros sólo existe como suma de varias impresiones sensoriales, pero no como existencia en sí y por sí.

El hombre es y no es social

No obstante, sentimos que esta difusión social no disuelve enteramente nuestra personalidad. Y no se trata sólo de las ya mencionadas reservas, de esos contenidos individuales cuyo sentido y evolución se basan, desde luego, en el alma individual y no tienen lugar alguno dentro de la conexión social; tampoco se trata únicamente de la *formación* de los contenidos sociales, cuya unidad, al modo del alma individual, no es, a su vez, íntegramente social, del mismo modo que no puede deducirse de la naturaleza química de los colores la forma artística que toman en el lienzo las manchas cromáticas. De lo que se trata es, ante todo, de que el contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las

relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo y orientado enteramente hacia el individuo. Éstas son diversas categorías bajo las cuales se considera uno y el mismo contenido; a la manera como una misma planta puede ser considerada desde el punto de vista de sus condiciones biológicas o atendiendo a su utilidad práctica o a su valor estético. El punto de vista desde el cual la existencia del individuo es ordenada y comprendida, puede tomarse dentro o fuera del individuo. La totalidad de la vida, con todos sus contenidos sociales, puede considerarse como el destino central de quien la vive; pero puede considerarse también, con todas las partes reservadas para el individuo, como producto y elemento de la vida social.

Categoría de la simultaneidad social

Así pues, el hecho de la socialización coloca al individuo en la doble situación de que hemos partido: la de estar en ella comprendido y al propio tiempo encontrarse enfrente de ella; la de ser miembro de un organismo y al propio tiempo un todo orgánico cerrado, un ser para la sociedad y un ser para sí mismo. Pero lo esencial y lo que presta sentido al *a priori* sociológico, que en esto se fundamenta, es que la relación de interioridad y de exterioridad entre el individuo y la sociedad, no son dos determinaciones que subsistan una junto a la otra —aunque en ocasiones así sea y puedan llegar hasta una hostilidad recíproca—, sino que ambas caracterizan la posición unitaria del hombre que vive en sociedad. La existencia del hombre no es en parte social y en parte individual con escisión de sus contenidos, sino que se halla bajo la categoría fundamental, irreductible, de una unidad que sólo podemos expresar mediante la síntesis o simultaneidad de las dos determinaciones opuestas: el ser a la vez parte y todo, producto de la sociedad y elemento de la sociedad; el vivir por el propio centro y el vivir para el propio centro. La sociedad no consta solamente, como antes se vio, de seres en parte no socializados, sino que consta de seres que por un lado se sienten cual existencias plenamente sociales, y por otro, cual existencias personales, sin cambiar por ello de contenido. Y éstos no son dos puntos de vista coexistentes, pero sin relación, como cuando se considera el mismo cuerpo mirando a su peso o a su color, sino que ambos constituyen la unidad de eso que llamamos ser social, la categoría sintética; del mismo modo que el concepto de causa constituye una unidad *a priori*, aunque encierra los dos elementos, totalmente distintos en su contenido, de lo causante y de lo causado. Un *a priori* de la sociedad empírica, una de las condiciones que hacen posible su forma, tal como la conocemos, es pues esa facultad que poseemos de construir en ciertos seres, capaces de sentirse términos y sujetos de sus propias evoluciones y destinos, el concepto de sociedad, que tiene en cuenta a estos individuos y que es conocida, a su vez, como sujeto y término de aquellas vidas y determinaciones.

3. La sociedad es un producto de elementos desiguales. Pues aun en los casos en

que ciertas tendencias democráticas o socialistas planeen, o en parte consigan una «igualdad», ésta es siempre equivalencia de las personas, las obras y las posiciones, nunca igualdad de los hombres en su estructura, sus vidas y sus destinos. Y por otra parte, cuando una sociedad esclavizada no constituye más que una masa, como en las monarquías orientales, esta igualdad de todos con todos no se refiere más que a ciertos aspectos de la existencia, los políticos o económicos, por ejemplo, pero no a su totalidad, pues las cualidades nativas, las relaciones personales, los destinos vividos, tienen inevitablemente algo único e inconfundible, no sólo por el lado interior de la vida, sino también por lo que toca a las relaciones con otras existencias. Si consideramos la sociedad como un esquema puramente objetivo, aparécesenos cual ordenación de contenidos y actividades, relacionados unos con otros por el espacio, el tiempo, los conceptos, los valores, y en donde puede prescindirse de la personalidad que sustenta su dinamismo.

Desigualdad social

Ahora bien, si aquella desigualdad de los elementos hace que toda obra o cualidad aparezca dentro de esta ordenación como algo individualmente caracterizado, claramente determinado en su sitio, la sociedad se nos presentará como un cosmos de diversidad incalculable en cuanto a ser y movimiento, pero en el cual cada punto sólo puede estar constituido y desarrollarse de una determinada manera, si no ha de variar toda la estructura del conjunto. Con referencia a la estructura del mundo en general, se ha dicho que ni un grano de arena podría tener otra forma ni situación sin que se produjese un cambio de la existencia entera. Esto se repite en la estructura de la sociedad, considerada como un tejido de fenómenos determinados. Esta imagen de la sociedad encuentra una analogía en miniatura, infinitamente simplificada y estilizada, en la burocracia, que consiste en un orden determinado de «puestos», de funciones que, independientemente de quien en cada caso las desempeñe, producen una conexión ideal; y dentro de ésta, cada recién llegado halla un sitio claramente demarcado que le estaba esperando y con el cual tienen que armonizar sus aptitudes. Lo que en este caso es una determinación consciente y sistemática de trabajos, constituye en la totalidad social, naturalmente, una inextricable confusión de funciones. Aquí los puestos no son el producto de una voluntad constructiva, sólo por la obra y la vida de los individuos pueden ser concebidos. Y pese a esta enorme diferencia, pese a cuanto de irracional, imperfecto y condenable, desde un punto de vista valorativo, se encuentra en la sociedad histórica, su estructura fenomenológica —la suma y relación de las existencias y obras que cada elemento ofrece desde un punto de vista objetivo social— es una ordenación de elementos, cada uno de los cuales ocupa un puesto determinado; es una coordinación de funciones y centros funcionales, colmados de objetividad, de sentido social, aunque no siempre de valor. Aquí lo puramente personal, lo íntimamente productivo, los impulsos y reflejos del

yo propiamente dicho, permanecen fuera de la consideración. O dicho de otro modo: la vida de la sociedad transcurre —no psicológica, sino fenomenológicamente, desde el punto de vista exclusivo de sus contenidos sociales— como si cada elemento estuviese predeterminado para su puesto en el conjunto. A pesar de la desarmonía que existe con respecto a las exigencias ideales, la vida social discurre *como si* todos sus miembros estuviesen en una relación uniforme, de manera que cada uno de ellos, precisamente por ser éste y no otro, se refiriese a todos los demás, y análogamente todos los demás a él.

El cosmos social

Partiendo de esto, se reconoce cuál es el *a priori* de que vamos a hablar ahora, y que representa para el individuo el fundamento y «posibilidad» de pertenecer a una sociedad que cada individuo, por su cualidad misma está llamado a ocupar un lugar determinado dentro de su medio social, y de que este lugar, que idealmente le corresponde, existe realmente en el todo social —este es el supuesto sobre el cual vive el individuo su vida social—. Podríamos llamarle «el valor general» del individuo. Este supuesto es independiente de su más o menos clara y consciente concepción, como también de su realización en el curso efectivo de la vida; del mismo modo que el apriorismo de la ley causal, como supuesto formal del conocimiento, es independiente de que la conciencia la formule en conceptos claros y de que la realidad psicológica proceda o no con arreglo a ella. Nuestra vida cognoscitiva descansa en el supuesto de una armonía preestablecida entre nuestras energías espirituales (por individuales que sean) y la existencia exterior, objetiva. Pues ésta es siempre la expresión del fenómeno inmediato, aunque después quede este fenómeno referido metafísica o psicológicamente a la producción de la existencia por el propio intelecto. Del mismo modo, la vida social está atendida al supuesto de una armonía fundamental entre el individuo y el todo social, sin que esto impida las estridentes disonancias de la vida ética y la eudemonística. Si la realidad social se conformase a este supuesto fundamental, sin dificultades ni quiebras, tendríamos la sociedad perfecta; y no en el sentido de la perfección ética o eudemonística, sino de la perfección conceptual. Sería no la sociedad *perfecta*, sino la *sociedad* perfecta. Mientras el individuo no realice o no encuentre realizado este *a priori* de su existencia social —la plena correlación de su ser individual con los círculos que le rodean; la necesidad de su vida personal interior para la vida del todo— no podrá decirse que esté socializado ni será la sociedad ese conjunto continuo de acciones recíprocas que enuncia su concepto.

Esta relación se muestra particularmente acentuada en la categoría de la *profesión*. La antigüedad no conoció este concepto en el sentido de la diferenciación personal y de la sociedad organizada por división del trabajo. Pero la idea que le sirve de base, la idea de que la actividad social efectiva es la expresión unívoca de la

calidad interior, la idea de que el fondo permanente de la subjetividad encuentra su objetivación práctica en las funciones sociales, esta idea fue patrimonio también de los antiguos. Sólo que esta relación se verificaba para los antiguos en un contenido uniforme. Su principio queda declarado en el dicho aristotélico de que unos por naturaleza están destinados a ser esclavos y otros a ser amos. Cuando el concepto obtiene más fina elaboración, muéstrase en él una estructura particular. De una parte, la sociedad crea y ofrece un «puesto» que, aunque diferente de los demás en contenido y límites, puede ser en principio ocupado por muchos, siendo por lo tanto algo anónimo. Pero de otra parte, pese a éste su carácter de generalidad, el puesto es ocupado por el individuo, en virtud de una «vocación» interior, de una cualificación que el individuo percibe como enteramente personal. Para que existan profesiones en general debe existir una especie de armonía entre la estructura y proceso vital de la sociedad, de un lado, y las cualidades e impulsos individuales, de otro. Finalmente, sobre ella, como supuesto general, descansa la representación de que la sociedad ofrece a cada persona una posición y labor, para la que esta persona ha sido destinada, y rige el imperativo de buscarla hasta encontrarla.

La profesión

El puesto del individuo en la sociedad

La sociedad empírica sólo resulta «posible» gracias a este *a priori*, que culmina en el concepto de profesión; aunque tal *a priori*, análogamente a los ya tratados, no puede designarse con un sencillo calificativo, como sucede con las categorías kantianas. Los procesos de conciencia en que se realiza la socialización —la unidad de muchos, la mutua determinación de los individuos, la importancia mutua de los individuos para el todo y del todo para los individuos— se verifican sobre un presupuesto fundamental que, en abstracto, no es consciente, pero que se expresa en la realidad de la práctica; y es que el elemento individual halla un puesto en la estructura general, e incluso que esta estructura es, en cierto modo, adecuada, desde luego a la individualidad y a la labor del individuo, pese a lo incalculable que es este último. La concatenación causal, que entreteje cada elemento social con el ser y la actividad de todos los demás, produciendo así la red externa de la sociedad, se transforma en concatenación teleológica tan pronto como se la considera desde el punto de vista de los individuos, sus productores, que se sienten personas aisladas y cuya conducta se desarrolla sobre la base de la personalidad, que existe y se determina por sí. Esa totalidad fenoménica se atempera, pues, al fin del individuo que se acerca desde fuera; ofrece al proceso vital del individuo determinado en su interior, el puesto en donde su peculiar persona se convierte en miembro necesario de la vida del todo. Es ésta una categoría fundamental, que presta a la conciencia individual la forma necesaria para tornarse elemento social.

Es cuestión bastante baladí la de si las investigaciones sobre la epistemología social —de las que esta digresión ha de servir de ejemplo— pertenecen a la filosofía social o a la sociología. Acaso sean un territorio fronterizo entre ambos métodos. Pero, como antes he indicado, el planteamiento del problema sociológico y su delimitación con respecto al filosófico no sufren en nada por ello, como tampoco sufren los conceptos de día y noche porque exista el crepúsculo, ni los de hombre y animal porque acaso lleguen a encontrarse grados intermedios que ligen las características de ambos de un modo quizás inseparable en conceptos. El problema sociológico se propone tan sólo abstraer lo que en el fenómeno complejo que llamamos vida social es realmente sociedad, es decir, socialización. La sociología toma este concepto en su máxima pureza, alejando de él todo aquello que, si bien sólo en la sociedad puede obtener realización histórica, no constituye empero la sociedad como tal, como forma de existencia única y autónoma. Nos encontramos, pues, con un núcleo de problemas inconfundibles. Puede suceder que la periferia de este círculo de problemas entre en contacto, efímero o permanente, con otros círculos. Acaso las determinaciones fronterizas resulten dudosas. No por eso el centro permanece menos fijo en su lugar.

La socialización pura

Paso ahora a demostrar la fecundidad de este concepto y problema central en estudios parciales. Sin pretender ni remotamente agotar el número de las formas de acción recíproca que constituyen la sociedad, estas investigaciones se limitan a señalar el camino que pudiera conducir a la determinación científica de la extensión que corresponde a la «sociedad» en la totalidad de la vida. Y lo señalarán dando los primeros pasos por él.

II. La cantidad en los grupos sociales

VAMOS A EXAMINAR una serie de formas de convivencia, de unificación y de acción recíproca entre los individuos, atendiendo sólo al sentido que tiene el *número* de los individuos socializados en dichas formas. De antemano, y partiendo de las experiencias diarias, habrá de concederse que un grupo, cuando posee cierta extensión, toma resoluciones, crea formas y órganos para su conservación y fomento, de las que antes no necesitaba; y que, por otra parte, los círculos más limitados tienen cualidades y realizan acciones mutuas que desaparecen inevitablemente al sobrevenir una ampliación numérica. Una doble importancia debe concederse, pues, a la cantidad. Primero la negativa: que ciertas formas, necesarias o posibles en virtud de las condiciones vitales, sólo pueden realizarse más acá o más allá de cierto límite numérico de elementos. Y después la positiva: que ciertas formas resultan directamente de las modificaciones cuantitativas que sufren los grupos. Como es natural, éstas no se presentan siempre en todos los casos, sino que dependen de otras determinaciones; pero lo decisivo es que las formas de que se trata sólo pueden producirse bajo la condición de una determinada amplitud numérica.

Así, por ejemplo, puede comprobarse que hasta ahora las organizaciones socialistas, o que se aproximan al socialismo, sólo han sido realizables en círculos muy pequeños, habiendo fracasado en los grandes. La tendencia interior de estas organizaciones, la justicia en la distribución de trabajo y goce, puede realizarse bien en un grupo pequeño y —lo que seguramente es tan importante— puede ser comprobada e intervenida por los individuos. Lo que cada cual trabaja para la comunidad y lo que de la comunidad recibe como retribución, aparece en estos casos muy claro; de manera que es fácil la comparación y equiparación. En cambio, en un círculo amplio esta distribución dificulta la inevitable diferencia entre las personas, sus funciones y sus pretensiones. Un número muy grande de hombres no puede formar unidad más que implantando resueltamente la división del trabajo; no sólo por razones obvias de técnica económica, sino porque únicamente la división del trabajo puede hacer que los individuos estén referidos y atendidos unos a otros, lo cual pone a cada uno en relación con los demás por incontables miembros intermedios, previniendo así el peligro de descomposición que amenaza siempre a los grupos extensos. Por esta razón, cuanto más estrecha sea la unidad exigida, tanto más escrupulosa ha de ser la especialización de los individuos y, por consiguiente, tanto más incondicional ha de ser la dependencia del individuo con respecto al todo, y del todo con respecto al individuo. El socialismo de un círculo muy amplio exigiría la mayor diferenciación de las personas, diferenciación que, naturalmente, trascendiendo de su trabajo, habría de extenderse a sus sentimientos y deseos. Pero esto dificulta en extremo la comparación de las prestaciones y de las retribuciones, así como el equilibrio de ambas; mientras que, tratándose de círculos pequeños, y por

tanto indiferenciados, subsiste la posibilidad de un socialismo aproximado.

El socialismo en los círculos pequeños

Lo que bajo el imperio de una cultura progresiva condena lógicamente estos grupos a escasez numérica, es su necesidad de obtener bienes que no pueden procurarse ellos mismos, dadas sus condiciones de producción. Que yo sepa, en la Europa actual sólo existe una organización aproximadamente socialista^[198]: el familisterio de Guisa, gran fábrica de objetos de hierro, fundada en 1880 por un discípulo de Fourier, sobre los principios de asistencia plena a cada trabajador y su familia, aseguramiento de un mínimo de existencia, crianza y educación gratuita de los hijos, adquisición colectiva de las subsistencias. Hacia 1890, la comunidad ocupaba, aproximadamente, a 2000 personas y parecía tener condiciones de vida. Pero esto se debe indudablemente al hecho de estar rodeada por una sociedad que vive en condiciones completamente diferentes y por medio de la cual puede llenar, para la satisfacción de sus necesidades, los vacíos que necesariamente han de quedar en su propia producción. Las necesidades humanas no pueden racionalizarse como la producción; más bien parecen sujetas a un acaso incalculable que sólo permite satisfacerlas a condición de que al propio tiempo se produzcan innúmeras cosas irracionales e inaprovechables. Por consiguiente, un círculo que evite esto y se proponga la plena sistematización y finalidad de sus actividades, sólo podrá ser un círculo pequeño; únicamente así podrá recibir de uno grande que le circunde lo que necesita para vivir poseyendo cierto grado de cultura.

El familisterio de Guisa

Existen además grupos de índole religiosa que, en virtud de su estructura sociológica, no permiten su aplicación a un número crecido de miembros tales como las sectas de los valdenses, menonitas, husitas. En las sectas cuyo dogma prohíbe, por ejemplo, el juramento, el servicio militar, la aceptación de cargos públicos; en aquéllas en que la producción, la distribución del día y hasta el matrimonio están sujetos a regla común; en aquéllas en que los fieles tienen una vestimenta especial, destinada a distinguirlos de los demás hombres y a designarlos como pertenecientes a la comunión; en aquéllas en que la experiencia subjetiva de una relación inmediata con Jesús constituye el nexo propiamente dicho de la comunidad, es indudable que la extensión a círculos más amplios rompería el vínculo, porque éste descansa en gran parte justamente en la actitud excepcional y de oposición adoptada por el conjunto. En este aspecto sociológico, al menos, no deja de estar justificada la pretensión de estas sectas de representar el cristianismo primitivo. Pues éste, que expresaba una unidad indiferenciada aún de dogma y vida, sólo fue posible en pequeñas comunidades, rodeadas por otras mayores, que les servían tanto para completar los

medios de vida necesarios como de contraste para adquirir conciencia de su verdadero ser. Por esta razón, la extensión del cristianismo a todo el Estado hubo de modificar totalmente su carácter sociológico, no menos que su espíritu y contenido.

Asimismo, de su concepto se desprende ya que una corporación aristocrática sólo puede tener una extensión reducida. Pero por encima de esta evidencia, que resulta de su posición dominante frente a las masas, parece existir aquí una limitación de número que, aunque oscile dentro de límites muy variables, es absoluta a su manera. Quiero decir que no sólo existe una proporción determinada que permitiría que en todo caso al crecer los súbditos creciese también a prorrata la aristocracia dominante, sino que hay para ésta un límite absoluto, más allá del cual la forma del grupo aristocrático no puede sostenerse. Este límite está determinado, en parte, por circunstancias exteriores, y en parte también, por circunstancias psicológicas.

Exigüidad de las aristocracias

Un grupo aristocrático que haya de actuar como totalidad debe ser abarcable para todos sus individuos. Éstos tienen que conocerse unos a otros personalmente, de manera que los parentescos y cruzamientos se ramifiquen por toda la corporación y puedan perseguirse fácilmente. Por eso, el hecho de que las aristocracias históricas, desde Esparta hasta Venecia, manifiesten la tendencia a la mayor limitación numérica posible, no es debido sólo a la repugnancia egoísta a compartir el dominio, sino al conocimiento instintivo de que las condiciones vitales de una aristocracia no pueden cumplirse sino dentro de un número escaso de elementos, número limitado, no sólo relativa, sino absolutamente. El derecho de primogenitura, cuya naturaleza es aristocrática, constituye el medio para impedir las expansiones. Sólo sobre su supuesto fue posible la antigua ley tebana que prohibía aumentar el número de posesiones rurales, y la ley corintia que disponía que el número de familias fuese siempre el mismo. Es característico, en este sentido, el hecho de que en una ocasión hablando Platón de los *oligoi* dominantes, los llame los «no numerosos». Cuando una corporación aristocrática deja campo abierto a las tendencias democrático-centrífugas, que suelen aparecer al verificarse el tránsito a comunidades mayores, se pierde en contradicciones mortales con su propio principio vital, como le ocurrió a la nobleza de Polonia. En los casos más felices, esta contradicción se resuelve sencillamente por transformación en la forma social democrática. Así, por ejemplo, la antigua comunidad libre de los campesinos, en Germania —en la que reinaba la completa igualdad personal de sus miembros— era aristocrática; sin embargo, al continuarse en las ciudades, se convirtió en la fuente de la democracia. Para evitar esto, no cabe sino fijar un límite riguroso de aumento, y oponer la cerrazón cuantitativa del grupo a todos los elementos que pretendan entrar y que acaso tengan derecho a hacerlo. Por cierto que a menudo es en estos momentos cuando aparece clara la naturaleza aristocrática de una corporación. Ésta adquiere conciencia, al

unirse frente a los que pretenden ampliarla. Así, la antigua organización gentilicia parece haberse transformado en una aristocracia propiamente dicha, por el hecho de que una población extraña pretendió irrumpir en las comunidades gentilicias, en número harto elevado para poder ser admitida gradualmente en las agrupaciones de parentesco. Frente a esta ampliación del grupo, las asociaciones gentilicias, esencialmente limitadas, sólo pudieron sostenerse en forma aristocrática. Análogamente, la guilda de Colonia, *Richerzeche*, estaba formada originariamente por la totalidad de los ciudadanos libres; pero, al aumentar la población, se convirtió en un cuerpo aristocrático, cerrado a todos los intrusos.

Los «no numerosos»

Es cierto que esta tendencia de las aristocracias políticas a «no ser numerosas» conduce ordinariamente, no a la conservación, sino a su disminución y extinción. Y esto, no sólo por motivos fisiológicos, sino porque los grupos pequeños y cerrados se distinguen, en general, de los grandes, en que los mismos destinos que fortalecen y renuevan los primeros destruyen los segundos. Una guerra infortunada que arruina a un pequeño Estado-ciudad puede regenerar a un Estado grande. Y esto, no sólo por las razones externas, que se comprenden a simple vista, sino porque la relación entre las fuerzas de reserva y las energías actuantes es, en ambos casos, muy diferente. Los grupos pequeños y de organización centrípeta emplean todas las fuerzas de que disponen y las gastan. En cambio, los grandes grupos tienen muchas fuerzas en estado latente, no sólo en sentido relativo, sino absoluto. El todo, con sus exigencias, no acapara a todos los miembros constante y totalmente, sino que puede permitirse conservar energías sin hacer uso social de ellas. Y estas energías, en caso necesario, son evocadas y actualizadas. Por eso, cuando las circunstancias excluyen los peligros que ponen en actividad ciertas energías sociales intactas, pueden ser perfectamente adecuadas medidas de limitación numérica, que incluso se refieran a la procreación. En las montañas del Tíbet reina la poliandria, con ventaja para la colectividad, como reconocen incluso algunos misioneros. El suelo es tan infecundo en ellas que un crecimiento rápido de la población produciría la mayor miseria, y la poliandria es un medio excelente para prevenirla. Cuando oímos decir que entre los bosquimanos la infecundidad del suelo es tanta que en ocasiones tienen que separarse las familias, parécenos muy justa la disposición que limita las familias a una extensión compatible con las disponibilidades de subsistencia, precisamente en interés de la unidad y del valor social, que se basa en la unidad. El peligro de la limitación cuantitativa queda prevenido en estos casos por las condiciones exteriores de la vida del grupo y por sus consecuencias para la estructura interior del mismo.

Extinción de los grupos pequeños

Cuando un círculo pequeño somete a las personas a su unidad, en proporciones considerables, especialmente en grupos políticos, tiende a adoptar una actitud más decidida frente a las personas, frente a los problemas reales y frente a otros círculos. El círculo grande, en cambio, dada la pluralidad y diversidad de sus elementos, fomenta o soporta mucho menos tal actitud. La historia de las ciudades griegas e italianas y la de los cantones suizos muestra que las comunidades pequeñas, próximas unas a otras, si no llegan a constituirse en federación, suelen vivir en hostilidad abierta o latente. La guerra y el derecho bélico son allí más duros y, sobre todo, más radicales que entre los grandes Estados. Esto se explica por la falta de reservas, de elementos indeterminados y de transición, que dificultan toda modificación y adecuación; por lo cual, como también por sus condiciones exteriores y por su configuración sociológica fundamental, encuéntrase estos pequeños círculos más veces ante cuestiones de ser o no ser.

Caracteres de los círculos grandes

Frente a estos rasgos típicos de los círculos pequeños, haré resaltar —con selección necesariamente arbitraria— los siguientes rasgos, entre muchos, que caracterizan sociológicamente los grandes círculos. Parto del hecho de que los grandes círculos, comparados con los pequeños, parecen mostrar un menor grado de radicalismo y decisión en la actitud. Pero esto requiere una limitación. Justamente cuando entran en movimiento grandes masas —en asuntos políticos, sociales, religiosos—, manifiestas en ellas un radicalismo ciego: es la victoria de los partidos extremos sobre los moderados. Esto depende, en primer lugar, de que las grandes masas sólo pueden ser movidas y dirigidas por ideas *simples*; lo que es común a muchos ha de ser asequible a los espíritus más bajos y primitivos. Tampoco podrán ser muchas las personalidades de elevado nivel y bien diferenciadas que coincidan en ideas e impulsos complicados y refinados; sólo coincidirán en los que sean relativamente sencillos y de un carácter general humano. Ahora bien, las realidades en que han de verificarse prácticamente las ideas de la masa son siempre complicadas y están compuestas de un gran número de elementos muy divergentes. Así pues, sólo las ideas simples podrán actuar, y actuarán siempre, de un modo parcial, inconsiderado, radical. Este carácter se acentuará todavía más cuando se trate de la conducta de una masa que se encuentra actualmente reunida. En tales casos, las incontables sugerencias, que van y vienen, determinan extraordinaria agitación nerviosa, que con frecuencia arrastra al individuo sin darse cuenta, engrosando los impulsos, como olas, y convirtiendo a la masa en botín de la personalidad más apasionada. Por esa razón se ha considerado como un medio esencial de moderar la democracia la regla de que las votaciones, en el pueblo romano, se verificasen por grupos fijos —*tributim et centuriatim descriptis ordinibus, classibus, aetatibus*, etc.—, al paso que las democracias griegas votaban unitariamente bajo la impresión

inmediata del orador. Esta fusión de las masas en un sentimiento que suspende toda peculiaridad y reserva de la persona es, en su contenido, de un radicalismo tan absoluto, tan ajeno a toda mediación y ponderación, que conduciría a resultados irrealizables y destructores, si la mayor parte de las veces la consecuencia de aquella exageración no estuviese ya compensada por decaimientos y reacciones interiores. Agréguese a esto que las masas —en el sentido de que aquí se trata— tienen poco que perder, mientras que creen poder sanarlo todo. En esta situación, suelen ser derribados todos los obstáculos que se oponen al radicalismo. Además, los grupos olvidan con más frecuencia que los individuos que su poder tiene límites; y lo olvidan tanto más fácilmente cuanto más desconocidos son los miembros entre sí, como sucede en una masa grande, reunida por casualidad.

La masa y las ideas simples

Aparte de este radicalismo, que por su carácter puramente sentimental se encuentra, sin duda, en los grandes grupos, puede observarse, en general, que los partidos pequeños son más radicales que los grandes, naturalmente dentro de los límites que impone la ideología constitutiva de cada partido. El radicalismo a que aquí nos referimos es el sociológico; es decir, el que se funda en la entrega sin reservas del individuo a la tendencia del grupo, el que consiste en la rigurosa determinación del grupo, frente a formaciones vecinas, por la necesidad de conservación, el que se basa en la imposibilidad de incluir, dentro del marco estrecho de una pluralidad, ciertas aspiraciones y pensamientos amplios. El radicalismo, como *teoría*, es bastante independiente de esto. Se ha notado que en la Alemania actual (antes de 1914) los elementos conservadoresreaccionarios se ven obligados a moderar el radicalismo de sus pretensiones, justamente por causa de su fuerza numérica. Están formados por tantas y tan diversas capas sociales, que no pueden perseguir en línea recta, hasta el final, ninguna de sus direcciones, sin causar recelos en algunos de los elementos de que se componen. Igualmente, el partido socialdemócrata se ha visto obligado por su extensión cuantitativa a disminuir su radicalismo cualitativo, a conceder cierto margen a las herejías, a consentir, si no expresamente al menos, algún ablandamiento de su irreductibilidad.

La cohesión de los grupos y el número

La absoluta cohesión de los elementos, base sociológica que hace posible el radicalismo, es tanto más difícil de mantener cuanto más variados son los elementos individuales que trae consigo el crecimiento numérico. Por eso, las coaliciones de trabajadores, cuyo fin es la mejora de las condiciones de trabajo, saben muy bien que, al aumentar en extensión, pierden en cohesión interna. Pero en estos casos la extensión numérica tiene, por otra parte, la enorme importancia de que cada nuevo

miembro libra a la coalición de un competidor, que podría ser peligroso para su existencia. Y es que, sin duda, surgen condiciones de vida completamente especiales para aquellos grupos que se forman dentro de otro grupo mayor, y cuyo propósito ideal consiste en reunir en su seno todos los elementos que caen bajo los mismos supuestos. En semejantes casos suele regir el principio de: o conmigo o contra mí. Las personalidades que pertenecen idealmente al grupo, según las pretensiones de éste, le causan un perjuicio positivo con su mera indiferencia y ausencia: bien porque compiten con él, como sucede en el caso de las coaliciones obreras; bien porque suministran elementos para que los de afuera midan el poder del grupo; bien porque el grupo no puede formarse como no sea incluyendo a todos los elementos, por ejemplo, en muchos carteles industriales. Por consiguiente, cuando a un grupo se le plantea la cuestión —en modo alguno aplicable a todos— de totalidad, la cuestión de si todos los elementos a que se extiende su principio están realmente contenidos en él, hay que distinguir cuidadosamente las consecuencias que se derivan de esta *totalidad* y las que se derivan de su *tamaño*. Claro está que el grupo será más grande si está completo que si está incompleto. Pero lo que tiene importancia para ciertos grupos no es la pura cantidad, sino el problema —derivado— de si con esa cantidad queda rellena cierta área prefijada. Así, en el caso de las coaliciones obreras las desventajas que, por pérdida de cohesión y unidad, trae consigo el mero aumento numérico, están compensadas por las ventajas antagónicas que resultan de la mayor aproximación a la totalidad.

En general, las instituciones propias de los grandes círculos pueden explicarse como compensaciones o sustitutivos de la cohesión personal e inmediata que caracteriza los círculos pequeños. Se trata de instancias que organizan y mediatizan las acciones recíprocas de los elementos, actuando así como sustentáculos de la unidad social, ya que ésta ha dejado de ser una relación de persona a persona. Con este objeto surgen los cargos y representaciones; las leyes y los símbolos de la vida social; las organizaciones y los conceptos sociales generales. De la formación y funcionamiento de estas instituciones trata este libro en numerosos pasajes; bastará, pues, indicar aquí su relación con el punto de vista numérico. Sólo en grandes círculos se producen, puras y bien desarrolladas, como formas abstractas del nexo social, ya que las formas concretas no pueden existir en grupos de cierta extensión. Su finalidad, que se ramifica en miles de cualidades sociales, descansa, en último término, sobre supuestos numéricos. El carácter transpersonal y objetivo con que frente a los individuos se presentan esas encarnaciones de las energías sociales, procede justamente de la *muchedumbre* de elementos individuales activos. El gran número de éstos paraliza lo individual y eleva lo general a tal altura, que aparece como algo existente por sí, como algo que no necesita del individuo, e incluso muchas veces como algo antagónico al individuo; análogamente a como el concepto, que reúne lo que hay de común en fenómenos singulares y diversos, está tanto más alto sobre cada uno de ellos cuanto mayor número comprende; de manera que

precisamente los conceptos más generales, los que dominan mayor círculo de individualidades —las abstracciones de la metafísica— adquieren una vida separada, cuyas normas y desarrollos son a menudo extraños o enemigos de los del individuo tangible. Por consiguiente, el grupo grande, para conseguir la unidad que se expresa en sus órganos y en su derecho, en sus conceptos políticos y en sus ideales, ha de pagarla al precio de una gran distancia entre todas estas organizaciones y el individuo, con sus ideas y necesidades; mientras que en la vida social de un círculo pequeño obran los individuos inmediatamente, y son inmediatamente tenidos en cuenta. Así se explican las frecuentes dificultades con que tropiezan aquellos organismos que encierran en su seno una serie de asociaciones más pequeñas, abarcadas por la grande; las situaciones reales son mejor conocidas y con más cuidado tratadas desde cerca que desde lejos, mientras que las relaciones justas y regulares entre todas las unidades se determinan mejor desde la lejanía del órgano central. Este dualismo se presenta constantemente, por ejemplo, en la política de beneficencia, en los sindicatos, en la administración de la enseñanza. Las relaciones de persona a persona, que constituyen el principio vital de los círculos pequeños, no se compaginan con la distancia y frialdad de las normas objetivas y abstractas, sin las cuales, en cambio, los círculos grandes no pueden subsistir^[199].

Las instituciones sociales en los grandes grupos **Grupos pequeños en grupos grandes**

Todavía resultarán más claras las diferencias estructurales producidas por las simples diversidades cuantitativas de los grupos, si atendemos al papel que desempeñan ciertos elementos de eminente influencia. No sólo ocurre el hecho evidente de que cierto número de tales elementos tiene un sentido distinto en un círculo grande que en uno pequeño, sino que, con la modificación cuantitativa del círculo, cambia también la eficacia de aquellos influjos, aunque su propia cantidad aumente o disminuya en la misma proporción que la del círculo. El papel desempeñado por un millonario en una ciudad de 10 000 habitantes, la situación económica media y la fisonomía que este vecino presta a la ciudad, son completamente distintos de la significación que 50 millonarios o cada uno de ellos tienen en una ciudad de 500 000 habitantes, aunque la relación numérica entre el millonario y sus convecinos (que parecía ser la única determinante) sigue siendo la misma. Si en un partido parlamentario de 20 individuos hay cuatro miembros que critican o abandonan el programa, esto tiene una importancia muy distinta, en la ideología y práctica del partido, que si disponiendo éste de 50 individuos fuesen 10 los rebeldes. En general, aunque la proporción numérica permanezca igual, será mayor la importancia de los disidentes en el mayor partido. Se ha dicho, en fin, que una tiranía militar, *ceteris paribus*, puede sostenerse tanto mejor cuanto más extenso sea su territorio; pues suponiendo que el ejército comprenda 1% de la población será

más fácil dominar a una población de 10 000 000 con un ejército de 100 000 hombres, que a una ciudad de 100 000 habitantes con 100 soldados, o a un pueblo de 100 habitantes con uno. Lo característico es, en estos casos, que los números absolutos del grupo total y de los elementos en él influyentes, aunque permanezca idéntica su proporción numérica, determinan diversamente las *relaciones* dentro del grupo. Todos estos ejemplos, que pueden aumentarse indefinidamente, muestran que las relaciones entre los elementos sociológicos dependen no sólo de las cantidades numéricas relativas, sino también absolutas. Si designamos los elementos de este género, llamándolos partido dentro del grupo, entonces diremos que la proporción del partido frente a la totalidad se modifica no sólo cuando, permaneciendo igual la última, sube o baja el partido numéricamente, sino también cuando esta modificación afecta en la misma medida al todo y a la parte. Con esto queda señalada la importancia sociológica de la magnitud o pequeñez del *círculo total*, frente a las *relaciones* numéricas de los elementos, a la que parece a primera vista referirse únicamente el sentido de los números para las relaciones interiores de los grupos.

Importancia en proporción al número

La diferencia formal que en la conducta social de los individuos introduce la cantidad o magnitud del grupo no sólo se manifiesta en la mera efectividad, sino que también cae bajo la categoría de la norma, del deber. Y donde más claramente se aprecia esto es quizás en la diferencia entre la costumbre y el derecho. Dijérase que en los pueblos arios, los primeros vínculos que ligán el individuo a un orden de vida transindividual nacieron de un instinto o concepto primario que significaba precepto, obligación, deber en general. Esta «normación» indiferenciada se declara, por ejemplo, en el *dharma* de los indios, en la *temis* de los griegos, en el *fas* de los latinos. Las regulaciones particulares en las esferas de la religión, la moral, la convención, el derecho, son ramificaciones de aquel instinto normativo, que es la unidad primordial de todas esas formas diferenciadas.

La norma indiferenciada

En contra de la opinión, según la cual la moral, la costumbre y el derecho, se han desarrollado como brotes paralelos de aquel germen originario, creo yo que lo que llamamos costumbre constituye la forma actual de aquel instinto normativo primario y representa aquel estado indiferenciado, de donde las formas del derecho y de la moral surgen en distintos aspectos. La moralidad sólo nos interesa aquí en cuanto representa la conducta del individuo frente a otros individuos o frente a las comunidades; es decir, en cuanto tiene el mismo contenido que la costumbre y el derecho. La diferencia está únicamente en que ese otro sujeto, merced a cuya contraposición se desarrolla en el individuo la forma de la conducta moral, reside en

el individuo mismo. Así como el individuo se escinde al decir: yo soy — contraponiéndose a sí mismo como sujeto que sabe y como objeto sabido—, escíndese también al decir: yo debo. La relación de dos sujetos, relación que aparece como imperativo, se repite en el alma individual, merced a la capacidad fundamental de nuestro espíritu de contraponerse a sí mismo, viéndose y tratándose como si fuera otro. (No trataré aquí el problema de si en esto hay una transposición de anteriores relaciones empíricas interindividuales que se pasan al terreno del alma individual, o si ese imperativo brota de la pura espontaneidad). Por otra parte, una vez que las formas de normación se han apoderado de determinados contenidos, emancípanse éstos de sus primitivos sustentáculos sociológicos y se exaltan hasta adquirir una necesidad propia que llamamos necesidad ideal. Estos contenidos —maneras de conducirse o estados internos de los sujetos— son entonces valiosos por sí mismos, son *debidos*; y el hecho de que tengan naturaleza o alguna importancia social no decide ya exclusivamente sobre su acento imperativo, el cual más bien brota de su sentido y valor objetivo-ideal.

Costumbre y moralidad El derecho y la moral

Pero ni aquella figura personal de la moralidad, ni esta evolución de las tres normas en el sentido de la importancia objetiva y suprasocial, impiden que sus contenidos sean considerados aquí como finalidades sociales, y aquellas tres formas como seguridades de su realización por el individuo. Son realmente *formas* de la relación interna y externa del individuo con un grupo social; pues el idéntico contenido de esta relación ha adoptado, históricamente, ora una, ora otra de estas formas o motivaciones. Lo que en una época o en un lugar era costumbre, ha sido en otro lugar o más tarde, derecho político, o ha quedado abandonado a la moral personal; lo que estaba garantizado por la coacción legal se ha transformado luego en mera costumbre; lo que estaba abandonado a la conciencia del individuo ha sido con frecuencia, después, exigido legalmente por el Estado, etc. Los términos extremos de esta serie son el derecho y la moral, ocupando en cierto modo el centro, la costumbre, de la que han nacido aquéllos. El derecho tiene, en la ley y en los poderes ejecutivos, los órganos diferenciados que le sirven para circunscribir con exactitud sus contenidos y para exigir coactivamente su cumplimiento; por eso se limita con razón a los supuestos *indispensables* de la vida social: lo que la generalidad *puede* exigir incondicionalmente al individuo, eso es lo que *debe* exigirle. En cambio, la moral libre del individuo no posee otra ley que la que éste se dicta automáticamente, desde su propia intimidad; ni otro poder ejecutivo que la propia conciencia. Por eso su demarcación abarca en principio la totalidad de la conducta; pero es claro que en la práctica tiene en cada caso límites accidentales y oscilantes^[200].

Por medio de la costumbre, cada círculo asegura la conducta adecuada de sus

miembros allí donde la coacción del derecho no tiene cabida, ni la moral individual bastante garantía. Así, la costumbre, que era la única regulación de la vida en el tiempo en que las otras formas de normación diferenciada no existían aún o existían sólo en germen, actúa hoy como complemento de las otras dos. Con esto queda indicado el lugar que sociológicamente ocupa. La costumbre se sitúa entre el círculo grande, en el que los miembros están sometidos al derecho, y la individualidad absoluta, sujeto de la moralidad libre. Pertenece, pues, a los círculos más estrechos, a las formaciones intermedias entre los grupos amplios y el individuo. Casi todas las costumbres son costumbres de clase o profesión. Sus manifestaciones: conducta exterior, moda, honor, dominan tan sólo en cada una de las subdivisiones del gran grupo en que impera el derecho; y en cada uno de esos subgrupos tienen ya otro contenido^[201]. Frente a una violación de las buenas costumbres sólo reacciona el círculo estrecho de aquellos a quienes ha afectado o que han sido testigos de ella; al paso que una violación del orden jurídico provoca la reacción de toda la comunidad. Como la costumbre no tiene más poder ejecutivo que la opinión pública y ciertas reacciones individuales que se añaden inmediatamente a ésta, es imposible que la administre un círculo grande. Es un hecho de experiencia, que no necesita mayor explicación, que las costumbres de los comerciantes permiten u ordenan cosas distintas que las de la aristocracia; y las de un círculo religioso, que las de uno literario, etc. Esto revela que el contenido de la costumbre consiste en las condiciones particulares de que ha menester todo círculo reducido, que no dispone para garantizarlas ni del poder coactivo del derecho político, ni de impulsos morales autónomos dignos de completa confianza.

Costumbres de clase

Lo único que estos círculos tienen de común con los primitivos (con los cuales comienza para nosotros la historia social) no es otra cosa que la escasez numérica. Las formas vitales que bastaban entonces al círculo, dada su fuerte cohesión, se han trasladado a sus subdivisiones a medida que el círculo total ha ido creciendo. En estas subdivisiones están, en efecto, contenidas aquellas posibilidades de relación personal, aquella igualdad aproximada de los miembros, aquella comunidad de intereses e ideales que son necesarios para que pueda dejarse la regulación social a cargo de normas tan precarias y elásticas como las de la costumbre. Cuando los elementos crecen en cantidad hácese más independientes, y entonces desaparecen esas condiciones para el círculo total. La fuerza obligatoria de la costumbre resulta demasiado pequeña para el Estado y demasiado grande para los individuos; mientras que su contenido, por el contrario, es demasiado grande para el Estado y demasiado pequeño para los individuos. Aquél pide mayores garantías, estos mayor libertad; y por eso, cada elemento sólo se encuentra sometido a la costumbre en aquellos aspectos en que pertenece a círculos medios.

Si el círculo grande fomenta y permite mejor que el mediano o pequeño la severa y objetiva norma del derecho es porque sus elementos gozan de una mayor libertad, movilidad e individualización. Merced al derecho, las constricciones socialmente necesarias quedan determinadas con exactitud y han de ser observadas escrupulosamente. Por otra parte, esta organización resulta más soportable para el individuo, porque fuera de esas obligaciones imprescindibles, le concede mayor espacio libre para desenvolverse. Esto se ve tanto más claro cuanto más tiene el derecho —o la norma que aspira a serlo— un carácter de impedimento o prohibición. Entre los aborígenes de Brasil está prohibido en general casarse con la propia hermana o con la hija del hermano. Este precepto se observa tanto más severamente cuanto mayor es la tribu; al paso que en hordas pequeñas, que viven en el aislamiento, es frecuente la unión entre hermanos y hermanas.

El carácter prohibitivo de la norma —más propio del derecho que de la costumbre— se acomoda mejor a los círculos grandes, porque éstos ofrecen al individuo muchas más compensaciones positivas que los pequeños. El aumento del grupo favorece la conversión de sus normas en formas jurídicas. Esto se manifiesta, por otra parte, en el hecho de que las asociaciones de pequeños grupos para formar un grupo mayor se han llevado a cabo muchas veces con el propósito de facilitar la administración de justicia, y su unidad se halla bajo el signo exclusivo de un derecho uniforme. Así la *county* de los Estados de Nueva Inglaterra no era originariamente más que una agregación de *towns* para *judicial purposes*.

Hay aparentes excepciones a este nexo, que une la diferencia entre la forma social de la costumbre y del derecho a la diversa magnitud de los círculos. Las primitivas unidades populares de las tribus germánicas —sobre las que fueron edificados los grandes reinos franco, inglés, sueco—, supieron reservarse durante largo tiempo la administración de justicia, que relativamente tarde pasó a ser atribución del Estado. Por otra parte, en las relaciones internacionales modernas dominan muchas costumbres que no han sido elevadas todavía al rango de derecho; hay algunas formas de conducta que dentro de los Estados particulares están fijadas por el derecho, y que en las relaciones exteriores, o sea en el círculo más amplio, quedan abandonadas a la forma más suelta de la costumbre. Resolver esta contradicción no es difícil. La magnitud del círculo sólo favorece la forma jurídica, en la medida en que la pluralidad de sus elementos se *reúne en unidad*. Si lo que permite atribuir al círculo una unidad es simplemente un número de contactos sueltos y no una centralización fija, entonces la designación de «uno» tiene un carácter netamente relativo. La unidad social es un concepto que admite grados; y si cierta forma de regulación viene exigida por cierta cantidad o magnitud del círculo, puede suceder que a diferente cantidad de miembros corresponda, sin embargo, la misma forma, y a igual cantidad, distinta forma, si es distinto el grado de unidad que la sostiene y por la que está

sostenida. Por consiguiente, no se menoscaba la importancia de las relaciones numéricas por el hecho de que un círculo grande, a consecuencia de su especial condición, tenga que renunciar a la forma jurídica de sus normas como hacen los círculos pequeños. Aquellas organizaciones políticas de los primitivos tiempos germánicos no poseían aún la cohesión de los elementos que, cuando existe en grupos grandes, es tanto causa como efecto de su constitución jurídica. Y asimismo, ciertas normas se presentan como meras costumbres en las relaciones, tanto colectivas como individuales, de los Estados modernos porque falta la unidad sobre las partes, que es sostén del orden jurídico, y que en los círculos pequeños o de poca cohesión queda sustituida por una acción inmediata recíproca entre sus elementos. Pero a esto es a lo que responde de manera precisa la costumbre como forma de regulación. De este modo se ve cómo justamente las excepciones aparentes confirman la conexión que existe entre la costumbre y el derecho, por un lado, y la cantidad de los círculos, por otro.

Las costumbres en la relación internacional

Claro está que los conceptos de círculo grande y pequeño son de una extraordinaria basteza científica, absolutamente indeterminados y sólo utilizables para mostrar la dependencia en que, por lo general, la forma sociológica está con respecto a la cantidad numérica del grupo. No sirven de ningún modo para mostrar la proporción efectiva que ha de existir entre la forma y la cantidad. Y sin embargo, quizá no sea imposible en todos los casos determinar con mayor exactitud esa proporción. Desde luego sería una empresa fantástica para nuestro saber actual, y en mucho tiempo, reducir a valores numerales exactos las formaciones y relaciones hasta aquí consideradas; pero dentro de más modestos límites ya pueden indicarse hoy algunos rasgos de las socializaciones que tienen lugar entre un número limitado de personas y que se caracterizan por esa limitación. Enumeraré algunos casos que sirvan de ejemplo de la región intermedia entre la completa indeterminación numérica y la determinación numérica perfecta, casos en los que la cantidad tiene ya alguna importancia sociológica, sin que pueda llegarse todavía a su fijación exacta en concreto.

Tipos numéricos de socialización

1. El número actúa como principio de división del grupo, es decir, que las partes de éste, a que se llega por división, son consideradas como unidades relativas. Más tarde insistiré en la importancia especial de algunos números; aquí nos basta indicarla como principio. El hecho de que un grupo total, que se siente *unitario*, se divida, y no en superior e inferior, en dominantes y dominados, sino en miembros coordinados, constituye uno de los más enormes progresos realizados por la humanidad; es la

estructura anatómica en que se fundamentan los más elevados procesos orgánico-sociales. La división no puede hacerse más que: o según las ascendencias de cada uno, o por asociaciones voluntarias, o por analogía de ocupaciones, o por clasificación en distritos locales. A estos principios se agrega el numérico, que divide por un número determinado la suma de hombres o familias existentes, formando así subdivisiones iguales en cantidad; frente a cada una de estas subdivisiones, el todo se comporta, poco más o menos, como ellas frente a sus individuos.

Organización por grupos iguales

Ahora bien, este principio es tan esquemático que para llegar a realizarse tiene que completarse con otro más concreto, y las subdivisiones, numéricamente iguales, se componen de personas en cierto modo próximas (parientes, amigos, vecinos), o de elementos iguales, o de elementos desiguales, pero complementarios. Lo esencial es que la unidad numérica suministra el principio formal de división. Pero no decide nunca por sí sola, sino que representa un papel que oscila entre un máximo y un mínimo. Así, por ejemplo, las tribus nómadas, que carecen de contenidos vitales estables, no tienen muchas veces otra posibilidad de organizarse que el principio numérico. Todavía hoy la estructura de los ejércitos está determinada por la importancia del número para una multitud en marcha. Tiene también gran importancia en la distribución de un país conquistado o recién abierto para la colonización. En estos casos, al comienzo, cuando faltan aún criterios objetivos de organización, domina el principio de la división por grupos iguales en número. Este criterio impera, verbigracia, en la antigua constitución de Islandia. Con máxima pureza realizó la reforma de Clistenes, merced a este principio, una de las más grandes innovaciones históricas. Al crear el Consejo de 500 miembros, 50 por cada 10 *phylai*, cada *demos* obtuvo un número de puestos en el Consejo, correspondiente a su número de habitantes. El pensamiento racional de establecer una corporación representativa de la totalidad del grupo, según el principio del número, aparece aquí como una fase superior de evolución, que está por encima de la «centuria» típica — de la que hablaré más adelante— y utiliza por vez primera el medio de la división numérica para hacer funcionar la unidad de gobierno como símbolo de la población.

2. Hasta ahora sólo se ha tratado de la igualdad numérica de distintas subdivisiones. Pero el número puede servir también para caracterizar, dentro de un grupo, un círculo único, directivo, de personas. Así, con frecuencia se designaban las directivas de los gremios por su número. En Fráncfort, los jefes de los tejedores de la clase se llamaban los Seis; los de los panaderos, los Ocho. En la Barcelona medieval, el Senado se llamaba el Consejo de Ciento, etc. Es singular que con estos números indeterminados, indiferentes a toda cualificación, sean designadas justamente las personalidades sobresalientes. El fundamento de ello me parece ser que con el número, con el seis, por ejemplo, no se designan seis elementos individuales,

aislados, yuxtapuestos, sino una síntesis de ellos. Seis no es uno y uno y uno, etc., sino un nuevo concepto que resulta de la reunión de estos elementos y que no está realizado a prorrata en cada uno de ellos. Con frecuencia en este libro designo la acción mutua, viva y funcional, de elementos, llamándola su unidad, por encima de la mera suma y en contraposición sociológica a los elementos sumados. Pero en estos casos al designar una junta directiva, una comisión, etc., por la mera suma numérica, piénsase, en realidad, en aquel conjunto funcional, y la suma sirve de denominación justamente porque el número ya de suyo representa unidad de unidades. Por consiguiente, en el caso indicado, los Seis no están esparcidos en un círculo homogéneo, sino que significan una determinada y firme *articulación del círculo*, gracias a la cual se destacan de éste seis personas que se reúnen en una unidad directiva. El carácter impersonal y neutro de la designación numérica es en este caso muy significativo; pues mucho más claramente que podría hacerlo cualquier concepto formal, indica que los individuos no son pensados como personas, sino como constituyendo un organismo puramente social. La estructura del círculo exige que la dirección esté en cierto número de elementos; pero en el concepto puramente numérico reside y se marca la objetividad pura de la forma, que es indiferente a todo personalismo de cada miembro individual, y sólo pide que sea uno de los Seis. Acaso no haya expresión más clara para designar la alta posición social de estos individuos, marcando que es por completo indiferente a lo que éstos sean como personas, fuera de su función.

El número en los círculos directivos

La unidad de agrupación, que se manifiesta merced a la reunión de elementos en un número más alto, resulta particularmente acentuada por un hecho que, en apariencia, suministra una prueba en contra. Aquel Senado de Barcelona que se llamaba el Consejo de Ciento llegó, en realidad, a tener más miembros, e incluso alcanzó los dos cientos, sin cambiar por eso de nombre. El mismo fenómeno se produce cuando el número no actúa como principio que destaca, sino como principio que divide. En los pueblos donde regía la división por centurias (de que luego se hablará), no se atendía a que el número de miembros respondiese exactamente a esta clasificación. De las antiguas centurias germánicas se sabe expresamente. Por consiguiente, en este caso el número es sinónimo del miembro social, que primeramente encerraba o debía encerrar un círculo de unos cien individuos. Este hecho, en apariencia indiferente, muestra la enorme importancia de la determinación numérica en la estructura de los grupos. El número se hace independiente incluso de su contenido aritmético, y dice tan sólo que la relación de los miembros con el todo es una relación numérica o, en otras palabras, el número que se ha estabilizado representa esta relación. Sigue vigente la idea que preside a la división por ciento, aunque las circunstancias empíricas sólo la realicen de un modo más o menos exacto.

Decir que las centurias germánicas sólo expresaban una pluralidad indeterminada entre los individuos y la totalidad de los miembros, es designar justamente el tipo sociológico que aquí se postula. La vida del grupo exige un intermedio entre el individuo y el todo, un sujeto de determinadas funciones, que ni el individuo ni el todo pueden realizar, y el organismo designado para tal misión lleva el nombre de su determinación *numérica*. No son las *funciones* —harto varias y mudables— las que dan el nombre; lo único permanente es la reunión de una parte alícuota de la comunidad en una unidad. La magnitud que haya de tener esta parte en cada caso es incierta; pero la permanencia de la designación numérica demuestra que la relación numérica es considerada como lo esencial.

El número y el nombre del grupo

Con esto surge en el campo social un fenómeno, cuya forma psicológica se presenta también en otras esferas. Parece que las distintas clases de monedas rusas se derivan de un antiguo sistema de pesos; de tal suerte, que cada tipo superior contiene 10 veces más que el inferior. Pero de hecho cambiaba con frecuencia la cantidad de metal en las monedas, no sólo absoluta sino relativamente, a pesar de lo cual sus relaciones de valor permanecían constantes, una vez introducidas en el orden numérico. Así pues, mientras las relaciones reales de valor metálico cambian, el servicio que han de prestar al tráfico por la constancia de su valor nominal queda señalado por el hecho de que las primeras relaciones históricas de los pesos son las que suministran permanentemente nombres y símbolos para aquellas relaciones nominales. En otras ocasiones el número se convierte también en representante de la cosa contada y, en tales casos, lo esencial —o sea cierta relación entre el todo y una parte— queda señalado por el hecho de que el concepto numérico de las relaciones primeras designa también las modificaciones posteriores. Así en España, en el siglo XVI, el impuesto sobre los metales se llamaba el quinto, porque consistía en el quinto del valor, y conservó este nombre más tarde aunque las proporciones cambiaron. Análogamente la palabra diezmo entre los antiguos israelitas, y más tarde en otras muchas ocasiones, pasó a designar el impuesto en general, como la centuria designó la subdivisión en general. La relación cuantitativa que constituye la esencia, tanto del impuesto como de la división social, se ha sustituido psicológicamente a la determinación de su contenido, como claramente se ve en el hecho de que la determinación numérica originaria se haya cristalizado y designe todas las modificaciones exteriores de la proporción.

El quinto y el diezmo

3. La determinación numérica, como forma de organización, adquiere una posición típica en el desarrollo social. Históricamente la división numérica aparece

como sustituto del principio de la estirpe. Parece ser que en muchos pueblos los grupos estaban compuestos de subgrupos formados sobre la base del parentesco y que constituían unidades económicas, penales, políticas y de otros órdenes. Esta organización, bien fundada en lo interno, fue empero sustituida por la reunión de 10 o 100 hombres, que en solidaridad realizaban aquellos actos económicos, penales, etc. Semejante sustitución puede parecer al pronto algo singular, un esquematismo desprovisto de vida. En vano buscaríamos en los principios inmanentes, que dan cohesión a aquellos grupos, nada que justifique esa sustitución de la raíz orgánica por la base mecánica y formalista. Y es porque la razón no puede estar sino en el *todo* que abarca esos grupos y les plantea exigencias independientes de los principios vitales que rigen sus partes. A medida que el todo como unidad va teniendo más contenido y poder, las partes (al menos al principio y en los grados de evolución más altos) pierden su propia significación; transfieren al todo el sentido que tenían por sí mismas, y resultan ahora tanto más adecuadas cuantas menos ideas propias viven en ellas y cuanto más se organizan en partes mecánicas, que sólo por su contribución al todo adquieren posición e importancia^[202]. Esto no es verdad si lo referimos a ciertos tipos, muy perfeccionados, de la evolución. Hay órganos sociales que, justamente por tener las mayores dimensiones y la más perfecta organización, pueden dejar al elemento individual la mayor libertad para que viva según normas particulares y en formas propias. Hay, por otra parte, otros que adquieren su fuerza máxima justamente porque sus elementos viven una vida propia más potenciada y diferenciada. El tránsito de la estirpe a la centuria parece caracterizar el estadio medio, en el cual la falta de sentido y de carácter peculiar de los miembros constituye un progreso para el todo; pues sólo así son fácilmente abarcables en determinadas circunstancias, dirigibles según normas sencillas, incapaces de desarrollar contra el poder central esa resistencia que se produce fácilmente en todo subgrupo que siente fuerte su cohesión interior.

De la estirpe a la centuria

Cuando la constitución o la acción de los grupos está determinada numéricamente —desde la centuria antigua hasta el reinado moderno de las mayorías—, existe un avasallamiento de la individualidad. Es éste un punto en el que se manifiesta con gran pureza la profunda discrepancia entre la idea democrática y la idea liberal individualista de la sociedad. Constituir con varias personalidades una suma en «números redondos», operando con ella sin consideración a las particularidades de los individuos que la integran: contar los votos en vez de pesarlos; fundar las instituciones, las disposiciones, las prohibiciones, las prestaciones, las concesiones en un número determinado de personas, será despotismo o democracia, pero en todo caso supone la humillación de la verdadera personalidad individual, que queda reducida al hecho formal de *ser una*. Cuando el individuo ocupa un puesto en una

organización, determinada tan sólo por el número, su carácter de miembro del grupo domina por completo sobre su carácter individual diferenciado. La distribución en subgrupos numéricamente iguales podrá ser tan grosera y variable como en las centurias de los germanos, de los peruanos, de los chinos, o tan afinada, adecuada y exacta como en un ejército moderno; siempre revelará de un modo claro e implacable la ley formal del grupo, que en los primeros casos se manifiesta como una tendencia reciente, en lucha y compromiso constante con otras tendencias divergentes y, en el último caso, se muestra plenamente establecida. Nunca impera de modo tan absoluto y radical el elemento supraindividual de la agrupación, la plena independencia de la forma respecto a todo contenido de la existencia individual, como en la aplicación de los principios sociales puramente aritméticos. Y la medida —muy variable— en que cada grupo se aproxima a esos principios aritméticos, indica hasta qué punto la idea de agrupación, en su forma más abstracta, ha absorbido la individualidad de sus factores.

4. Finalmente, hay otras importantes consecuencias sociológicas que van ligadas a la determinación numérica —aunque las cantidades eficaces de los elementos pueden ser muy distintas, según las circunstancias—. Me refiero a ciertas ocasiones en que tiene lugar la idea de «sociedad» en el sentido de vida mundana. ¿Cuántas personas hay que invitar para que constituyan una «reunión de sociedad»? Las relaciones cualitativas entre el anfitrión y los invitados no deciden nada, y la invitación de dos o tres personas que interiormente no tienen relación con nosotros no forma una «reunión de sociedad». En cambio, ésta se constituye al reunirse, por ejemplo, los 15 amigos más íntimos. Lo decisivo es siempre el número; aunque su *cantidad* en cada caso depende, naturalmente, de la clase e intimidad de las relaciones que existan entre los elementos. Tres condiciones: las relaciones del dueño con cada invitado, las de éstos entre sí y la manera cómo cada participante siente estas relaciones constituyen la base sobre la cual el número de elementos decide luego acerca de si la reunión es una «reunión de sociedad» o un mero encuentro —amistoso o determinado por fines objetivos—. Por consiguiente, en todos estos casos una modificación numérica produce una transformación notable en la categoría sociológica, aun cuando no podemos fijar la medida de esta modificación con nuestros medios psicológicos. No obstante, pueden describirse hasta cierto punto las consecuencias sociológicas cualitativas de la causa cuantitativa.

La reunion de sociedad

Primeramente, la «reunión de sociedad» exige un aparato externo determinado. El que teniendo un círculo de conocidos, compuesto de unas 30 personas, por ejemplo, no convida nunca más que a una o dos, no necesita «andarse con cumplidos». Pero si convida a las 30 al mismo tiempo, inmediatamente surgen exigencias en cuanto al menú, la bebida, el atavío, las formas de urbanidad; aumentan extraordinariamente

las condiciones en el sentido del deleite sensual. Es éste un ejemplo muy puro de cómo la simple formación de una masa hace descender el nivel de la personalidad. En una reunión de muy pocos, el acomodamiento mutuo, las coincidencias que constituyen el contenido de la relación social, pueden incluir tantas y tan elevadas partes de la individualidad, que la reunión tenga un marcado carácter de espiritualidad, y en ella se desenvuelvan las energías más diferenciadas y desarrolladas del alma. Pero cuantas más personas se reúnan, tanto menores serán las probabilidades de que coincidan en sus más valiosas e íntimas esencias, y tanto más bajo habrá de buscarse el punto de concordancia de los impulsos e intereses comunes^[203].

Degradación de la personalidad

Cuando la cantidad de los elementos congregados no ofrece ya campo para el desarrollo de la parte individual, espiritual, la falta de este atractivo habrá de ser compensada por un acrecentamiento de los excitantes exteriores y sensuales. Entre el número de personas congregadas en una fiesta y el lujo y el mero goce sensual de su convivencia ha existido siempre una estrecha conexión. A fines de la Edad Media, en las bodas, el lujo creció de tal modo, sólo por el séquito que acompañaba a los novios, que en las leyes suntuarias las autoridades prescribieron a veces exactamente el número máximo de personas del acompañamiento. Siempre ha sido la comida y bebida el medio más a propósito para reunir círculos amplios, en los cuales sería difícil conseguir de otra manera la unidad de ánimo e interés. Por eso las «reuniones de sociedad», sólo por el elemento cuantitativo que excluye toda comunidad y comunicación de los sentimientos más finos y espirituales, habrán de acentuar los placeres sensuales, que son los más comunes.

Grandes reuniones y bajos placeres

Otro rasgo que caracteriza la «reunión de sociedad» por su diferencia numérica frente a la reunión de unos pocos, consiste en que no puede —ni debe— conseguirse en la primera, como se consigue en la última, una total unidad de sentimientos. Además —y ésta es otra distinción—, la «reunión de sociedad» facilita la formación en ella de grupos parciales. El principio vital de una convivencia amistosa entre pocas personas es contrario a su escisión en dos estados de ánimo diversos, e incluso en dos conversaciones particulares. Pero la «reunión de sociedad» surge al punto cuando, en vez de un centro único, se producen dos clases de unidades: la unidad centralizada y general, que es muy elástica y que en lo esencial se funda sólo en lo externo o exclusivamente en la unidad del espacio (por lo cual las reuniones de sociedad en una misma clase social serán tanto más parecidas entre sí cuanto mayores sean, aunque entren en ellas muy varios elementos), y las unidades parciales, pequeños centros de

conversación, de estado de ánimo e intereses comunes, pero cuyos miembros cambian incesantemente. Surge de aquí en las grandes reuniones esa alternativa constante entre verse tan pronto comprometido como libre; alternativa que, según el temperamento del sujeto, es sentida por unos como la más insoportable superficialidad, y por otros como un ritmo ondulante del mayor atractivo estético.

Este tipo sociológico formal se presenta en su forma más pura en los bailes modernos: una relación momentánea de singular intimidad para cada pareja, pero neutralizada por el cambio constante de parejas. Esa intimidad física entre personas extrañas se hace posible, de una parte, por ser todas huéspedes de *un* mismo anfitrión, lo que presta a los invitados cierta garantía y seguridad, por laxa que sea su relación con él —y de otra parte, por el carácter impersonal y casi anónimo de las relaciones, carácter que resulta de lo dilatado de la reunión y del formalismo de la conducta—. Evidentemente, estos rasgos de las reuniones, que en el baile se nos ofrecen sublimados y como en caricatura, se dan sólo cuando hay un número mínimo de participantes. A veces puede hacerse la interesante observación de que un círculo íntimo de pocas personas adquiere de pronto el carácter de «reunión de sociedad» al sobrevenir una persona más.

El baile

Hay un caso —que se refiere a hombres bastante menos complicados— en el que parece más fija y definida la cantidad numérica necesaria para engendrar la figura sociológica nueva. La familia patriarcal consta de unas 20 o 30 cabezas, en las más diversas comarcas, aunque las condiciones económicas sean totalmente diferentes. No pueden, pues, ser éstas, o al menos no pueden ser exclusivamente éstas, las que determinen tal igualdad numérica. Más bien parece verosímil que las acciones recíprocas internas que constituyen la organización de la familia patriarcal crean, dentro de dichos límites, las proporciones necesarias entre amplitud e intimidad. En todas partes la familia patriarcal se ha caracterizado por una gran intimidad y solidaridad, con su eje y centro en el *pater familias*; por la tutela que éste ejercía sobre los demás, tanto en interés colectivo como en el suyo egoísta. De aquí el límite superior, este género de conexión y de control, en el grado correspondiente de desarrollo psicológico, no parece poder abarcar mayor número de elementos. Por otra parte, el límite inferior queda fijado por el hecho de que un grupo que está atenido a sí mismo, para la satisfacción de sus necesidades y el cuidado de su conservación, engendra ciertas realidades psíquico-colectivas que no suelen producirse más que por encima de un determinado límite numérico. Tales son las decisiones de la ofensiva y la defensiva; la confianza de cada cual de que ha de hallar a cada momento los apoyos y complementos necesarios y, sobre todo, el sentimiento religioso, que sólo se eleva sobre el individuo —o al individuo sobre sí mismo— por espiritualización y sublimación, mezclando múltiples contribuciones que mutuamente anulan su carácter

individual. El número mencionado ha señalado, quizá por experiencia, el margen aproximado, fuera del cual no puede el grupo tener los rasgos característicos de la familia patriarcal. Dijérase que, al crecer la individualización y pasado este estadio cultural, las intimidades no fueron ya posibles sino en círculos cada vez más restringidos, al paso que los fenómenos fundados sobre la *magnitud* de la familia patriarcal fueron exigiendo círculos cada vez mayores. Las necesidades que se satisfacían desde arriba y desde abajo justamente para ese número van ahora diferenciándose. Una parte de ellas requiere un número menor y otra uno mayor; de modo que ya no se vuelve a encontrar más tarde ninguna forma social que pueda satisfacerlas a la vez, como satisfacía a la familia patriarcal.

El sofisma del montón de trigo

Prescindiendo de estos casos singulares, todas las cuestiones semejantes a la de cuál sea el número máximo necesario para formar una «reunión de sociedad» tiene un tinte sofístico. ¿Cuántos soldados forman un ejército? ¿Cuántos partidarios se necesitan para formar un partido político? ¿Qué número de personas forman un motín? Parece repetirse aquí el enigma clásico: ¿cuántos granos forman un montón? Es indudable que uno, dos, tres, cuatro granos, no lo forman; pero 1000, sí. Debe de haber, por tanto, entre estos números un límite, sobre el cual, si se añade un solo grano, se obtiene el «montón». Pero si prueba a sacar la cuenta se ve que no es posible encontrar este límite. El fundamento lógico de esta dificultad estriba en que nos encontramos ante una serie cuantitativa que, a causa de las escasas dimensiones de cada uno de sus elementos, aparece como en ascenso continuo; ha de permitir, pues, desde un punto determinado, la aplicación de un concepto nuevo, distinto rigurosamente del anterior. Ahora bien, ésta es, indudablemente, una exigencia contradictoria; por su concepto mismo, lo continuo no puede justificar por sí una súbita transformación.

Pero la dificultad sociológica tiene además una complicación que no se da en los casos planteados por los antiguos sofistas. Bajo la denominación de «montón» de granos se entiende, o bien un amontonamiento —en cuyo caso, como es lógico, está justificada tal designación tan pronto como haya una capa superior encima de la inferior—, o bien, se designa una cantidad, y entonces se pide, injustificadamente, que un concepto como el de montón —concepto oscilante e indeterminado—, tenga aplicación a realidades por completo determinadas e inequívocamente delimitadas. Pero en los casos sociológicos, el aumento de cantidad crea nuevos fenómenos totales específicos que, en cantidades menores, no parecen existir ni aun a prorrata. Un partido político tiene distinto sentido cualitativo que una pequeña tertulia. Unos cuantos curiosos reunidos ofrecen rasgos totalmente distintos que una manifestación, etc. La inseguridad de que adolecen estos conceptos, a consecuencia de la imposibilidad de fijar numéricamente las cantidades correspondientes, acaso

desaparezca del modo siguiente: la duda se refiere, evidentemente, a las cantidades medias; ciertos números muy bajos no constituyen aún, seguramente, la colectividad en cuestión; otros más altos la constituyen ya sin la menor duda. Ahora bien, esos grupos, numéricamente insignificantes, tienen, sin embargo, algunas cualidades sociológicas características (la reunión pequeña, que no es aún de «sociedad»; el pelotón de soldados, que aún no constituye un ejército; los bribones que no son todavía una «banda»). Sus cualidades sociológicas se ofrecen, empero, en contraposición a las que son propias de las colectividades *mayores*; por lo tanto, el carácter de las agrupaciones que numéricamente se encuentran entre las demasiado pequeñas y las grandes, puede interpretarse como compuesto de ambas, de manera que las formas de los dos extremos aparecen en ellas en rudimento, y tan pronto surgen como se esfuman o quedan en estado latente. Así pues, si estas agrupaciones, situadas en la zona intermedia, participan, parcial o alternativamente, del carácter de las situadas por encima o por debajo, se explica bien la inseguridad subjetiva de su determinación. No se trata, pues, de que en una figura desprovista de cualidad sociológica surja súbitamente una organización sociológica determinada, sin que se pueda decir el momento en que se ha hecho esta transformación. Se trata de que dos formas diversas, cada una de las cuales posee un cierto número de rasgos propios, cualitativamente graduables, coinciden en un grupo sociológico determinado, por virtud de ciertas condiciones cuantitativas, y se distribuyen en diversas medidas. Así pues, la cuestión de a cuál de las dos formas pertenece el grupo no toca en modo alguno, a las dificultades de las series continuas, sino sencillamente es una cuestión mal planteada^[204].

El partido y la tertulia

Figuras sociológicas simples

Aquellas consideraciones se referían, pues, a figuras sociológicas que, si bien dependen del número de elementos cooperantes, esa su dependencia no puede formularse, a nuestro entendimiento, con la claridad suficiente para poder sacar las consecuencias sociológicas de ciertos números determinados y concretos. No obstante esto último no es absolutamente imposible, si nos encontramos frente a figuras muy simples. Si comenzamos por el límite inferior de la serie numérica, aparecerán ciertas cantidades determinadas como el supuesto inevitable de ciertas formas sociológicas.

Las figuras numéricas más sencillas que pueden considerarse como acciones sociales mutuas parecen ser las que se dan entre dos elementos. Y, sin embargo, existe una figura que es más simple todavía, si se considera exteriormente, y que entra en las categorías sociológicas. Esta figura es —por paradójico y contradictorio que parezca— la del hombre individual, aislado. Pero, por otra parte, los procesos que dan forma a la dualidad de elementos son, con frecuencia, más sencillos que los

que se requieren para la caracterización sociológica del número uno. Para este último se trata principalmente de dos fenómenos: la soledad y la libertad. El mero hecho de que un individuo no esté en ninguna relación recíproca con otros individuos, no constituye, sin duda, una realidad sociológica; pero tampoco constituye totalmente el concepto de soledad. Pues cuando la soledad se destaca y adquiere verdadera importancia, no sólo significa la ausencia de toda sociedad sino también, justamente, la existencia de una sociedad que siendo de algún modo postulada, es inmediatamente después negada. La soledad sólo adquiere su sentido inconfundible y positivo como efecto lejano de la sociedad, ya se presente ésta como eco de las relaciones pasadas o como anticipación de futuras, o como nostalgia o como apartamiento deliberado. No queda caracterizado el hombre solitario si lo consideramos como único habitante del planeta; su estado viene también determinado por la socialización, aunque esta socialización lleve signo negativo. Tanto el placer como la amargura de la soledad son reacciones ante influjos sociales. La soledad es una acción recíproca de la que uno de los miembros, a la vuelta de determinados influjos, se ha separado realmente; es una acción recíproca que sólo idealmente continúa viviendo y actuando en el espíritu del otro sujeto. Es muy significativo en este sentido el conocido hecho psicológico de que raras veces el sentimiento de la soledad se produce con tanta violencia y tan radicalmente en los casos de soledad física efectiva, como en los casos en que nos sabemos solos y sin relaciones, pero nos hallamos entre personas que físicamente están cerca de nosotros: en una reunión, en el ferrocarril, en la confusión callejera de una gran ciudad. Para la configuración de un grupo es esencial el saber si dicho grupo favorece, o hace posible al menos, la soledad en su seno. Las comunidades estrechas e íntimas consienten rara vez en su estructura esos espacios solitarios intercelulares. Así como hablamos de cierto déficit social, que se produce en proporción determinada con respecto a las condiciones sociales —los fenómenos antisociales de los degenerados, los delincuentes, las prostitutas, los suicidas—, así también ciertas cantidades y calidades de vida social crean cierto número de existencias solitarias, temporales o crónicas, aunque éstas no puedan ser fijadas por la estadística.

La soledad

La soledad adquiere otro sentido sociológico cuando no consiste en una relación sita en el interior de un individuo y mantenida entre éste y un determinado grupo o la vida social en general, sino que se presenta como una interrupción o diferenciación periódica, dentro de una y la misma relación. Esto resulta importante, sobre todo en aquellas relaciones que en idea se encaminan a la negación de la soledad, como el matrimonio monogámico. En la estructura del matrimonio se expresan los más delicados matices interiores; existe, por tanto, una diferencia esencial entre un matrimonio donde el marido y la mujer, a pesar de la perfecta dicha de la

convivencia, se han reservado el placer de la soledad, y un matrimonio donde la relación no se ve interrumpida nunca por la soledad, ya sea porque el hábito de la convivencia le haya arrebatado sus encantos, ya porque la falta de confianza interior en el amor mutuo haga terribles tales interrupciones, considerándolas como infidelidades o, lo que es peor, como *peligros* de infidelidad. Por tanto, la soledad, que en apariencia es un fenómeno limitado al sujeto individual, tiene, no obstante, una importancia sociológica positiva, no sólo desde el punto de vista del sujeto, como sentimiento consciente de cierta relación bien determinada con la sociedad, sino también por la rigurosa característica que su aparición, como causa o como efecto, presta tanto a los grupos amplios como a las relaciones más íntimas.

La soledad en el matrimonio

También la libertad, con sus varias significaciones sociológicas, ofrece interés en este sentido. A primera vista, parece mera negación del vínculo social, ya que todo vínculo representa una constricción. El hombre libre no forma unidad con otros, sino que es unidad por sí mismo. Ahora bien, puede haber una libertad que consista en esta falta de relaciones, en la mera ausencia de toda limitación por parte de otro ser. Un ermitaño cristiano o indio, un solitario de los bosques germánicos o americanos, puede disfrutar de la libertad en el sentido de que su existencia está llena de contenidos no sociales. Y lo mismo ocurre con un ser colectivo, familia patriarcal o Estado, que viva en pleno aislamiento insular, sin vecinos ni relaciones con otras entidades. Pero para un ser que está en relaciones con otros, la libertad tiene un sentido mucho más positivo. Es un determinado género de relación con el ambiente, un fenómeno de correlación que pierde su sentido cuando el sujeto no tiene a quién contraponerse. La libertad, en tal caso, tiene dos significados extraordinariamente importantes para la estructura profunda de la sociedad.

La libertad

1. Para el hombre social la libertad no es ni un estado primario, dado por sí solo, ni una propiedad sustancial, permanente, adquirida de una vez para siempre. La primera razón de ello es que toda exigencia fundamental que empuja la energía del individuo en una dirección determinada tiene la tendencia a prolongarse sin límites. Casi todas las relaciones —políticas, partidistas, familiares, amistosas, eróticas—, ruedan como sobre un plano inclinado y, abandonadas a sí mismas, apresan en sus exigencias al hombre entero. El hombre las ve rodeadas de una esfera ideal —a veces es ingrata esa visión—, frente a la cual hay que reservar expresamente cierta provisión de fuerzas, sentimientos, intereses.

Pero no es sólo la amplitud de las exigencias sociales la que amenaza la libertad de los elementos que entran en socialización, sino también la falta de medida con que

plantean sus exigencias todas las relaciones contraídas. Cada una de éstas reclama su derecho implacablemente, con indiferencia total de los demás intereses y deberes, sin preocuparse de si armonizan con ella o son con ellos incompatibles. Este carácter de dichas relaciones, no menos que su extensión cuantitativa, limita, pues, la libertad del individuo. Frente a esta forma de nuestras relaciones, la libertad se muestra como un proceso continuo de liberación, como una lucha por conquistar no sólo la independencia del yo, sino también el derecho a que, en cada momento, sea la *voluntad libre* la que se mantenga en *dependencia*. Es una lucha que se renueva a cada victoria. Por consiguiente, la carencia de vínculos, como conducta social negativa, no constituye casi nunca una posesión tranquila, sino un continuo desligarse de ataduras que, sin cesar, limitan realmente la independencia del individuo o tratan de limitarla idealmente. La libertad no es un estado del yo aislado, sino una actividad sociológica; no es un modo de ser limitado al número singular del sujeto, sino una relación, bien considerada desde el punto de vista de un sujeto.

La libertad como relación

2. Lo mismo que en su aspecto funcional, la libertad es en su contenido algo más que la negación de relaciones, algo más que la intangibilidad de la esfera individual por otras inmediatas. Se sigue esto de la muy sencilla consideración de que el hombre no sólo quiere ser libre, sino también utilizar para algo su libertad. Pero este uso consiste casi siempre en el dominio y aprovechamiento de otras personas. Para el individuo social, es decir, para el que vive en constantes relaciones mutuas con otros, la libertad no tendría muchas veces contenido ni fin alguno si no hiciese posible y aun fuese propiamente la extensión de la voluntad a aquellos otros. Muy acertadamente decimos en expresión vulgar «tomarse libertades con alguien» para referirnos a ciertas brusquedades y violencias, y de forma análoga muchos idiomas aplican la palabra libertad en el sentido de derecho y privilegio. De esta manera el carácter negativo de la libertad, como relación del sujeto consigo mismo, se complementa en ambas direcciones con algo positivo. La libertad consiste, en gran parte, en un proceso de liberación; se alza frente a un vínculo, y sólo como reacción contra éste recibe sentido, conciencia y valor. Pero, por otro lado, consiste también en una relación de poder frente a otros, en la imposibilidad de imponerse, de obligar o someter a otros, gracias a lo cual halla su valor y aplicación. Por consiguiente, el sentido de la libertad, cuando se limita al sujeto en sí y por sí, no es sino la línea de demarcación entre esas dos significaciones sociales: el vínculo a que se somete el sujeto por parte de otros, y el vínculo que el sujeto impone a otros. Por decirlo así, el sentido de la libertad descende a cero cuando se descubre propiamente. Aun en el caso de representarse la libertad como cualidad del individuo, ésta consiste en dicha relación sociológica bilateral.

Ahora bien, aunque muchas veces los nexos que dan consistencia sociológica a

formas tales como la soledad y la libertad son nexos indirectos y muy variados, sin embargo, la formación sociológica, más simple desde el punto de vista *metódico*, es la que se produce entre *dos* elementos. En ella se encuentra el esquema, el germen y el material, para incontables formaciones de varios miembros que puedan presentarse, aunque su importancia sociológica no descansa sólo en esas ampliaciones y multiplicaciones ulteriores. Ella misma es ya una socialización en la que no sólo se realizan pura y característicamente muchas formas sociales, sino que su limitación a dos elementos es incluso la condición que hace posible toda una serie de formas de relación. La típica naturaleza sociológica de estas formas se manifiesta, además, en el hecho de que no sólo la multiplicación de los individuos y de los motivos socializantes no altera la igualdad de tales formaciones, sino que a veces éstas se dan incluso entre dos grupos (familias, Estados, asociaciones de diversos géneros), como entre dos individuos.

El grupo de dos

La caracterización especial de una relación por el hecho de ser dos los copartícipes se nos muestra en la experiencia diaria. Una suerte común, un acuerdo, una empresa, un secreto, cuando se limita a dos, es bien distinto de cuando se extiende a tres. Donde acaso sea esto más característico es en el secreto; pues la experiencia general parece mostrar que, cuando el secreto se limita al mínimo de dos, es justamente cuando consigue la máxima garantía de conservación. Una sociedad secreta eclesiástico-política —que se formó a comienzos del siglo XIX en Francia e Italia—, tenía distintos grados, y los secretos importantes de la asociación, que sólo eran conocidos por los grados superiores, no podían ser objeto de conversación sino entre *dos* de los grados superiores. Tan decisivo *parece*, pues, el límite del dos que, cuando no puede mantenerse, por lo que al conocimiento del secreto se refiere, mantiénese al menos para su manifestación hablada. En términos generales, la diferencia entre las asociaciones de dos miembros y las de varios consiste en que la relación entre la unidad de sus individuos y cada uno de los miembros, se presenta muy de otra manera en la asociación de dos que en la de varios. Si bien la asociación de dos aparece frente a un tercero como unidad independiente, transindividual, no ocurre esto para sus copartícipes, por regla general, sino que cada uno de ellos se siente frente al otro, pero no frente a una colectividad superior a ambos. El organismo social descansa inmediatamente sobre uno y otro. La desaparición de uno de ellos destruiría el todo, lo cual es causa de que no se llegue a aquella vida transpersonal que el individuo siente como independiente de sí, mientras que en una asociación, aunque sólo sea de tres miembros, si desaparece uno de ellos, puede quedar subsistente el grupo.

La unidad en el grupo de dos

Los grupos de dos dependen, pues, de la pura individualidad de cada miembro, y esta dependencia hace que la representación de su existencia vaya acompañada de la de su terminación más inmediatamente que en otras asociaciones, en donde cada miembro sabe que, después de su separación o muerte, la asociación puede continuar existiendo. Como la vida del individuo, la de las asociaciones adquiere un color determinado, según su modo de representarse su muerte. Y por «representación» entendemos aquí, no sólo el pensamiento teórico, consciente, sino una parte o modificación de nuestro ser. La muerte no está ante nosotros como un destino inevitable que surgirá en un momento dado, pero que hasta entonces sólo existe como idea o profecía, como temor o esperanza, sin penetrar en la realidad de nuestra vida. No, sino que el hecho de que hemos de morir constituye una cualidad que penetra en la vida. En toda nuestra realidad viviente *hay algo* que, después, no hará sino hallar en la muerte su última fase o revelación; desde nuestro nacimiento *somos seres* que han de morir. Claro está que lo somos de diverso modo. No sólo es distinta la manera como nos representamos subjetivamente esta condición y su efecto final y como reaccionamos frente a ella, sino que también el modo como este elemento de nuestro ser se entreteje con los otros elementos es altamente variable. Lo mismo, empero, ocurre con los grupos. Todo grupo de más de dos miembros puede, en su idea, ser inmortal; y esto presta a cada uno de sus miembros —sea cual fuere la relación en que esté personalmente con la muerte— un sentimiento sociológico perfectamente determinado^[205]. Pero el hecho de que una asociación de dos dependa, no en cuanto a su vida aunque sí en cuanto a su muerte, de cada uno de los elementos —pues si para su vida necesita del segundo, no necesita de él para su muerte—, ha de contribuir a determinar la actitud del individuo frente a ella, aunque no siempre de un modo consciente ni siempre en el mismo grado. Dará al sentimiento de estas asociaciones un matiz de peligro y de cosa irremplazable que las cualifica como asiento de tragedia sociológica, por una parte, y de sentimentalismo y problematismo elegíaco, por otra.

La idea de la muerte

Esta emoción existirá siempre y cuando el término de la asociación esté de algún modo incluido en su estructura positiva. No hace mucho tiempo se habló de una extraña «sociedad del plato roto», fundada en una ciudad del norte de Francia. Hace unos años habíanse reunido varios industriales en un banquete. Durante la comida se cayó un plato que se hizo añicos. Uno de los comensales notó que casualmente el número de los trozos en que se había partido el plato era exactamente igual al de las personas presentes. Este signo dio lugar a que los comensales formasen una sociedad de amigos para prestarse mutua protección y amparo. Cada uno de los presentes cogió un trozo del plato. Al morir uno de los miembros, el trozo que le había correspondido debía ser remitido al presidente, que estaba encargado de pegar los

pedazos que iba recibiendo. El último superviviente había de pegar el último trozo, y entonces el plato así reconstruido sería destrozado. Con lo cual la «sociedad del plato roto» quedaría definitivamente disuelta. Sin duda, el tono sentimental que reina en el seno de esta asociación y que anima a cada miembro de ella sería totalmente distinto si se admitiesen nuevos miembros que perpetuasen indefinidamente la vida del grupo. El estar destinada de antemano a morir le da un tono particular, que es el que poseen las asociaciones de dos por la limitación numérica de su estructura.

Por la misma razón estructural, sólo las relaciones de dos son susceptibles de recibir el colorido —o falta de colorido— que designamos con el calificativo de trivialidad. Pues lo que determina el sentimiento de trivialidad es que, exigiéndose previamente de un fenómeno o de una obra que tenga un sello individual, resulte luego que no lo tiene. No creo que se haya observado suficientemente hasta qué punto relaciones de idéntico contenido adquieren cierto color, merced a la representación de su frecuencia o su rareza. Las relaciones eróticas no son las únicas que están influidas por la idea de que «semejante emoción no ha existido nunca»; no son las únicas que adquieren por ello un timbre especial y colmado de significaciones, que sobrepasan con mucho su contenido y valor propios. Acaso no exista ningún objeto de posesión externa, cuyo valor —no sólo el valor económico— no esté codeterminado, consciente o inconscientemente, por la rareza o abundancia de los objetos análogos; como probablemente no habrá tampoco ninguna relación que, en su sentido interior, sea para sus miembros independiente del factor: «¿cuántas veces?», teniendo en cuenta que este cuántas veces puede significar las repeticiones de los mismos contenidos, de las mismas situaciones y emociones dentro de la relación. La sensación de trivialidad acompaña cierto grado de frecuencia, cierta idea de la repetición de un contenido vital, cuyo valor está condicionado justamente por algún grado de rareza. Ahora bien, parece como si la vida de una unidad social supraindividual, o la relación del individuo con ella, no se plantease nunca esta cuestión. Dijérase que en este caso, siendo el contenido de la relación superior a la individualidad, no juega ningún papel el otro sentido de la palabra individualidad, el sentido de cosa única o rara, y que por consecuencia de ello no se produce la sensación de trivialidad. En las relaciones entre dos —amor, matrimonio, amistad—, o también en algunas relaciones de más de dos, cuando no engendran un organismo superior (como a menudo sucede en la vida de sociedad), el tono de trivialidad arrastra a veces a la desesperación y a la infelicidad. Esto prueba que el carácter sociológico de las formaciones duales consiste en asirse a las acciones recíprocas inmediatas, privando a cada uno de los elementos de la unidad supraindividual que está frente a ellos y en la que al propio tiempo participan.

La trivialidad

El hecho de que el proceso sociológico permanezca de este modo dentro del

mutuo apoyo personal, sin pasar a la formación de un todo superior a los elementos —como ocurre en principio en los grupos de dos—, constituye, por otra parte, la base de la «intimidad». El carácter «íntimo» de una relación me parece fundado en la inclinación individual a considerar cada cual que lo que le distingue de otros, la cualidad individual, es el núcleo, valor y fundamento principal de su existencia; supuesto éste que no siempre es fundado, pues muchas veces lo típico, lo compartido con muchos, es lo esencial y sustancial de una personalidad. Ahora bien, el hecho se repite en las asociaciones. También las asociaciones propenden a considerar que lo específico de sus contenidos, lo que sus miembros comparten entre sí y no comparten con nadie de fuera de la comunidad, constituye el centro y el sentido propio de la colectividad. Ésta, empero, es la forma de la intimidad. Sin duda en toda relación mézclanse elementos que sus miembros sólo encuentran en dicha relación con otros que no son exclusivos de ella, y que el individuo comparte de un modo igual o semejante con otras personas. Ahora bien, cuando se estima como lo esencial aquel aspecto interior de la relación; cuando la estructura sentimental de la relación se basa en aquello que cada cual no da o enseña sino a otro, entonces es cuando surge ese colorido peculiar que llamamos intimidad. La intimidad no descansa en el contenido de la relación. Dos relaciones pueden ser idénticas, por ser igual la proporción en que se mezclan los contenidos individuales exclusivos con los comunes también a otras direcciones; pero íntima será tan sólo aquella en que los primeros aparezcan como la base o el eje de la relación. Cuando ciertas situaciones exteriores o estados de ánimo nos impulsan a hacerle a una persona, que nos es relativamente extraña, manifestaciones o confidencias de las que reservamos para los íntimos, sentimos muy bien que no basta ese contenido «íntimo» para dar intimidad a la relación. Nuestra relación habitual con esa persona es, en su sustancia y sentido, general, no individual; por lo tanto, aquella confidencia, acaso nunca revelada a nadie, no basta para incluir a dicha persona en nuestra intimidad, porque no constituye la base de nuestra relación con ella.

La intimidad

Esa nota esencial de la intimidad la hace con frecuencia peligrosa para las uniones duales muy estrechas, especialmente para el matrimonio. Los esposos se comunican las «intimidades» indiferentes del día, las amabilidades o rudezas de la hora, las debilidades cuidadosamente ocultas a todos los demás. Y esto les lleva fácilmente a transportar el acento y sustancia de la relación a estas cosas plenamente individuales, pero sin importancia objetiva; mientras aquella otra parte del yo, que es compartida con los demás y que acaso representa lo más importante de la personalidad, lo espiritual, lo magnánimo, lo orientado hacia los intereses generales, lo objetivo, es considerado como fuera del matrimonio y gradualmente eliminado de él.

La intimidad en el matrimonio

Ahora bien, es claro que la intimidad propia de las asociaciones de dos está en relación estrecha con su carácter esencial sociológico, que consiste en no formar unidades superiores por encima de los dos elementos individuales. Pues esa unidad, aunque sus bases concretas no serían nunca otras que los dos partícipes, constituiría, en cierto modo, un tercero, que vendría a interponerse entre los dos. Cuanto más extensa es una comunidad, tanto más fácilmente se forma una unidad objetiva por encima de los individuos; pero entonces la asociación se hace tanto menos íntima. Estos dos caracteres van interiormente unidos. La condición de la intimidad es que la relación consista tan sólo en estar el uno frente al otro, sin sentir al mismo tiempo como existente y activo un organismo supraindividual. Esta condición se presenta raras veces. Así, lo que caracteriza la fina estructura de los grupos de dos, es que su sentido más intenso quedaría interrumpido por un tercero, aunque fuera la unidad constituida por los dos asociados; y rige de tal modo este principio, que la intimidad se interrumpe incluso en el matrimonio, tan pronto como ha nacido un hijo. Vale la pena de fundamentar esto con algunas palabras, para caracterizar bien los elementos.

Imposibilidad de la unión de dos

El dualismo, que suele constituir la forma de nuestros contenidos vitales, nos impulsa a conciliaciones cuyo logro o fracaso hace resaltar con gran claridad dicha forma. Como primer ejemplo o modelo de lo que decimos, recordaremos que lo masculino y lo femenino se sienten impulsados a una unión que sólo resulta posible por la oposición de ambos y que, precisamente por el apasionamiento con que se busca, aparece como algo en lo más hondo inasequible. En ningún otro caso se siente mejor que el yo no puede apoderarse real y absolutamente del no yo, y esto justamente en la relación en que las oposiciones parecen creadas para su complemento y fusión. La pasión quiere derribar los límites del yo y fundir el uno con el otro; pero no consigue convertirse en unidad, y lo que surge es una unidad nueva: el hijo. La condición dualista de la generación —una proximidad que, no obstante, ha de ser alejamiento, sin poder alcanzar nunca la pretensión extrema del alma, y un alejamiento que, no obstante, se aproxima en lo infinito a la unificación— se impone igualmente a lo engendrado que se halla entre sus engendradore; y los variables sentimientos de éstos hacen que unas veces actúe lo uno y otras lo otro. Así acontece que matrimonios fríos, en donde los cónyuges son interiormente extraños uno al otro, no desean hijos, porque el hijo liga; la función de unidad que desempeña el hijo se funda en aquel dualismo dominante y resulta por ello tanto más activa y, por lo mismo, indeseada. Pero otras veces matrimonios muy apasionados y unidos no desean tampoco hijos, porque los hijos separan. La fusión metafísica, que ambos cónyuges apetecían, se les va de entre las manos, y se transforma en un tercero, un ser

físico que interviene entre ambos. Pero esta intervención ha de parecer una separación a aquellos que buscan la unidad inmediata; del mismo modo que un puente aunque une las dos orillas hace perceptible la distancia que existe entre ellas. Y allí, donde toda intervención es superflua, resulta, en realidad, peor que superflua.

Esto no obstante, el matrimonio monogámico parece que debiera formar una excepción a uno de los caracteres sociológicos que hemos considerado esenciales en los grupos de dos: la falta de la unidad supraindividual. El hecho nada raro de que entre personalidades valiosas haya matrimonios resueltamente malos y, en cambio, los haya muy buenos entre personas llenas de defectos, indica que esta institución, aunque *dependiente* de los copartícipes, puede tener un carácter que no coincida con el de ninguno de ellos. Cuando uno de los esposos padece complicaciones, dificultades, deficiencias, pero sabe localizarlas en sí mismo, reservárselas, no dando a la relación conyugal sino lo mejor y más puro de su ser y manteniendo el matrimonio apartado de todos los defectos de su persona, esta actitud podrá sin duda, en primer término y ante todo, referirse al cónyuge como persona; pero, al cabo, producirá el sentimiento de que el matrimonio es algo transpersonal, algo valioso y sagrado por sí mismo, algo que está por encima de las máculas que puedan tener cada uno de los elementos. Cuando, dentro de una relación, cada miembro no siente sino por el lado orientado hacia el otro, y se conduce siempre por consideración a él, entonces sus cualidades, aun cuando naturalmente son las suyas, adquieren un colorido, un sentido y posición completamente distintos del que tendrían si, referidas al propio yo, se entretajaran siempre exclusivamente en el complejo personal. De esta suerte puede la relación, para la conciencia de ambos, cristalizar en algo esencial superior a ellos, algo mayor y mejor —o también peor— que ellos, algo frente a lo cual tienen ellos deberes y de donde, como de una sociedad objetiva, se derivan para ellos bienes y desgracias.

El matrimonio monogámico

Por lo que se refiere al matrimonio, este hecho de que la unidad se desentienda de sus cimientos —el mero yo y el mero tú— se encuentra facilitado por dos circunstancias. En primer lugar, por su incomparable estrechez. Que dos seres fundamentalmente distintos como el hombre y la mujer puedan unirse en tan estrecho vínculo; que el egoísmo individual se aplique tan radicalmente, no sólo en pro del otro, sino en pro de la relación total, con sus intereses familiares, su honor familiar y, sobre todo, los hijos, es realmente un milagro que se retrotrae a esas bases del individuo que están situadas más allá del yo consciente y que resultan inexplicables por motivos racionales. Y lo mismo se expresa en la distinción entre esta unidad y sus elementos singulares. Cada uno de éstos siente la relación como algo que tiene una vida propia, con fuerzas propias. Lo cual no es sino la fórmula de su inconmensurabilidad con lo que acostumbramos a representarnos en el yo personal y

por sí mismo comprensible.

Lo social en el matrimonio

Esto, por otra parte, se ve muy favorecido por la trasindividualidad de las formas matrimoniales, en el sentido de su regularidad social y tradición histórica. Por muy distintos que sean el carácter y valor de los matrimonios —nadie puede atreverse a decidir si más o menos distintos que los individuos particulares—, en último término no es una pareja la que ha inventado la forma del matrimonio, sino que ésta se halla vigente en cada ámbito cultural, como algo relativamente fijo, no sometido al capricho; como algo cuya esencia formal no empaña los matices y particularidades individuales. En la historia del matrimonio sorprende el gran papel —siempre tradicional, por cierto— que juegan terceras personas (a menudo ni siquiera parientes) en la petición, en el convenio sobre la dote, en las ceremonias nupciales, hasta llegar al sacerdote, que consagra el matrimonio. Esta iniciación no individual de la relación simboliza notablemente la estructura sociológica peculiar del matrimonio, a saber: la relación más personal de todas se encuentra acogida y dirigida por instancias histórico-sociales, transpersonales, tanto por el lado de su contenido como por el de su forma. Esta inclusión de elementos exteriores en la relación conyugal, contrapone el matrimonio a la libertad individual, que se da, por ejemplo, en la relación amistosa. El matrimonio no tolera sino aceptación o renuncia; pero no admite modificaciones. Todo esto fomenta, evidentemente, el sentimiento de una forma *objetiva* y de una unidad transpersonal del matrimonio. Aunque cada uno de los cónyuges sólo tiene enfrente al otro, siéntese, sin embargo, de manera parcial con el sentimiento de hallarse frente a una colectividad, como mero sustentáculo de un organismo supraindividual, que en su esencia y normas es independiente de él.

Parece que la cultura moderna, al individualizar más y más el carácter de cada matrimonio, deja intacta, sin embargo, la supraindividualidad, que constituye el núcleo de su forma sociológica. Es más, en cierto sentido parece fortalecerla. La múltiple diversidad de formas matrimoniales —determinadas por la elección de los contrayentes o por su diversa posición social— que se da en algunas semiculturas y en culturas elevadas del pasado, parece al pronto constituir una forma más individual, una forma particularmente flexible y acomodada a la diferenciación de los casos particulares. Pero, en realidad, sucede lo contrario. Cada una de estas clases de matrimonio es algo superior al individuo; algo predeterminado socialmente; su tendencia a la particularización resulta más estrecha y coactiva que una forma de matrimonio general y aplicable a todos los casos, la cual, por su naturaleza abstracta, necesariamente ha de conceder mayor margen a las diferencias personales. Éste es un fenómeno sociológico general; existe una mayor libertad para la conducta individual cuando la estructuración social se refiere a lo común, cuando a cualesquiera relaciones se impone una misma forma social que cuando los estatutos sociales se

especializan en variedad de formas particulares, por querer en apariencia acomodarse mejor a situaciones y necesidades individuales. En este último caso es cuando más perjudicado resulta el elemento individual. La libertad para mantener toda suerte de diferenciaciones es mayor cuando la constricción se atiene a los rasgos más generales^[206].

Diversidad y unidad de formas matrimoniales

Por eso, la unidad de la forma matrimonial moderna ofrece mayor margen para figuras particulares que una pluralidad de formas sociales predeterminadas; y por otra parte su generalidad aumenta extraordinariamente el carácter objetivo, la vigencia autónoma del vínculo, frente a todas las modificaciones individuales de que se trata ahora para nosotros^[207].

Algo análogo sociológicamente podría descubrirse también en la dualidad de los asociados en un negocio. Aunque la fundación y explotación del negocio esté basada en la colaboración de ambas personalidades, el objeto de dicha colaboración, el negocio o la «firma», es una realidad objetiva, con respecto a la cual tiene derechos y deberes cada uno de los componentes... frecuentemente como podría ocurrirle a un tercero. No obstante, esto tiene un sentido sociológico distinto que el caso del matrimonio. El «negocio», a consecuencia del carácter objetivo de la economía, es desde luego algo separado de la persona del propietario, tanto en el caso de que haya dos propietarios, como en el de que sean uno o varios. La relación mutua, en que están unos con otros los copartícipes, tiene su fin fuera de sí misma, al paso que en el matrimonio tiene su fin en sí misma. En el primer caso, la relación se establece como medio para obtener ciertos resultados objetivos; en el segundo, lo objetivo no es sino un medio para la relación subjetiva. Tanto más notable resulta, pues, que en el matrimonio surja, frente a la subjetividad inmediata, la objetividad y autonomía del grupo, de que suelen carecer las demás agrupaciones duales.

Hay una característica de la mayor trascendencia sociológica, que falta en las agrupaciones duales, y que las plurales pueden tener siempre en principio; me refiero al hecho de cargar los deberes y responsabilidades a cuenta del organismo impersonal, hecho que con tanta frecuencia caracteriza la vida social, y no en ventaja suya. Y esto acontece en dos direcciones. Toda comunidad, que sea algo más que mera coexistencia de individuos tiene cierta indeterminación en sus límites y su poder, por lo cual fácilmente tendemos a reclamar de ella multitud de obras, que propiamente correspondería realizar a cada miembro individual. Esas obras las cargamos a cuenta de la sociedad, como, en otro sentido, las cargamos a cuenta del porvenir, siguiendo una tendencia psicológica análoga; pues el porvenir tiene nebulosas posibilidades que dejan espacio libre para todo, y del porvenir esperamos que, con fuerzas espontáneas, resuelva todo aquello que en el momento presente no deseamos realizar. Frente al poder del individuo que, aunque visible en estas

relaciones, es siempre limitado, álzase la fuerza de la comunidad, que tiene siempre algo de místico, y de la cual, por tanto, se espera fácilmente no sólo que haga aquello que el individuo no puede hacer, sino también aquello que el individuo no desea hacer. Y esto ocurre en la creencia de que dicho traslado es perfectamente legítimo. Uno de los mejores conocedores de América del Norte atribuye gran parte de las deficiencias y dificultades con que lucha allá la máquina del Estado, a la fe en el poder de la opinión pública. Según él, el individuo confía en que la colectividad ha de reconocer lo justo y realizarlo; y así aminora su iniciativa individual respecto a los intereses públicos. Este sentimiento se exalta hasta el punto de constituir el fenómeno positivo que describe el mismo autor de la siguiente manera: cuanto más tiempo ha gobernado la opinión pública, tanto más fácil es obtener la más absoluta autoridad de la mayoría; y cuanto más difícil es que se produzcan minorías enérgicas, tanto más inclinados se sienten los políticos a preocuparse, no de formar opinión, sino de descubrirla y obedecerla en seguida.

Descanso del individuo en el grupo

Pero tan peligrosa como en el aspecto de la omisión resulta para el individuo la pertenencia a una comunidad en el aspecto de la acción. No se trata sólo en este caso del aumento de impulsividad y de la anulación de los resortes morales, que se producen en el individuo cuando forma parte de una muchedumbre, y que conducen a los delitos de las masas, en los que es discutible la responsabilidad jurídica de los copartícipes; se trata de que, a veces, el interés verdadero o supuesto de una comunidad autoriza u obliga al individuo a hacer actos con cuya responsabilidad no querría cargar si obrase particularmente. Las asociaciones económicas tienen exigencias de tan desaforado egoísmo; los colegios oficiales toleran abusos tan irritantes; las corporaciones de orden político o científico ejercen tan indignante tiranía sobre los derechos individuales, que el individuo, si tuviese que responder de estos actos como persona, no los realizaría o, al menos, no sin rubor. En cambio, como miembro de una corporación realiza todo esto con perfecta tranquilidad de conciencia; porque entonces es anónimo y se siente cubierto, y aun encubierto, por la colectividad, cuyos intereses cree representar, formalmente al menos. Hay pocos casos en que la distancia entre la unidad social y sus elementos constituyentes aparezca y actúe con tal fuerza degenerando casi en caricatura.

El egoísmo del grupo y el individuo

Era preciso indicar esta degradación de los valores personales, que con frecuencia trae consigo la inclusión del individuo en un grupo. En efecto, su ausencia caracteriza los grupos de dos. Puesto que en los grupos duales cada elemento no tiene a su lado más que otro individuo, y no una pluralidad, que eventualmente constituye una

unidad superior, la dependencia en que está el todo con respecto del individuo y la responsabilidad de éste en todos los actos colectivos aparecen perfectamente claras. Puede, es cierto, como sucede frecuentemente, cargar la responsabilidad sobre el compañero; pero éste sabrá rechazarla más inmediata y resueltamente que un conjunto anónimo, al que falta la energía del interés personal o la representación legítima para tales casos. Y de la misma manera que ninguno de los dos puede ampararse tras el grupo por lo que hace, tampoco puede confiar en él por lo que omite. Las fuerzas del grupo plural superan al individuo de un modo muy indeterminado y parcial, pero muy sensible. Pero en el grupo dual esas fuerzas no pueden, como cuando se trata de asociaciones grandes, compensar la insuficiencia individual. Pues aunque dos individuos unidos hacen más que dos separados, lo característico aquí es que cada uno de ellos tiene que hacer algo, y si no lo hace, sólo queda el otro, no una fuerza supraindividual, como acontece en el caso de asociaciones de tres.

La responsabilidad en el grupo de dos

La importancia de esta determinación no reside tan sólo en su aspecto negativo, en lo que ella excluye. También confiere un tono particular a las uniones de dos. Precisamente el hecho de saber cada cual que no puede confiar nada más que en el otro presta a estos grupos duales —verbigracia, al matrimonio, a la amistad y también a asociaciones más externas, incluso a las asociaciones políticas de dos grupos— una consagración especial; en ellos, cada elemento se encuentra, por lo que toca a su destino sociológico y a las consecuencias de éste, ante la alternativa de o todo o nada, con mucha mayor frecuencia que en las asociaciones más amplias. Donde con más sencillez se ve esta intimidad peculiar es en la contraposición con las asociaciones de tres. En éstas, cada uno de los elementos aparece cual instancia mediadora entre los otros dos, y ofrece la doble función propia de todo intermediario, que lo mismo liga que separa. Cuando tres elementos *A*, *B*, *C*, forman una comunidad, la relación inmediata que existe, por ejemplo, entre *A* y *B*, se complementa por la mediata que estos mismos, *A* y *B* mantienen mediante su relación común con *C*. Constituye éste un enriquecimiento sociológico formal; los dos elementos *A* y *B*, además de estar ligados por la línea recta, la más corta, están también unidos por una quebrada. Puntos, entre los cuales no puede darse ningún contacto inmediato, entran en relación mutua por medio del tercer elemento, que vuelve hacia cada uno de los otros dos uno de sus lados, reuniéndolos al mismo tiempo en la unidad de su personalidad. Escisiones que los interesados no pueden resolver por sí mismos vuelven a deshacerse en el conjunto, gracias al tercero que las abarca.

Pero la unión indirecta, si por un lado favorece la directa, por otro la estorba. En toda asociación de tres, por estrecha que sea, hay ocasiones en que uno de los tres es sentido como un intruso por los otros dos, aunque sólo sea por su participación en

estados de ánimo cuya concentración y delicadeza ruborosa sólo permiten el desarrollo entre dos personas. Toda unión sensitiva de dos se irrita cuando tiene un espectador. También puede observarse cuán raro es que tres personas lleguen a encontrarse en la misma disposición de ánimo al visitar un museo, verbigracia, o al contemplar un paisaje; cosa que entre dos se produce con relativa facilidad. *A* y *B* pueden acentuar y sentir sin obstáculos el elemento *m*, que les es común, porque el elemento *n* que *A* no comparte con *B* y el elemento *x* que *B* no comparte con *A*, pasan a constituir como reservas individuales, sitas en otro plano. Pero si se agrega un *C*, que tenga de común con *A* el elemento *n* y con *B* el *x*, entonces, aun en esta situación, que es la más favorable para la unidad del todo, quedará destruido en principio el carácter unitario del sentimiento. Dos personas pueden formar realmente un solo partido —o bien, encontrarse más allá de todo partido—. Pero tres personas, en las relaciones más delicadas suelen formar hasta tres partidos —de dos cada partido—, suprimiendo así la relación unitaria de cada cual con cada uno de los otros dos.

Función del espectador

La estructura sociológica de la asociación de dos se caracteriza por el hecho de que le falta no sólo el refuerzo del tercero o de un marco social superior a ambos, sino también esa perturbación y desviación de la pura reciprocidad. Pero en muchos casos, justamente esta deficiencia puede hacer más intensa y recia la relación. Porque el sentimiento de la pura reciprocidad, sin esperanza de otras fuerzas unificantes que las procedentes de la acción recíproca inmediata, promueve a la vida fuerzas de comunidad aún vírgenes, procedentes de apartadas reservas psíquicas, e incita a evitar cuidadosamente las dificultades y los peligros que fácilmente sobrevienen cuando el sujeto confía en un tercero o en la comunidad. Esta intimidad a que tienden las relaciones entre dos personas es la causa de que éstas sean el asiento principal de los celos.

Este mismo fenómeno sociológico se manifiesta también en la observación de que los grupos de dos, los conjuntos de dos solos copartícipes, presuponen mayor individualidad en éstos que —*ceteris paribus*— los de muchos elementos. Lo esencial, en este sentido, es que en las asociaciones de dos no hay mayoría que pueda imponerse al individuo. Pero la posibilidad de la mayoría se presenta ya con la agregación de un tercero. Ahora bien, aquellas relaciones en que es posible la coacción del individuo por la mayoría degradan la individualidad. Las individualidades muy resueltas no gustan de entrar en ellas. Conviene en este punto distinguir dos conceptos, que a menudo se confunden: la individualidad marcada y la individualidad fuerte. Hay personas y colectividades dotadas de gran individualidad, pero que no tienen fuerza para defenderla frente a imposiciones o energías niveladoras; al paso que la personalidad fuerte suele afirmarse justamente en medio de las oposiciones, en la lucha por su peculiaridad y frente a todas las tentaciones de

acomodo o mezcla. La primera, la individualidad meramente cualitativa, evitará las asociaciones en que pueda hallarse frente a una mayoría eventual; en cambio, está como predestinada para las más varias asociaciones de a dos, porque, tanto por su diferenciación como por su debilidad, necesita de complemento. El otro tipo, en cambio, la individualidad intensiva, preferirá verse frente a una pluralidad, en cuya superioridad numérica puede ejercer su predominio dinámico.

Individualidades resueltas

Esta preferencia está justificada por razones técnicas, digámoslo así. El consulado trinitario de Napoleón había de serle mucho más cómodo que una dualidad; pues no necesitaba más que ganar a su causa a uno de los colegas —cosa que consigue fácilmente la naturaleza más fuerte— para dominar legalmente al otro; es decir, de hecho, a los otros dos. Pero, en general, puede decirse que, comparada con la asociación de varios, la de dos favorece por una parte y supone por otra la individualidad relativamente más considerable de los copartícipes, y anula la necesidad de sofocar la propia individual para acomodarla a un nivel medio. Según esto, si es verdad que las mujeres constituyen el sexo menos individual, si es cierto que en ellas las diferenciaciones se apartan del tipo genérico menos que en los hombres, explicaríase bien la opinión, muy difundida, de que, en general, las mujeres son menos aptas para la amistad que los hombres. Pues la amistad es una relación que se basa exclusivamente en la individualidad de los elementos, acaso más aún que el matrimonio, el cual, por sus formas tradicionales, por su estructura social y sus intereses reales, contiene muchos elementos transindividuales, independientes de la peculiaridad personal. La diferenciación fundamental en que descansa el matrimonio no es en sí misma de carácter individual, sino genérico. En cambio, la amistad descansa sobre lo puramente personal, y por eso se comprende que en los grados inferiores de la personalidad sean raras las amistades reales y duraderas, y que, por otra parte, la mujer moderna, muy diferenciada, muestre una capacidad e inclinación mayor para las relaciones de amistad, tanto con hombres como con mujeres. Aquí la diferenciación individual ha alcanzado el predominio sobre la genérica, y así vemos cómo se establece la correlación entre la más acentuada individualidad y una relación que en este estadio se limita exclusivamente al número dual; lo que, naturalmente, no excluye que la misma persona mantenga de manera simultánea diversas relaciones amistosas.

La amistad y el matrimonio

Las relaciones de dos tienen, pues, rasgos específicos. Demuéstranlo, no sólo el hecho de que la entrada de un tercero las modifica totalmente, sino aún más otro hecho observado con frecuencia: que las relaciones plurales, al continuar

extendiéndose a cuatro o más miembros, no siguen modificándose en proporciones correspondientes. Así, por ejemplo, el matrimonio con un hijo tiene un carácter totalmente distinto del matrimonio sin hijos; pero ya no se diferencia tanto del matrimonio con dos o más hijos. Sin duda, la diferencia que introduce en su ser interior el segundo hijo es, a su vez, más considerable que la que resulta del tercero. Pero esto está de acuerdo con la norma indicada; pues el matrimonio con un hijo es, en cierto sentido, también una relación de dos miembros: los padres, como unidad, por un lado, y el hijo por otro. El segundo hijo no es sólo un cuarto miembro, sino también, considerado sociológicamente, el tercer miembro de una relación, y produce los efectos propios de tal; pues, dentro de la familia, cuando ha pasado la edad infantil, los padres forman más frecuentemente una unidad, que no la totalidad de los hijos.

Los hijos

También en la esfera de las formas matrimoniales lo esencial es saber si reina la monogamia o si el marido tiene una segunda mujer. En el último caso, la tercera o vigésima mujer carece, relativamente, de importancia para la estructura del matrimonio. Dentro de los límites así trazados, el tránsito a una segunda mujer tiene, al menos en una dirección, muchas más consecuencias que el tránsito posterior a más mujeres. Pues, justamente, la dualidad de mujeres puede dar lugar en la vida del hombre a vivos conflictos y a grandes dificultades, que no se producen cuando el número aumenta. En efecto, este aumento supone tan profunda degradación y desindividualización de las mujeres, e implica tan declaradamente una relación reducida a su aspecto sensual (ya que el espiritual es siempre de naturaleza individual) que, por lo común, no pueden sobrevenirle al hombre esos grandes trastornos que son siempre consecuencias de una relación doble.

La poligamia

En el mismo motivo está inspirada la afirmación de Voltaire sobre la utilidad política de la anarquía religiosa: dos sectas rivales dentro de un Estado engendran, inevitablemente, dificultades y disturbios, que doscientas no producirán nunca. La importancia que posee el dualismo de uno de los elementos, en una asociación de varios miembros, no es menos específica y eficaz cuando, en vez de perturbar las relaciones generales, las asegura. Por eso se ha sostenido que los dos cónsules romanos se han opuesto quizá más eficazmente a los apetitos monárquicos que el sistema ateniense de los nueve funcionarios supremos. El dualismo, con su tensión, actúa en sentido destructor o conservador, según las restantes circunstancias de la asociación total; lo esencial es que esta última tiene un carácter sociológico totalmente distinto, según que la función de que se trata corra a cargo de una sola

persona o de un número de personas superior a dos. Con frecuencia, y en el mismo sentido que los cónsules romanos, los colegios directivos se componen de dos miembros, verbigracia, los dos reyes espartanos, cuyas constantes desavenencias eran consideradas declaradamente como garantía de la seguridad del Estado: los dos generalísimos iroqueses, los dos alcaldes del Augsburgo medieval, donde se castigaba severamente toda pretensión al puesto de burgomaestre único. Los roces peculiares que se producen entre los elementos dualistas de una estructura más amplia, mantienen el *statu quo* en la función que desempeñan. En cambio, en los ejemplos aducidos, la fusión en unidad hubiera determinado un predominio individual, y la extensión en pluralidad hubiera producido fácilmente el predominio de una pandilla oligárquica.

El mando de dos

Además del tipo en que la dualidad de los elementos resulta tan decisiva que los demás aumentos numéricos no la alteran considerablemente, mencionaré dos hechos muy singulares, pero muy importantes como tipos sociológicos. La situación política de Francia en Europa sufrió una mudanza radical al ligarse en alianza con Rusia. Una vez acontecida esta modificación esencial, la adición de un tercero o cuarto aliado no hubiera producido ningún cambio fundamental. Los contenidos de la vida humana se diferencian grandemente, según que el primer paso sea el más grave y decisivo —teniendo los posteriores una importancia secundaria— o no signifique nada todavía por sí solo, siendo sus continuaciones y afianzamientos los que producen las transformaciones que el primer paso no hizo más que indicar. Como se verá más tarde, cada vez con mayor claridad, las proporciones numéricas de la socialización ofrecen abundantes ejemplos de ambas formas. Para un Estado cuyo aislamiento está en relación mutua con la pérdida de su prestigio político, el hecho de una alianza es decisivo; en cambio, otras veces, determinadas ventajas económicas o políticas no pueden realizarse hasta que se ha llegado a constituir un *círculo* de inteligencias, que son necesarias *todas* para que se produzca el efecto deseado. Entre estos dos tipos se encuentra aquél en que el carácter y el éxito de la unión resultan proporcionados al número de los elementos, como suele suceder en las uniones de grandes masas.

Dentro del segundo tipo está comprendida la experiencia de que las relaciones de mando o subordinación cambian esencialmente de carácter cuando en vez de un criado, asistente o subordinado, se emplean dos. Las amas de casa —aparte la cuestión del gasto— prefieren a veces manejárselas con una criada sola, para evitar las dificultades que el número plural engendra. El criado único, movido por la necesidad natural de apoyo, procurará aproximarse a la esfera personal y al círculo de intereses del amo; pero, en cambio, ese mismo instinto le moverá a formar partido contra los señores con un segundo, pues entonces cada uno de los dos encuentra apoyo en el otro. El sentimiento de clase, con su oposición latente o consciente a los

señores, solo tendrá efectividad al aparecer el segundo criado, porque entonces se ofrecerá como lo común a ambos. En una palabra, la relación sociológica entre el superior y los inferiores, cambia totalmente tan pronto como se añade el tercer elemento; en vez de la solidaridad aparece entonces en primer término el partidismo, y en vez de acentuarse lo que une al servidor con el señor se acentuará lo que los separa, porque la comunidad se busca por el lado del compañero y, naturalmente, los inferiores se encontrarán en el plano que constituye su oposición frente al superior común.

El número en la relación de superior a inferior

También es fundamental la transformación de la diferencia numérica en cualitativa, cuando para el elemento dominante de la asociación ofrece la consecuencia contraria, favorable, de serle más fácil mantener a distancia a dos subordinados que a uno solo. Los celos y competencias entre los subordinados suministrarán al jefe un instrumento de dominio que no puede tener frente a uno solo. En este sentido dice un viejo proverbio alemán: «Quien tiene un hijo, es su esclavo; quien tiene varios, su señor». En todo caso, la asociación de tres se destaca sobre la de dos como una figura completamente nueva. La de tres se diferencia específicamente de la de dos, hacia atrás pero no hacia adelante, pues ya no hay diferencia entre ella y la de cuatro o más elementos.

Como tránsito para las formaciones particulares de tres elementos, estudiaremos la diversidad de caracteres colectivos, según que los elementos se escindan en dos o en tres partidos principales. En épocas accidentadas de la vida pública, todos suelen acogerse al lema: «el que no está conmigo, está contra mí». La consecuencia de esta situación debe ser la división de los elementos en dos partidos. Todos los intereses, convicciones e impulsos que nos ponen en relación positiva o negativa con otros se distinguen según la vigencia que tenga en ellos aquel principio, y pueden ordenarse en una serie, que va desde la exclusión radical de todo término medio y de toda imparcialidad, hasta la tolerancia de los puntos de vista contrarios, como visiones igualmente justificadas, en una escala de actitudes que coinciden más o menos con la propia. Toda resolución que guarde relación con nuestros círculos ambientes, más o menos remotos, que nos localice en éstos, que implique para nosotros cooperación interna o externa, benevolencia o simple tolerancia, notoriedad o peligro; toda resolución de esta clase ocupa un puesto determinado dentro de aquella escala. Cada una de ellas traza alrededor de nosotros una línea ideal que incluye o excluye decididamente a las demás que tiene huecos en los cuales no se plantea la cuestión de dentro o fuera, o si se plantea es de tal modo que hace posible un mero contacto o una inclusión parcial, completada en una exclusión, también parcial. La cuestión de si se ofrece y el rigor con que se ofrezca el dilema de o conmigo o contra mí, no depende tan sólo de la exactitud lógica de su contenido, ni siquiera de la pasión con que el

alma se adhiera a éste, sino sobre todo de la relación que el que interroga mantiene con su círculo social. Cuanto más estrecha y solidaria sea esta relación, tanto menos puede el sujeto coexistir con otros, como compañeros de igual opinión. Y cuanto más fuerte sea la unidad que un ideal imprima a todos los miembros de un partido, tanto más radical se planteará ante cada uno la cuestión del pro o del contra. El radicalismo con que Jesús formula este dilema obedece al sentimiento infinitamente fuerte de la unidad que existe entre todos los que han recibido su nueva. Frente a esta nueva, la alternativa no se limita a pedir que sea aceptada o rechazada, sino que quiere que sea aceptada o combatida. Es ésta la expresión más fuerte que cabe para designar la unidad absoluta de los que se consideran dentro y el apartamiento absoluto de los que no lo están. La lucha, la actuación en contra es siempre una *relación*; revela una unidad interna que, aunque pervertida, es más fuerte que la coexistencia indiferente o la tolerancia de las actitudes medias. Este sentimiento sociológico fundamental impulsará, pues, a la escisión de los elementos todos en *dos* partidos. En cambio, cuando falta ese sentimiento apasionado, que aspira a abarcar el todo, forzando a cada cual a colocarse en una relación *positiva* —de aceptación o de combate— con la idea o exigencia planteada; cuando cada grupo parcial se conforma con su existencia parcial, sin pretender seriamente incluir en su seno a la colectividad entera, entonces el terreno está abonado para una pluralidad de partidos, para la tolerancia de los partidos medios, para una escala de opiniones en múltiples grados. Aquellas épocas en que se mueven grandes masas, son favorables al dualismo de los partidos; excluyen el indiferentismo y amenguan la influencia de los partidos medios. Ello se comprende bien teniendo en cuenta el radicalismo, que hemos reconocido antes como el carácter de los movimientos de masa. La simplicidad de ideas con que las masas son dirigidas propende a plantear las cuestiones en la forma de un sí o un no radicales^[208].

O conmigo o contra mí La hostilidad es una relación

Este radicalismo, que caracteriza los movimientos de masas, no impide a veces su conversión total de un extremo a otro. Incluso es fácil de comprender que esto acontezca por motivos fútiles. Un caso *X*, que corresponde al estado de ánimo *a*, se verifica ante una masa reunida. En ésta se encuentran unos cuantos individuos, o uno solo, cuyo temperamento y pasión natural se inclinan hacia *a*. A éstos les afecta vivamente el caso *X*; es agua para su molino, y se comprende que tomen la dirección de la masa, que ya está dispuesta en algún modo por el caso *X*, en favor de *a*. La masa sigue las sugerencias que proceden del sentimiento de éstos, exagerado por la ocasión. En cambio, los individuos que por naturaleza simpatizan con *b*, lo contrario de *a*, guardan silencio al encontrarse con *X*. Pero si surge algún caso *Y*, que justifique *b*, serán los primeros los que tendrán que callarse; y el juego se repetirá en la

dirección de *b*, con la misma exageración. La exageración procede de que en la masa existen individuos cuya naturaleza tiende a llevar al extremo la disposición del ánimo excitado; esos individuos, por ser de momento los más fuertes e impresionantes, arrastran a la masa en la dirección que quieren; al paso que los que sustentan la disposición opuesta, mientras dura este movimiento (que no les ofrece ni a ellos ni al todo incitaciones en su dirección), se mantienen pasivos. Dicho en otros términos: el radicalismo formal de las masas, con sus variaciones fáciles, se debe a que los elementos predispuestos en distintas direcciones no dan de sí una resultante, una línea media; sino que cierto predominio momentáneo de una de las direcciones reduce *completamente* al silencio a los representantes de las otras, en vez de contribuir todas proporcionalmente a determinar la acción de la masa. Gracias a esto, la dirección que en cada momento domina no encuentra obstáculo y se precipita en el extremo. Frente a los problemas prácticos fundamentales no hay ordinariamente más que dos puntos de vista *simples*; en cambio, puede haber muchos mixtos o intermedios. Análogamente, todo movimiento *apasionado*, dentro de un grupo (desde los familiares hasta los políticos, pasando por todas las comunidades de intereses), propenderá a escindir el grupo en una pura dualidad. El «tempo» acelerado en el desarrollo de intereses, en el curso de la evolución, impulsa siempre a decisiones radicales y a separaciones resueltas. Todas las posiciones medias requieren tiempo y ocio. Las épocas tranquilas y estancadas, en donde no se tocan las cuestiones vitales, cubiertas bajo la regularidad de los intereses diarios, favorecen los matices imperceptibles y dejan espacio a cierto indiferentismo de las personalidades, que si reinase una corriente más apasionada, serían arrastradas en la oposición de los partidos principales. La diferencia típica entre las constelaciones sociológicas, en este punto, es que existan dos o tres partidos principales. En la función del tercero, que sirve de intermedio entre dos extremos, pueden distinguirse varios grados escalonados. Aquí se trata tan sólo de una amplificación o refinamiento de la forma técnica del principio, pues la transformación radical, la que cambia fundamentalmente la forma, queda ya realizada por la adición del *tercer* partido.

Anulación de los matices La función del tercero

Con esto están ya indicados, en lo esencial, no sólo el papel que representa el tercero, sino también las figuras que se producen entre *tres* elementos sociales. El dos representaba a un tiempo la primera síntesis y unificación, e igualmente la primera escisión y antítesis. La aparición del tercero significa el tránsito, la reconciliación, el abandono de la oposición absoluta, aunque a veces también la producción de un contraste. El número tres provoca, a mi parecer, tres formas de agrupación, que, por una parte, entre dos elementos no son posibles, y por otra parte, entre más de tres o no se producen tampoco o se limitan a ampliarse cuantitativamente sin cambiar de

tipo.

1. *El imparcial y el mediador.* Hay un hecho sociológico muy importante, que consiste en la relación común de varios elementos aislados con una potencia exterior a todos ellos, relación que crea entre dichos elementos una unidad, cuyas manifestaciones van desde la alianza de varios Estados, concertada para defenderse de un enemigo común, hasta la Iglesia invisible, que reúne en una unidad a todos los fieles por la relación de todos con Dios. Esta función socializadora de un tercer elemento ha de ser objeto de estudio más adelante, con otro motivo. Pues el tercer elemento se encuentra aquí a tal distancia de los otros dos, que no existen acciones recíprocas sociológicas propiamente dichas entre los tres elementos, sino más bien formas duales, ya que lo que constituye el caso es la relación entre los dos que se reúnen o la relación sociológica entre la unidad formada por esos dos y el centro de intereses a que ambos se refieren. Aquí, empero, queremos tratar de tres elementos tan próximos que constituyen, duradera o momentáneamente, un grupo.

En el caso más importante de las uniones duales, en el matrimonio monogámico, el niño o los niños ejercen frecuentemente, como tercer elemento, la función de mantener unido el todo. En muchos pueblos primitivos, el matrimonio no se considera realmente perfecto o indisoluble hasta que ha nacido un hijo; y uno de los motivos por los cuales el aumento de la cultura mantiene más profunda y estrechamente ligados a los matrimonios es que los hijos tardan más tiempo en hacerse independientes, porque exigen cuidados más prolongados. El fundamento del hecho primeramente mencionado está en el valor que tiene el hijo para el hombre, y en la tendencia, sancionada por la ley y la costumbre, a repudiar a la mujer estéril. Pero el resultado efectivo es que el tercero es propiamente el que cierra el círculo, ligando entre sí a los otros dos. Esto puede acontecer de dos maneras. O bien la existencia del tercer elemento crea, o fortalece, la unidad de los dos —como cuando el nacimiento de un hijo acrecienta el amor mutuo de los esposos o al menos el del marido por la mujer—, o bien, la relación de cada uno de los dos con el tercero crea un vínculo nuevo e *indirecto* entre ellos, como cuando los cuidados dedicados al hijo representan un lazo que trasciende del hijo mismo, y a veces consiste en simpatías que no podrían surgir sin esa estación intermedia. Esta socialización interior que resulta de los tres elementos y a la que los dos elementos primeros se oponen aisladamente, constituye la base del hecho, ya antes observado, de que muchos matrimonios, entre los que no reina armonía interior, no desean tener hijos; manifiéstase aquí el instinto que sabe que el hijo cerrará un círculo, dentro del cual los cónyuges se encontrarán ligados más estrechamente de lo que desean, y no sólo de modo exterior, sino en las capas más profundas del alma.

El hijo como elemento aglutinante

Otra clase de mediación se produce cuando el tercero actúa como elemento

imparcial. En semejante caso, o bien conseguirá la unión de las partes hostiles, excluyéndose él y limitándose a procurar que las dos partes desavenidas se ligen inmediatamente, o bien actuará como árbitro y procurará asumir las pretensiones contradictorias, para armonizarlas y resolver lo que tengan de incompatible. Las desavenencias entre obreros y patronos han producido, especialmente en Inglaterra, ambas formas de solución. Así, existen cámaras paritarias, en donde las partes eliminan los motivos de disenso, mediante negociaciones celebradas bajo la presidencia de una persona imparcial. Sin duda, un mediador de este género no logrará realizar la unión sino cuando ésta esté justificada, en opinión de cada una de las partes, por la relación existente entre los motivos de la contienda y las ventajas de la paz; en suma, cuando la situación real la aconseje por sí misma. La enorme probabilidad de que esta creencia se produzca entre las partes, por obra del mediador imparcial, se debe a lo siguiente —prescindiendo de la natural eliminación de las malas inteligencias, del influjo de los buenos consejos, etc.—: al exponer el árbitro imparcial las pretensiones y razones de un partido, pierden éstas el tono de pasión subjetiva que suele provocar igual apasionada réplica en el otro lado.

El mediador imparcial

Resulta aquí saludable lo que en tantas ocasiones es lamentable, a saber: que el sentimiento concomitante o un contenido espiritual suele debilitarse considerablemente cuando pasa de su primer sujeto a un segundo. Por esta razón, las recomendaciones que pasan por muchas personas intermedias son con frecuencia ineficaces, aun en el caso de que su contenido subjetivo llegue completamente ileso a la instancia decisiva. Y es que, al trasladarse de un sujeto u otro, se evaporan los imponderables sentimentales, que no sólo sirven para completar las razones objetivas insuficientes, sino que incluso a las suficientes imprimen impulso para su realización práctica. Este hecho, altamente importante para el desarrollo de influencias puramente espirituales, determina, en el caso sencillo de un tercer elemento mediador, que los acentos sentimentales que acompañan a las demandas desaparezcan de pronto al ser éstas formuladas por una persona imparcial, con lo cual se evita el círculo fatal que impide toda inteligencia, y que consiste en que la violencia del uno provoca la del otro, y ésta, a su vez, aumenta la del primero, y así sucesivamente sin límite ninguno. Agréguese a esto que cada partido no sólo oye razones más objetivas, sino que tiene que expresarse también con más objetividad. Pues ahora debe intentar ganar a *su* punto de vista al mediador; cosa que no puede esperar, como no sea fundándose en razones objetivas, sobre todo cuando el mediador no es árbitro sino sólo director de las deliberaciones y, por tanto, obligado a mantenerse siempre más allá de la decisión propiamente dicha, al paso que el árbitro acaba por ponerse definitivamente del lado de una de las partes. Dentro de la técnica sociológica no hay nada que pueda servir a la avenencia entre los partidos mejor que

la objetividad, esto es, la exposición escueta de las quejas y demandas — filosóficamente diríamos: el espíritu objetivo de la opinión del partido—, de manera que las personas sólo aparezcan como sus insignificantes portavoces. La forma personal en que los contenidos objetivos viven una vida individual tiene, es cierto, más calor, más colorido, más profundidad sentimental; pero paga estas ventajas con la violencia del antagonismo que produce en los conflictos. Rebajar este tono personal es la condición para llegar a la avenencia y unión de los adversarios, sobre todo porque sólo así comprende cada partido cuáles son en realidad los puntos en que el otro ha de mantenerse irreductible. Dicho psicológicamente: se trata de reducir la forma volitiva del antagonismo a la forma intelectual; el entendimiento es siempre el principio de avenencia y en su terreno puede coexistir lo que rechazarían irreconciliables el sentimiento y las últimas decisiones de voluntad. La obra del mediador consiste en llevar a cabo esta reducción, ya expresándola por sí mismo, ya constituyendo una especie de estación central que, al trasladar de uno a otro lado los argumentos, los presenta en forma objetiva, eliminando todo lo que suele complicar inútilmente la lucha cuando transcurre sin mediador.

La razón como principio de avenencia

Para el análisis de la vida colectiva es muy importante tener presente que el fenómeno que acabamos de describir se produce constantemente en todos los grupos que constan de más de dos elementos, aunque el mediador no haya sido especialmente designado y no se dé cuenta de que obra como tal. El grupo de tres debe entenderse aquí como simple tipo y esquema, ya que en último término todos los casos de mediación pueden reducirse a él. No hay ninguna comunidad de tres — desde la conversación de una hora hasta la vida de familia— en que unas veces entre estos dos y otras entre aquellos dos, no se produzca un disentimiento, nimio o grave, momentáneo o duradero, teórico o práctico, y en que el tercero no actúe como mediador. Incontables veces acontece esto de un modo completamente rudimentario, en forma larvada, mezclada con otras acciones e influencias mutuas, de las cuales no puede separarse claramente la función de mediador. Ni siquiera es necesario que tales mediaciones se expresen en palabras: un gesto, un ademán de atención, la actitud de un individuo, son suficientes para encaminar hacia la armonía una diferencia entre otros dos, para hacer sentir lo esencialmente común en las diferencias de opiniones, para dar a éstas la forma en que resulte más fácil la avenencia. No es preciso que se trate de una contienda o lucha propiamente dicha. Las innumerables diferencias ligeras de opinión, la iniciación de un antagonismo entre dos caracteres, la aparición de oposiciones momentáneas entre intereses o sentimientos, colorean continuamente las formas oscilantes de toda convivencia. Pero la presencia del tercero, que ejerce casi inevitablemente función de mediador, determina constantemente el curso de esos matices. Y la función medianera es ejercida alternativamente por los tres elementos,

ya que el flujo y reflujo de la vida común realiza esta forma en todas las posibles combinaciones.

La mediación difusa

La imparcialidad requerida por la mediación puede basarse en dos supuestos. El mediador es imparcial cuando es ajeno a los intereses y conflictos en colisión, o cuando participa igualmente de *ambos*. El primer caso es el más sencillo, el que produce menos complicaciones. En las discusiones entre obreros y patronos ingleses, por ejemplo, se ha recurrido con frecuencia a una persona imparcial, que no era ni obrero ni patrono. Es notable el rigor con que, en estos casos, se realiza la separación antes aludida entre los elementos reales y los elementos personales de la lucha. En principio, el árbitro parcial no tiene ningún interés personal en el asunto objeto de la divergencia. Las opiniones encontradas se presentan ante él como ante un intelecto puro, impersonal, sin afectar a ninguna capa subjetiva. En cambio, frente a las personas o complejos de personas interesadas en la lucha —para el mediador puramente teórica— ha de sentir éste un interés subjetivo, pues de lo contrario no asumiría las funciones de mediador. Por consiguiente, hay aquí un mecanismo puramente objetivo, que entra en movimiento con los impulsos de un calor subjetivo. El desinterés personal respecto del sentido objetivo de la lucha y, al mismo tiempo, el interés por su aspecto subjetivo, colaboran para caracterizar la posición del árbitro imparcial, que será tanto más a propósito para su función, cuanto más desarrollados estén en su persona cada uno de estos dos aspectos, los cuales, al propio tiempo, han de coexistir y actuar en unidad.

Más complicada es la posición del mediador imparcial cuando lo que le cualifica para tal función es el hecho de participar igualmente de los intereses opuestos, en vez de hallarse apartado de ellos. Mediaciones de este género se producen frecuentemente cuando una persona pertenece en sentido local, a un círculo de intereses distinto de aquel a que pertenece por su profesión. Así, en épocas anteriores, los obispos intervenían a veces entre el señor de su diócesis y el papa; así, el funcionario administrativo, que conoce perfectamente los intereses especiales de su distrito, será el mediador indicado cuando se produzca una colisión entre aquéllos y los intereses generales del Estado; del mismo modo sucede con frecuencia que la combinación de imparcialidad, y al propio tiempo de interés, que se requiere para mediar entre dos grupos locales, se encuentra en personas que, procediendo de uno de ellos, vive en el otro. En estos casos la posición del mediador es difícil, porque no se puede apreciar con absoluta certeza la igualdad de su interés por ambos contendientes, el equilibrio perfecto de su actitud; y así resulta que, frecuentemente, sospechan de él *las dos* partes. Una situación más difícil, y a veces trágica, surge cuando no son intereses concretos los que el tercero tiene de común con uno y otro partido, sino que es su personalidad *entera* la que está en ambos. Este caso asume su forma extrema cuando

el asunto que ha provocado la lucha no puede objetivarse bien y el sentido real de la contienda no es propiamente sino pretexto o causa ocasional de profundas diferencias personales. En este caso, el tercero, ligado estrechamente a las dos partes, ya por el amor, ya por el deber, bien por el destino o por el hábito, puede resultar mucho más *destrozado* interiormente que si se pronunciara por uno de los dos bandos; tanto más cuanto que, en estos casos, el mediador no puede lograr generalmente sus propósitos de que la balanza no se incline ni a un lado ni a otro, porque no le queda el recurso de reducir el conflicto a una contraposición objetiva. Éste es el tipo de muchos conflictos familiares. El mediador, cuando su imparcialidad consiste en hallarse alejado igualmente de los dos contendientes, resuelve con relativa facilidad su problema. Pero la situación del que está igualmente próximo a las dos partes es mucho más difícil y le hace caer personalmente en las alternativas más dolorosas. Por eso, cuando el mediador es elegido, se preferirá, en igualdad de condiciones, al igualmente desinteresado, mejor que al igualmente interesado. Así, por ejemplo, en la Edad Media, algunas ciudades italianas solían buscar sus jueces en otras ciudades, para estar seguras de su imparcialidad frente a las disensiones intestinas.

El mediador igualmente interesado

Esto nos señala el tránsito a la segunda forma de avenencia, mediante el tercero imparcial: el arbitraje. Mientras el tercero actúa como simple mediador, el término del conflicto está en manos de las partes mismas. Pero al elegir un árbitro, las partes se desprenden de este poder decisivo; es como si hubieran encarnado en el árbitro su voluntad de reconciliación. Con lo cual, éste adquiere particular relieve y notoria fuerza frente a los elementos en lucha. El nombramiento voluntario de un árbitro, a quien nos sometemos *a priori*, supone una mayor confianza subjetiva en la objetividad del juicio, que ninguna otra forma de decisión. Ante el tribunal del Estado, la acción del *demandante* supone, sí, la confianza en la decisión justa (pues por justa entiende la que le favorece a él); mas el demandado, en cambio, tiene que entrar en el pleito, crea o no crea en la imparcialidad del juez. Pero como se ha dicho, el arbitraje sólo se produce cuando existe esa confianza en *ambos* contendientes. En principio, la mediación se diferencia claramente del arbitraje por la distinción indicada; y cuanto más oficial sea la acción de reconciliación, tanto más habrá que atenderse a esta diferencia, desde las luchas entre capitalistas y trabajadores ya mencionadas, hasta las de la gran política, en la cual los «buenos oficios» interpuestos por un gobierno en un conflicto entre otros dos, son cosa muy distinta del arbitraje, confiado a veces al soberano de un tercer país. En la vida privada diaria, donde los grupos típicos de a tres ponen constantemente a uno de los miembros en disensión expresa o latente, total o parcial, con respecto a los otros dos, se producirán muchos grados intermedios; teniendo en cuenta la inagotable variedad de las relaciones posibles, el llamamiento de las partes a un tercero, o su iniciativa

voluntaria, o incluso impuesta, para procurar la avenencia, provocarán con frecuencia casos en que no se pueda separar el elemento de la mediación del arbitraje. Para comprender el tejido real de las sociedades humanas y su abundancia y movilidad indescriptibles, lo esencial será afinar la mirada para descubrir esos indicios y esas transiciones, para percibir las formas de relación que apenas indicadas desaparecen, para advertir sus figuras embrionarias y fragmentarias. Los ejemplos en que se representan puros cada uno de los conceptos correspondientes a estas formas de relación son, sin duda, instrumentos pensables de la sociología; pero frente a la vida real de la sociedad se comportan como las formas aproximadamente exactas, que sirven de ejemplo a los teoremas geométricos, frente a la infinita complicación de las realidades materiales.

El arbitraje

En conjunto, la existencia del tercero imparcial sirve a la conservación del grupo. Como representante en cada caso de la energía intelectual frente a los partidos dominados momentáneamente por la voluntad y el sentimiento complementa los partidos, llevándolos a la plenitud de la unidad espiritual que alienta en la vida de los grupos. Es, por una parte, el freno que detiene el apasionamiento de los otros; por otra, dirige el movimiento del grupo total cuando el antagonismo de los elementos contendientes amenaza con paralizar sus fuerzas. Sin embargo, este efecto puede trocarse en lo contrario. Por las razones indicadas, los elementos más inteligentes de un grupo serán los que más se inclinen a la imparcialidad, porque el entendimiento frío suele hallar en ambos lados luz y sombra, y su justicia objetiva no se inclina fácilmente de un lado solo. Por eso, a veces los elementos más inteligentes quedan apartados de la influencia sobre la decisión de los conflictos, cuando justamente sería más conveniente su intervención. Estos elementos inteligentes deberían ser los que, cuando los grupos se plantean el dilema entre el sí y el no, arrojasen su peso en la balanza, que probablemente inclinarían del lado justo. Así pues, cuando la imparcialidad no sirva para la mediación práctica, determinará, por su combinación con la intelectualidad, que la decisión quede abandonada a los elementos más insensatos, o por lo menos a los más interesados del grupo. Por eso, si la conducta imparcial como tal es tantas veces —desde Solón— desaprobada débese a un sano instinto social, y a un profundo sentimiento de lo que al todo le conviene, mucho más que a la sospecha de cobardía que con frecuencia alcanza a la imparcialidad, a veces, empero, injustamente.

Apartamiento de los inteligentes

Es evidente que la imparcialidad como alejamiento equidistante o como interés igual hacia los dos contendientes puede mezclarse como las más variadas relaciones

que se den entre el tercero y los otros dos, o con la totalidad del grupo. El hecho, por ejemplo, de que el tercero, conviviendo con los demás en un grupo, aunque apartado de sus conflictos, sea arrastrado a éstos, pero ostentando el sello de la independencia frente a los partidos ya existentes, puede servir mucho a la unidad y equilibrio de los grupos. En esta forma sociológica prodújose en Inglaterra la primera participación del tercer estado en los negocios públicos. Desde la época de Enrique III la política estaba irrevocablemente ligada a la colaboración de los grandes barones, a quienes competía, junto con los prelados, consentir los impuestos; el complejo de estos dos estados era poderoso frente al rey, y a veces hasta superior. Pero en vez de una colaboración fecunda entre ellos y la corona, surgieron incesantes discusiones, abusos, alternativas de poder, choques. Llegó un momento en que ambos partidos sintieron que sólo podía poner remedio a esta situación el ingreso de un tercer elemento, constituido por los vasallos y hombres libres de los condados y las ciudades que hasta entonces habían estado alejados de toda intervención en los negocios públicos. Al reunirse sus representantes en concilio —el comienzo de la Cámara de los Comunes—, el tercer elemento ejerció una doble función. Convirtió el gobierno en un reflejo real de la totalidad del Estado, y funcionó como una instancia que se hallaba, frente a los anteriores partidos, en una situación en cierto modo objetiva; con lo cual contribuyó a dirigir armónicamente al servicio del Estado las dos fuerzas que antes se desgastaban en mutuas luchas.

El tercero como causa unificante

2. *El «tertius gaudens»*. En las combinaciones hasta aquí enumeradas, la imparcialidad del tercer elemento servía o dañaba al grupo como totalidad. Tanto el mediador como el árbitro quieren salvar la unidad del grupo, en peligro de romperse. Pero el tercero imparcial puede, evidentemente, utilizar la superioridad de su posición en pro de intereses puramente egoístas. Mientras en las dos primeras figuras se comportaba como medio para los fines del grupo, aquí, por el contrario, convierte las relaciones mutuas entre los partidos y entre él y los partidos en un medio para sus propios fines. No se trata siempre, en este caso, de organizaciones anteriormente consolidadas, en cuya vida social surja este acontecimiento junto a otros. Muchas veces, la relación entre las partes y el tercero imparcial es creada *ad hoc*. Elementos que no forman unidad de acción recíproca pueden entrar en lucha; un tercero, sin relación hasta entonces con los antagonistas, puede aprovechar espontáneamente las probabilidades que esta lucha le ofrece como elemento imparcial; y de este modo es posible que se produzca una acción recíproca fugitiva, cuya vivacidad y riqueza de formas no guardan proporción, para cada elemento, con la brevedad de su existencia.

El tercero que se aprovecha del antagonismo

Mencionaré dos formas del *tertius gaudens*, sin entrar en detalles, porque en ellas no se ofrece de un modo bastante característico la acción recíproca dentro de los grupos de tres, de cuyas formaciones típicas tratamos ahora. Acaso lo más característico sea cierta pasividad, bien de los dos contendientes, bien del tercer elemento. Puede ocurrir, en efecto, que la ventaja obtenida por el tercero consista en que los otros dos se neutralizan mutuamente, permitiéndole así embolsarse una ganancia que de otro modo le hubieran disputado. En este caso, la desavenencia produce una paralización de fuerzas que, si pudieran, se volverían contra el tercero. La situación, en realidad, suprime aquí la acción recíproca entre los tres elementos en vez de crearla, sin que por esto dejen de producirse los resultados más sensibles para todos. Al estudiar la próxima forma de asociación entre tres hablaremos de cómo esta situación se produce intencionadamente. Puede ocurrir, en segundo lugar, que el tercero obtenga ventaja, porque la acción de uno de los contendientes, aunque dirigida al logro de sus propios fines, se la produzca, sin que el favorecido necesite tomar por su parte iniciativa alguna. El ejemplo típico de este caso son los beneficios que hace un partido a un tercero, sólo por molestar al partido contrario. Así las leyes inglesas de protección obrera surgieron al principio, en parte, por el rencor de los *tories* contra los fabricantes liberales. También se explican de este modo muchas empresas de beneficencia debidas a una pugna de popularidad. El hacer bien a un tercero para molestar a un segundo supone una intención particularmente mezquina y perversa. Nada como esta explotación del altruismo subraya tan claramente la indiferencia frente al carácter moral del beneficio a otros. Y es doblemente significativo que la finalidad de molestar al adversario pueda lograrse lo mismo favoreciendo a sus amigos que a sus enemigos.

Las formaciones esenciales en este terreno se producen cuando el tercero, por su parte, se dirige hacia uno de los partidos para prestarle ayuda práctica (es decir, no en una actitud puramente intelectual y objetiva como el árbitro), y obtener así ganancia mediata o inmediata. Dentro de esta forma se encuentran dos figuras fundamentales: unas veces dos partidos son enemigos entre sí, y por serlo, buscan en competencia el favor del tercero; o bien, dos partidos buscan el favor del tercero, y por esta razón son enemigos. Esta diferencia vale especialmente en el desarrollo ulterior de esta figura. Cuando una hostilidad previa impulsa a ambos partidos a buscar el favor del tercero, la decisión de esta competencia, la resolución del tercero en pro de uno de los partidos, significa el comienzo de la lucha. Por el contrario, cuando dos elementos se esfuerzan por obtener el favor de un tercero y ello constituye el fundamento de su antagonismo, la donación definitiva de este favor —que es aquí objeto y no medio de lucha— significa la terminación de ésta; la decisión se ha producido y la hostilidad carece ya prácticamente de objeto. En ambos casos, la ventaja de la imparcialidad, con que el tercero se presenta inicialmente a los otros dos, estriba en que puede imponer las *condiciones* de su resolución. Si por cualquier motivo no puede imponer estas condiciones, entonces no saca completo provecho de la situación. Así ocurre en

uno de los casos más frecuentes del segundo tipo: la competencia entre dos personas del mismo sexo por obtener el favor de una persona del sexo contrario. En este caso, la decisión de la última no depende, en general, de su voluntad, en el mismo sentido que la de un comprador ante varias ofertas o la de un príncipe entre varios solicitantes, sino que viene determinada por sentimientos que no están a merced de la voluntad, y que de antemano inhiben toda elección. Por eso, aunque sólo en casos excepcionales median aquí ofertas encaminadas a determinar la elección, sin embargo, la situación es la del *tertius gaudens*, bien que esta situación no pueda ser aprovechada por completo. El ejemplo más amplio del *tertius gaudens* es el público comprador en una economía de competencia libre. La lucha de los productores por conquistar al comprador coloca a éste de una independencia casi completa de los proveedores individuales —aunque depende de la total comunidad de dichos proveedores, que pueden coaligarse invirtiendo al punto la relación— y le permite ajustar su compra según sus exigencias respecto a calidad y precio de la mercancía. Su situación tiene además la singular ventaja de poner a los productores en el trance de adelantarse inclusive a esas exigencias, procurando adivinar los deseos inexpresados o inconscientes del consumidor, sugiriéndole otros que no tiene o habituándole a ellos. Desde el primero de los casos mencionados —el de la mujer colocada entre dos pretendientes, caso en el cual por depender la decisión no de la conducta sino de la personalidad misma de los rivales, la mujer que elige no suele poner condiciones y, por consiguiente, no explota la situación—, hay una serie continua de formas que llegan hasta el tráfico de mercancías a la moderna, en donde desaparece enteramente la personalidad, y la ventaja del que elige llega tan lejos, que las partes le permiten exaltar al máximo sus condiciones. Este último caso es el más provechoso para el *tertius gaudens*.

Los dos partidos solicitando la ayuda del tercero **Competencia amorosa y competencia mercantil**

La historia de toda asociación, desde las que se forman entre Estados hasta las que se producen entre miembros de una familia, suele ofrecer ejemplos de la otra figura, de aquella en la cual una hostilidad, que originariamente no se refiere al tercero, impulsa a los contendientes a buscar en competencia el auxilio de este tercero. El sencillo proceso de esta forma adquiere un particular interés sociológico con la siguiente modificación: para obtener la situación ventajosa, la fuerza que ha de manejar el tercero no necesita ser cuantiosa, en relación con la de los dos partidos hostiles. La cuantía de esa fuerza está determinada exclusivamente por la relación en que estén unas con otras las fuerzas *de los dos partidos* hostiles. Lo que importa es, evidentemente, que la intervención del tercero, al lado de uno de los dos, dé a éste el predominio. Así pues, cuando los dos poderes hostiles son casi iguales basta un mínimo de incremento para decidir definitivamente la cuestión por un lado. Así,

sucede con frecuencia que pequeños partidos parlamentarios adquieren una gran influencia, no por su propia importancia, sino porque las fuerzas de los grandes partidos están aproximadamente equilibradas. Donde quiera que decidan las mayorías y donde, por tanto, todo depende, a veces, de un solo voto, existe la posibilidad de que partidos completamente insignificantes impongan las condiciones más tiránicas a cambio de su apoyo. Lo propio puede acontecer en la relación de los Estados pequeños con los grandes que se encuentran en lucha. Lo que importa es que las fuerzas antagónicas se paralizen mutuamente, con lo cual la posición del tercero, por débil que éste sea, adquiere un valor ilimitado. Elementos por sí mismos fuertes no se aprovecharán menos, como es natural, de esta situación.

El tercero pequeño entre dos antagonistas grandes

Sin embargo, en algunas colectividades, como, por ejemplo, en los partidos que viven una vida muy desarrollada, ello es difícil, justamente porque los grandes partidos suelen moverse dentro de módulos fijos objetivos, y suelen tener regladas sus relaciones, lo que les impide disfrutar de la plena libertad de decisión necesaria para obtener todas las ventajas que implica la postura del *tertius gaudens*. Gracias a circunstancias particulares muy favorables ha podido el partido alemán del centro, en los últimos decenios, librarse de esta limitación. Lo que fortalece extraordinariamente su postura es que su programa no le señala una norma fija más que en algunos asuntos parlamentarios. Respecto de los otros, puede decidir con plena libertad, tan pronto en un sentido como en otro; puede resolverse en pro o en contra de las aduanas protectoras, en pro o en contra de las leyes obreras, en pro o en contra de los gastos militares, sin faltar por ello a su programa. En todos estos casos le es posible hacer de *tertius gaudens* entre los demás partidos. No se le ocurrirá a ningún agrario pedir el apoyo de los social-demócratas para imponer un arancel aduanero al trigo, pues sabe que el partido social-demócrata es contrario a estos aranceles. Ningún liberal pedirá ni pagará el apoyo de los socialistas para combatir unos aranceles, porque sabe que el programa del partido socialista coincide ya con este propósito. En cambio, los agrarios y los liberales pueden acudir al centro, que está en condiciones de poner precio a su decisión, precisamente por no tener programa fijo en estos asuntos.

Por otra parte, para un factor de suyo fuerte, la situación del *tertius gaudens* resulta a veces provechosa, porque le ahorra el despliegue efectivo de sus fuerzas. Las ventajas del *tertius gaudens* resultan entonces, no sólo de una lucha real, sino simplemente de una relación tirante o antagonismo latente entre los otros dos partidos. El *tertius gaudens* produce sus efectos por la simple *posibilidad* de decidirse en pro de uno o de otro, aunque no se llegue a un choque serio. En el paso de la Edad Media a la Moderna, la política inglesa se caracteriza por el hecho de no buscar en el continente territorios y señoríos, sino procurar disponer de una fuerza que,

potencialmente, decidiese entre las de los reinos continentales. Ya en el siglo XVI se decía que Francia y España eran los platillos de la balanza europea, e Inglaterra *the tongue or the holder of the balance*. Los obispos de Roma elaboraron cuidadosamente este principio formal en su evolución hasta León el Grande, obligando a los partidos de la Iglesia a reconocerles la jerarquía de poder decisivo. Desde los primeros tiempos, los obispos que tenían desavenencias dogmáticas, u otras, con otros obispos se dirigieron en busca de protección al colega romano; éste, en principio, se ponía siempre de parte del socialismo. Al contradictor no le quedaba, pues, otro recurso que dirigirse también al obispo de Roma, para no tenerle de antemano en contra suya. De este modo, el obispo romano fue adquiriendo la prerrogativa y la tradición de última instancia. Con particular pureza e intensidad se desarrolla en el aspecto del *tertius gaudens* eso que pudiera llamarse la lógica sociológica de la situación de tres, cuando dos de ellos sostienen una lucha.

Provecho del tercero por simple posibilidad

Pero la ventaja que nace para el tercero de encontrarse con otros dos en una relación de igual independencia y, por tanto, determinante, no depende necesariamente de que entre aquellos dos reine hostilidad. Basta con que exista entre ellos cierta diversidad, cierta diferencia, cierto dualismo cualitativo. Tal es propiamente la forma general del tipo, siendo la hostilidad de los elementos un caso, aunque quizás el más frecuente. Es muy característica la siguiente ventaja que para un tercero resulta de la mera dualidad: si *B* está obligado a hacerle a *A* una prestación determinada y esta obligación se traslada de *B* a *C* y a *D*, entre los cuales ha de repartirse, es fácil que *A* sienta la tentación de imponer a cada uno de ellos un poco más de la mitad, para disfrutar de algo más que antes cuando la obligación radicaba en una sola persona. En 1751, el gobierno de Bohemia tuvo que prohibir que al dividirse las suertes de los campesinos, el señor impusiese a cada una de las partes más de lo que según las prestaciones feudales totales le correspondiese por su tamaño. Al dividirse entre dos la obligación surge la idea de que de todas maneras cada uno tiene que prestar menos que aquél sobre quien pesaba toda la carga; el cálculo exacto de la cuota se deja a un lado y fácilmente es superado.

Ventajas para el tercero de la simple dualidad

Si aquí la ventaja del tercero resulta del mero hecho numérico de la dualidad, de la no unidad de las partes, en el caso que sigue se produce en virtud de una dualidad determinada por diferencias cualitativas. El poder judicial del rey de Inglaterra después de la conquista normanda tuvo una extensión inaudita para la Edad Media germánica. Esto se explica porque Guillermo el Conquistador encontró establecidos los derechos de la población anglosajona, que en principio tenía que respetar,

mientras por otra parte sus normandos traían los derechos de su patria; estos dos complejos jurídicos no armonizaban, no producían una unidad del derecho popular ante el rey, y éste, dada la unidad de sus intereses, podía colocarse entre ambos y anularlos en gran medida. En el antagonismo de las dos naciones —no sólo porque luchaban constantemente entre sí, sino porque su diversidad dificultaba una afirmación común del derecho— halló un punto de apoyo el absolutismo, cuyo poder comenzó a decrecer tan pronto como las dos nacionalidades se fundieron realmente en una sola.

La situación favorable del tercero desaparece, pues, en el momento en que los otros dos se unen, es decir, cuando la agrupación pasa de nuevo de tres a dos. Es instructivo, no sólo para este problema particular, sino para la vida de los grupos en general, observar que este resultado puede conseguirse también sin unión personal o fusión de intereses, en cuanto que el objeto del antagonismo queda sustraído a las pretensiones subjetivas, merced a una fijación objetiva del motivo de desavenencia. Esto aparece claro en el caso siguiente: la industria moderna conduce a una constante confusión de los límites entre los diversos oficios, y crea labores nuevas que no pertenecen a ninguno de los oficios existentes, lo cual produce, especialmente en Inglaterra, frecuentes conflictos de competencia entre las diversas categorías de obreros. En las grandes explotaciones hay constates disputas acerca de a quién corresponde un trabajo determinado, si a los carpinteros o a los ebanistas, a los hojalateros o a los herreros, a los caldereros o a los ajustadores, a los albañiles o a los tejadores. Cada oficio abandona el trabajo tan pronto como cree que otro se encarga de faenas que le corresponden. La contradicción insoluble consiste en que se quieren determinar derechos subjetivos en objetos que, por su naturaleza, están sometidos a flujo continuo. Semejantes conflictos entre los trabajadores han comprometido a menudo gravemente su posición frente al patrono. Éste saca una ventaja moral de que la huelga de sus trabajadores sea a consecuencia de sus disensiones interiores, produciendo con ello daños incalculables; y por otra parte, está en situación de oprimir a su arbitrio a cualquiera de los oficios, amenazándole con ocupar a otro en el trabajo discutido. El interés económico que tiene cada oficio en no dejar que se merme su trabajo obedece al temor de que el competidor lo haga más barato y eventualmente deprima el salario pagado por dicho trabajo. Por esa razón se ha propuesto como único remedio posible que los sindicatos, de acuerdo con los patronos unidos, fijen el salario tipo para cada trabajo determinado dejando luego al arbitrio de los últimos el determinar qué clase de trabajadores han de emplear en cada faena; así el excluido no teme ya ser dañado en su interés económico. La objetivación del motivo de la lucha priva al patrono de la ventaja que tenía; ya no puede el patrono deprimir el salario oponiendo uno a otro ambos partidos, aunque le queda la elección entre los distintos oficios. Pero ésta ya de nada le sirve. La anterior indistinción entre el elemento personal y el objetivo ha quedado suprimida, y aunque el patrono continúa estando en la situación formal del *tertius gaudens*, la fijación objetiva del

salario le impide explotar las posibilidades de esa situación.

Competencias obreras

Muchas de las luchas mencionadas aquí y en la figura anterior han debido contribuir a crear o fortalecer la posición preeminente de la Iglesia entre los poderes profanos de la Edad Media. En el estado de inquietud y lucha constante que existía entre las grandes y pequeñas organizaciones políticas, el único poder estable, venerado o temido por todos los partidos, tenía que conseguir un predominio incomparable. Incontables veces sólo la estabilidad del tercero en medio de los estadios cambiantes de la lucha; sólo la independencia del tercero respecto a la materia de la discusión, en torno de la cual oscila el alza y baja de los partidos, le proporciona el predominio y las posibilidades de adquirir ventajas. Cuanto más violenta sea y, sobre todo, cuanto más tiempo dure la lucha de los partidos, haciendo vacilar sus posiciones, tanto más alto, respetado y afianzado vivirá, *ceteris paribus*, el tercero, por *el hecho meramente formal* de su robustez y permanencia. De esa constelación, que puede observarse donde quiera, no hay sin duda ejemplo tan gigantesco como el de la Iglesia católica. Agréguese para la caracterización general del *tertius gaudens* en todas sus formas, que entre las causas de su predominio está ya la simple diferencia entre las energías espirituales que aportan en la relación el tercero y los otros. Ya hemos dicho antes que el tercero imparcial representa más bien la intelectualidad, al paso que los contendientes representan más bien el sentimiento y la voluntad. El tercero, por tanto, cuando quiere explotar egoístamente su situación se encuentra en posición dominante, a una altura ideal y obtiene las ventajas exteriores que surgen en cada complicación para el que no toma parte en ella de un modo sentimental. Y aun cuando el tercero desprecie la explotación práctica de su imparcialidad y de sus fuerzas no empeñadas en la contienda, sino siempre disponibles, la situación le producirá al menos el sentimiento de una leve superioridad irónica sobre los partidos que por tan indiferente premio exponen tanto en el juego.

La Iglesia en la Edad Media

3. *Divide et impera*. En todas estas combinaciones de a tres tratábase de una escisión ya existente entre dos elementos, y de la cual el tercero se aprovecha. Queda por considerar ahora un caso particular, que se distingue de los anteriores sólo por un matiz que, en realidad, no siempre puede apreciarse. Es el caso en que el tercero produce voluntariamente la desavenencia para obtener así una situación dominante. Hay que tener en cuenta también aquí que el número de tres no es más que el número mínimo de elementos necesarios para que se produzca esta formación, por lo cual puede servirnos de esquema sencillo. Se trata, pues, de que dos elementos están

unidos originariamente frente a un tercero, el cual sabe mover unas contra otras las fuerzas aliadas contra él. El resultado será o que los dos elementos se mantengan en equilibrio, de manera que el tercero pueda perseguir su provecho sin que le estorbe ninguno de los otros dos; o que los dos elementos se debiliten mutuamente de tal manera que ninguno pueda resistir al predominio del tercero. Voy a caracterizar algunos de los grados de la escala en que pueden ordenarse estas combinaciones.

La división es producida por el tercero

El más sencillo se da cuando un poder superior impide la unión de elementos que todavía no aspiran positivamente ser fuertes, pero que acaso pudieran hacerlo. Figuran, sobre todo, en este capítulo, las prohibiciones legales de asociaciones políticas, tanto de asociaciones en general como de sociedades entre asociaciones, cada una de las cuales está autorizada. La mayoría de las veces no existe ningún temor preciso. Ningún peligro visible amenaza al poder dominante por parte de estas asociaciones. Lo que se teme es la forma misma de la asociación que puede llegar a adquirir un contenido peligroso. Expresamente dice Plinio, en su correspondencia con Trajano, que los cristianos eran peligrosos por constituir una asociación, siendo, por lo demás, totalmente inofensivos. El hecho empírico de que las tendencias revolucionarias, o en general encaminadas a la transformación de lo existente, adopten la forma de asociación del mayor número posible de interesados, ha sido la causa de que se invierta la proposición cometiendo un error lógico, bien que explicable psicológicamente, y se diga: todas las asociaciones tienen una tendencia hostil a los poderes dominantes. La prohibición se funda pues, en una posibilidad de segundo grado. No sólo las asociaciones prohibidas se encuentran en el grado de mera posibilidad, puesto que no existen, ni aun siquiera a veces en la mente de los individuos, sino que también los peligros, en cuya previsión se dicta la prohibición, permanecerían en el terreno de lo posible, aun después de realizada la asociación. Por consiguiente, en la forma de prohibición de asociaciones, el *divide et impera* se presenta como la profilaxis más sublimada que cabe imaginar por parte de uno de los elementos contra las posibilidades que puedan surgir de la unión de los otros. Esta forma preventiva puede repetirse formalmente cuando la mayoría, que se presenta frente al uno, consta de los diversos elementos de poder de una y la misma personalidad. La monarquía anglonormanda cuidaba de que, en la época feudal, los señoríos estuviesen lo más diseminados posible; algunos de los más poderosos vasallos estaban distribuidos entre 17 a 21 condados. Gracias a este principio de partición local, los señoríos de los vasallos de la Corona no pudieron consolidarse y llegar a ser grandes cortes soberanas, como en el continente. Así, cuando en los primeros tiempos se repartían territorios entre los hijos del soberano, los trozos que se atribuían a cada uno eran repartidos lo más abigarradamente posible, para impedir una separación completa. La idea unitaria del Estado quería salvar su soberanía

diseminando, desmigajando cada poder parcial que, de haber dispuesto de un territorio unido, se hubiera separado fácilmente.

Divisiones profilácticas

Los obstáculos profilácticos a las asociaciones se hacen más radicales cuando existe ya una aspiración directa hacia ellas. A este tipo pertenece el hecho — complicado, sin duda, con otros motivos— de que, en general, los patronos se nieguen resueltamente a tratar acerca de cuestiones de salario o de otro género con intermediarios no pertenecientes a sus propios trabajadores. De este modo, no sólo impiden que los trabajadores se fortalezcan, ligándose a una persona que nada tiene que esperar ni que temer del patrono, sino que dificultan también la acción uniforme de los trabajadores de distintos establecimientos cuando esta acción se propone, por ejemplo, la implantación de tarifas colectivas de salario. Al rechazar al intermediario, que podría tratar al mismo tiempo por varias agrupaciones de trabajadores, el patrono impide la peligrosa inteligencia entre los obreros. Cuando se advierten aspiraciones hacia tal asociación, el impedirlo a tiempo es considerado tan importante que con frecuencia las sociedades patronales imponen a sus miembros la obligación reglamentaria de exigir el aislamiento de los obreros en todo conflicto y negociación. En la historia de los sindicatos ingleses, especialmente en el último cuarto del siglo XIX, constituyó un gran progreso el hecho de poner coto a la explotación de este *divide* por los patronos, mediante una instancia impersonal. Se comenzó por conferir a las sentencias arbitrales de personas imparciales validez por encima del caso individual. De aquí derivó pronto una regla general sobre las negociaciones, aunque fueran celebradas de forma individual entre el patrono y sus obreros; éste es, evidentemente, un grado intermedio para llegar al contrato colectivo, que abarque el oficio total, comprendiendo a todos los interesados en él. De este modo desaparece la práctica del *divide*.

El patrono y los obreros

Más allá de la mera profilaxis llegan los intentos de los soberanos constitucionales para impedir, por medio de disensiones en el Parlamento, la formación de mayorías incómodas. Sólo mencionaré un ejemplo, de interés fundamental por su radicalismo. En el reinado de Jorge III, la corte inglesa tomó la costumbre de declarar todo género de partidismo intolerable e incompatible con el bien del Estado, fundándose en que sólo la persona aislada y su capacidad individual podía prestar servicios políticos. Puesto que la actividad específica de aquellas pluralidades consiste en dictar leyes y orientaciones generales, declararon que lo que hacía falta era *men, not measures*. De esta manera, el sentido práctico de la individualidad fue utilizado frente a las acciones de las mayorías, y con la

identificación un tanto desdeñosa de la pluralidad social con la generalidad abstracta, se quiso deshacer aquélla en sus átomos, como lo único real y eficaz.

La escisión de los elementos toma la forma activa en vez de la prohibitiva cuando un tercero siembra celos entre ellos. No me refiero todavía a los casos en que el tercero produce choques entre los otros dos para crear, a costa de ellos, un nuevo orden de cosas. Trátase ahora de las frecuentes tendencias conservadoras que se manifiestan cuando el tercero quiere mantener una prerrogativa ya existente, evitando, por medio de los celos que siembra entre los otros, una coalición temible, o al menos el progreso de esta coalición, si ya está iniciada. Con particular finura parece haberse hecho uso de esta técnica en un caso que se refiere del antiguo Perú. Era costumbre general de los incas dividir las tribus conquistadas en dos mitades aproximadamente iguales, poniendo al frente de cada una un jefe, *con una leve diferencia de rango entre los dos*. Era éste, en efecto, el medio más adecuado para provocar una rivalidad entre estos cabecillas impidiendo toda acción conjunta del territorio sometido. La igualdad o una gran diferencia de rango se hubieran prestado mejor para una acción común; aquélla, porque hubiera sido más fácil establecer una partición efectiva de la jefatura, y porque, cuando es necesaria la subordinación, son justamente los pares los que con más facilidad se someten a esta necesidad técnica; ésta, porque la jefatura de uno solo no hubiera tropezado con la oposición del otro. En cambio, una leve diferencia de rango es la más favorable para impedir una relación orgánica y satisfactoria en la unión temida; pues el uno, basándose en su *plus*, reclamará indudablemente el predominio incondicional, y el *minus* del otro no será suficiente para refrenar en él análoga ambición.

Los jefecillos incas

El principio de la repartición desigual de algún valor, utilizando como medio para el *divide et impera* los celos así producidos, es una técnica muy usada, contra la cual, por otra parte, ofrecen protección igualmente fundamental ciertos estados sociológicos. Se ha intentado azuzar unos contra otros a los indígenas australianos repartiéndoles dones desiguales, para luego dominarlos más fácilmente. Pero el intento ha fracasado siempre, a causa del comunismo que practican las hordas. Éstas repartían por igual entre todos los miembros los dones, sin fijarse en quién los recibía. Además de los celos, la desconfianza se utiliza también como medio psicológico para contener la formación de asociaciones y conjuras en grandes masas. El que utilizó con más eficacia este medio fue el gobierno veneciano, invitando en gran escala a los ciudadanos a denunciar a cualquier sospechoso. Nadie estaba seguro de que su amigo más íntimo no estuviese al servicio de la inquisición de Estado, con lo cual se cortaban de raíz los planes revolucionarios que presuponen siempre la confianza mutua de un número considerable de personas, hasta el punto de que en la historia de los últimos tiempos de Venecia apenas se registran rebeliones francas.

La forma más radical del *divide et impera*, el desencadenamiento de un estado positivo de lucha entre dos elementos, puede tener su intención, tanto en la relación del tercero con ambos, como en la relación del tercero con objetos situados fuera. Lo último sucede, por ejemplo, cuando uno de tres pretendientes a un cargo consigue enconar de tal modo a los otros dos, uno contra otro que, gracias a las murmuraciones y calumnias que ponen en circulación mutuamente, se inhabilitan el uno al otro. En todos los casos de este tipo el arte del tercero se revela en la distancia a que sabe situarse de la acción por él desencadenada. Cuanta más habilidad tenga para dirigir la lucha, moviendo hilos invisibles; cuanto mejor sepa encender el fuego de modo que arda sin necesidad de atizarlo; tanto más probable será que la lucha de los otros dos prosiga violenta y resueltamente hasta su mutuo aniquilamiento y hasta que el precio de la lucha, o los objetos valiosos de que se trata, caigan en sus manos como por sí solos. También en esta técnica fueron maestros los venecianos. Para apoderarse de los bienes que poseían los nobles en la Terraferma, emplearon el medio de conceder títulos de alta nobleza a nobles modernos o de menor rango. La indignación que esto produjo entre los nobles antiguos y más distinguidos dio constante ocasión a pendencias y luchas entre ambos partidos, lo que permitía al gobierno veneciano confiscar los bienes de los culpables con todas las de la ley. Precisamente en casos de estos, en que la unión de los elementos desavenidos contra el opresor común sería de la más clara utilidad, se ve muy bien que una condición general del *divide et impera* consiste en que las enemistades no tienen su única razón suficiente en la oposición de intereses reales. Cuando existe en el alma un deseo de hostilidad en general, un antagonismo que busca pasto, es fácil sustituir por otro completamente distinto el adversario contra el cual la enemistad tendría sentido y finalidad. El *divide et impera* exige de sus artistas que, azuzando, calumniando, adulando, despertando esperanzas, etc., produzcan ese estado general de excitación y ese deseo de lucha, dado el cual, es posible insinuar otro adversario que propiamente no estaba indicado. El tercero contra quien realmente debería ir la hostilidad de los otros dos, puede hacerse como invisible entre ellos, de modo que el choque no sea contra él, sino entre los dos.

Cuando el fin que el tercero se propone no es un objeto, sino el dominio inmediato sobre los otros dos elementos, son esenciales dos puntos de vista sociológicos: 1) Ciertos elementos están constituidos de tal manera que sólo pueden ser combatidos eficazmente por otros del mismo género. La voluntad de someterlos no halla inmediatamente ningún punto de apoyo a propósito, y no queda más recurso que dividirlos en sí mismos y mantener entre las partes una lucha que sólo puede tener lugar con armas homogéneas, hasta que estén lo bastante debilitadas para caer en las manos del tercero. De Inglaterra se ha dicho que sólo por la India pudo conquistar la India, y ya Jerjes había reconocido que la mejor manera de combatir a Grecia era por medio de los griegos. Precisamente los que están ligados por igualdad

de intereses son los que conocen mejor sus debilidades y puntos flacos; por lo cual, el aforismo del *similia similibus* —el aniquilamiento de un estado por la provocación de otro análogo— puede repetirse aquí en gran escala. La ayuda y unificación mutuas se consiguen mejor cuando media cierta diferenciación cualitativa, porque de ese modo se produce el complemento, la cooperación, la vida orgánicamente diferenciada. En cambio, la destrucción mutua parece que puede lograrse mejor cuando reina una igualdad cualitativa, exceptuando, naturalmente, el caso en que el predominio cuantitativo de un partido sea tan grande que resulte indiferente la relación de las estructuras. Esa categoría de enemistades, que culmina en la lucha fratricida, toma su carácter destructivo radical del hecho de que, tanto la experiencia y el conocimiento, como los instintos derivados del mismo origen común, proporcionan a cada parte las armas más mortíferas para herir al adversario. El conocimiento mutuo de la situación exterior y la comprensión simpática de la interior es evidentemente el medio de inferir las más profundas heridas, sin perdonar ninguna posibilidad de ataque, y por ser, en esencia, recíproco tal conocimiento, conduce al más completo aniquilamiento. Por eso, combatir lo igual por lo igual, escindir al adversario en dos partidos cualitativamente homogéneos es uno de los logros más completos del *divide et impera*.

«*Similia similibus*»

2) Cuando no es posible para el opresor dejar sus asuntos al exclusivo cuidado de sus víctimas y tiene que intervenir él mismo en la lucha, el esquema que resulta es muy sencillo: apoyar a uno de los partidos hasta que el otro esté vencido, y después, aquél es presa fácil. Lo mejor es prestar ese apoyo al más fuerte, y esta táctica puede tomar una forma más bien negativa, como cuando de un complejo de elementos que se pretende dominar, se exceptúan los más potentes. Así, Roma, al someter a Grecia, guardó frente a Atenas y Esparta una evidente reserva. Este procedimiento tiene que engendrar encono y celos en una de las partes, orgullo y confianza en la otra. Y esta división facilita la tarea del opresor. La técnica del dominador consiste, pues, en proteger al más fuerte de los dos elementos que están interesados contra él, hasta aniquilar al más débil, cambiando luego de frente para atacar al que ha quedado aislado y someterle. Esta técnica se emplea lo mismo en la fundación de grandes imperios que en las peleas de los chicos callejeros; lo mismo en el manejo de los partidos políticos por un gobierno, que en las luchas de competencia en que se encuentran frente a frente un financiero o industrial muy poderoso y otros dos insignificantes, pero incómodos para el primero y desiguales entre sí. En este caso, el poderoso, para impedir una coalición de los otros dos, concluirá con el más fuerte un acuerdo de precios o de producción que le asegure a éste ventajas considerables y sirva para aniquilar al más débil. Conseguido esto, el poderoso puede ya prescindir de su aliado y, hallándole sin defensa, arruinarle, abaratando los precios o por otro

método.

Apoyar a uno para arruinar a los dos

Pasemos a otro tipo completamente distinto de formaciones sociológicas condicionadas por el número de sus elementos. En las agrupaciones de dos y de tres tratábase de la vida interior del grupo, con todas las diferenciaciones, con todas las síntesis y antítesis que se desarrollan en este número mínimo o máximo de miembros. La cuestión no se refería al grupo como totalidad, en su relación con otros o con uno mayor del que formara parte, sino a la relación mutua inmanente de sus elementos. Pero si nos preguntamos ahora cuál es el sentido que tiene hacia fuera la cantidad numérica, habremos de contestar que su función esencial es hacer posible la clasificación de un grupo en subgrupos. El sentido teleológico de ésta es, como ya se ha indicado antes, que el grupo total resulta más fácilmente abarcable y dirigible. A veces constituye la primera organización o, mejor dicho, mecanización del grupo. En un sentido puramente formal, se obtiene la posibilidad de conservar la forma, el carácter e instituciones de los subgrupos, con independencia del desarrollo cuantitativo del grupo total. Los elementos con que cuenta la administración del grupo siguen siendo los mismos, en cuanto a la cualidad sociológica; el aumento del todo no hace más que modificar su multiplicador. Ésta es, por ejemplo, la enorme utilidad que tiene la clasificación numérica en los ejércitos. Gracias a ella su aumento se hace con una relativa facilidad técnica, pues se produce como repetición constante del cuadro ya prefijado numérica y orgánicamente.

Otros números sociológicos

Esta ventaja va unida, evidentemente, a toda determinación numérica en general, y no a determinados números. Existe, sin embargo, un número ya mencionado, que ha tenido gran importancia histórica en el establecimiento de las divisiones sociales: el 10 y sus derivados. El motivo principal de esta reunión de 10 miembros en obras y responsabilidades solidarias; el motivo principal de estos grupos decenales que aparecen en muchas civilizaciones antiguas, han sido, indudablemente, los dedos de la mano. Cuando aún los hombres no tenían soltura bastante en el cálculo aritmético, encontraron en los dedos un primer principio de orientación para determinar una pluralidad de unidades y hacer perceptibles sus divisiones y composiciones. Este sentido general, ya bastantes veces subrayado, del cinco y el 10, halla un complemento especial para su aplicación social en el hecho de que los dedos tienen una relativa independencia mutua y un movimiento autónomo y, sin embargo, están reunidos de un modo inseparable (en Francia se dice de dos amigos: están unidos como dos dedos de la mano), y únicamente en su colaboración adquieren su sentido propio, por lo cual son una imagen muy exacta de las uniones sociales. No puede

simbolizarse de un modo más claro la unidad y peculiar cooperación de los subgrupos en las grandes colectividades. Todavía hace poco la sociedad secreta checa «Omladina» se constituyó con arreglo al principio del número cinco; la dirección correspondía a varias «manos» formadas cada una de ellas por un pulgar (el jefe) y cuatro dedos^[209]. La unidad que el número 10 forma dentro de un grupo mayor ha sido siempre sentida más o menos claramente, como demuestra la costumbre, que data de los tiempos más remotos, de diezmar ejércitos, en revoluciones, deserciones, etc. Se escogían 10 hombres, considerándolos como una unidad que podía ser castigada por el castigo de un solo individuo. O interviene en esto quizá también la experiencia de que entre 10 suele hallarse, por término medio, un director o cabecilla.

El diez

La división de un grupo en 10 partes numéricamente iguales, aunque conduce a distinto resultado y no tiene prácticamente ninguna relación con la división en 10 individuos, arranca psicológicamente de ésta, a mi parecer. Cuando los judíos regresaron del segundo destierro (42 360 con sus esclavos) fueron distribuidos de manera que una décima parte fijó su residencia en Jerusalén y las otras nueve en el campo. Para la capital eran demasiado pocos y pronto hubo que procurar el aumento de los habitantes de Jerusalén. Aquí parece que la fuerza del principio decenal, como base de división social, cegó a los judíos para las exigencias de la práctica.

La centenada —o centuria— derivada del principio decenal es, por lo pronto, esencialmente un método de división; el más importante en la historia. Ya he dicho que llegó a identificarse con el concepto mismo de división, hasta el punto de darse el nombre de centuria a todo subgrupo, aunque contenga bastante más o bastante menos miembros. La centenada llega a ser como la idea del subgrupo en general; no se altera su sentido, cualquiera que sea el número efectivo de miembros que contenga. Donde mejor se ve esto es en el papel importantísimo que la centenada representaba en la Inglaterra anglosajona. Es también característico, en este sentido, el hecho de que las centenadas del antiguo Perú pagasen todavía a los incas su tributo, voluntariamente, empeñando en ello todas sus fuerzas aun cuando ya habían quedado reducidas a una cuarta parte de su total. Aquí el hecho sociológico fundamental es que estas asociaciones fronterizas se sentían como unidades independientes de sus miembros. Pero como el impuesto no gravitaba, al parecer, sobre la asociación como tal, sino sobre los cien miembros, el hecho de que los 25 restantes asumieran toda la obligación, muestra claramente que la centenada era sentida como una unidad absoluta solidaria por naturaleza.

La centuria

Por otra parte, es inevitable que la división en centenadas rasgue muchas

relaciones orgánicas —de parentesco, vecindad, simpatía—, pues es siempre un principio mecánico-técnico, un principio teleológico, no producido por instintos naturales. En ocasiones la división decenal se combina con otra de un carácter más orgánico. Así, el ejército medieval del Imperio alemán estaba dividido en pueblos; no obstante, sabemos también de una división en millares, la cual tenía que cruzar y superar aquel otro orden más natural, más determinado por el *terminus a quo*. Sin embargo, la marcada centripetalidad de la centenada induce a buscar su sentido en otro aspecto que no en el solo fin de la división, siempre algo exterior y al servicio del grupo mayor que la abarca. Prescindiendo por ahora de esto se halla que, en efecto, la centena de miembros presta al grupo una significación y dignidad especiales. En la ciudad epicefírica Locros, la nobleza creía descender de nobles mujeres pertenecientes a las «100 casas» que habían participado en la fundación de la colonia. Análogamente los primeros establecimientos con los que se fundó Roma estaban, según se dice, compuestos de 100 *gentes* latinas, 100 sabelias y otras 100 de diversas procedencias. Es evidente que el centenar de miembros presta al grupo cierto estilo, un contorno exactamente delimitado, frente al cual otro número menor o mayor pareciera algo vago, algo menos cerrado en sí mismo. El número 100 tiene una unidad y sistema interior que le hacen particularmente adecuado para la formación de mitos genealógicos; posee una combinación particular de simetría mística y sentido racional del que carecen los demás números, siempre algo accidentales y desprovistos todos de principio interno, siempre variables en su estructura. La relación particularmente adecuada con las categorías de nuestro entendimiento, la facilidad con que se percibe, hacen del número 100 un principio apropiado de división, y lo presentan como reflejo de una peculiaridad *objetiva* del grupo que procede justamente de esta determinación numérica.

Virtudes del centenar

Esta cualificación que acabamos de mencionar se distingue completamente de las que hemos estudiado hasta ahora. En las combinaciones de dos y de tres, el número determinaba la vida interior del grupo; pero no como cantidad. El grupo ofrecía todas aquellas manifestaciones, mas no porque su totalidad tuviera dicha magnitud; aquellas determinaciones eran adquiridas por cada uno de los elementos merced a su acción recíproca con otro o con otros dos. De muy diversa manera acontecen las cosas en los derivados del número 10. Aquí el fundamento de la síntesis se halla en la mayor facilidad de vigilancia, organización, dirección; es decir, no en el grupo mismo, sino en el sujeto que tiene que habérselas con el grupo, teórica o prácticamente.

Por último, una tercera significación del número consiste en que el grupo, objetivamente y en su totalidad —esto es, sin distinguir disposiciones individuales de los elementos—, no muestra ciertas cualidades sino cuando está por encima o por

debajo de cierto número. De un modo general, hemos tratado de esto al fijar la distinción entre los grupos grandes y los pequeños. Pero ahora preguntamos si *determinado* número de miembros no producirá ciertos rasgos de carácter en el grupo total. Naturalmente, el fenómeno real y decisivo siguen siendo las acciones recíprocas entre los individuos; pero ahora el objeto de nuestro problema no son éstas en su individualidad sino su reunión en un todo. Los hechos que abonan este sentido de la cantidad colectiva pertenecen todos a un tipo único: los preceptos legales sobre el número mínimo o máximo de asociaciones que, como tales, solicitan ciertas funciones o derechos y han de cumplir ciertos deberes. El fundamento de esto es patente. Las cualidades especiales que las asociaciones desarrollan, en virtud del número de sus miembros y que justifican los preceptos legales sobre éstas, serían siempre las mismas, estarían siempre ligadas al mismo número, si no hubiese diferencias psicológicas entre los hombres y si la acción de un grupo dependiera tan exactamente de su cantidad como la acción energética de una masa homogénea en movimiento. Pero las diferencias individuales entre los miembros hacen completamente ilusoria toda determinación exacta previa. Pueden ser causa de que la misma energía o imprudencia, la misma centralización o descentralización, la misma autonomía o dependencia aparezcan como cualidades de un grupo de determinada extensión y de otro mucho más pequeño o mucho más grande. Pero los preceptos legales que determinan las cualidades que han de tener las asociaciones no pueden contar técnicamente con tales oscilaciones y paralizaciones, producidas por el material humano accidental, sino que deben exigir cierto número definido de miembros, al que van unidos entonces los derechos y deberes. El fundamento de todas estas determinaciones está en el supuesto de que entre personas asociadas no se produce cierto espíritu común, cierto ambiente y fuerza y tendencia más que cuando este número ha alcanzado determinado nivel. Según que este resultado sea deseado o temido se exigirá un número mínimo o se permitirá un número máximo.

El número como carácter legal **El número máximo**

Citaré primero algunos ejemplos del último caso. En la Grecia antigua había prescripciones legales que disponían que la tripulación de los barcos no podría exceder de cinco, para impedir de ese modo la piratería. Por temor a las asociaciones de oficiales de gremios, dispusieron en 1436 las ciudades del Rin que no pudieran ir vestidos del mismo modo más de tres oficiales. Las más frecuentes prohibiciones de este género son las políticas. Felipe el Hermoso prohibió en 1305 todas las reuniones de más de cinco personas, a cualquier estado a que perteneciesen y en cualquier forma que lo hicieran. En el *ancien régime* no podían reunirse 20 nobles sin que el rey lo permitiera especialmente. Napoleón III prohibió todas las asociaciones de más de 20 personas no autorizadas especialmente. En Inglaterra, el *conventicle act*, en la

época de Carlos II, castigaba todas las asambleas religiosas celebradas en una casa entre más de cinco personas, y la reacción inglesa de principios del siglo XIX prohibió todas las reuniones de más de 50 personas no anunciadas mucho tiempo antes. En estados de sitio, con frecuencia, no pueden detenerse en la calle más de tres o cinco personas; y hace unos años, la Audiencia de Berlín decidió que existía una «reunión» en el sentido de la ley (reunión que, por tanto, necesitaba anunciarse previamente a la policía) con sólo que estuvieran presentes ocho personas. En el campo económico se manifiesta esto, por ejemplo, en la ley inglesa de 1708 —que fue votada por la influencia del Banco de Inglaterra—, la cual dispuso que las asociaciones legales para el tráfico de dinero no podrían abrazar más de seis copartícipes. Esto indica que existía entre los gobernantes la convicción de que sólo en grupos de la cantidad enunciada se encuentra el valor o la imprevisión, la audacia o la ligereza suficientes para cometer ciertos actos que el gobierno no quiere que se cometan. Donde esto se ve más claro es en las leyes moralizadoras. Al limitar el número de las personas que pueden tomar parte en un banquete o el de los acompañantes de una comitiva, etc., se parte de la convicción empírica de que, en una masa grande, fácilmente ganan predominio los impulsos sensuales, progresa rápidamente el mal ejemplo y se paraliza el sentido de la responsabilidad individual.

Con el mismo fundamento oriéntanse, en dirección opuesta, las prescripciones que exigen un mínimo de copartícipes para que se produzca un determinado efecto jurídico. Así, en Inglaterra, toda asociación económica puede conseguir los derechos de corporación, si está compuesta al menos de siete miembros. El derecho exige en todas partes un número mínimo de jueces —número extraordinariamente fluctuante en su determinación— para dictar una sentencia válida, hasta el punto de que, en algunos lugares ciertos tribunales colegiados se llaman, sencillamente, «los siete». Con respecto a la primera forma, se supone que únicamente con ese número de miembros están dadas las garantías suficientes de solidaridad activa, sin las cuales los derechos de corporación serían un peligro para la economía pública. En el segundo ejemplo, el número mínimo prescrito parece surtir el efecto de que los errores y opiniones extremos de los individuos se equilibren unas con otros, con lo cual, la opinión colectiva podrá acertar con lo objetivamente justo. Esta exigencia de un número mínimo aparece particularmente clara en manifestaciones religiosas. Las reuniones regulares de los frailes budistas de determinado territorio, para hacer ejercicios religiosos y una especie de confesión, requerían la asistencia de cuatro monjes como mínimo. Este número constituía el sínodo, y cada uno de ellos, como miembro del mismo, tenía una significación distinta de la que le correspondía como fraile individual. Igualmente, los judíos habían de reunirse por lo menos en número de 10 para orar. En la constitución que hizo Locke para la Carolina del Norte, cualquier iglesia o comunidad religiosa podía establecerse con tal de constar, al menos, de siete miembros. En estas disposiciones se supone, pues, que la fuerza, concentración y estabilidad de la creencia religiosa común sólo puede producirse a

partir de un cierto número de miembros que se sostienen y elevan mutuamente. Resumiendo: cuando la ley prescribe un número mínimo es porque confía en la pluralidad y desconfía de las energías individuales aisladas; cuando prescribe un número máximo, impúlsala, por el contrario, la desconfianza en la pluralidad, desconfianza que no alcanza a sus elementos individuales componentes.

El número mínimo

El hombre y el número

Pero, bien sea con la prohibición de un máximo o con la autorización de un mínimo, el legislador no duda de que los resultados que desea o teme se producirán, sólo por términos medios y de un modo inseguro, dentro de los límites prefijados. En cuanto a lo arbitrario de la determinación es, en este caso, tan inevitable y tan justificado, como en la fijación del momento en que el hombre adquiere los derechos y deberes de la mayor edad. Claro es que la capacidad interna se produce en unos, antes, y en otros, después, y en ninguno, en el minuto mismo fijado por el legislador. Pero la práctica necesita un criterio fijo, y sólo puede obtenerlo cortando la serie continua en dos secciones, que reciben un trato completamente diverso, aunque esto no tenga justificación alguna en su estructura objetiva. Por eso resulta tan extraordinariamente instructivo el hecho de que en todas las determinaciones a que se refieren los ejemplos mencionados no se tenga para nada en cuenta la calidad particular de los hombres a quienes el precepto se refiere, siendo ella, sin embargo, la que determina cada caso singular. Pero esa disposición individual no es aprehensible; por eso hay que recurrir al número. Y es esencial comprobar el profundo sentimiento que existe en todas partes de que sería lo decisivo, si las diferencias individuales no anulasen sus efectos; pero que, precisamente por ello, estos efectos están contenidos en el fenómeno total.

III. La subordinación

POR LO GENERAL, a nadie le interesa que su influencia sobre otro determine a este otro, sino que esta influencia, esta determinación del otro revierta sobre el determinante. Por eso existe ya una acción recíproca en aquel afán el dominio que se da por satisfecho cuando el hacer o el padecer del otro, su estado positivo o negativo, aparecen al sujeto como producto de *su* propia voluntad. Este ejercicio solipsista de un poder dominador, cuyo sentido se reduce para el superior a la conciencia de su actuación, no es sino una forma rudimentaria sociológica, que no produce más socialización de la que existe entre un artista y su estatua, la cual reobra también sobre el artista en la conciencia de su poder creador. Por lo demás, el afán de dominio no es suprema desconsideración egoísta, ni aún en esta forma sublimada, cuya finalidad no consiste propiamente en la explotación del otro, sino simplemente en la conciencia de su posibilidad. Es verdad que el afán de dominio quiere quebrantar la resistencia *interior* del sometido, mientras que el egoísmo suele conformarse con la victoria sobre la resistencia *externa*. Pero el afanoso de dominio siente siempre por el otro una especie de interés; el otro tiene para él algún valor cuando el egoísmo no es ya ni siquiera afán de dominio; cuando el otro es perfectamente indiferente y recibe tan sólo consideración de mero instrumento para fines que están fuera de él, sólo entonces desaparece toda sombra de colaboración socializadora. El principio, formulado por los juristas romanos posteriores, de que la *societas leonina* no puede considerarse como un contrato de sociedad, muestra de un modo relativo que, al privar de toda significación propia a una de las partes queda suprimido el concepto de sociedad refiriéndose a los trabajadores de las grandes empresas modernas —que excluyen toda concurrencia de empresas rivales en el reclutamiento de brazos—, se ha dicho que la diferencia entre la posición estratégica del obrero y la de sus patronos es tan grande, que el contrato de trabajo deja de ser un «contrato» en el sentido corriente de la palabra; pues los obreros tienen que entregarse incondicionalmente al patrono. Teniendo esto a la vista, la máxima moral «no emplees nunca al hombre como simple medio», se revela en efecto como fórmula de toda socialización. Cuando la significación de una de las partes desciende hasta tal punto que su personalidad ya no entra para nada en la relación, no puede ya hablarse de sociedad, como no puede decirse que exista sociedad entre el carpintero y su banco.

Pero, en realidad, esa ausencia de toda espontaneidad en la relación de subordinación es más rara de lo que parece deducirse de los giros populares que hablan abundantemente de «coacción», de «no tener opción», de «necesidad absoluta». Aún en las relaciones de sumisión más opresoras y crueles subsiste siempre una cantidad considerable de libertad personal. Lo que sucede es que no nos damos cuenta de ella; porque en tales casos afirmarla costaría sacrificios que no estamos dispuestos a hacer generalmente. La coacción «absoluta» que ejerce sobre

nosotros el más cruel tirano está siempre, en realidad, condicionada: está condicionada por nuestra voluntad de eludir las penas u otras consecuencias de nuestra insumisión. Estrictamente hablando, la relación de subordinación no aniquila la libertad del subordinado, sino en el caso de coacción física inmediata. En los demás casos se limita a exigir por nuestra libertad un precio que no estamos dispuestos a satisfacer; puede estrechar, sin duda, más y más el círculo de condiciones exteriores para que esa libertad tenga lugar, pero no llega nunca a aniquilarla totalmente, salvo en el citado caso de violencia física. No nos interesa aquí el aspecto moral de estas consideraciones. Sólo nos importa el sociológico: que la acción recíproca, es decir, la acción mutuamente determinada que parte de ambos centros personales subsiste aún en los citados casos de subordinación completa, y hace de esta subordinación una forma «social», aun en los casos en que la opinión corriente considera que la «coacción» de una de las partes priva a la otra de toda acción espontánea y anula, por tanto, uno de los lados de la acción recíproca.

La libertad del oprimido

Teniendo en cuenta el enorme papel que en la vida social representan las relaciones de subordinación, es sumamente importante —para el análisis de la existencia social— percatarse claramente de esa espontaneidad y actividad que conserva el sujeto subordinado, y que con frecuencia se oculta a las ideas corrientes. Esto que llamamos «autoridad» supone, en mucho mayor grado del que suele creerse, la libertad del sometido; ni aún en el caso de que la autoridad parezca «oprimir» al sometido reduce a una coacción y simple sojuzgamiento. La forma propiamente dicha de la «autoridad», que tan importante es para la vida social en sus grados más varios, desde el mero indicio hasta su exageración, desde el estado agudo hasta el permanente, parece producirse de dos maneras. Una personalidad superior por su valer y su energía inspira fe y confianza a las personas que la rodean de cerca o de lejos; sus opiniones adquieren un peso que les presta el carácter de instancia objetiva; la personalidad consigue para sus decisiones una prerrogativa y una confianza axiomática que supera el valor de la personalidad subjetiva, valor siempre variable, relativo y sujeto a crítica. Cuando un hombre actúa «autoritariamente», la cantidad de su importancia se transforma en una nueva cualidad y adquiere, para su medio ambiente, el carácter de algo objetivo. Al mismo resultado puede llegarse por el camino inverso. Una potencia supraindividual, Estado, Iglesia, escuela, organizaciones familiares o militares, confieren a una personalidad individual un prestigio, una dignidad, un poder de decisión inapelable que acaso nunca hubiera surgido de su individualidad propia. La «autoridad» —cuya esencia consiste en que un hombre decide con esa seguridad y poder obligatorio que lógicamente sólo debiera corresponder a los axiomas y deducciones transpersonales y reales— ha venido a posarse, en este caso, como desde arriba, sobre una persona. En cambio, en el primer

caso, la autoridad brota de las cualidades personales como por *generatio aequivoca*. En el punto de esta transformación y conversión es donde evidentemente ha de insertarse la creencia más o menos voluntaria del sumiso a la autoridad; pues aquella transformación del valor transpersonal y del valor personal, aquel cambio que agrega al valor personal un *plus*, aunque sea mínimo, sobre el que racionalmente le corresponde, es realizado por el que cree en la autoridad y constituye un acontecimiento sociológico que exige la cooperación espontánea del elemento subordinado. Es más, el hecho de sentir como «opresora» una autoridad supone la independencia del otro, independencia que nunca se puede anular por completo.

La autoridad

Debemos distinguir de la autoridad ese matiz de superioridad que se llama prestigio. Falta en éste por completo el elemento de la significación transubjetiva, la identificación entre la persona y una fuerza o norma objetivas. Lo que da en este caso al jefe su condición de jefe es exclusivamente la energía individual; y esta energía permanece consciente de sí misma. Y frente al tipo medio del jefe, en el que se da siempre una cierta mezcla de elementos personales y elementos objetivos, el prestigio arranca de la pura personalidad, como la autoridad nace de la objetividad de normas y poderes. Aun cuando la esencia de esta clase de superioridad consiste justamente en «arrastrar», en llevar tras de sí un séquito incondicional de individuos y masas —más que la autoridad, cuyo elevado, pero frío carácter de norma, deja lugar a críticas por parte del sometido—, el prestigio aparece como una especie de homenaje voluntario al superior. Quizá de hecho sea más libre el sujeto cuando acata la autoridad que cuando se deja arrastrar por el prestigio de un príncipe o un sacerdote, de un jefe militar o espiritual. Pero en la *conciencia* del dirigido sucede cosa bien distinta; contra la autoridad es lo corriente que no podamos defendernos, mientras que el impulso que nos lleva hacia un hombre prestigioso contiene siempre un sentimiento de espontaneidad. Justamente porque la entrega se hace a una personalidad, parece brotar del fondo de la personalidad, de su libertad imprescriptible. Ciertamente, yerra el hombre incontables veces al estimar el grado de libertad con que realiza una acción; aunque sólo sea por la poca seguridad y claridad con que nos damos cuenta de aquel hecho interno. Pero cualquiera que sea el modo de interpretar la libertad, puede afirmarse que alguna libertad —aunque no en la medida que suponemos— poseemos siempre cuando tenemos el sentimiento y la convicción de poseerla^[210].

El prestigio

Todavía más positiva es la actividad desplegada por los elementos en apariencia pasivos, cuando se dan relaciones como la del orador con el auditorio o del maestro con su clase. El orador, el maestro, parece ser el único director, el superior

momentáneo. No obstante, todo el que se encuentra en semejante situación experimenta pronto la reacción determinante y orientadora de esa masa, que en apariencia es puramente receptiva y pasiva. Y esto no ocurre sólo en el caso de presencia inmediata. Todos los jefes son a su vez mandados y, en incontables casos, el señor es el esclavo de sus esclavos. «Soy su jefe, por tanto, tengo que seguirlos», dijo uno de los más grandes políticos alemanes refiriéndose a sus secuaces. Esto resulta clarísimo en el caso del periodista, que presta contenido y dirección a las opiniones de una masa muda, pero que al propio tiempo ha de escuchar, combinar, adivinar, cuáles son las tendencias de esa masa, qué es lo que desea oír, lo que quiere ver confirmado, adónde desea ser dirigida. Dijérase que el público está bajo la sugestión del periodista; pero, en realidad, el periodista sufre igualmente la sugestión del público. Así pues, tras la aparente superioridad total de uno de los elementos y la obediencia pasiva del otro escóndese una acción recíproca muy complicada, cuyas dos fuerzas espontáneas adoptan diversas formas. En relaciones personales, cuyo sentido y contenido ponen una de las partes al servicio exclusivo de la otra, esta entrega plena está unida muchas veces a la entrega correspondiente que la otra parte hace de sí misma a la primera, aunque en otra capa de la realidad. Así dice Bismarck a propósito de sus relaciones con Guillermo I:

La sumisión del superior

Las leyes determinan cierto grado de adhesión y las convicciones políticas determinan un grado mayor. Pero si se pasa de aquí, se requiere ya un cierto sentimiento personal de *reciprocidad*. Mi adhesión estaba fundada, en principio, sobre mi convicción monárquica; pero el carácter especial de esa mi adhesión sólo era posible bajo la forma de cierta reciprocidad, la que puede haber entre el señor y el servidor.

Quizás el caso más característico de este tipo lo ofrezca la sugestión hipnótica. Un distinguido hipnotizador ha declarado que en toda hipnosis hay cierta acción, no fácil de determinar, del hipnotizado sobre el hipnotizador, sin la cual no se conseguiría el efecto. La apariencia de las cosas no nos ofrece aquí más que un absoluto «influir» por un lado, y un absoluto «ser influido» por otro; y sin embargo, cierta acción recíproca se esconde también bajo esa apariencia y hay una reciprocidad de influencias que convierte en forma *sociológica* la pura parcialidad de la subordinación.

La influencia como acción recíproca

Voy a mencionar algunos casos más de subordinación, tomados de la esfera jurídica, en los cuales se descubre sin dificultad la existencia de una acción recíproca

real, tras la apariencia del influjo único de una sola de las partes. Cuando en un régimen de ilimitado despotismo el soberano une a sus preceptos la amenaza de una pena o la promesa de una recompensa, esto quiere decir que él mismo se liga al decreto que ha dictado, que concede al subordinado el derecho a exigir algo de él, puesto que al fijar la pena, por horrenda que sea, se compromete el déspota a no imponer otra mayor. Que luego, de hecho, conceda la recompensa prometida o limite la pena a las proporciones por él fijadas, eso es ya otra cuestión. Pero el *sentido* de la relación es que, si bien el superior determina por completo la suerte del subordinado, asegúrale, empero, un derecho que éste puede hacer valer o al que puede renunciar; de manera que incluso esta forma extrema de la relación permite todavía cierto grado de espontaneidad en el subordinado.

En singular transposición manifiéstase el elemento de la acción recíproca (dentro de una subordinación, en apariencia, completamente pasiva) en una doctrina medieval del Estado, según la cual el origen del Estado consiste en que los hombres se obligaron *mutuamente* a someterse a un jefe común, y el soberano —incluso el absoluto— obtiene su poder en virtud de un contrato entre los súbditos. En esta teoría la idea de la reciprocidad ya no reside en la relación de soberanía —que es donde la ponen las doctrinas contemporáneas del contrato entre el soberano y el pueblo—, sino que pasa al fundamento mismo de esa relación; la obligación para con el príncipe es considerada como mera forma, expresión y técnica de una relación de reciprocidad entre los individuos del pueblo. Y si para Hobbes el soberano no puede nunca, sea cual fuere su conducta, faltar para con sus súbditos, puesto que no ha celebrado ningún contrato con ellos; en cambio, tampoco el súbdito infringe ningún contrato, aunque se rebele contra el soberano; el contrato que infringe en tal caso es el que ha celebrado con los demás miembros de la sociedad y que ha consistido en dejarse gobernar por aquel soberano.

El soberano y el contrato social

La desaparición de este elemento de reciprocidad es la que explica que la tiranía de una comunidad sobre un miembro de la misma pueda ser mucho peor que la de un príncipe. El hecho de que la comunidad (y no me refiero sólo a la política) considere a sus miembros no como seres que están frente a ella, sino como partes de ella misma, da lugar muchas veces a una desconsideración harto distinta de la crueldad personal de un déspota. El hecho de sentirse dos, uno enfrente de otro, aunque el segundo aparezca como subordinado, implica una acción recíproca que en principio supone una limitación de ambos elementos. Sólo excepciones particulares infringen esta regla. Cuando la relación con el subordinado ostenta ese carácter de desconsideración —que se manifiesta en el caso de una comunidad avasalladora— es que no existe esa contraposición en cuya acción recíproca tiene efecto la espontaneidad de ambos elementos y, por tanto, su limitación mutua.

Subordinación como reciprocidad

Esto se expresa con gran belleza en el primitivo concepto romano de la ley. En su sentido puro, la ley exige una sumisión, en la cual no cabe espontaneidad o reacción alguna por parte del subordinado. El hecho de que éste haya colaborado en la legislación o incluso de que se haya dado a sí mismo la ley, no modifica en nada el sentido; en tal caso escíndese el subordinado en sujeto y objeto de la legislación, y la determinación de la ley que va del sujeto al objeto no altera su sentido porque ambos coincidan casualmente en una misma persona física. Sin embargo, los romanos han indicado inmediatamente en el concepto de ley el concepto de acción recíproca. En el origen, *lex* significa, en efecto, contrato, aunque en el sentido de que las condiciones del mismo son fijadas por el que propone, no teniendo más intervención la otra parte que la de aceptarlas o rechazarlas en bloque. Así, originariamente, la *lex publica populi romani* significaba que el rey la había propuesto, y el pueblo la había aceptado. De aquí se sigue que la designación hace referencia a la acción recíproca en el concepto que más parece excluirla categóricamente. Esto se manifiesta también en la prerrogativa otorgada al rey romano de ser el único autorizado para hablar al pueblo. Tal prerrogativa significa, sin duda, el celo exclusivo con que pretende el rey afirmar la unidad de su soberanía —así como en la antigüedad griega, el derecho de cada cual a hablar al pueblo, significa la democracia perfecta—; pero hay también en ella el reconocimiento de la importancia que tiene el poder hablar al pueblo y, por consiguiente, el pueblo mismo. Esta importancia estriba en que el pueblo es parte *contratante*, aunque el derecho de contratar con él estuviese reservado a una sola persona.

Con estas observaciones, nos proponíamos mostrar el carácter propiamente sociológico, sociogénico, de la subordinación, aun en aquellos casos en los que parece que en vez de una relación social existe una relación meramente mecánica y el subordinado se presenta como un objeto o medio en manos del superior y como privado de toda espontaneidad. Pero, al menos en algunos casos, hemos logrado hacer ver cómo tras la influencia unilateral se escondía la acción recíproca que es el proceso sociológico decisivo.

Las especies de subordinación pueden clasificarse de pronto —siguiendo un criterio externo, pero cómodo para la exposición— en un esquema de tres miembros. El mando puede ser ejercido por un individuo, por un grupo, por un poder objetivo, sea social o ideal. Estudiaré tan sólo algunas significaciones sociológicas de estas posibilidades.

La subordinación de un grupo a *una* persona tiene como consecuencia principal una considerable unificación del grupo. Esta unificación es casi equivalente en las dos formas características de esta subordinación: la primera, que consiste en que el grupo con su cabeza constituya una verdadera unidad interior y que el jefe dirija las fuerzas del grupo en el sentido mismo del grupo, de manera que en este caso la

superioridad sólo significa propiamente que la voluntad del grupo ha hallado en el jefe una expresión o cuerpo unitarios; la segunda, que consiste en que el grupo se halle en oposición a su cabeza y forme un partido frente al jefe. Respecto al primer caso el más superficial estudio de un tema sociológico muestra desde luego las inmensas ventajas de la soberanía única para la concentración y uso económico de las energías colectivas. Sólo mencionaré dos términos de subordinación común que, aunque muy diferentes en su contenido, revelan cuán insustituible es la soberanía única para la unidad del conjunto.

Subordinación a una persona

La sociología de las religiones se diferencia, en principio, según que la unión de los individuos en un grupo sea la que produce al Dios común, como símbolo y consagración de su parentesco mutuo (como ocurre en muchas religiones primitivas) o que la idea de Dios sea la que reúna los elementos que no estaban antes unidos o que estaban en unión poco estrecha. No hace falta explicar hasta qué punto ha tenido lugar en el cristianismo esta última forma; tampoco insistiremos en el caso de algunas sectas que se sienten estrechamente unidas por la relación absolutamente subjetiva y mística que con la persona de Jesús establece cada individuo, con completa independencia de los demás y de la comunidad. Pero incluso de los judíos se ha dicho que, en oposición a las demás religiones de la misma época (en las cuales el parentesco ligaba a cada miembro con otro y sólo después al conjunto con el principio divino), el contrato común —es decir, que atañía a cada cual inmediatamente— con Jehová era sentido como la verdadera fuerza y significación de la comunidad nacional. El feudalismo medieval con sus complicadas relaciones personales de dependencia y «servicio» encontró frecuentes ocasiones de repetir esta estructura formal. Las más características en este sentido acaso sean las corporaciones de los ministeriales, servidores de casa y corte, que estaban en relación íntima, puramente personal, con el príncipe. Estas corporaciones no tenían ninguna base real, como las que tenían las comunidades de siervos rurales con sus posesiones contiguas. Las personas que las formaban estaban empleadas en servicios completamente distintos, tenían domicilios diversos y, no obstante, formaban corporaciones cerradas, sin cuya venia nadie podía ser admitido ni despedido. Habían desarrollado un derecho propio, familiar y real; disfrutaban entre sí de libertad contractual y comercial; pedían indemnizaciones por delitos interiores. Y, sin embargo, esta estrecha unidad no tenía más fundamento que la identidad del señor, a quien todos servían, que los representaba y que actuaba por ellos.

La proximidad al jefe

Como en los casos de las religiones ya mencionadas, la subordinación a una

potencia individual, no es en este caso como en otros muchos, y especialmente en la esfera política, la consecuencia o expresión de una comunidad orgánica o económica ya existente, sino que, por el contrario, la subordinación a un señor es la causa que crea una comunidad, que de otro modo no se hubiera conseguido y que no está indicada por ninguna otra relación. Por otra parte, no es la igualdad entre las relaciones de todos los subordinados con la cabeza dominante, sino justamente su desigualdad la que presta firmeza a la forma social así caracterizada. La diversa distancia a que los subordinados se encuentran del jefe crea entre ellos una gradación firme y definida, aunque con frecuencia el lado interno de esa distancia esté constituido por la envidia, la repulsión, el orgullo. El nivel social de cada casta india está determinado por su relación con los bramanes. ¿Aceptaría el bramán un regalo de uno de sus miembros? ¿Recibiría sin vacilar un vaso de agua de su mano? ¿Lo aceptaría con dificultad? ¿Lo rechazaría con repugnancia? El hecho de que la solidez peculiar de la gradación en castas dependa de esto es característico para la forma de que tratamos, porque justamente el mero hecho de existir una cabeza suprema constituye un elemento ideal que determina la relación estructural en cada elemento y, por tanto, en el conjunto. Sin duda, esa capa superior está formada por muchas personas individuales; pero esto no tiene ninguna importancia para el caso, ya que la forma sociológica de su actuación es exactamente la misma que si fuera una persona sola: lo decisivo es la relación con el «bramán». Así pues, la nota formal que caracteriza la subordinación a una sola persona, puede producirse también aunque las personas superiores sean varias. El sentido sociológico *específico* de esta pluralidad nos aparecerá claro en otros fenómenos.

La consecuencia edificativa de la subordinación a un solo poder dominante aparece también, y no con menor intensidad, cuando el grupo se halla en oposición a dicha fuerza dominante. Tanto en el grupo político, como en la fábrica o en la clase, o en la comunidad religiosa, puede observarse que el hecho de que la organización culmine en una sola cabeza, ayuda a alcanzar la unidad del conjunto, no sólo en caso de armonía, sino también en el de oposición. Y acaso la oposición obligue todavía más al grupo a concentrarse. Tener adversarios comunes es, en general, uno de los medios más poderosos para obligar a los individuos o a los grupos a reunirse; y este efecto se intensifica todavía más cuando el enemigo común es al propio tiempo el señor común. Sin duda, esta combinación, no en forma clara y eficaz, pero sí en una forma latente, se encuentra en todas partes; en cierta medida o en cierta relación, el señor es casi siempre un adversario. Interiormente el hombre mantiene una relación doble con el principio de la subordinación. Por una parte quiere ser dominado. La mayoría de los hombres no puede vivir sin acatar una dirección, y sintiéndolo así buscan el poder superior que la libre de la propia responsabilidad, busca una severidad limitativa y reguladora que la proteja, no sólo contra el exterior, sino contra ellos mismos. Pero no necesitan menos la oposición frente a este poder directivo, que gracias a estas acciones y reacciones llega a ocupar el lugar conveniente en el sistema

vital de los que obedecen. Pudiera decirse que la obediencia y la oposición constituyen dos aspectos de una misma conducta, aspectos que aparecen como dos instintos orientados en diversas direcciones. El caso más sencillo es el de la política, en el cual la comunidad, por muchos y adversos que sean los partidos que la integran, tiene el interés común de limitar la competencia de la corona, a pesar de que prácticamente la considere indispensable e incluso sienta una adhesión sentimental por ella. En Inglaterra, muchos siglos después de la Carta Magna, estuvo viva la convicción de que ciertos derechos fundamentales habían de ser mantenidos y aumentados para «todas» las clases; de que la nobleza no podía afirmar sus libertades sin afirmar al mismo tiempo la libertad de las clases más débiles, y de que un derecho común para los nobles, los burgueses y los campesinos, era el correlato necesario de las limitaciones al gobierno personal. Y se ha hecho resaltar con frecuencia que, siempre que se puso en cuestión este objetivo final de la lucha, la nobleza tuvo a su lado al pueblo y al clero. Pero aun en los casos en que no se llega a este género de unificación, merced al gobierno de uno solo, surge, al menos para los sometidos, un campo de lucha común, y los sometidos se dividen entre los que están al lado del soberano y los que están contra éste. Apenas hay esfera alguna sociológica, sumisa a una cabeza suprema, en la que este pro y contra no inyecten en los elementos una vivacidad de acciones recíprocas y de relaciones que prestan al conjunto, pese a todas las repulsas, razamientos y gastos de guerra, una fuerza unificadora superior a muchas convivencias pacíficas, pero indiferentes.

La unión contra el jefe Las libertades inglesas

Mas no se trata aquí de construir series dogmáticas uniformes, sino de señalar procesos típicos —cuyas masas y cuyas combinaciones, infinitamente varias, hacen que con frecuencia resulten opuestas unas a otras sus manifestaciones superficiales. Debemos, pues, decir, que la sumisión común a un poder dominante no siempre conduce a la unificación, sino que a veces tropieza con disposiciones determinadas y resultados completamente opuestos. La legislación inglesa estableció contra los no-conformistas (esto es, contra los presbiterianos, los católicos, los judíos), una serie de medidas y exclusiones que se referían al servicio militar, al derecho electoral, a la propiedad, a los cargos del Estado. Los adeptos de la religión oficial utilizaron sus prerrogativas para expresar uniformemente su odio contra todos los demás. Pero esto no tuvo como resultado que los oprimidos se uniesen; porque el odio de los ortodoxos fue superado por el que los presbiterianos profesaban a los católicos y viceversa. Parece darse aquí una curiosa manifestación de «umbral» psicológico. Hay un grado de enemistad entre elementos sociales que desaparece ante una opresión común y se trueca en una unidad externa e incluso interna. Pero si esa hostilidad primaria excede de cierto límite, la opresión común produce el efecto contrario. Y la causa de ello es,

primero, que cuando se experimenta una viva irritación en cierto sentido, toda excitación, aunque proceda de otra fuente, aumenta aquella irritación primera y, contra toda razón, afluye al primitivo lecho profundo, ensanchándolo. Además, si bien es cierto que el sufrir en común acerca a los que sufren, también es verdad que, justamente, esta proximidad forzada les hace ver con mayor vivacidad su alejamiento interior y lo irreconciliable de su encono. Si la unificación no es bastante para vencer un antagonismo, tenderá a no conservar el *status quo ante*, sino a intensificarlo, pues es sabido que el contraste en todas las esferas se torna más agudo y consciente cuanto más se acercan los objetos contrastados.

El umbral de la hostilidad

Otra clase de repulsión más visible crean los celos cuando varios individuos son dominados en común por uno. Esta forma constituye el correlato negativo de la que acaba de mencionarse. En efecto, si el odio común es un medio muy intenso de unión, cuando lo odiado en común es al mismo tiempo el común señor, también el amor común por virtud de los celos hace enemigos a sus sujetos y tanto más cuanto que el amado común es al mismo tiempo el señor común. Un buen conocedor de la vida turca refiere que los hijos de un harem, cuando tienen distintas madres, son siempre enemigos unos de otros. El fundamento de esta enemistad son los celos con que las madres vigilan las manifestaciones de afecto del padre hacia los hijos que no son suyos. El matiz particular que presentan los celos cuando se refieren al poder a que están subordinadas las dos partes, es que el que consigue ganar el afecto de la personalidad discutida ha triunfado ante su rival en un sentido particular y con un poder particular. El encanto sublime de dominar al rival dominando al señor de éste, intensifica al máximo el sentimiento de los celos, justamente por la reciprocidad que la comunidad de señor establece.

Volvamos ahora de las consecuencias disociadoras que la subordinación a un poder individual trae consigo, a las consecuencias unificadoras. Haré resaltar, ante todo, que las disensiones entre los partidos se arreglan más fácilmente cuando éstos están sometidos a un mismo poder superior, que cuando son por completo independientes. ¡Cuántos conflictos que condujeron a la ruina, verbigracia, a las ciudades griegas e italianas, no hubieran tenido tan desastrosas consecuencias, si esas ciudades-Estados hubieran estado dominadas por un poder central y sometidas a una instancia superior! Cuando ésta falta, el conflicto entre varios elementos tiende fatalmente a resolverse por choque inmediato de las fuerzas. Desde un punto de vista general, el concepto de «instancia superior» posee una eficacia que se extiende en formas diversas sobre casi todos los modos de convivencia humana. Constituye una característica sociológica de primer orden el hecho de que exista, o no, en una sociedad o para una sociedad una «instancia superior». No es preciso que esta instancia sea un soberano en el sentido ordinario o extremo de la palabra. Así, por

ejemplo, sobre relaciones y controversias que fundadas en intereses, instintos, sentimientos, constituye siempre una instancia superior el reino de lo «intelectual», con sus particulares contenidos o sus representantes en cada caso. Podrá la intelectualidad resolver de un modo parcial e insuficiente; podrán sus decisiones encontrar o no acatamiento; pero siempre en un grupo de varios miembros el más inteligente será la instancia superior —análogamente a como la lógica es la instancia superior sobre los contenidos contradictorios de nuestras representaciones, incluso cuando pensamos ilógicamente—. Lo cual no impide que, en casos concretos, sea la voluntad enérgica o el sentimiento cálido de una personalidad el que pacifique la hostilidad de los miembros del grupo. Lo específico de la «instancia superior» a que apelamos para conseguir la avenencia, o a cuya intervención nos sometemos con el sentimiento de que está justificada, reside por modo típico en el lado de la intelectualidad.

La instancia superior

Otra manera de unificar partidos discordantes, favorecida particularmente por la existencia de una instancia superior, es la siguiente: allí donde existen ciertos elementos que, o se encuentran en lucha o conviven indiferentes y extraños y no parece posible establecer una unión entre ellos sobre la base de sus cualidades efectivas, consíguele a veces colocándolos en una situación nueva que posibilita la unión, o fomentando en ellos nuevas cualidades en virtud de las cuales la unión puede verificarse. Lógrase con frecuencia borrar el descontento, la excitación producida por intereses antagónicos y crear comunidades profundas —lo mismo en los juegos de los niños que en los partidos religiosos o políticos—, añadiendo a los motivos y propósitos divergentes o indiferentes uno nuevo en el que todos pueden coincidir y merced al cual resulta unido lo que antes estaba separado. También muchas veces puede llegarse a la conciliación indirecta de cualidades directamente inconciliables, exaltándolas a un grado de evolución superior, o añadiéndoles un nuevo elemento que modifica el fundamento en que se basan. Así, por ejemplo, la homogeneidad de las provincias galas fue considerablemente fomentada por su latinización. Es evidente que para esta manera de unificación la «instancia superior» es muy beneficiosa, porque un poder que esté por encima de los partidos y los domine de algún modo inyectará fácilmente en ellos intereses y determinaciones que los sitúen en un campo común y a los que acaso no hubieran llegado nunca abandonados a sí mismos, por impedirse la obstinación, el orgullo, la obsesión de la hostilidad. Suele encomiarse la religión cristiana porque dispone los ánimos a la paz. El fundamento sociológico de este hecho es seguramente el sentimiento de la subordinación común de todos los seres al principio divino. El creyente cristiano está convencido de que, por encima de él y de su adversario —sea o no creyente—, está aquella instancia suprema; y esta convicción debilita en él la tentación de medir violentamente sus fuerzas con las del

enemigo. Si el Dios cristiano puede ser un lazo de unión para círculos tan amplios, comprendidos de antemano en la «paz cristiana», es justamente por hallarse a una distancia tan inmensa sobre todo individuo, que el individuo encuentra en él siempre, junto con los otros, su «instancia superior».

Unificación por modificación de cualidades

La unificación por subordinación común puede manifestarse en dos formas: nivelación y jerarquía. Cuando un cierto número de hombres está sometido uniformemente a uno solo, son iguales. De antiguo se ha echado de ver la correlación existente entre el despotismo y el igualitarismo. No sólo se produce en el sentido de que el déspota intenta nivelar a sus súbditos —de lo que se hablará en seguida—, sino también en la dirección contraria: una nivelación radical lleva a su vez con facilidad a la implantación de formas despóticas. Sin embargo, esto no rige para toda clase de «nivelaciones». Cuando Alcibíades dice de las ciudades sicilianas que están formadas por abigarradas masas populares, quiere indicar con ello que son presa fácil para el conquistador. De hecho, una ciudadanía uniforme ofrece mayor resistencia al tirano que una población compuesta de elementos muy divergentes y, por tanto, inconexos. Y es que la nivelación que más favorece al despotismo es la que elimina las diferencias de rango, no las de naturaleza. Una sociedad homogénea en cuanto a su carácter y tendencias, pero ordenada en diversas jerarquías, resistirá enérgicamente al despotismo; en cambio, será menor la resistencia si coexisten elementos de población esencialmente diversos, pero en igualdad y sin jerarquía orgánica. Ahora bien, el motivo fundamental que impulsa al monarca a suprimir las diferencias de clase es que la existencia de relaciones de subordinación muy acentuadas entre los súbditos hace la competencia a su propia superioridad, tanto en un sentido real, como en un sentido psicológico. Por otra parte, prescindiendo de esto, el hecho de que unas clases sean demasiado oprimidas por otras, puede ser tan peligroso para el despotismo como el excesivo poder de aquéllas; pues un alzamiento de las clases sojuzgadas contra los poderes intermedios llegará fácilmente, por la fuerza de la velocidad adquirida, a derrocar el poder supremo, si éste no se coloca a la cabeza del movimiento o al menos le presta su apoyo. Por esta razón los monarcas orientales han solido combatir la aristocracia; tal era la táctica del sultán turco, quien de esta manera, quedaba encumbrado de un modo absoluto y radical por encima de todos sus súbditos, sin intermediario alguno. Como todos los poderes del Estado procedían de él y a él volvían a la muerte de sus depositarios, no podía formarse una aristocracia hereditaria. De este modo resultan correlativas la absoluta eminencia del soberano y la nivelación de los súbditos. Esta tendencia se manifiesta en el hecho de que los déspotas no quieran otros servidores que los de medianas capacidades, como se ha resaltado a propósito de Napoleón I. Se cuenta que habiéndose solicitado de un príncipe alemán permiso para que uno de sus empleados pasase al servicio de otro

Estado, el príncipe preguntó a su ministro: «¿Nos es indispensable ese hombre? — Completamente, alteza.— Entonces lo dejaremos que se vaya. No me gustan los servidores indispensables». La correlación íntima entre el despotismo y la nivelación resalta en esto particularmente, porque, en realidad, el déspota no busca tampoco servidores de ínfimo valor. Dice Tácito sobre la tendencia de Tiberio a utilizar medianías para su servicio: *ex optimis periculum sibi, a pessimis dedecus publicum metuebat*. Obsérvese, además, que cuando la monarquía pierde el carácter de despótica esta tendencia se debilita en seguida, e incluso se trueca en la contraria; así dice Bismarck de Guillermo I, que no sólo soportaba tener un servidor prestigioso y poderoso, sino que se sentía realizado por ello.

Nivelación y despotismo

El empleo de hombres mediocres

Cuando el soberano no impide, como el sultán, la formación de poderes intermedios, trata a menudo de producir una nivelación relativa, favoreciendo las apariciones de las clases inferiores a conseguir la unidad jurídica con aquellas clases superiores. La historia medieval y moderna están llenas de ejemplos de esto. En Inglaterra, el poder real llevó a cabo con enérgica decisión, desde la época de los normandos, la correlación entre su propia omnipotencia y la igualdad jurídica de los súbditos. Guillermo el Conquistador rompió el lazo que hasta entonces existía — como en el continente— entre la aristocracia inmediatamente vasalla de la corona y los subvasallos, obligando a éstos a prestar el juramento de fidelidad al mismo rey. De esta manera evitó, por una parte, que los grandes feudos de la corona fuesen aumentando en poder hasta adquirir soberanía y, por otra parte, puso la base para una organización jurídica uniforme de todas las clases. La realeza inglesa de los siglos XI y XII funda su extraordinario poder en la uniformidad con que toda la propiedad libre está sometida, sin excepción, a los deberes militares, jurídicos, policíacos y económicos. La misma forma aparece en el Imperio romano. La República no pudo subsistir porque ya no era posible mantener la supremacía jurídica o efectiva de la ciudad de Roma sobre Italia y las provincias. El imperio logró restablecer el equilibrio porque, privando a los romanos de sus derechos, los equiparó a los pueblos sometidos; de esta manera fue posible una legislación imparcial para todos los ciudadanos, una nivelación jurídica, cuyo correlato fue la absoluta eminencia y unidad del soberano.

Apenas necesitamos advertir que, en este sentido, la «nivelación» ha de entenderse como una tendencia, muy relativa y limitada en su ejecución. Una ciencia fundamental de las formas sociales ha de formular los conceptos y las conexiones entre los conceptos, con una pureza y abstracción tales, que no se encuentra nunca en su realización histórica. La intelección sociológica, que quiere aprehender el concepto fundamental de socialización en sus sentidos y formas singulares, y analizar

los complejos en que se presentan los fenómenos hasta descubrir en ellos regularidades inductivas, sólo puede lograrlo valiéndose de líneas y figuras absolutas, que en el acontecer real de la sociedad se encuentran sólo en forma de iniciaciones, fragmentos y realizaciones parciales, interrumpidas y modificadas de continuo. En cada configuración de las que se presentan en la historia social actúa una cantidad de elementos probablemente incalculable, y no podemos descomponer su forma en todos sus factores parciales y recomponerla luego reuniendo estos factores; del mismo modo que la figura de un trozo de materia no puede nunca descomponerse y recomponerse exactamente en las figuras ideales de nuestra geometría, aunque ambas operaciones deben ser en principio posibles, por diferenciación y combinación de las formas científicas. Para que sea conocida sociológicamente una manifestación histórica ha de ser de tal modo transformada que su unidad se escinda en una serie de conceptos y síntesis que van en línea recta, de entre los cuales una constituye por regla general la característica principal; por mutua limitación y desviación va proyectándose, cada vez con mayor exactitud, la imagen de aquel fenómeno social en el nuevo plano de la abstracción. El señorío del sultán sobre súbditos sin derechos; el del rey inglés sobre un pueblo que ya 150 años después de la muerte de Guillermo el Conquistador se levanta valerosamente contra el rey Juan; el del emperador romano, que propiamente no es sino el presidente de las comunidades, más o menos autónomas, que constituían el imperio; todas estas formas monárquicas son extraordinariamente diversas, como diversa es igualmente la «nivelación» correspondiente de los súbditos. No obstante, el hecho de la correlación vive en todas ellas, y la diversidad ilimitada de los fenómenos inmediatos, materiales, ofrece espacio a la línea ideal, en que se dibuja aquella correlación (que en su pureza y uniformidad es, sin duda, una figura científica abstracta).

Las formas abstractas sociológicas

La misma tendencia a la dominación por medio de la nivelación existe en fenómenos que, aparentemente, son opuestos. Es típica la conducta observada por Felipe el Bueno de Borgoña, cuando trata de sojuzgar la libertad de las ciudades holandesas, concediendo privilegios muy amplios a algunas corporaciones. Pues estas diferencias jurídicas, que se originan en el puro arbitrio del soberano, marcan más ostensiblemente la uniformidad de sumisión en que se encuentran *a priori* los súbditos. En el ejemplo mencionado, esto se caracteriza muy bien por el hecho de que los privilegios, muy amplios, eran de duración breve; de esta manera el privilegio jurídico no se separaba y desligaba de su fuente y origen. Así, el privilegio, que es aparentemente lo contrario de la nivelación, se manifiesta en algunos casos como una potenciación de la misma, en correlación con el dominio absoluto.

El privilegio como forma de nivelación

Se ha reprochado incontables veces a la monarquía el contrasentido que representa la desproporción cuantitativa entre el soberano individual y la pluralidad de los dominados. Se le ha censurado por lo que hay de indigno y de injusto en la relación que una y otra parte aceptan. Y, en efecto, la solución de esta contradicción ofrece una constelación sociológica muy singular y fecunda. La estructura de una sociedad en que uno solo domina y la gran masa se deja dominar, adquiere su sentido normativo por el hecho de que la masa, es decir, el elemento dominado, entrega a la relación *sólo una parte de cada personalidad integrante*, al paso que el soberano le entrega su personalidad entera. El soberano y cada uno de los individuos dominados no entran en la relación con la misma cantidad de personalidad. La «masa» se constituye por el hecho de que muchos individuos reúnen fracciones de su personalidad, determinados instintos, intereses y fuerzas. Lo que cada personalidad es, como tal, queda fuera de este plano de nivelación y no entra en la «masa», esto es, en aquello que el monarca domina. No hace falta subrayar que si esta nueva proporción, en que la personalidad entera del soberano es contrapesada por los múltiples fragmentos parciales de las personalidades dominadas, se expresa en forma cuantitativa, es tan sólo por falta de otro símbolo mejor. La personalidad, como tal, escapa a toda expresión aritmética tan totalmente que, cuando hablamos de la personalidad «entera», de su «unidad», o de una «parte» de ella, nos referimos a algo interiormente cualitativo, a algo que sólo puede ser vivido como intuición del alma. Pero no tenemos para designar esto ninguna expresión directa; hemos de acudir, pues, a expresiones procedentes del orden cuantitativo, que son tan insuficientes como indispensables. Toda relación de dominio entre uno y muchos (evidentemente, no sólo la relación política), descansa en esa escisión de la personalidad. Su aplicación a las relaciones de subordinación no es más que un caso especial de su sentido en todas las acciones recíprocas, en general. Incluso en una asociación tan estrecha como la del matrimonio puede decirse que no se está nunca enteramente casado, sino que, en el mejor caso, sólo entra en el matrimonio una parte de la personalidad, por grande que ésta sea. Análogamente no se es nunca por entero ciudadano, ni miembro de una unidad económica, ni miembro de una Iglesia. Esa escisión de la persona humana, que va implícita en principio en el dominio de uno sobre muchos, fue reconocida ya por Grocio. Al responder éste a la objeción de que la soberanía no puede adquirirse por compra, ya que se refiere a hombres, distinguió entre sumisión (*subjectio*) privada y pública. La *subjectio* pública no suprime, como la *subjectio* privada, el *sui juris*esse. Cuando se enajena un *populus*, el objeto de la enajenación no son los hombres individuales, sino el *jus eos regendi, qua populus sunt*. Una de las más delicadas tareas del arte político en general —comprendiendo en él la política eclesiástica, la familiar y toda política de dominación— consiste en reconocer y preparar aquellos aspectos en que los hombres forman una «masa», más o menos nivelada, frente al soberano, distinguiéndolos de aquellos otros que deben dejarse a la libertad individual, y que reunidos con los primeros constituyen la personalidad total

del subordinado.

La personalidad de los gobernados

Las agrupaciones se distinguen unas de otras, de un modo muy característico, según la relación que la personalidad total de sus miembros mantenga con la parte de personalidad que entra en la «masa». De esta relación depende que sean más o menos gobernables; en el sentido de que un grupo puede ser regido tanto más fácil y radicalmente por uno solo, cuanto menor sea la parte de personalidad total que el individuo entregue a la masa, objeto de la *subjectio*. Cuando la unidad social encierra dentro de sí una parte muy considerable de la personalidad de sus miembros; cuando éstos están íntimamente ligados a aquélla, como sucedía en las ciudades griegas o medievales, el gobierno de uno solo es contradictorio e irrealizable. Esta relación fundamental, en sí muy sencilla, se complica por la acción de dos factores: la mayor o menor extensión del círculo subordinado y la medida en que las personalidades están diferenciadas dentro de él. Cuanto mayor sea un círculo, tanto menor será *cæteris paribus* la extensión de los pensamientos e intereses, de los sentimientos y cualidades contenidos en la «masa». Y puesto que la soberanía se extiende a lo común a todos los subordinados, éstos la soportarán tanto más fácilmente cuanto mayor sea la magnitud del círculo. Teniendo esto a la vista, se comprende el sentido fundamental de la monarquía, que puede formularse así: cuanto más numerosos sean los dominados, tanto menor será la parte en que cada individuo es dominado.

Grupos más y menos dominables

Pero, en segundo lugar, es también de importancia decisiva saber si los individuos tienen una estructura espiritual bastante diferenciada para distinguir práctica y sentimentalmente los elementos de su ser que quedan dentro del radio de la dominación, y los que quedan fuera de él. Sólo cuando esto coincida con el arte del gobernante —a que antes hemos aludido—, y que consiste en distinguir dentro de los individuos subordinados los elementos susceptibles de dominio y los que escapan a éste, se resolverá aproximadamente la contradicción entre la sumisión y la libertad, la desproporcionada preponderancia de uno sobre muchos. En tal caso, podrá desenvolverse libremente la individualidad, incluso en un grupo regido despóticamente. La formación de la individualidad moderna comenzó en los despotismos del Renacimiento italiano. Aquí como en otros casos, por ejemplo con Napoleón I, el soberano tiene interés en conceder la mayor libertad posible a todos los aspectos de la personalidad que no pertenecen a la «masa», es decir, aquellos que están fuera del radio de la soberanía. Se comprende bien que en círculos muy pequeños, donde la íntima fusión en que se encuentran sus elementos y la estrecha solidaridad que los une, confunde y enturbia aquella distinción, sea muy difícil

mantener separados los dos aspectos y las relaciones de dominio degeneren fácilmente en insoportable tiranía. Esta particularidad de los círculos pequeños se une con frecuencia a la torpeza de las personas preponderantes; por lo cual sucede que muchas veces las relaciones no se organizan bien, como ocurre, por ejemplo, entre padres e hijos. A menudo los padres cometen el grave error de imponer autoritariamente a sus hijos una norma de vida inexorable, aun en aquellas cosas en que los hijos tienen una individualidad irreductible. Lo mismo sucede cuando el sacerdote, saliéndose de la esfera en que puede mantener unida a la comunidad, pretende dominar la vida privada de los fieles, vida en la cual éstos aparecen diferenciados ante la comunidad religiosa. En ninguno de estos casos se ha hecho la justa selección de las partes aptas para formar «masa» y que, por tanto, pueden ser dominadas fácilmente, sin que se sientan heridos los dominados.

Libertad individual y sumisión

La nivelación de la masa, que se produce gracias a la selección y reunión de los elementos dominables, tiene la mayor importancia para la sociología del dominio. Así se explica que a menudo sea más fácil regir un grupo grande que uno pequeño; especialmente, cuando se trata de individuos muy diferenciados, pues en tal caso todo nuevo súbdito reduce más aún la esfera de lo común a todos. Cuando se reúnen tales personalidades, el plano de la nivelación de muchos está *cæteris paribus* más bajo que el de pocos, por donde resultan aquéllos más gobernables. Éste es el fundamento sociológico que abona una observación hecha por Hamilton en el *Federalista*: que sería el mayor de los errores populares creer que, aumentando el número de los miembros del Parlamento, se aumentaba la garantía contra el gobierno de unos pocos; más allá de cierto número, la representación popular parecerá sin duda más democrática, pero, en realidad será más oligárquica; podrá ser ampliada la máquina, pero serán pocos los resortes que rijan sus movimientos. Y en el mismo sentido hacía observar cien años más tarde uno de los mejores conocedores de la vida política anglo-americana que, cuanto más aumenta el poder y la influencia de un jefe de partido, tanto más ha de darse cuenta de que «el mundo está gobernado por muy pocas personas». Ésta es la raíz sociológica profunda de la estrecha relación que existe entre el *derecho* de un conjunto político y su soberano. El derecho para todos vigente surge de aquellos puntos de coincidencia que están más allá de los contenidos o formas puramente individuales de la vida o, dicho de otro modo, que no abarcan la totalidad de la persona individual. El derecho da una forma objetiva concordante a todos estos intereses y cualidades transindividuales, que encuentran su forma subjetiva o su correlato en el soberano de este conjunto. Pero siendo este análisis y síntesis particular de los individuos el fundamento del régimen unipersonal, en general, se comprende fácilmente que en ocasiones baste al soberano una cantidad asombrosamente mínima de cualidades sobresalientes para asegurarse el dominio

sobre una colectividad; ésta se somete con una facilidad que, lógicamente, sería incomprensible si comparásemos cualitativamente al soberano con sus súbditos, considerados como personas completas. Pero cuando falta esa diferenciación de los individuos, indispensable para el dominio de las masas, las cualidades que se exigen al soberano rebasan ya aquel modesto límite. Aristóteles dice que, en su época, no podían producirse ya monarquías, porque había en cada Estado tantas personalidades igualmente eminentes, que ninguna podía pretender semejante superioridad sobre las demás. El ciudadano griego estaba tan ligado a la colectividad política por sus intereses y sentimientos; había entregado a la colectividad su personalidad en tan amplia medida que no le era posible cribar los elementos políticos de su personalidad, reservándose como propiedad privada otra parte considerable de ésta. En situaciones de este género, el gobierno unipersonal, si ha de estar interiormente justificado, presupone que el soberano sea superior a cada uno de sus súbditos, en cuanto a su personalidad total. Esta exigencia no se presenta, en cambio, cuando el objeto de la soberanía es la simple suma de aquellas partes de los individuos que, reunidas, forman una «masa».

El derecho y lo común a muchos

Junto al tipo de gobierno unipersonal, cuyo correlato es la nivelación radical de los sometidos, está el segundo tipo, en que el grupo toma la forma de una pirámide. Los subordinados aparecen frente al soberano en sucesivas gradaciones de poder; capas cada vez menos extensas y más importantes van desde la masa inferior hasta el ápice. Esta forma colectiva puede producirse de dos maneras. En primer lugar, puede emanar del poder autocrático de uno solo. Éste pierde el contenido de su poder — conservando la forma y el título— y lo deja resbalar hacia abajo. Como es natural, las capas más próximas al soberano se apropian mayor cantidad de poder, que las más lejanas. Al irse desmenuzando de esta manera poco a poco el poder, si no se añaden al proceso para deformarlo otros acontecimientos y condiciones, ha de crearse una continuidad y gradación de subordinaciones. De este modo se producen con frecuencia las formas sociales en los Estados orientales; el poder del grado supremo se va desmembrando, bien por no poder sostenerse interiormente y porque no mantiene la proporcionalidad antes indicada entre sumisión y libertad individual, bien porque las personalidades regentes son demasiado indolentes e ignorantes de la técnica del gobierno para conservar su poderío.

Forma piramidal de la sociedad

La forma piramidal de la sociedad ofrece un carácter completamente distinto cuando emana de la *intención* del soberano. Entonces no significa una debilitación de su poder, sino una ampliación y consolidación del mismo. En este caso, no se reparte

entre las capas inferiores el poder del soberano, sino que sencillamente las capas son organizadas *unas sobre otras* según grados de poder y posición. La cantidad de subordinación es la misma que en el caso de la nivelación; sólo que toma la forma de la desigualdad entre los individuos sobre quienes pesa. Al mismo tiempo se produce en lo externo una aproximación de los súbditos al soberano según su rango relativo. De aquí puede resultar una mayor solidez del edificio total; sus fuerzas afluyen hacia la cabeza con mayor seguridad y concentración que si estuviesen niveladas frente a ella. El hecho de que la superior importancia del príncipe, o de la persona que en cada círculo ocupa la posición dirigente, irradie y recaiga sobre otros, según la proximidad a que se hallen del primero, no significa disminución, sino aumento de su propia importancia. Al principio de la monarquía normanda inglesa, el rey no tenía ningún consejo permanente y obligatorio; pero justamente la mayor dignidad e importancia que iba adquiriendo fue causa de que, en casos graves, solicitase el consejo de un *consilium baronum*. Esta dignidad que aparentemente se eleva al grado supremo, por concentrarse en la personalidad del rey, necesita, sin embargo, irradiación y extensión, como si no cupiera en una sola persona. El rey llama a varios súbditos para que colaboren con él, los cuales al conllevar el poder e importancia del soberano y, por consiguiente, en cierta manera al compartirlo, lo concentran y hacen refluir de nuevo con mayor eficacia, sobre él. Y aún más, el hecho de que los servidores del rey anglosajón paguen más rescate y de que su juramento tenga un valor particular; el hecho de que sus criados y el hombre en cuya casa ha bebido sean elevados sobre la masa por protección jurídica especial, no se debe simplemente a las prerrogativas regias, sino que este corrimiento gradual de la prerrogativa es al mismo tiempo un apoyo. Al dar a otros participación en su superioridad, esta superioridad no disminuye, sino que aumenta. Además, cuando existen tan minuciosas gradaciones, el soberano dispone de distinciones y recompensas en forma de ascensos jerárquicos que nada le cuestan, pero que ligan más estrechamente su persona a los que así quedan colocados más cerca de ella. El gran número de grados sociales creados por los emperadores romanos —desde los esclavos y los *humiliores*, pasando por el hombre libre y ascendiendo en una escala ininterrumpida hasta el senador— parece inspirado de manera directa por una tendencia semejante. En este sentido, la aristocracia es formalmente igual a la monarquía; también ella utiliza la ordenación de los súbditos en muchos grados. Así, verbigracia en Ginebra, existían todavía a mediados del siglo XVIII variadas gradaciones de derechos entre los ciudadanos, según que éstos se llamasen *citoyens*, *bourgeois*, *habitants*, *natifs*, *sujets*. Cuando hay muchos que tienen todavía debajo de sí a otros, todos aquellos están interesados en conservar el orden existente. Con frecuencia, en semejantes casos, más que de una gradación de poder efectivo se trata de una jerarquía de títulos y posiciones, con supremacía puramente ideal. Pero estas distinciones pueden ser pródigas en consecuencias, como se ve acaso con máxima claridad en las finas gradaciones de clases que existen en el sistema de las castas indias. Ahora bien, estas pirámides

construidas con base en honores y privilegios sociales, y que hallan en el soberano su vértice, no siempre coinciden con la estructura de poderes graduales que acaso subsiste al mismo tiempo.

Graduación social desde la cúspide Grados honoríficos y grados de poder

La estructura del poder en forma de pirámide tropezará siempre con la dificultad fundamental de que las disposiciones irracionales y fluctuantes de las personas no coinciden nunca exactamente con los contornos de las diversas posiciones, trazados con lógico rigor. Éste es un defecto formal que aqueja a todas las jerarquías construidas sobre un esquema previo; defecto que no se da solamente en las jerarquías con ápice monárquico personal, sino también en los proyectos socialistas que confían a una determinada institución la misión de llevar a la posición suprema directiva a la persona que merezca efectivamente ocuparla. Se llega, en ambos casos, a esa inconmensurabilidad fundamental entre el esquema de las posiciones y la naturaleza del hombre, que es interiormente mudable y no se acomoda con exactitud a formas conceptuales. A esto se añade la dificultad de conocer la personalidad adecuada para cada posición, sobre todo por la razón de que muchas veces no se sabe si una persona merece o no ocupar una posición determinada hasta que la ha ocupado. Por motivos arraigados en lo más hondo y valioso de la naturaleza humana puede decirse que la colocación de un hombre en un nuevo poder o una nueva función representa siempre un riesgo, aunque se hayan hecho las pruebas más escrupulosas y se tengan los antecedentes más seguros; es siempre un ensayo, que puede resultar o no. La relación que el hombre mantiene con el mundo y con la vida nos obliga a resolver siempre de *antemano*; es decir, a producir por nuestra resolución aquellos hechos que deberían ser ya producidos y conocidos, para poder tomar la resolución racionalmente y con seguridad. Esta dificultad general, apriorística, de toda actuación humana se manifiesta con particular claridad al construir escalas de poder social, cuando estas escalas no surgen orgánicamente de las propias fuerzas individuales y de las relaciones naturales de la sociedad, sino que son construidas espontáneamente por una personalidad gobernante. Claro está que este caso casi nunca se producirá históricamente con absoluta pureza —a lo sumo puede hallársele paralelismo en las utopías socialistas a que hemos aludido—; pero sus particularidades y complicaciones pueden observarse en la realidad, en sus formas más rudimentarias y mezcladas con otros fenómenos.

Organización jerárquica espontánea

En dirección opuesta va otro modo de construir esa escala de poder que llega a un vértice supremo. Partiendo de una relativa igualdad originaria de los elementos

sociales, adquieren algunos de éstos mayor importancia que los demás. Del complejo de éstos se destacan a su vez individualidades especialmente poderosas, hasta que la evolución culmina en uno o varios vértices. En este caso, la pirámide de la subordinación jerárquica se construye de abajo hacia arriba. No hace falta acumular ejemplos de este proceso, que se verifica en todas partes aunque con ritmos muy diversos. Donde acaso se presente con más pureza es en el campo económico y político; pero se percibe también perfectamente en la educación intelectual, en las escuelas, en la evolución de la vida, en la relación estética, en el desarrollo primitivo de la organización militar.

El ejemplo clásico en donde coinciden los dos caminos por los cuales puede producirse una organización jerárquica de los grupos es el Estado feudal de la Edad Media. Cuando el ciudadano —griego, romano, germano— no conocía subordinación alguna a un individuo, existía para él, de una parte, libertad plena frente a sus iguales y, de otra, rigurosa separación de las clases inferiores. Esta forma social característica encuentra en el feudalismo —presuponiendo todos los miembros históricos intermedios— su contrapeso igualmente característico, que llena el vacío existente entre la libertad y la servidumbre, con una serie gradual de estados. El *servitium* unía a todos los miembros del reino entre sí y con el rey. Éste daba a sus grandes súbditos tierras en feudo; éstos, a su vez, a los vasallos que les estaban subordinados; y de este modo se producía una gradación de posiciones, patrimonios y obligaciones. Pero al mismo resultado llegaba el proceso social, caminando en la dirección contraria. Las capas intermedias nacían no sólo por desprendimientos de arriba, sino también por acumulación de abajo. Pequeños propietarios, originariamente libres, entregaban sus tierras a señores poderosos para recibirlas de nuevo en calidad de feudo; y los señores, gracias a esta constante ampliación de su poder —que la realeza, debilitada, no podía evitar—, alcanzaban un poder rival del de los reyes. Esta forma de pirámide presta a cada uno de sus elementos una doble posición entre los más bajos y los más altos. Cada uno de ellos es señor y subordinado, depende de arriba y, al propio tiempo, es independiente en cuanto que otros dependen de él. Quizá sea esta dualidad sociológica del feudalismo —acentuada particularmente por su doble génesis: desprendimientos de arriba y acumulaciones de abajo— la que ha determinado la contradictoriedad de sus consecuencias. Según que la práctica y la conciencia han hecho dominar, en los elementos intermedios, el matiz de la independencia o el de la dependencia, así el feudalismo ha conducido a unos u otros resultados: en Alemania, al socavamiento del poder supremo; en Inglaterra, a la atribución a la corona de la forma propia para un poder muy amplio.

Dualismo de la jerarquía medieval

La jerarquía es una de esas formas de ordenación y de vida colectiva que parten de un punto de vista cuantitativo y que, por consiguiente, son más o menos mecánicas

y preceden históricamente a las agrupaciones orgánicas propiamente dichas, basadas en diferencias individuales cualitativas. Sin embargo, no son completamente anuladas por éstas, sino que subsisten en unión de ellas. Entre las manifestaciones de la primera fórmula mecánica, figura, en primer término, la división de los grupos en subgrupos, cuyo papel social está ligado a su igualdad numérica o, al menos, a su determinación numérica, como sucede en las centurias; a este género pertenece la determinación de la posición social atendiendo exclusivamente al patrimonio, así como la formación de los grupos según grados fijos, como se observa sobre todo en el feudalismo o en las jerarquías burocráticas o militares. Ya el primer ejemplo mencionado de las formaciones de esta clase indica su objetividad, su sujeción a un principio. Precisamente, merced a ello, el feudalismo, tal como comenzó a formarse al principio de la Edad Media germana, quebrantó los antiguos órdenes de libres y siervos, patricios y plebeyos, que descansaban en la diversidad de la relación en que estaba el individuo con la comunidad. Por encima de esto, elevó ahora, como principio de absoluta validez, el «servicio», la necesidad objetiva de que cada cual sirviese a algún superior. Y en este principio no cabía más diferencia que la de a quién y bajo qué condiciones se sirviera. La gradación de posiciones que así resultó, y que en lo esencial fue cuantitativa, era independiente de la importancia que antes tuvieron las posiciones corporativas de los individuos.

No es necesario, naturalmente, que esta gradación vaya ascendiendo hasta llegar a un miembro absolutamente supremo; su característica formal se muestra en todo grupo, sea cualquiera el modo en que éste aparezca caracterizado como un todo. Así, la «familia» servil romana ofrecía ya las más finas gradaciones, desde el *villicus* y *procurator*, que dirigía con toda independencia ramas enteras de la producción en la gran explotación de esclavos, pasando por todas las clasificaciones posibles, hasta los capataces que mandaban 10 hombres. Semejantes formas de organización son muy claras de percibir, y cada uno de sus miembros, al encontrarse determinado por arriba y por abajo, como superior y como subordinado, adquiere una más segura definición de su sentimiento sociológico de la vida; esto ha de reflejarse en el grupo contribuyendo a afirmarlo. Por eso, los regímenes despóticos o reaccionarios, en su temor a todas las asociaciones entre los súbditos, persiguen con especial encono aquellas agrupaciones que se han organizado *jerárquicamente*. Con singular detalle, explicable tan sólo por la sensación de la fuerza socializante aneja a las organizaciones jerárquicas, prohibió el ministerio reaccionario inglés de 1851 todas las asociaciones: «compuestas de individuos separados, con varias divisiones y subdivisiones, bajo jefes con graduación de rango y autoridad, distinguidos por ciertas insignias y sujetos al control y dirección general de un consejo supremo». Por lo demás, esta forma debe distinguirse de aquella otra en que se dan al mismo tiempo la jefatura y la subordinación: que un individuo sea jefe en una *serie* o sentido y subordinado en otra serie o sentido. Esta organización tiene más bien un carácter individual y cualitativo; suele ser una combinación oriunda de las disposiciones y

condiciones particulares del individuo. En cambio, cuando la coincidencia de la jefatura y la subordinación se da en una y la misma serie, esta organización está más predeterminada objetivamente y, justamente por eso, queda definida de un modo más inconfundible como posición sociológica. Y el hecho de que, como he indicado ya, tenga gran valor de cohesión para la serie social, proviene de que el ascenso en ésta constituye *eo ipso* una aspiración deseable. Dentro de la masonería, verbigracia, se ha utilizado este motivo como puramente formal para abogar por la conservación de los «grados». Ya al «aprendiz» se le ha comunicado lo esencial del saber objetivo — ritual en este caso— que poseen los iniciados en el grado de oficial y maestro; pero se afirma que la existencia de estos grados presta a la hermandad cierta tensión y anima, con el encanto de la novedad, el celo de los novicios.

Solidez de la organización jerárquica

Estas estructuras sociológicas que se producen con igualdad formal en los grupos de más diverso contenido, merced a la subordinación a una sola persona, pueden darse también como queda ya indicado en la subordinación a una pluralidad. Pero la pluralidad de los jefes —si éstos están coordinados unos con otros— no es lo característico de ellas y, por consiguiente, sociológicamente carece de importancia el hecho de que la jefatura *individual* sea por casualidad desempeñada por una pluralidad. Hay que notar, sin embargo, que el gobierno de uno solo constituye el tipo y forma primordial de la relación de subordinación. Esta suposición fundamental en los fenómenos de subordinación es la causa de que pueda dejar legítimo espacio dentro de su esfera a otras formas de ordenamiento, republicanas y oligárquicas (no sólo en sentido político). El campo de acción del monarca admite perfectamente estructuras secundarias de estas especies; en cambio, la forma monárquica sólo puede coexistir, de un modo relativo e ilegítimo, cuando aquellas otras formas no monárquicas son las más amplias y dominantes. La jefatura de uno solo tiene tal poder intuitivo, que continúa influyendo incluso en constituciones originadas en reacción contra ella y para suprimirla. Del presidente estadounidense se ha dicho — como del arconte griego y del cónsul romano— que con ciertas limitaciones viene a ser el heredero del poder real, que los monarcas perdieron tras las respectivas revoluciones. He oído decir a muchos norteamericanos que su libertad consiste en que los dos grandes partidos alternan en el poder, pero que cada uno de ellos ejerce una tiranía enteramente monárquica. También se ha intentado demostrar que la democracia de la Revolución francesa no es sino una inversión de la monarquía, con las mismas cualidades que aquélla. La *volonté générale* de Rousseau, que es para él sumisión sin resistencia, tiene la propia naturaleza del monarca absoluto. Y Proudhon afirma que un parlamento nacido del sufragio universal no se diferencia en nada del monarca absoluto. El representante del pueblo es infalible, inviolable, irresponsable. No es más, en lo esencial, el monarca. El principio monárquico —se dice— está tan

vivo y tan íntegro en un parlamento como en un rey legítimo; y de hecho no falta, frente al parlamento, ni siquiera el fenómeno típico de la adulación, que parece específicamente reservado a la persona individual.

La jefatura plural El parlamento, rey

Es típico el fenómeno de que existan entre elementos colectivos relaciones formales, que continúan subsistiendo aun cuando el cambio de la tendencia sociológica total parece hacer imposible tal subsistencia. La fuerza singular de la monarquía que sobrevive a su muerte, transmitiendo su matiz y sus instituciones a otras figuras, cuyo sentido parece consistir justamente en su negación, es uno de los casos más salientes de esta vida propia que tiene la forma sociológica, gracias a la cual no sólo recoge contenidos materialmente muy distintos de ella, sino que infunde su espíritu en otras *formas* nuevas, que representan lo contrario de ella. Es tan grande esta importancia formal de la monarquía, que se conserva *explícitamente* aun allí donde su contenido es negado y, precisamente, por serlo. El cargo de *dux* en Venecia fue perdiendo cada vez más poder, hasta que acabó por no tener ninguno; y, sin embargo, fue conservado cuidadosamente, para evitar de ese modo evoluciones que acaso hubieran llevado al trono a un rey de veras. En este caso, la oposición, en vez de suprimir la monarquía, para acabar consolidándose en la forma monárquica, la conserva justamente para impedir su consolidación efectiva. Ambos casos opuestos atestiguan la fuerza formal de esta forma de gobierno.

Esta fuerza es de tal naturaleza, que muchas veces se funden en ella los elementos más opuestos. La monarquía tiene interés en que se mantengan las instituciones monárquicas, aun en sitios que están completamente fuera de su esfera de acción. Las realizaciones varias de una forma social determinada, por alejadas que estén, se apoyan mutuamente y se garantizan unas a otras. Este hecho se manifiesta en las formas de dominio más diversas, pero particularmente en la aristocracia y en la monarquía. Por eso, las monarquías pagan a veces cara la política que consiste en debilitar el principio monárquico en otros países. La resistencia, casi rebelde, que ofrecían al gobierno de Mazarino tanto el pueblo como el parlamento, se ha atribuido a que la política francesa había favorecido en países vecinos levantamientos contra los gobiernos respectivos; de esta manera el principio monárquico se debilitó en un grado tal que refluyó sobre el autor mismo de aquella política, que creía favorecer sus intereses fomentando las rebeliones. Por el contrario, cuando Cromwell rehusó el título de rey, entristeciéronse mucho los realistas. Pues aunque hubiera sido muy duro para ellos ver en el trono al matador del rey, el hecho de que volviese a haber un rey les habría parecido plausible como preparación de la restauración. Pero aparte de estas razones utilitarias que pueden abonar la expansión de la monarquía, el sentimiento monárquico actúa a veces frente a determinados fenómenos en manera y

sentido directamente opuestos a los intereses del monarca. Cuando durante el reinado de Luis XIV estalló la sublevación portuguesa contra España —sublevación que debía ser muy grata al rey de Francia—, éste dijo, no obstante, comentándola: «Por malo que sea un príncipe, la sublevación de sus súbditos es infinitamente crimina». Y Bismarck refiere que Guillermo I sentía una «repugnancia monárquica instintiva» contra Bennigsen y la actividad que éste había desplegado en Hannover. A pesar de lo que Bennigsen y su partido habían trabajado por la prusificación de Hannover, esta actitud de un súbdito contra su primitiva dinastía, hería los sentimientos monárquicos de Guillermo I. La fuerza íntima de la monarquía es bastante para incluir aun al propio enemigo en una simpatía de principios, y para considerar, en las capas profundas del sentimiento, como adversario al amigo que se encuentra en oposición a algún monarca.

Afinidades entre las formas sociales

Finalmente surgen otros rasgos, todavía no mencionados, cuando de un modo o de otro se torna problemática la igualdad o desigualdad, la proximidad o distancia que existen entre el superior y el subordinado. Es esencial en la figura sociológica de un grupo el hecho de que prefiera subordinarse a un extranjero que a un miembro del propio grupo, o lo contrario, y de que considere lo uno o lo otro como lo más adecuado y digno. Los señores medievales alemanes tenían originariamente derecho a nombrar para la comunidad cortesana jueces y regidores de donde quisieran, hasta que finalmente la comunidad logró que los funcionarios fuesen nombrados de entre los miembros de la comunidad misma. En cambio, considérase como concesión muy importante la que hizo el conde de Flandes en 1228 a sus «queridos escabinos y burgueses» de Gante: que los jueces y funcionarios ejecutivos, así como sus subordinados, *no* serían nombrados de entre los vecinos de Gante ni de entre los que estuviesen casados con una gantesa. Esta diferencia tiene sin duda sus razones: el forastero es más imparcial, el indígena más comprensivo. Indudablemente la primera de estas razones fue la que determinó el deseo de los ciudadanos de Gante y, atendiendo a ella, las ciudades italianas elegían con frecuencia sus jueces en otras ciudades, para que la administración de justicia no fuese influida por consideraciones de familia o de partido. Por el mismo motivo, gobernantes tan avezados como Luis XI y Matías Corvino elegían en lo posible sus altos funcionarios, bien entre extranjeros, bien entre personas pertenecientes a las clases bajas. Otra razón de utilidad ha indicado, en el siglo XIX, Bentham, para explicar por qué son con frecuencia los extranjeros los mejores empleados públicos: y es que se les vigila celosamente. La preferencia por los allegados o semejantes parece, desde luego, menos paradójica aunque, si es exagerada, puede conducir a una mecanización del *similia similibus*, análoga a la que se refiere de una antigua tribu líbica y modernamente de los *aschantis*: que en estos países el rey reina sobre los hombres, y

la reina —que es su hermana— sobre las mujeres. La tendencia del poder central a eliminar la jurisdicción inmanente de los subgrupos confirma mi tesis de que la subordinación a iguales favorece la cohesión de los grupos. Todavía en el siglo XIV estaba muy extendida en Inglaterra la creencia de que el juez competente para cada individuo era su propia comunidad nativa; pero Ricardo II dispuso terminantemente que nadie podría ser juez de los Asises o del *Goal delivery* en su propio condado. En este caso la cohesión del grupo encontraba su correlato en la libertad del individuo. Todavía en la época de decadencia de la monarquía anglosajona el derecho a ser juzgado por los compañeros, por los pares, era tenido en gran estima, como salvaguardia y garantía contra la arbitrariedad de los jueces reales o señoriales. El campesino de realengo, sobre el que pesaban tantas cargas, velaba celosamente sobre este derecho, que era el único que daba contenido y valor al concepto jurídico de la libertad en el sentido del derecho privado.

Subordinación a los propios o a los extraños

Son, pues, seguramente razones de educación o utilidad, las que hacen preferir unas veces la subordinación al compañero y otras al extranjero. Sin embargo, no son éstos los únicos motivos que determinan la elección; a ellos se añaden otros motivos más instintivos y sentimentales y también más abstractos y mediatos. Tanto más cuanto que aquellas primeras razones de utilidad se encuentran con frecuencia equilibradas en la balanza; la mayor comprensión de los de dentro y la mayor imparcialidad de los de afuera se compensan muchas veces y entonces hay necesidad de recurrir a otra instancia para decidir entre ellas. Aparece aquí una antinomia infinitamente importante en toda formación sociológica: de una parte nos atrae lo que nos es homogéneo y de otra lo que nos es opuesto. ¿En qué casos, en qué esferas actúa una u otra tendencia? ¿Cuál de ellas predomina en nuestro ser? Esto depende, al parecer, de las disposiciones primarias, inherentes a la propia naturaleza del individuo. Lo opuesto nos complementa; lo homogéneo nos fortalece. Lo opuesto nos excita e incita; lo homogéneo nos calma. Con medios completamente diversos, lo uno y lo otro nos suministran el sentimiento de que nuestra manera de ser es justa, legítima. Pero si frente a un determinado fenómeno sentimos una de las dos tendencias como la adecuada, la otra nos repugnará; lo opuesto se nos aparece como hostil, y lo homogéneo nos produce hastío; lo opuesto nos plantea problemas demasiado elevados, y lo homogéneo demasiado pequeños. Frente a lo uno como frente a lo otro nos es difícil tomar posición; frente a lo heterogéneo, porque nos faltan puntos de contacto o comparación, y frente a lo homogéneo, porque lo igual a nosotros se nos aparece como superfluo o, lo que es peor, nosotros mismos nos aparecemos como superfluos. Las diferentes relaciones íntimas que establecemos entre nosotros y un individuo o un grupo proceden esencialmente de que éste se nos ofrece con una pluralidad de rasgos, que han de entrar en relación con nosotros y que

encuentran en nosotros otros rasgos en parte homogéneos y en parte heterogéneos; lo cual hace posible tanto la atracción como la repulsión. La relación total resulta de las alternativas y combinaciones de estos sentimientos. Igual efecto se produce cuando una misma relación (verbigracia, una cualidad del otro, semejante a una cualidad nuestra) despierta en nosotros, por una parte, sentimientos de simpatía y, por otra parte, de antipatía. Así un poder social favorecerá sin duda los poderes análogos que se encuentren dentro de su esfera y no sólo por natural simpatía hacia lo semejante, sino porque todo fortalecimiento del principio en que se fundan redundará en beneficio suyo. Pero, por otra parte, los celos, la competencia, el deseo de ser el único representante del principio, producirán también el resultado opuesto. Esto se nota mucho en la relación de la monarquía con la nobleza. Por una parte, el principio hereditario de la nobleza es interiormente afín al de la monarquía, por lo cual ésta concluye alianza con aquélla y, encontrando en ella un apoyo, la favorece. Pero, por otra parte, la monarquía no puede tolerar que subsista junto a ella un estado privilegiado con derecho hereditario y, por consiguiente, propio; ha de preferir que cada individuo sea particularmente privilegiado por ella. Así los emperadores romanos al principio favorecieron la nobleza senatorial y le garantizaron el derecho hereditario; pero después de Diocleciano la nobleza senatorial fue convirtiéndose cada vez más en una mera sombra, siendo sustituida por la nobleza burocrática, en la que cada miembro llegaba a los altos cargos por ascensos personales. El hecho de que en tales casos predomine la atracción o la repulsión de lo homogéneo, depende, evidentemente, no sólo de motivos utilitarios, sino de aquellas disposiciones profundas del alma que determinan la distinta valoración de lo igual y lo desigual.

Antinomia de lo homogéneo y lo heterogéneo Monarquía y nobleza

Un caso particular de este problema general sociológico es el que estamos tratando. El hecho de sentirnos más humillados por la subordinación a un allegado que a un extraño, o viceversa, depende muchísimas veces de sentimientos que no pueden racionalizarse. Así, todos los instintos sociales y los sentimientos vitales de la Edad Media fueron la causa de que en el siglo XIII, cuando se concedió jurisdicción pública a los gremios, se decretase, al propio tiempo, que quedarían subordinados a ellos todos los obreros del mismo oficio, pues hubiera sido absurdo que un tribunal gremial juzgase a quien no pertenecía a la comunidad del oficio. Pero un sentimiento opuesto, e igualmente ajeno a todo sentido de utilidad, es el que mueve a algunas hordas australianas a no elegir por sí mismas sus cabecillas, reservando dicha elección a los jefes de las tribus vecinas; como también, en algunos pueblos salvajes, el dinero corriente entre ellos, no es fabricado por ellos mismos, sino traído de fuera, hasta el punto de que en algunos sitios florece la industria de fabricar signos monetarios (conchas, etc.) para exportarlos a lugares apartados en donde sirven de

moneda. En general, y a reserva de algunas modificaciones cuanto más bajo sea el nivel de un grupo, cuanto más habituados estén a la subordinación sus miembros, tanto más repugnancia sentirán en dejarse dominar por uno de sus iguales. Por el contrario, cuanto más alto sea su nivel, tanto más tenderán a buscar jefe entre sus pares. La subordinación a los iguales es difícil en el primer caso porque todos están en un nivel bajo; es, empero, en el segundo caso fácil, porque todos se hallan en un nivel alto. La mayor exageración de este sentimiento encuéntrase en la vieja cámara de los lores, que no sólo era reconocida por sus miembros como único tribunal de justicia, sino que, en el año 1330, rechazó la insinuación de juzgar a otras personas además de los pares. La tendencia, pues, a no dejarse juzgar más que por sus iguales, es a veces tan radical que actúa, incluso, de modo retroactivo. Los lores pensaban de un modo poco lógico; pero psicológicamente profundo y comprensible: «puesto que nuestros iguales sólo pueden ser juzgados por nosotros mismos, todo el que sea juzgado por nosotros se convierte, en cierto modo, en nuestro igual».

La jefatura de los pares o de los ajenos

Y así, como en este caso, una relación patente de subordinación (la que media entre el acusado y el juez) es sentida como una cierta coordinación, así también, viceversa, la coordinación es a veces sentida como subordinación. Y conceptualmente repítese aquí el dualismo —en la separación como en el enlace— entre los motivos de razón y los instintos oscuros. El burgués medieval que por razón de sus derechos está debajo de la nobleza, pero encima de los campesinos, rechaza en ocasiones la idea de una igualdad general de derechos; teme que esa nivelación le haga perder, en beneficio del campesino, más de lo que gana en daño del noble. Algunas veces tropezamos con el tipo sociológico que consiste en que una capa social intermedia no puede elevarse hasta la capa superior, sino equiparando así la capa más baja; pero siente esta equiparación como una humillación tal, que prefiere renunciar al encumbramiento que podría conseguir. Así en la América española, los criollos sentían gran envidia de los españoles procedentes de Europa; pero era aún mayor el desprecio que les inspiraban los mulatos y mestizos, los negros y los indios. Para equipararse a los españoles hubieran tenido que coordinar consigo a aquellos inferiores; mas esto significaba tal degradación para sus sentimientos de raza, que prefirieron renunciar a la igualdad con los españoles. Pero esta combinación formal se expresa de un modo más abstracto o instintivo todavía en las palabras de H. S. Maine: «El principio de nacionalidad, tal como se formula con frecuencia, parece significar que a los hombres de cierta raza se les infiere injusticia si se les quiere imponer instituciones políticas comunes, con miembros de otra raza». Por tanto, si existen dos caracteres sociales diversos, *A* y *B*, *A* aparecerá como subordinado a *B*, tan pronto como se le quiera dar la misma constitución que a éste, aún en el caso de que aquella constitución no signifique, por su contenido, rebajamiento ni

subordinación.

La coordinación sentida como subordinación

Finalmente, la subordinación a una personalidad extraña tiene una significación muy importante: la de ser tanto más adecuada cuanto más elementos heterogéneos, ajenos u opuestos unos a otros, entren en la composición del círculo de los subordinados. Los elementos de una pluralidad, subordinados a una personalidad superior, guardan con ésta una relación análoga a la que mantienen las representaciones particulares con el concepto general que las comprende. Éste ha de ser tanto más elevado y abstracto (esto es, tanto más distante de las representaciones singulares), cuanto más diversas sean entre sí estas representaciones en él contenidas. El caso más típico, que se presenta con la misma forma en las más diversas esferas, es el ya mencionado de las partes en pugna que nombran un árbitro. Cuanto más apartado se halle éste de los intereses de unos y otros —teniendo presente que, como el concepto superior ha de participar, sin embargo, de alguna manera en lo común a ambas partes, en lo que fundamenta la contienda y la posible avenencia—, tanto más voluntariamente se someterán las partes a su decisión. Hay, empero, un *límite* en las divergencias, más allá del cual ya no es posible el acuerdo de las partes en ningún punto común, por muy alto y lejano que se suponga. Con relación a la historia de los tribunales industriales arbitrales en Inglaterra se ha hecho notar que prestan excelentes servicios en la interpretación de los contratos y leyes de trabajo; pero éstos son rara vez causa de grandes huelgas o *lockouts*, los cuales se producen más bien porque patronos u obreros intentan modificar las condiciones del trabajo, y, en tales casos, tratándose de establecer nuevas bases para determinar las relaciones entre las partes, no está indicado ya el tribunal arbitral, porque la tensión entre los intereses es tal que el árbitro habría de estar colocado a inconmensurable altura por encima de ellos, para abarcarlos y avenirlos. De la misma manera, cabe imaginar conceptos de tan heterogéneo contenido, que no sea posible hallar ningún concepto general que contenga lo que les sea común.

La sumisión al árbitro

Además, cuando las partes en pugna se someten a un árbitro es de la mayor importancia que aquéllas estén en una relación de igualdad. Si existe entre ellas alguna relación de subordinación, fácilmente se produce en el juez una actitud determinada respecto a alguna de ellas, actitud que perjudica a su imparcialidad. Aunque el juez sea completamente ajeno a los intereses de ambas partes, con frecuencia tendrá un prejuicio favorable para el superior y otras veces para el subordinado. Aquí es donde actúan las simpatías de clase, muchas veces inconscientes, porque están ligadas inexorablemente al pensar y sentir total del sujeto,

y constituyen, la base *a priori* de que parte su estudio de la cuestión, en apariencia puramente objetivo. Hasta tal punto están unidas dichas simpatías con la esencia misma de la persona, que el pretender evitar su influencia, lejos de conducir a una objetividad y equilibrio reales, llevan a menudo al extremo opuesto. Cuando las partes tienen muy diverso nivel y poderío, basta a veces la mera sospecha de parcialidad en el árbitro —aunque en realidad no exista— para hacer ilusorio todo el procedimiento. En las desavenencias entre patronos y obreros, las cámaras arbitrales inglesas acuden con frecuencia a un fabricante extranjero para que sirva de árbitro. Pero, regularmente, sí su decisión es contraria a los obreros, éstos acusan al árbitro (por intachable que sea) de haber favorecido a su clase. Por el contrario, cuando el nombramiento recae en un parlamentario, los fabricantes le presumen inclinado a favorecer a la clase numerosa de sus electores. Por consiguiente, el arbitraje sólo caerá en terreno favorable cuando haya una perfecta igualdad de situación entre las partes, aunque no sea más que porque la parte que está más alta suele aprovechar las ventajas de su posición para conseguir que el nombramiento del árbitro recaiga sobre persona grata. E incluso puede hacerse la deducción inversa y decir que el nombramiento de un árbitro imparcial es siempre una prueba de que las partes contendientes se reconocen, al menos, cierta igualdad. Justamente, en los tribunales arbitrales voluntarios ingleses, en los cuales obreros y patronos se someten contractualmente a la decisión de un árbitro, que no puede ser ni patrono ni obrero, fue necesario que los patronos reconociesen a los obreros cierta igualdad, para inducirles a renunciar a la intervención de uno de los suyos en la solución del conflicto y confiar en una persona ajena a ambos.

Difícil imparcialidad ante partes no iguales

Finalmente, otro ejemplo tomado de una esfera completamente diversa, nos enseña que la relación común entre varios elementos subordinados a un superior supone o produce cierta coordinación o igualdad entre estos elementos —aparte de las diferencias, diversidades, oposiciones que existan entre ellos—, y que esa coordinación es tanto mayor cuanto que la potencia superior es más alta y lejana. Para que la religión ejerza una influencia socializadora sobre amplios círculos es muy importante que Dios esté situado a una distancia determinada de los creyentes. La proximidad inmediata, local en que se encuentran con los creyentes los principios divinos de todas las religiones totemistas y fetichistas, y también el viejo Dios judaico, es la causa de que esas religiones no convengan para dominar círculos amplios. Sólo la enorme altura a que está sobre el mundo el Dios cristiano hizo posible la igualdad de los desiguales ante él. La distancia a que los creyentes están de Dios es tan inmensa que se borran ante ella todas las diferencias entre los hombres. Esto no ha impedido la proximidad en la relación cordial con Dios; porque esta relación pone en juego aquellas partes del hombre en las que se borran todas las

diferencias individuales, partes que cristalizan y se actualizan con entera pureza cuando actúa aquel principio supremo y entra el hombre en relación con él. Pero acaso la Iglesia católica haya conseguido crear una religión universal, justamente porque interrumpió también esta relación inmediata entre Dios y el hombre, interponiéndose entre ambos y haciendo que, aún en este aspecto, Dios fuese inaccesible para el individuo por sí solo.

Dios superior a toda desigualdad

Por lo que se refiere a aquellas estructuras sociales que se caracterizan por la subordinación de algunos individuos o comunidades a una *pluralidad* o a una comunidad social, lo primero que salta a la vista es que el efecto es muy desigual para los subordinados. El supremo deseo de los esclavos espartanos y tesalios era ser esclavos del Estado, en vez de serlo de un individuo. En Prusia, antes de la emancipación, los siervos de realengo estaban en mejor situación que los de señores particulares. En las grandes explotaciones y almacenes modernos, que no están regidos por un individuo, sino que o constituyen sociedades anónimas o están administradas como si lo fuesen, los empleados se encuentran en mejor situación que los que trabajan en pequeños comercios explotados personalmente por el dueño. La misma relación se produce cuando en lugar de la diferencia entre individuos y colectividades se plantea la diferencia entre colectividades mayores y menores. La situación de la India bajo el gobierno inglés es bastante más favorable que bajo la Compañía de las Indias orientales. Como es natural, nada importa que esa colectividad mayor viva bajo un régimen monárquico, siempre que la técnica de la soberanía, ejercida por ella, tenga carácter superindividual, en el sentido más amplio de la palabra; el régimen aristocrático de la República romana oprimió mucho más duramente las provincias que el imperio, que fue mucho más justo y objetivo. Para los que se encuentran en la posición de servidores, suele ser lo más favorable pertenecer a un círculo amplio. Las grandes propiedades señoriales que se produjeron en el Imperio franco, durante el siglo VII, colocaron con frecuencia a las clases inferiores en una nueva y ventajosa situación. La gran propiedad permitió que se organizase y diferenciase el personal trabajador, de donde nació un trabajo cualificado y, por consiguiente, más estimado, que permitía a los siervos encumbrarse socialmente. Por la misma razón, ocurre con frecuencia que las leyes penales del Estado son más benignas que las de los círculos exentos.

La subordinación a una colectividad

No obstante, como queda ya indicado, hay una porción de fenómenos que siguen un curso enteramente opuesto. Los aliados de Atenas y Roma, los territorios que antiguamente estaban sometidos a algunos cantones suizos, fueron oprimidos y

explotados con una dureza que difícilmente hubiera sido posible en un régimen unipersonal. La misma sociedad anónima que por la técnica de su funcionamiento explota menos a sus empleados que un patrono particular, puede en muchos casos, tratándose de indemnizaciones y socorros, no proceder tan liberalmente como el particular, que no tiene que dar cuenta a nadie de sus dispendios. Y por lo que toca a los impulsos individuales, las crueldades que se ejecutaban para entretenimiento de los concurrentes al circo romano y que a menudo eran llevadas al extremo, a petición de los espectadores mismos, difícilmente hubieran sido ejecutadas por muchos de éstos de haberse hallado a solas cara a cara con el delincuente.

La razón fundamental de esta diversidad de efectos que produce el dominio de una pluralidad sobre los que le están sometidos ha de buscarse en primer término en el carácter de *objetividad* que le es propio; en la eliminación de ciertos sentimientos, actitudes, impulsos, que sólo actúan en la conducta individual de los sujetos, pero no cuando éstos obran colectivamente. Resultarán aquellas diferencias según que la posición del subordinado en cada caso sea más o menos favorecida por la objetividad o por la subjetividad individual. Si el subordinado, por su situación necesita la compasión, el altruismo, la benignidad del superior, le irá mal bajo el dominio objetivo de una pluralidad. En cambio, en relaciones que exijan únicamente legalidad, imparcialidad, objetividad, será más deseable la dominación de un grupo que la de un individuo. Es significativo en este sentido el hecho de que mientras el Estado condena legalmente al delincuente, no puede en cambio indultarle y hasta en las repúblicas suele atribuirse el derecho de gracia a personas singulares. Donde más claramente se manifiesta esto es en los intereses materiales de las comunidades que se rigen por el principio absolutamente objetivo de obtener las mayores ventajas con los menores sacrificios posibles. La dureza y desconsideración que manifiestan en su conducta no tiene nada de esa crueldad por la crueldad misma, que a veces practican los individuos; no es más que la objetividad llevada al máximo rigor lógico. Asimismo la brutalidad del hombre de negocios, que procede con igual criterio, no se le aparece a él mismo como culpa moral, porque sólo tiene conciencia de haber seguido una conducta estrictamente lógica sacando las consecuencias objetivas de la situación.

Objetividad del dominio ejercido por un grupo

Pero esta objetividad de la conducta colectiva no es muchas veces sino puramente negativa, y consiste simplemente en la eliminación de ciertas normas a las que suele someterse la personalidad individual y, al mismo tiempo, una manera de disimular esta eliminación y de tranquilizar la conciencia. Todos los individuos que han intervenido en la decisión pueden ampararse en el hecho de haber sido ésta una resolución colectiva, enmascarando su codicia y brutalidad con la disculpa de que sólo perseguían el provecho de la comunidad. El axioma de que el poder —el

adquirido rápidamente y el que dura desde hace mucho tiempo— induce al abuso, sólo es aplicable a los individuos, con muchas y luminosas excepciones. En cambio, han sido siempre circunstancias particularmente favorables las que han impedido que rija para corporaciones y clases. Es muy de notar que la desaparición del sujeto individual tras la comunidad acentúa el abuso del poder, aunque la parte sometida sea una colectividad. La reproducción psicológica del dolor ajeno, que es el vehículo principal de la compasión y la benignidad, quiebra fácilmente cuando su sujeto no es un individuo determinado sino una totalidad que, como tal, carece de estados de ánimo subjetivos. Así se ha hecho notar que la comunidad inglesa se caracteriza, en el curso de toda su historia, por una extraordinaria justicia para las personas y una injusticia análoga para las colectividades. Sólo teniendo presente este fundamento psicológico se comprende que un país, con un sentimiento tan acentuado del derecho de las individualidades, haya tratado con tanta dureza a disidentes, judíos, irlandeses, y en periodos anteriores, a los escoceses. La sumersión de las formas y normas personales en la objetividad de la existencia colectiva determina no sólo el hacer, sino también el padecer de las comunidades. La objetividad actúa en la forma de la ley; pero si ésta no rige obligatoriamente y ha de ser sustituida por la conciencia personal, muéstrase a menudo que esta conciencia no constituye un rasgo de psicología colectiva; y tanto más que, por tener carácter colectivo, el objeto de la conducta no induce siquiera a desarrollar aquel rasgo personal. Los abusos de poder que se dan, verbigracia, en las administraciones de los Estados americanos, difícilmente hubieran alcanzado tales proporciones si los dominantes no fueran corporaciones y los dominados colectividades; es característico, por tanto, el hecho de que a veces se haya creído disminuir aquellos abusos aumentando las atribuciones del mayor, para que haya alguien a quien hacer responsable personalmente.

El dominio personal más benigno que el colectivo

Hay una aparente excepción a la regla de objetividad que rige los actos de las colectividades; pero, en realidad, dicha excepción confirma más hondamente la regla. Me refiero a la conducta de una muchedumbre, de la que pongo como ejemplo la multitud romana reunida en el circo. Existe, en efecto, una diferencia fundamental entre la acción de una colectividad, encarnada en un organismo y que puede considerarse como una abstracción —asociación económica, Estado, Iglesia, y en general todas las asociaciones que pueden ser designadas como personas jurídicas en realidad o metafóricamente— y la de una pluralidad representada por una muchedumbre concreta, que actualmente se encuentra reunida. La supresión de las diferencias individuales, personales, que en los dos casos acontece; conduce, en el primero, a destacar los rasgos que están por encima del carácter individual y, en el segundo los que están por debajo. Una masa de personas en contacto material sufre la influencia de incontables sugerencias y acciones nerviosas, que van y vienen en todos

los sentidos y que arrebatan al individuo la serenidad e independencia de la reflexión y de la acción; de manera que, con frecuencia, en una muchedumbre las más fugitivas incitaciones crecen en proporciones descompasadas, se dilatan y anulan las funciones de orden elevado, más diferenciadas y más críticas. Por eso, en los teatros y en las reuniones reímos de chistes que nos dejarían fríos en nuestras casas; por eso las manifestaciones espiritistas tienen éxito sobre todo en «círculos»; por eso los juegos de sociedad son por regla general tanto más divertidos cuanto más bajo es su nivel. Así se explican igualmente los cambios bruscos de opinión en las masas, cambios que objetivamente serían inexplicables; y asimismo las incontables observaciones sobre la «estupidez» de las colectividades^[211]. Yo atribuyo, como queda dicho, esta paralización de las cualidades superiores, este dejarse arrastrar sin resistencia, al número incalculable de influjos e impresiones que en una muchedumbre se entrecruzan, se fortalecen, se quiebran, se desvían, se reproducen. Esta confusión de excitaciones mínimas, por debajo de la conciencia, produce a costa de la razón clara y consecuente, una gran irritabilidad nerviosa en la que despiertan los más oscuros y primitivos instintos, ordinariamente refrenados, y además una parálisis hipnótica, que hace que la multitud obedezca hasta el extremo a todo impulso sugestivo. A esto ha de agregarse la embriaguez del poder y la falta de responsabilidad individual en la muchedumbre, lo cual rompe con los frenos morales que se oponen a los instintos más bajos y brutales. Esto basta para explicar la crueldad de las masas — espectadores del circo romano, perseguidores medievales de los judíos o linchadores americanos de negros—. Sin duda también, en esta relación sociológica de subordinación se ofrece la típica dualidad de efectos; la impulsividad y sugestionabilidad de la muchedumbre puede, en ocasiones, hacerla sensible a sugerencias de generosidad y entusiasmo de que serían incapaces acaso los individuos. La última razón de las antinomias que se ofrecen dentro de esta configuración puede formularse diciendo que entre el individuo, con sus situaciones y necesidades, de una parte, y todos los organismos supra o infra-individuales, todas las estructuras internas y externas que produce la reunión colectiva, no existe una relación fundamental y constante, sino, por el contrario, variable y accidental. Por lo tanto, el hecho de que las unidades sociales abstractas procedan de un modo más objetivo, frío y consecuente que el individuo y, al contrario, que las masas concretas obren de un modo más impulsivo, irreflexivo y extremo, lo mismo puede ser, según los casos, favorable para los sometidos a ellas. Esta casualidad no es nada casual, sino la expresión lógica de la inconmensurabilidad que existe entre las situaciones individuales de que se trata y las estructuras y sentimientos que se dan en la coexistencia de una pluralidad.

Masas inorgánicas y grupos organizados

La masa sugestionable

En todas estas especies de subordinación a una pluralidad, los elementos de esta pluralidad eran iguales y coordinados unos a otros o, al menos, actuaban como si lo fuesen. Pero hay otros casos en que la pluralidad dominante no se presenta como una unidad de elementos homogéneos; los que dominan pueden, o bien ser opuestos unos a otros, o bien constituir una serie, en la cual el dominante está a su vez subordinado a otro más alto. Me ocuparé, primeramente, del primer caso, cuyas especies pueden distinguirse por la diversidad de sus efectos en los subordinados.

Si alguien está sometido totalmente a varias personas o grupos, es decir, sin conservar la menor espontaneidad, estando por tanto en completa dependencia de todos y cada uno de los superiores, sufrirá gravemente cuando haya oposición entre éstos. Pues cada uno de los jefes pretenderá utilizar íntegramente sus fuerzas y servicios y, por otra parte, lo hará responsable de toda acción u omisión hecha por obediencia a otro jefe considerándola como espontánea. Ésta es la situación típica del «servidor de dos señores». Se presenta, por ejemplo, para los hijos cuando los padres están en conflicto. Es también la situación de un Estado pequeño que depende por igual de dos Estados vecinos poderosos; en caso de conflicto entre ellos, cada cual lo hará responsable de aquello a que lo obligue hacer por el otro su situación de dependencia.

El servidor de dos señores

Si este conflicto es interior, si los dos círculos antinómicos actúan como potencias ideales, morales, que presentan sus exigencias en el interior del hombre, la situación se ofrece en forma de «conflicto entre deberes». Aquella pugna exterior no surge del sujeto mismo, sino que cae sobre él; en cambio, la interior se produce por cuanto en el alma, la conciencia moral tiende hacia dos direcciones a la vez, queriendo obedecer a dos potencias que se excluyen. La primera anula, pues, en principio toda espontaneidad del sujeto, ya que el conflicto se resolvería pronto y fácilmente si esta espontaneidad se produjese. El conflicto entre deberes, en cambio, supone justamente la mayor libertad del sujeto, a cuyo cargo corre, en exclusiva el reconocimiento de las dos pretensiones como moralmente obligatorias. Sin embargo, esta dualidad no impide que la pugna de dos potencias, que exigen nuestra obediencia, adopte ambas formas al mismo tiempo. Cuando el conflicto es puramente exterior resulta tanto más grave cuanto que la personalidad es más débil; pero siendo interior será tanto más destructor cuanto más fuerte sea la personalidad. Nos adecuamos de tal modo a las formas rudimentarias de esos conflictos, que penetran nuestra vida en lo grande como en lo pequeño; nos avenimos instintivamente a ellos de tal manera, en componendas y divisiones de nuestra actividad, que en la mayoría de los casos ni tenemos conciencia siquiera de ellos como tales conflictos. Pero si el conflicto se hace consciente, la situación aparece insoluble, en su forma sociológica pura, aunque sus contenidos casuales admitan acomodo y avenencia. Pues mientras dura la lucha entre

elementos que pretenden todos dominar por entero a uno y al mismo sujeto, no cabe para éste una división de fuerzas que pueda satisfacer aquellas pretensiones; en la mayoría de los casos, semejante división no podrá siquiera proporcionar una solución parcial y relativa, porque cada acción se encuentra ante un inflexible pro o contra. Entre la pretensión del grupo familiar que, con carácter religioso, reclama el entierro de Polinico, y la ley del Estado que lo prohíbe, no hay composición posible para Antígona. Después de muerta ella, las pretensiones contrapuestas se encuentran frente a frente, tan acusadas e irreductibles como al comienzo de la tragedia, mostrando que no hay conducta o destino del sometido a ellas que pueda resolver el conflicto que en el subordinado proyectan. Y aun en el caso de que la colisión no se presente entre las dos potencias sino en el interior del sujeto sometido a ambas y, por tanto, parezca más fácil de resolver repartiendo entre ambas la actividad del sujeto sometido, sólo un acaso feliz que resulte de la situación misma hará posible la solución. El caso típico es el que plantea la sentencia: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Pero ¿y si justamente la moneda que reclama César es necesaria para una obra grata a Dios?

El conflicto moral interno

El mero hecho de que las instancias de que un individuo depende al mismo tiempo sean extrañas una a otra, basta para que la situación sea en principio contradictoria. Y ello en tanto mayor grado cuanto más interiorizado esté el conflicto en el sujeto, surgiendo de las exigencias ideales que plantea la conciencia del deber. En los dos ejemplos arriba mencionados, recae el acento moral subjetivo especialmente en uno de los dos lados, ya que el sujeto depende del otro más bien por inevitables circunstancias externas. Pero cuando ambas pretensiones tienen el mismo peso interior, de poco nos sirve decidimos por una de ellas, con arreglo a nuestra mejor convicción, o dividir entre ambas nuestra actividad. Pues la pretensión insatisfecha —total o parcialmente— seguirá actuando con todo su peso sobre nosotros; nos sentiremos responsables de ella, aunque en el exterior sea imposible satisfacerla en todo o en parte, y aunque la solución haya sido la más justa moralmente, dadas las circunstancias. Toda exigencia en verdad moral tiene algo de absoluto; no se conforma con una satisfacción relativa determinada por la presencia de la otra. Incluso en el caso de no necesitar inclinarnos ante otra instancia que la conciencia personal, la dificultad es la misma que en el caso de dos exigencias exteriores contradictorias, ninguna de las cuales nos permite reservarnos nada en pro de la otra; ni interiormente alcanzamos sosiego mientras una necesidad moral quede sin cumplimiento, aunque nuestra conciencia nos disculpe de no haber podido hacer más de lo que hemos hecho, por consideración a otra que a su vez nos impera, independientemente de la posibilidad mayor o menor de realizarla.

En la subordinación a potencias exteriores, opuestas o extrañas entre sí, la posición del subordinado cambia totalmente, si posee alguna espontaneidad, si puede intervenir en la relación con algún poder propio. En este caso, la relación puede adquirir los aspectos diversos que han sido dilucidados en el estudio anterior: *duobus litigantibus tertius gaudet*. Sólo mencionaremos aquí algunas de sus aplicaciones para el caso de la subordinación del *tertius*, así como para la eventualidad de que no exista lucha, sino pura dualidad, entre las instancias superiores.

La sumisión a dos instancias suele iniciar para el subordinado un aumento de libertad, que en ocasiones llega hasta a manumitirle por completo. Una diferencia esencial entre el siervo medieval y el vasallo consistía en que aquél no tenía ni podía tener más que *un* señor, mientras que éste podía recibir tierras de diversos señores, prestándoles juramento de fidelidad. Gracias a esta posibilidad de entrar en distintas relaciones de vasallaje, el vasallo obtenía frente a cada uno de sus señores una fuerte capacidad de resistencia, y así se encontraba considerablemente compensada su situación fundamental de vasallo. Una posición formal análoga crea para el sujeto religioso el politeísmo. Aunque se sabe dominado por una pluralidad de potencias divinas, puede apartarse del Dios esquivo o impotente y dirigirse a otro más favorable, quizá no con entera claridad lógica, pero con total realidad psicológica en este estadio. Todavía, en el actual catolicismo, el creyente abandona con frecuencia a determinado santo, que no ha recompensado debidamente su devoción especial, para consagrarse a otro, aunque no puede negar en principio que aquél siga teniendo poder. Desde el momento en que el sujeto puede elegir (al menos, hasta cierto punto) entre las potencias colocadas por encima de él, adquiere frente a cada una de ellas y, para su sentimiento, acaso frente a todas ellas, cierta independencia que no se produce cuando la misma cantidad de subordinación religiosa está concentrada inexorablemente en una única representación de Dios. Y ésta es también la forma en que el hombre moderno adquiere cierta independencia en la esfera económica. El hombre moderno, sobre todo, el habitante de las grandes ciudades, depende muchísimo más de la suma de sus proveedores que los que viven en países de economía natural. Pero como, por otra parte, tiene posibilidades ilimitadas de elegir entre los diversos proveedores, o de cambiarlos, disfruta frente a cada uno de ellos una libertad incomparablemente mayor que la de los que viven en el campo o en las ciudades pequeñas.

La misma forma de relación se presenta cuando la divergencia de los poderes superiores se desarrolla en sucesión en vez de manifestarse en la existencia. Entonces, y según las circunstancias históricas particulares, se ofrecen las más diversas variantes, en todas las cuales alienta el mismo caso formal. Formalmente, el Senado romano estaba muy subordinado a los altos magistrados; pero como éstos ocupaban por breve tiempo su cargo, mientras que el Senado conservaba de manera

indefinida los mismos miembros, el poder de esta institución era en realidad mucho mayor de lo que parecería deducirse de la relación legal en que se hallaba con aquellos supremos depositarios del poder. Por el mismo motivo fue acrecentándose el poder de los *Commons* frente a la corona inglesa desde el siglo XIV. Los partidos dinásticos tenían aun bastante poder para decidir las elecciones en el sentido del realismo o de la reforma, en favor de York o de Lancaster. Pero bajo todos estos alardes de poder de los soberanos, la Cámara de los Comunes, como tal, permaneció invariable y, justamente, gracias a aquellas fluctuaciones y mudanzas en las regiones supremas, adquiría una firmeza, una fuerza e independencia, que acaso no hubiera conseguido nunca con una unidad perfecta en las orientaciones del gobierno supremo. Análogamente, el crecimiento de la conciencia democrática en Francia ha sido explicado por el hecho de que, desde la caída de Napoleón I, los gobiernos se han sucedido con rapidez en el poder, y todos incapaces, vacilantes, buscando el favor de las masas; con lo cual cada ciudadano fue adquiriendo conciencia de su importancia social, y aunque, subordinado a cada uno de estos gobiernos en sí, sintióse fuerte por constituir el elemento permanente en todos estos cambios y oposiciones de gobiernos.

Sumisión a sus jefes sucesivos

Así pues, en toda relación el elemento permanente adquiere poder frente a los elementos variables. Este poder constituye una consecuencia formal tan general que su explotación por el elemento subordinado en una relación no puede ser considerada sino como un caso especial. Esta consecuencia puede aplicarse igualmente al elemento dominante. En este sentido pueden citarse las enormes prerrogativas que «el Estado» y «la Iglesia», en virtud de su estabilidad, adquieren por la escasa duración de los elementos dominados. Puede citarse también el hecho singular de que la frecuencia de la fiebre puerperal en la Edad Media contribuyó a fortalecer extraordinariamente la autoridad del varón en la casa. Resultaba, en efecto, que la mayoría de los hombres fuertes tenían varias mujeres sucesivamente; con lo cual se concentraba el poder paterno en una sola persona, al paso que el materno se distribuía entre varias que se iban sucediendo unas a otras.

El poder del elemento permanente

Hemos visto cómo los fenómenos de la subordinación parecen, a primera vista, presentar las más opuestas consecuencias para los subordinados; pero donde quiera hemos visto también que la especialización más detallada nos da a conocer las razones de esta oposición, en el terreno del mismo tipo general, sin perder el carácter de forma dispuesta para recibir cualquier contenido. Lo propio sucede con la segunda de las combinaciones que estudiamos: el caso de que las varias instancias superiores, en vez de ser enemigas o extrañas, estén en una relación de subordinación entre sí. Lo

decisivo en este caso es saber si el subordinado se halla en relación inmediata con el que manda sobre su superior, o si la instancia intermedia que le domina, pero que es a su vez dominada por la autoridad suprema, lo separa en absoluto de ésta, asumiendo frente a él la total representación del elemento supremo. Casos del primer género se encuentran en el feudalismo, en el cual el súbdito de los grandes vasallos, era al mismo tiempo también súbdito de la casa reinante. Una imagen muy pura de esto nos ofrece el feudalismo inglés de la época de Guillermo el Conquistador, descrito por Strubb de esta manera: «Todos los hombres seguían siendo primordialmente hombres del rey, y la paz pública seguía siendo su paz. Sus señores podían reclamar sus servicios para cumplir sus propias obligaciones; tribunales y tasas, sin intervención de los señores, y al rey podían acudir en demanda de protección contra todos sus enemigos». Así pues, la posición del inferior frente al superior es favorable, cuando éste, a su vez, se encuentra subordinado a un superior en el que el primero puede encontrar ayuda.

El inferior apela al jefe de su superior

También es ésta la consecuencia natural de la configuración sociológica aquí estudiada. Prodúcese de ordinario cierto antagonismo o competencia entre los elementos inmediatos en la escala de la subordinación, por lo cual el elemento intermedio se encuentra a menudo en conflicto, tanto con el de arriba como con el de abajo. La hostilidad común liga elementos que por lo demás son divergentes y no pueden unirse por ningún otro medio. Ésta es una de las reglas formales típicas que se confirma en todas las esferas de la vida social. Hay un matiz particular de esta regla que ofrece especial importancia para el problema de que aquí se trata. Ya en el antiguo Oriente era glorioso para un soberano amparar la causa del débil, oprimido por el fuerte, aunque sólo fuese porque de ese modo aparecía como el más fuerte entre los fuertes. En Grecia acontece que una oligarquía, hasta entonces dominante, califica de tirano a la misma personalidad a quien las masas inferiores veneran por libertador de la tiranía, como le sucedió a Eufron de Sicione. Apenas hace falta insistir sobre la frecuencia con que se repite en la historia el caso de que las masas inferiores sean apoyadas por el soberano en su lucha contra la aristocracia. E incluso cuando no se da esta relación inmediata entre el grado supremo y el ínfimo de la escala social, para dominar al intermedio, sino que éste y el inferior se encuentran igualmente oprimidos por el supremo, ya el simple hecho de que también dicha clase intermedia sea víctima de igual opresión produce un alivio, al menos psicológico, sentimental, en la situación de la clase inferior. En muchos pueblos africanos y asiáticos, la poligamia adopta una forma tal que sólo una de las mujeres es la esposa propiamente dicha, la primera o la legítima, y las otras ocupan frente a ella una posición subordinada o de servidumbre; pero al propio tiempo, frente al marido, la primera no se encuentra en mejor posición que las demás, sino que es tan esclava del

hombre como las otras. Toda situación en la cual la relación de subordinación se constituya de modo que el de en medio esté en la misma dependencia, respecto del superior, que el de abajo, determina —tal como están constituidos en general los hombres— que al subordinado inferior le parezca más soportable su dependencia. El hombre obtiene cierta satisfacción de ver que su opresor se encuentra a su vez oprimido, y acostumbra a identificarse en ánimo, no sin cierto sentimiento de superioridad, con el señor de su señor, aun cuando esta constelación sociológica no signifique alivio real alguno de su opresión.

Cuando el contenido o la forma de la estructura sociológica impiden el contacto entre el elemento supremo y el ínfimo y su alianza en hostilidad común contra el elemento intermedio y establecen una continuidad absoluta de arriba a abajo, queda entonces campo libre para un suceso típico sociológico que puede llamarse «descarga de la presión». Frente al caso sencillo de que el poderoso utilice las ventajas de su posición para explotar al débil, la descarga de la presión consiste en que el poderoso, cuando ve su posición empeorada por circunstancias que no puede evitar, traslada este empeoramiento a otro elemento indefenso, procurando mantenerse así en el *status quo ante*. El detallista descarga en el almacenista las dificultades que le originan las exigencias y caprichos del público; el almacenista las traslada al fabricante, y el fabricante a sus obreros. En toda jerarquía, toda nueva presión o exigencia se transmite a lo largo de la línea de menor resistencia, que en último término suele ser la dirigida hacia abajo, aunque no lo parezca en el primer estadio. Ésta es la tragedia de la clase ínfima en todo orden social. No sólo ha de sufrir las privaciones, fatigas y pretericiones, cuya suma caracteriza su posición, sino que además cuantas nuevas presiones afectan a cualquiera de las capas superiores son trasladadas hacia abajo siempre que ello es técnicamente posible, y van a parar a la clase inferior. La situación agraria de Irlanda nos ofrece un ejemplo particularmente típico de este hecho. El lord inglés, que poseía en Irlanda fincas que no visitaba nunca, las arrendaba a un arrendatario general, que a su vez las arrendaba a arrendatarios menores, y así sucesivamente; de modo que el pobre campesino era, con frecuencia, el quinto o sexto subarrendatario de su reducida parcela. El resultado era, en primer término, que tenía que pagar seis libras esterlinas por un terreno que al propietario sólo le rentaba 10 chelines; pero, además, cada subida de un chelín que el propietario imponía al arrendatario general, era, para el colono, no de un chelín, sino de 12. Pues es fácil comprender que el primitivo aumento de presión no se transfiere en su magnitud absoluta, sino en la relativa, que corresponde a la medida del poder del superior sobre el inferior. Así, la amonestación que un funcionario superior inflige al inferior puede mantenerse en los términos moderados de una exquisita cortesía; pero, probablemente, este funcionario expresará su disgusto groseramente a su subalterno, el cual, irritado, acaso pegue a sus hijos por un motivo fútil.

Descarga de la presión social

Así pues, la situación del elemento inferior es particularmente desfavorable en una serie jerárquica de varios miembros, cuya estructura permita que la presión se deslice de un modo continuo de arriba abajo. Pero hay otra estructura, formalmente muy diversa, que conduce al mismo resultado para el inferior, porque imposibilita también el contacto de éste con el elemento supremo, contacto que constituiría su apoyo frente al jefe intermedio. Cuando el elemento intermedio se intercala entre los otros dos con tanta amplitud y tanto poder, que todas las resoluciones de la instancia suprema en favor de la capa ínfima han de pasar por la capa intermedia, investida con funciones de soberanía, entonces es fácil que en vez de una relación entre la capa de arriba y la de abajo exista de hecho una separación total. Mientras subsistió la servidumbre territorial fue la nobleza un órgano administrativo del Estado; ejercía, frente a sus súbditos, funciones judiciales económicas, fiscales, sin las que no hubiera podido conservarse el Estado de entonces. De este modo se mantenían, sin duda, las masas sometidas al interés general y al poder supremo; pero como, además, la nobleza tenía intereses privados, en cuya esfera quería explotar al campesino en su provecho utilizaba con esta finalidad su posición de órgano administrativo intermedio entre el gobierno y los campesinos y de hecho anulaba muchas veces las leyes y medidas con que el gobierno pretendía favorecer directamente a los campesinos, siendo así que sólo a través de los nobles podía conseguirlo. Se ve en seguida que esta estructura aisladora no sólo perjudica al miembro inferior de la serie, sino también al superior, pues éste se ve privado de usar las fuerzas que nacen de las capas inferiores. Así, los reyes alemanes de la Edad Media perdieron mucho poder, porque la pequeña nobleza que comenzaba a formarse, estaba obligada sólo para con la alta nobleza, de la que recibía el feudo. Finalmente, la capa intermedia de la alta nobleza acabó por impedir toda comunicación entre la pequeña y la corona.

La capa social intermedia y soberana El poder supremo sin relación con los ínfimos

Por lo demás, el efecto de esta estructura, con sus separaciones y asociaciones, depende para la capa inferior, naturalmente, de la tendencia que el miembro superior de la serie manifieste frente a ella. Merced a modificaciones varias de esta tendencia, puede ocurrir —en contradicción a los fenómenos observados— que esa separación total causada por el miembro intermedio sea favorable al ínfimo y, en cambio, le sea desfavorable la relación directa con el supremo. El primer caso se produjo en Inglaterra, desde Eduardo I, cuando el ejercicio de las funciones judiciales, fiscales y policiacas fue pasando, poco a poco, por ministerio de la ley a las clases propietarias organizadas corporativamente en los condados y ciudades. Éstas asumieron la protección de los individuos contra el poder absoluto y, al reunirse en el parlamento las unidades comunales, constituyeron un contrapeso del poder supremo, amparando a los débiles contra los abusos ilegales e injustos del Estado. Un camino inverso

siguió el proceso en la Francia del *Ancien régime*. La nobleza estaba de antiguo íntimamente ligada a los círculos locales, en los que administraba y dominaba y cuyos intereses representaba frente al gobierno central. En esta relación entre nobles y campesinos se interpuso el Estado, que, poco a poco, fue privando a aquéllos de su jurisdicción, de la administración de justicia, de la beneficencia, de la policía, de la construcción de caminos. La nobleza no quiso tener nada que ver con este régimen centralista, que sólo pretendía obtener dinero; se apartó, pues, de sus funciones sociales y abandonó al campesino a los intendentes y delegados reales que sólo pensaban en la caja del erario o en la suya propia; así, quedaron los campesinos completamente privados del apoyo que antes tenían en los nobles.

Una forma especial de subordinación bajo una pluralidad es el principio de la sumisión de las minorías a las mayorías. Pero este principio arraiga y se ramifica —allende su sentido para la sociología de la subordinación— en tantas formas e intereses sociales, que creemos oportuno consagrarle una digresión especial.

Mayoría y minorías

DIGRESIÓN SOBRE LA SUMISIÓN DE LAS MINORÍAS A LAS MAYORÍAS

El carácter esencial de las formaciones sociales, la raíz de donde provienen no sólo el matiz incomparable de sus resultados, sino la insolubilidad de sus problemas internos, es que en ellas surge una nueva unidad, formada de unidades cerradas en sí mismas, como lo son en mayor o menor grado las personalidades humanas. No se puede hacer un cuadro de cuadros, ni un árbol de árboles. Lo total, lo independiente, no se forma de totalidades, sino de partes dependientes. La sociedad es la única formación que convierte lo total, lo centrado, en simple miembro de una totalidad superior. La incansable evolución de las formas sociales, tanto en lo grande como en lo pequeño, no es, en último término, sino el intento renovado de conciliar la unidad y totalidad interior del individuo con su función social de parte, salvando la unidad y totalidad social del peligro de ser destruida por la autonomía de las partes. Todo conflicto entre los miembros de una colectividad pone en peligro la existencia del grupo. Por eso, la votación, a cuyo resultado consiente en avenirse la minoría, significa que la unidad del todo debe dominar siempre sobre los antagonismos provocados por las distintas

convicciones e intereses. No obstante su aparente simplicidad, es uno de los medios más geniales que se han inventado para hacer que la contradicción entre los individuos venga a parar, finalmente, en un resultado unitario.

Pero esta manera de conservar la adhesión del disidente, esta forma gracias a la cual todo el que toma parte en una votación acepta prácticamente su resultado —a no ser que se separe del círculo—, esta forma no ha sido siempre tan evidente como ahora nos parece. Unas veces la torpeza espiritual, que no comprende la formación de unidades sociales con elementos disidentes, otras veces el sentimiento individual muy acentuado, que no acepta someterse a ninguna decisión sin haberla antes aprobado, han sido causa de que muchas comunidades no admitan el principio de la mayoría y exijan unanimidad para todas las decisiones. Las resoluciones de las comunidades de las marcas germánicas habían de ser unánimes; la propuesta que no lograba unanimidad quedaba rechazada. Hasta muy entrada la Edad Media, el noble inglés que había disentido de un impuesto, o que no había estado presente en el acto de su aprobación, se negaba frecuentemente a pagarlo. Cuando para la elección de un rey o jefe se exige unanimidad predomina el sentimiento individualista; no se espera ni se pide obediencia al que no ha votado en pro. En el consejo de las tribus iroquesas, como en la dieta polaca, no era válida la decisión que tuviese un solo voto en contra.

La exigencia de unanimidad

Sin embargo, la idea de que sería contradictorio colaborar en una acción común que como individuo se ha rechazado, no conduce por consecuencia lógica a exigir para todo la unanimidad. En efecto, si se considera como rechazada toda proposición que no obtiene la totalidad de votos, se evita sin duda el avasallamiento de la minoría, pero en cambio se provoca el de la mayoría. La omisión de una medida aprobada por la mayoría es muchas veces un acto absolutamente positivo, que tiene consecuencias perceptibles, y estas consecuencias le son impuestas a la comunidad por la minoría, gracias al principio de la necesaria unanimidad. Prescindiendo de esta mayorización de la minoría, con la cual el principio de la unanimidad niega en el fondo la libertad individual que quiere garantizar, encuéntranse en la historia casos en que se ve prácticamente el mismo resultado. Nada fue más favorable para la opresión de las cortes aragonesas por los reyes españoles, que justamente esa «libertad». Hasta 1592, las cortes no podían tomar acuerdo válido si disentía uno sólo de los miembros de los cuatro brazos. Esto, empero, significaba una parálisis de la acción, que abonaba la idea de sustituir las cortes por otro poder menos embarazado de obstáculos.

Ahora bien, cuando el abandono de una proposición, la renuncia a un resultado práctico no es posible, sino que ha de resolverse en todo caso, como sucede con el veredicto de un jurado, la exigencia de unanimidad (verbigracia, en Inglaterra y los Estados Unidos), obedece más o menos conscientemente al supuesto de que la verdad objetiva arrastra siempre la convicción subjetiva, y que inversamente la igualdad de

las convicciones subjetivas es signo de verdad objetiva. Se supone, pues, que probablemente la simple decisión por mayoría no contiene toda la verdad, ya que de lo contrario hubiera conseguido reunir la totalidad de los votos. Por consiguiente, la creencia (mística en el fondo, a pesar de su claridad aparente) en el poder de la verdad; la creencia de que al fin ha de coincidir lo lógicamente verdadero con lo psicológicamente real, sirve aquí para resolver el conflicto radical que existe entre las convicciones individuales y la necesidad de sacar de ellas un resultado total unitario. Sólo que en la práctica esta creencia, como la fundación individualista de la unanimidad, desvía su propia tendencia fundamental. Cuando el jurado ha de permanecer recluso hasta llegar a un veredicto unánime es casi irresistible para la minoría la tentación de votar en contra de su convicción propia —que no espera hacer triunfar—, agregándose a la mayoría, para evitar la prolongación absurda y eventualmente insoportable de la sesión.

La verdad objetiva y la unanimidad

Cuando, por el contrario, las decisiones se toman por mayoría, la sumisión de las minorías puede obedecer a dos motivos, cuya distinción tiene la mayor importancia. La opresión de la minoría puede derivarse, en primer lugar, del hecho de que los muchos son más fuertes que los pocos. Aunque, o más bien, porque en una votación los individuos valen igual, la mayoría —lo mismo si se trata de votación propia que de votación por representantes— tendría fuerza física suficiente para forzar a la minoría. La votación entonces tiene por finalidad evitar que se llegue a una efectiva medición de las fuerzas, anticipando en el escrutinio su resultado eventual, para que la minoría pueda convencerse de la ineficacia de una resistencia efectiva. En el grupo total encuéntrase, por tanto, frente a frente, dos partidos o dos subgrupos, entre los cuales decide la fuerza, medida en este caso por los votos. La votación presta entonces el mismo servicio metódico que las negociaciones diplomáticas, o de otro orden, entre los partidos que quieren evitar la *ultima ratio* de la lucha. En último término, el individuo, en este caso, no cede (salvando algunas excepciones), sino cuando el adversario le demuestra claramente que si se llegara a una lucha perdería por lo menos tanto como quiere ganar. La votación, como las negociaciones, proyecta las fuerzas reales y su cómputo en un plano espiritual es la anticipación simbólica del resultado que habrían de tener la lucha y pugna concretas.

La mayoría como expresión de la fuerza

Desde luego, lo que representa este símbolo son relaciones reales de poder y la subordinación forzosa impuesta a la minoría. Pero a veces esta violencia se sublima y de la forma física pasa a la ética. Cuando al final de la Edad Media se formula frecuentemente el principio de que la minoría debe seguir a la mayoría, no se quiere

significar tan sólo que, *prácticamente*, la minoría ha de colaborar en lo que la mayoría decida, sino que debe aceptar también la voluntad de la mayoría y admitir que ésta ha querido lo justo. En este caso, la unanimidad no reina como hecho, sino como exigencia moral; la acción realizada contra la voluntad de la minoría debe ser legitimada por la creación ulterior de una voluntad unitaria. De esta manera la exigencia de unanimidad real, como la que existía entre los antiguos germanos, se convierte en una exigencia ideal, donde se perciben resonancias de un nuevo motivo: el de un derecho íntimo que posee la mayoría más allá de su predominio numérico, más allá del poder externo que el número simboliza. La mayoría aparece entonces como la representante natural de la comunidad y participa de aquel sentido que posee la unidad del todo por encima de la mera suma de individuos, sentido que no carece de cierto tono supraempírico y místico. Grocio fija este derecho interno de la mayoría sobre la minoría, cuando afirma que la mayoría tiene *naturaliter jus integri*; pues un derecho no sólo *tiene que ser reconocido*, sino que *debe* ser reconocido.

La mayoría, representante de la voluntad colectiva

Pero la afirmación de que la mayoría posee el derecho «por naturaleza», esto es, por necesidad interior racional, nos conduce al segundo motivo fundamental en que puede asentarse el predominio de las mayorías. El voto de la mayoría ya no significa simplemente el voto del mayor poder dentro del grupo; ahora significa que la voluntad unitaria del grupo se ha decidido en este sentido. Los fundamentos para exigir unanimidad en las votaciones descansaban, como hemos visto, sobre bases individualistas; el sentimiento sociológico primario de los germanos era que la unidad del procomún no vive allende los individuos, sino en ellos mismos y, por tanto, mientras un solo miembro disienta, no sólo no está determinada la voluntad del grupo, sino que ni siquiera existe. Por otra parte, también el derecho de la mayoría se funda en una base individualista, cuando su sentido es el de que los muchos tienen más poder que los pocos y que la votación no es sino una anticipación del resultado que produciría la lucha efectiva. En cambio, el principio se altera totalmente cuando se presupone que el grupo constituye una unidad objetiva con una voluntad propia, suposición que puede ser consciente o estar implícita en la práctica como si efectivamente existiese tal voluntad originaria del grupo. Desde este momento, la voluntad del Estado, del municipio, de la Iglesia, de la asociación, existe por encima de los antagonismos entre las voluntades individuales, como también por encima del cambio temporal de los sujetos. Y, puesto que esa voluntad es una, ha de obrar de un modo determinado, unitario; mas como es imposible eludir la existencia de voliciones antagónicas, en los sujetos individuales, la contradicción se resuelve suponiendo que la mayoría conoce o representa mejor que la minoría aquella voluntad colectiva. La sumisión de esta última adquiere en esta hipótesis un sentido muy distinto; pues, en principio, no queda fuera sino dentro, y la mayoría no obra en nombre de su mayor

poder, sino en el de la unidad y totalidad ideales. A estas unidad y totalidad, que hablan por boca de la mayoría, es a las que se somete la minoría, porque desde luego pertenece a ella. Éste es el principio en que se basan las votaciones parlamentarias, en las cuales cada diputado se considera como mandatario de todo el pueblo, en contraposición a las representaciones de intereses que, en último término, sólo atienden al principio individualista de la medición de las fuerzas y también en contraposición a las representaciones locales, que descansan en la idea equivocada de que la totalidad de los intereses locales es igual al interés general.

El Parlamento

En la evolución seguida por la Cámara de los Comunes inglesa puede observarse el tránsito a este principio sociológico fundamental. Desde un principio, sus miembros se consideraban no como representantes de un número determinado de ciudadanos, ni tampoco de la totalidad del pueblo, sino como diputados de determinadas corporaciones políticas locales, ayuntamientos y condados, que tenían derecho a colaborar en la constitución del Parlamento. Este principio localista —tan severo que durante mucho tiempo los miembros de los Comunes habían de tener su domicilio en su distrito—, poseía ya cierta naturaleza ideal, puesto que se elevaba por encima de la mera suma de los electores individuales. Ahora bien, bastó que predominase y se hiciese consciente el interés común a todas estas corporaciones para que, poco a poco, apareciese como sujeto propio de su representación la comunidad superior a que todos pertenecían: el Estado. Los distritos representados, al reconocer su solidaridad esencial con la totalidad del Estado, fundiéronse de tal modo que cada distrito acabó por no tener otra función que la de elegir los diputados para la representación del todo. Cuando se supone semejante voluntad unitaria del grupo, los elementos de la minoría disienten como meros individuos, no como miembros del grupo. Éste es el sentido profundo de la teoría de Locke sobre el contrato originario en que se funda el Estado. Dicho contrato, puesto que constituye el fundamento absoluto de la asociación política, ha de estar celebrado con absoluta unanimidad. Pero contiene, por su parte, el precepto de que todos deben considerar la voluntad de la mayoría como la suya propia. Cuando el individuo celebra el contrato social es aún completamente libre y, por tanto, no puede ser sometido al voto de ninguna mayoría. Pero una vez que lo ha cerrado ya no es un individuo libre, sino un ser social y, como tal, una simple parte de una unidad cuya voluntad halla su expresión decisiva en la voluntad de la mayoría. Rousseau no hace más que formular esto de un modo más decidido, cuando dice que no hay violencia de la mayoría sobre la minoría, porque la disensión sólo puede ser provocada por un error de los que disienten: que éstos hayan tomado por *volonté générale* algo que no lo es. Lo cual presupone la convicción de que un elemento del grupo no puede querer otra cosa que la voluntad del grupo, acerca de la cual cabe que el individuo se engañe, pero no la mayoría. Por eso

Rousseau distingue muy sutilmente entre el hecho formal de la votación y el contenido que ésta tiene en cada caso; y declara que quien participa en la votación participa ya en la formación de la voluntad común. Al emitir el voto —así podía explicarse el pensamiento de Rousseau—, nos obligamos a no eludir la unidad de esa voluntad, a no destruirla poniendo nuestra voluntad individual frente a la mayoría. Así, la subordinación a la mayoría no es más que la consecuencia lógica de pertenecer a la unidad social, pertenencia que queda declarada por el hecho de emitir el voto.

Ideas del voto en Rousseau

La práctica no está muy lejos de esta teoría abstracta. Sobre la federación de los sindicatos ingleses dice su más autorizado comentarista que en ellos las decisiones de mayoría sólo se justifican y son posibles prácticamente cuando los intereses de los individuos confederados son homogéneos; pero que, cuando entre la mayoría y la minoría se producen diferencias de opinión que proceden de diferencias reales de intereses, la violencia de la mayoría conduce irremediabilmente a una separación. Esto quiere decir que la votación sólo tiene sentido cuando los intereses presentes pueden ser reducidos a unidad. Si existen aspiraciones divergentes, que impidan esta centralización, entonces resulta contradictorio confiar la decisión a la mayoría, pues no hay ya esa unidad de voluntad que la mayoría sin duda podría reconocer mejor que la minoría. Hay en todo esto una contradicción aparente, que ilumina perfectamente la naturaleza de la relación; y es que justamente cuando existe o se supone una unidad supraindividual es posible la decisión por mayorías; pero cuando falta, es necesaria la unanimidad, que reemplaza aquella unidad prácticamente por la unidad efectiva en cada caso. En este sentido están inspiradas las ordenanzas de la ciudad de Leiden, de 1266, que determinan que para la admisión de forasteros en la ciudad es necesaria la autorización unánime de los ocho escabinos, mientras que para las sentencias judiciales no se exige dicha unanimidad, sino simplemente una mayoría. La ley por la cual juzgan los jueces está determinada de una vez para siempre de un modo unitario; sólo se trata de hallar su relación con el caso singular, cosa que probablemente conseguirá mejor la mayoría que la minoría. En cambio, la admisión de un nuevo ciudadano toca a todos los variados y divergentes intereses que existen en el seno del vecindario, por lo cual no puede concederla la unidad abstracta de los mismos, sino únicamente la suma de todos los intereses singulares, es decir, la unanimidad.

Pero esta fundamentación más profunda de la resolución mayoritaria, que consiste en considerarla como manifestación de la voluntad unitaria, ya preexistente de un modo ideal, no resuelve, sin embargo, la dificultad inherente a la mayoría como mero poder superior coactivo. Pues el conflicto acerca de cuál sea el contenido de esa voluntad unitaria abstracta, no es más fácil de resolver, a veces, que el conflicto de los intereses reales inmediatos. La violencia que sufre la minoría no es menor porque,

gracias a un rodeo, aparezca bajo otro nombre. Al menos debiera añadirse al concepto de mayoría una nueva dignidad. En efecto, puede ser plausible, pero no seguro de antemano, que el mejor conocimiento esté de parte de la mayoría. Particularmente será esto dudoso cuando el conocimiento y la acción subsiguientes queden confiadas a la responsabilidad propia del individuo, como sucede en las religiones más refinadas. Durante la historia toda de la religión cristiana existe la oposición de la conciencia individual contra las decisiones y actos de las mayorías. Cuando en el siglo II las comunidades cristianas de distrito introdujeron la costumbre de celebrar asambleas para tratar de asuntos religiosos y exteriores, se declaró expresamente que las resoluciones de la asamblea no obligaban a la minoría disidente. Pero la aspiración de la Iglesia a la unidad se encontraba en insoluble conflicto con este individualismo. El Estado romano no quería reconocer más que una Iglesia unitaria, y la propia Iglesia trataba de afirmarse imitando la unidad del Estado; de suerte que las comunidades cristianas, originariamente independientes, hubieron de fundirse en un organismo total, cuyos concilios decidían por mayoría sobre el contenido de la fe. Fue esto una inaudita violencia ejercida sobre los individuos o al menos sobre las comunidades, cuya unidad hasta entonces sólo había consistido en la igualdad de los ideales y de las esperanzas que cada cual atesoraba de forma autónoma. Por razones interiores o personales podía haber sumisión en cosas de fe; pero que la mayoría, sólo por serlo, exigiese esta sumisión y declarase que no eran cristianos los que disintieran es algo que sólo podía justificarse dando al voto de la mayoría un sentido totalmente nuevo, suponiendo que Dios estaba siempre con la mayoría. Esta concepción, en forma de sentimiento inconsciente fundamental o formulado de algún modo, penetra toda la evolución posterior que siguen los varios modos de voto. Que cierta opinión, sólo porque quienes la profesan suman mayor número que los que profesan la contraria haya de expresar el sentido de la unidad supraindividual es, sin duda, un dogma indemostrable; tiene tan mezquino fundamento que, a menos de recurrir a una relación más o menos mística entre aquella unidad y la mayoría, queda propiamente flotando en el aire o apoyado en la muy endeble base de que de alguna manera hay que proceder y que si no puede asegurarse que la mayoría esté en lo cierto, tampoco hay razón ninguna para suponer que lo esté la minoría.

La mayoría como poder coactivo **Sentido místico de la mayoría**

Todas estas dificultades con que tropieza por distintos lados tanto la exigencia de unanimidad como la sumisión de las minorías son expresiones parciales del problema fundamental implícito en la situación: la dificultad de reducir a una acción voluntaria común una totalidad o colectividad compuesta de individuos divergentes. El resultado nunca puede ser exacto; del mismo modo que no se puede formar con elementos blancos y negros un producto que en conjunto sea exclusivamente negro o blanco.

Aun en el caso más favorable de una hipotética unidad del grupo allende los individuos (unidad cuyas tendencias se revelan por medio de la votación), no está demostrado, ni mucho menos, que la decisión objetivamente necesaria coincida con el resultado de la votación. Aun aceptando que los componentes de la minoría sólo disientan como individuos y no como elementos de la unidad colectiva, siempre resultará que existen como individuos y pertenecen al grupo en un sentido amplio y que su existencia no puede ser anulada frente al todo. De un modo u otro penetran como individuos disidentes en la totalidad del grupo. La distinción del hombre como ser social y el hombre como individuo es, sin duda, una ficción necesaria y útil, pero que no agota en modo alguno la realidad y sus exigencias. La insuficiencia de los sistemas de votación y el sentimiento de interior contradicción que todos producen, queda bien caracterizada por el hecho de que en algunos sitios (últimamente en la dieta húngara, hasta el tercer decenio del siglo XIX) los votos no eran contados, sino estimados, de modo que el presidente podía anunciar como resultado de la votación la opinión de la minoría. Parece absurdo que un hombre se someta a una opinión que considera falsa simplemente porque otros la consideren verdadera —otros que, según la esencia misma de la votación, tienen individualmente los mismos derechos y el mismo valor que él—.

Contradicciones en el sufragio

Pero la fórmula de la unanimidad con que se pretende evitar este contrasentido se ha manifestado, según hemos visto, como no menos contradictoria y violenta. Y no es éste un dilema casual o una dificultad puramente lógica, sino que representa uno de los síntomas de ese profundo y trágico dualismo que escinde toda sociedad, toda formación de una unidad compuesta de unidades. El individuo que vive sobre una base interior y que no puede responder de sus actos sino cuando los dirige su propia convicción, no sólo ha de acomodar su voluntad a los fines de otros —esta acomodación, considerada como acto moral, es cosa de la voluntad propia y mana de lo más íntimo de la personalidad—, sino que ha de inclinar hacia fuera su centro personal, ha de hacerse miembro de una comunidad que tiene su eje fuera de él. No se trata aquí de armonías o colisiones accidentales entre ambas exigencias, sino de que nos encontramos sometidos interiormente a dos normas heterogéneas; el movimiento en torno al centro personal, que no tiene nada que ver con el egoísmo, es algo tan definitivo como el movimiento en torno al centro social y, como éste, tiene la pretensión de ser el verdadero sentido de la vida. Ahora bien, en las votaciones acerca de lo que debe hacer el grupo no actúa el individuo como tal, sino en esa función de miembro, en ese sentido supraindividual. Pero el disentimiento del voto traslada a ese terreno, plenamente social, un reflejo, una forma secundaria de la individualidad y de la peculiaridad individual. Y aun aquella otra individualidad misma, que no pide sino conocer y expresar la voluntad de la unidad transindividual del grupo, queda negada

por el hecho de someterse a la mayoría. La minoría, a la que nadie está libre de pertenecer, ha de someterse; y no sólo en el sentido en que ordinariamente son obstaculizadas las convicciones y aspiraciones por otros poderes adversos que apagan su eficacia, sino en un sentido más refinado: que la minoría derrotada, estando comprendida dentro de la unidad del grupo, tiene que colaborar positivamente a la resolución tomada contra su voluntad y convicción, y aun aparecer como copartícipe de ella, puesto que la unidad de la resolución definitiva no contiene huella alguna de disenso. De este modo, la decisión por mayoría trasciende de la simple violencia hecha a uno por muchos y se convierte en expresión potenciada del dualismo radical que existe entre la vida del individuo y la del todo social, dualismo que en la práctica se armoniza con frecuencia pero que en principio tiene un carácter trágico e irreconciliable.

Dualismo entre el individuo y el grupo

Llego finalmente a la tercera forma. Ésta se presenta cuando la subordinación no es a un individuo ni a una pluralidad, sino a un principio impersonal, objetivo. En este caso queda excluida toda acción recíproca, al menos inmediata; lo cual parece ser causa de que esta forma de subordinación no posea el elemento de la libertad. El que está subordinado a una ley objetiva se siente determinado por ella, pero no la determina en modo alguno; no tiene la menor posibilidad de reaccionar de una manera que afecte a la ley misma. En cambio, el más mísero de los esclavos puede reaccionar en una u otra forma frente a su señor. Por otra parte, el que no obedece la ley no está *realmente* subordinado. Pero si modifica la ley, no está subordinado a la antigua ley, y carece frente a la nueva de libertad en absoluto. Sin embargo, para el hombre moderno, objetivo, para el hombre que sabe distinguir entre la esfera de la espontaneidad y la de la obediencia, la sumisión a una ley dictada por poderes impersonales, sustraídos a todo influjo, es el estado más digno. Otra cosa acontecía cuando la personalidad, para sentirse plenamente satisfecha, necesitaba conservar toda su espontaneidad; porque la espontaneidad requiere siempre, incluso en la subordinación, la relación de persona a persona. Por eso, todavía en el siglo XVI, hallaban los príncipes de Francia, Alemania, Escocia y los Países Bajos considerables resistencias cuando gobernaban por medio de sabios sustitutos o de organismos administrativos, es decir, cuando gobernaban más bien por leyes que por mandatos. La orden directa del rey parecíales a los súbditos algo personal y preferían rendir obediencia al príncipe personalmente. El acatamiento personal, por incondicional que sea, tiene siempre la forma de una reciprocidad libre.

Sumisión a un principio objetivo

Este apasionado personalismo en la relación de subordinación llega casi a la

caricatura en el principio que a comienzos de la Edad Moderna regía, según se dice, en España. Un noble empobrecido que entraba de cocinero o de lacayo en una gran casa no perdía definitivamente su nobleza; ésta quedaba como dormida y podía despertar cuando la suerte cambiase favorablemente. Pero un noble que se hacía artesano perdía definitivamente su nobleza. Esto contradice el sentir moderno, que discierne entre la persona y la obra y considera que la dignidad personal está tanto mejor garantizada cuanto mayor sea la objetividad de la dependencia. Una muchacha estadounidense trabajará en una fábrica sin sentir humillación alguna y, en cambio, se sentirá completamente desclasificada si ha de trabajar como cocinera en una casa. Ya en el siglo XIII, en Florencia, los gremios *inferiores* comprendían las ocupaciones que están al servicio inmediato de otras personas (zapateros, posaderos, maestros de escuela), al paso que los oficios que, aun sirviendo igualmente al público, lo hacen con mayor objetividad, sin depender de nadie en particular, como los tejedores y tenderos, constituían los gremios *superiores*. En cambio, en España, donde estaban más vivas las tradiciones caballerescas, con su característica consideración de la persona en toda clase de actividad, la relación de persona a persona había de considerarse como soportable, siendo, en cambio, humillante la subordinación a exigencias más objetivas, el acomodo a un orden de trabajos impersonales que sirven a muchas y anónimas personas.

Todavía en las teorías jurídicas de Altusio se percibe la aversión a la objetividad de la ley. El *summus magistratus* aplica sin duda, según él, un derecho ajeno; pero no como representante del Estado, sino sólo porque es nombrado por el pueblo; todavía le es extraña a Altusio la idea de que en vez del nombramiento personal del pueblo pudiera la ley designar al soberano como representante del Estado. En cambio en la Antigüedad, la subordinación a la ley parecía muy adecuada, justamente a causa de su falta de carácter personal. Aristóteles alababa la ley por ser *tò meson*, lo moderado, imparcial, libre de pasiones; y ya Platón en el mismo sentido había reconocido que el mejor remedio contra el egoísmo es el señorío de la ley impersonal. Pero ésta no es más que una motivación psicológica que no toca al núcleo de la cuestión: el tránsito fundamental, no deducido de consecuencias utilitarias, del personalismo a la objetividad de la relación de obediencia. Encuéntrase también en Platón la otra teoría; según él, en el Estado ideal, el criterio del soberano es superior a la ley, y si el soberano cree que el bien de la comunidad lo exige puede obrar contra sus propias leyes. Sólo donde falten los verdaderos hombres de Estado serán necesarias leyes que no puedan ser violadas bajo ningún pretexto. Así, pues, la ley aparece aquí como el mal menor. Pero no como para el sentimiento germano, porque la subordinación a una persona posea un carácter de dignidad libre, frente al cual toda obediencia a una ley signifique mecanismo y pasividad, sino porque se considera que el defecto de la ley estriba en su rigidez, que la hace inflexible e insuficiente ante las demandas mudables e imprevisibles de la vida. A este defecto escapa, empero, el criterio de un soberano personal, que no está ligado por prejuicio alguno. La rigidez de la ley no

aparece como una ventaja relativa sino en el caso de que falte ese soberano prudente. Es, pues, siempre el *contenido* de la ley el que determina que la ley valga más o menos que la subordinación a una persona. La relación de obediencia es, sin duda, distinta en su principio interno y en el sentimiento del que obedece, según que proceda de una ley o de una persona; pero de esta diferencia no podemos ocuparnos aquí. La relación general o formal que existe entre el gobierno de la ley y el de las personas puede expresarse desde luego en un sentido práctico diciendo que cuando la ley no es bastante fuerte o amplia hace falta la persona, y cuando la persona no es suficiente hay que recurrir a la ley. Pero las decisiones ulteriores dependerán siempre de los últimos sentimientos valorativos que, sociológicamente, son indiscutibles. Esos sentimientos son los que han de decidir si el gobierno personal ha de considerarse como algo provisional con respecto al gobierno legal, o si por el contrario, el gobierno de la ley ha de ser un mal menor respecto al gobierno de una persona que reúna las cualidades plenas de soberano.

Altusio y Platón

La instancia objetiva puede determinar también de otro modo las relaciones entre superiores y subordinados, si la relación de soberanía no está definida por una ley o norma ideal, sino por un objeto concreto. Así ocurre cuando domina el principio patrimonial según el cual los súbditos pertenecen al territorio. Es la servidumbre de la gleba, radicalmente representada por la servidumbre agraria rusa. La terrible dureza de esta situación excluye, al menos, aquella esclavitud personal que permitía la venta del esclavo; liga la relación de dependencia de tal modo a la tierra, que el siervo sólo puede ser enajenado juntamente con ésta. Esta situación —pese a las diferencias cuantitativas y cualitativas— se repite a veces en la vida del moderno obrero de fábrica, a quien el propio interés vincula, por medio de ciertas instituciones, al establecimiento en que trabaja; así, por ejemplo, cuando ha podido adquirir una casita propia, cuando participa con sus aportaciones en institutos benéficos, etc., perdiendo todas estas ventajas al abandonar la fábrica. De esta manera y por meros objetos se encuentra el obrero de tal modo vinculado que se halla indefenso en un sentido muy particular frente al patrono.

Sumisión a cosas

En último término, esta misma forma de dominio era también la que, en las relaciones patriarcales más rudimentarias, venía determinada por un objeto, bien que no puramente material, sino vivo. Los hijos pertenecían al padre, no porque éste los hubiera engendrado, sino porque era el dueño de la madre; del mismo modo que el propietario del árbol dispone también de sus frutos. Y en consecuencia, el dueño de la mujer disponía igualmente de los hijos engendrados por otros padres. Este tipo de

dominio suele llevar consigo una dureza y una incondicionalidad humillante en la sumisión. Pues hallándose el hombre sometido por el hecho de pertenecer a una cosa, desciende, psicológicamente, también a la categoría de simple *cosa*. Cuando la soberanía es ejercida por la ley, puede decirse —con las necesarias reservas—, que el superior asciende al plano de la objetividad; en cambio, cuando el medio de la soberanía es una cosa, el subordinado es el que se convierte en objeto. La situación del subordinado suele ser por tal causa más favorable en el primer caso, y más desfavorable en el segundo, que en muchos casos de sumisión personal.

La subordinación a un principio objetivo, sólo tiene interés sociológico inmediato en dos casos fundamentales. En primer lugar, cuando aquel principio ideal superior puede considerarse como condensación psicológica de un poder real social; y en segundo lugar, cuando crea relaciones específicas y características entre aquellos que le están subordinados en común. El primer caso se refiere, sobre todo, a los imperativos morales. En la conciencia moral nos sentimos subordinados a un precepto, que no parece dimanar de ningún poder humano, personal. Sólo en *nosotros* percibimos la voz de la conciencia; pero la percibimos con una fuerza y decisión tales, frente a todo egoísmo subjetivo, que parece proceder de una instancia situada fuera del sujeto. Es sabido que se ha tratado muchas veces de resolver esta contradicción, deduciendo de preceptos sociales los contenidos de la moralidad. Se ha supuesto que lo que es útil a la especie y al grupo, lo que el grupo para mantenerse exige, por consiguiente, de sus miembros, adquiere en los individuos gradualmente la forma del instinto y acaba por aparecérselos como un sentimiento autónomo, junto al propiamente personal y, frecuentemente, en oposición a éste. Así quedaría explicado el doble carácter del precepto moral: que por una parte se nos presenta como un mandato impersonal al que hemos de someternos incondicionalmente, sin que, por otra parte, nos lo imponga ningún poder exterior, sino únicamente nuestro impulso propio e íntimo. En todo caso nos hallamos aquí frente a una de esas circunstancias en que el individuo reproduce, dentro de su conciencia, las relaciones que existen entre él y el grupo. De antiguo se ha observado que las representaciones del alma individual se comportan, en sus relaciones de asociación y disociación, de diferenciación y unificación, como unos individuos con respecto de otros. Hay, empero, una singular especialización de este fenómeno; y es que aquellas relaciones psicológicas interiores repiten no sólo las que se dan entre individuos, sino las que se dan entre éstos y el círculo que los rodea. El individuo se exige a sí mismo lo que la sociedad exige a sus miembros: subordinación y fidelidad, altruismo y trabajo, dominio de sí mismo y veracidad.

Imperativos morales

La coacción social convertida en instinto

Mézclanse en este fenómeno varios importantes motivos. La sociedad aparece

frente al individuo con preceptos a cuya coacción el individuo se habitúa hasta que ya no le son necesarios los medios más o menos groseros de que se vale esta coacción. Entonces puede ocurrir que su naturaleza se forme o modifique de tal modo que obre en el sentido conveniente como movido por un instinto, con voluntad inmediata sin conciencia de una ley. Así los árabes preislámicos carecían de todo concepto de coacción objetiva jurídica; su última instancia era la decisión puramente personal; pero esta decisión estaba absolutamente penetrada y normada por la conciencia tribal y las necesidades de la vida colectiva. Pero puede también ocurrir que la ley viva en la conciencia individual como algo imperativo, procedente de la autoridad social, pero sin que la sociedad esté realmente detrás de ella con su poder coactivo o, al menos, con una voluntad declarada. De este modo, el individuo representa, frente a sí mismo, a la sociedad, a esa realidad social externa con sus opresiones, liberaciones y acentuaciones variables; el individuo se ha convertido en el juego alternado de sus propios impulsos sociales y de sus impulsos individuales, en sentido estricto, comprendidos ambos en el yo, en sentido amplio.

La mezcla de los motivos

Pero ésta no es todavía la norma moral realmente objetiva, la norma a que antes aludíamos, y en cuya conciencia ya no se percibe el menor rastro de origen histórico-social. Cuando ascendemos a cierta altitud de la moralidad, el motivo de la acción no reside ya en un poder real humano, por muy supraindividual que sea; la fuente de donde manan las necesidades morales brota más allá de la oposición entre el individuo y la totalidad. Estas necesidades no proceden de la colectividad ni de la realidad singular de la vida individual. En la conciencia libre del sujeto, en la razón individual, hallan sólo el lugar de su actividad; pero su fuerza obligatoria proviene de ellas mismas, de su vigencia interior, transpersonal, de una idealidad objetiva que hemos de acatar, querámoslo o no, como la verdad, cuya vigencia es completamente independiente de que adquiera o no realidad en una conciencia. El contenido, empero, que llena estas formas es —no necesariamente, pero sí con frecuencia— la exigencia social, que ahora no obra como un impulso social, sino que, al modo de la metempsicosis, se ha convertido en una norma que debe ser cumplida por sí misma, no por mí ni por ti. Se trata aquí de distinciones que no sólo afectan la mayor sutileza psicológica, sino cuyos límites en la práctica se esfuman constantemente. Pero esta mezcla de las motivaciones, en que se mueve la realidad del alma, hace tanto más necesaria su distinción fundamental. O la sociedad y el individuo se encuentren frente a frente, como dos poderes, y la sumisión del individuo se consigue merced a una energía constantemente renovada que fluye de la sociedad como de una fuente, o esta energía se transforma en un impulso psicológico dentro del alma individual, y el individuo sintiéndose «ser social», combate y sofoca los impulsos de su yo «egoísta»; o el deber, al que el hombre se siente subordinado, es una realidad tan objetiva como

el ser, realidad que sólo necesita llenarse con el contenido de las condiciones vitales y sociales —he aquí los tipos en que se agotan las formas de subordinación del individuo al grupo—. En esta enumeración, las tres potencias que llenan la vida histórica —la sociedad, el individuo, la objetividad— aparecen, una tras otra, como normativas; pero de manera que cada una de ellas recoge en sí el contenido social, la cuantía de superioridad que la sociedad tiene sobre los individuos, y cada una de ellas forma y manifiesta de manera particular el poder, la voluntad, las necesidades de la sociedad.

La sociedad como lo general concreto

En relación con las otras dos, la objetividad no sólo representa la ley absolutamente válida, asentada en un reino ideal superior, sino que puede también ser determinada en otra dimensión. La sociedad es con frecuencia el tercero que resuelve los conflictos entre el individuo y la objetividad y tiende puentes sobre sus desacuerdos. En la esfera del conocimiento genético, el concepto de sociedad nos ha librado de la alternativa que, en épocas anteriores, obligaba a considerar los valores culturales o como productos de un individuo, o como mercedes de un poder objetivo, según vimos con algunos ejemplos en el capítulo 1. En la esfera de la práctica, el trabajo social es el que permite que los individuos puedan satisfacer sus pretensiones en el orden objetivo. El hecho de que la cooperación, el esfuerzo de la sociedad como unidad, en la coexistencia y en la sucesión, extraiga de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, no sólo mayores cantidades sino nuevas cualidades y tipos que no podrían obtenerse por medio del trabajo individual, constituye un símbolo para el hecho profundo y esencial de que la sociedad se halla colocada entre el hombre individual y las leyes generales de la naturaleza. La sociedad, siendo algo psíquico, concreto, se relaciona con el individuo; mas, siendo también algo general, toca en cierto modo a las leyes naturales. La sociedad es lo general, pero sin abstracción. Sin duda, todo grupo histórico es como el hombre histórico un individuo. Pero lo es en relación con los otros grupos; en cambio, en relación con sus propios miembros es supraindividual. Pero esta generalidad no es la del concepto con respecto a sus realizaciones singulares, sino que constituye un modo especial de generalidad, como la de un cuerpo orgánico sobre sus miembros, o la del mobiliario de una habitación con respecto a la mesa y a la silla, al armario y al espejo. Esta generalidad particular coincide con la objetividad peculiar que la sociedad posee frente a sus miembros considerados como sujetos. El individuo no se sitúa ante la sociedad como ante la naturaleza, cuya objetividad significa la indiferencia respecto al hecho de que un sujeto tenga o no parte espiritual en ella, la piense con verdad o error, o no la piense en absoluto; el ser y las leyes de la naturaleza rigen independientemente del sentido que puedan tener para un sujeto. También la sociedad excede del individuo, vive su propia vida regular, está frente al individuo con solidez

histórica e imperativa. Pero ese estar enfrente es, al propio tiempo, un estar en él; la fría indiferencia de la sociedad para con el individuo es al propio tiempo interés por éste; y la objetividad social necesita de alguna subjetividad individual, aunque no sea precisamente de tal o cual subjetividad determinada. De esta manera, la sociedad se convierte en un intermedio entre el sujeto y la generalidad y objetividad absoluta e impersonal.

En este mismo sentido va la siguiente observación. Cuando la economía no ha llegado aún a la fijación de precios propiamente objetivos; cuando el conocimiento y regulación de la demanda, la oferta, los gastos de producción, las primas de riesgo, las ganancias, etc., no han conducido aún a la conclusión de que esta mercancía vale tanto y debe ser vendida a tal precio, las intervenciones inmediatas de la sociedad, sus órganos y sus leyes, son frecuentes y rigurosas en lo relativo al precio y solidez en las transacciones comerciales. Tasas, vigilancia de la cantidad y calidad de la producción y, en un sentido amplio, leyes suntuarias y consumos obligatorios, aparecen con frecuencia en los estadios económicos en que la libertad subjetiva de las transacciones comerciales empieza a buscar una especie de objetividad que no llega aún, sin embargo, a la pura y abstracta determinación objetiva de los precios.

En este estadio, la generalidad concreta, la objetividad viva de la sociedad interviene con frecuencia de un modo torpe e inhábil y esquemático. Pero aun así es siempre un poder transubjetivo que da a los individuos una norma, antes de que ésta pueda surgir de la estructura misma de la cosa y del conocimiento de sus leyes.

Sentido social de las tasas

En grado más amplio todavía, prodúcese en la esfera intelectual esta misma evolución formal, que de la subordinación a la sociedad pasa a la subordinación a la objetividad. La historia entera de la cultura muestra hasta qué punto la inteligencia del individuo, antes de enfrentarse inmediatamente con el objeto, para recibir de él el contenido de sus conceptos, llena éstos exclusivamente con representaciones tradicionales, autoritarias, «aceptadas por todos». El apoyo y la norma del espíritu que quiere saber no es primeramente el objeto, cuya observación e interpretación inmediatas exceden a sus fuerzas, sino la opinión general acerca del objeto. Esta opinión proporciona al sujeto sus conceptos teóricos, desde la superstición más grosera hasta los más finos prejuicios, que velan y casi hacen imperceptible la dependencia del que los recoge y la falta de objetividad de su contenido. Dijérase que no le es fácil al hombre afrontar la visión del objeto cara a cara; que no es capaz el hombre de soportar ni la dureza de las leyes objetivas, ni la libertad que la objetividad otorga a la persona, por oposición a la coacción procedente de los otros hombres. La sumisión a la autoridad de los muchos o sus representantes, la sujeción a la opinión tradicional, al criterio socialmente aceptado, es un término medio, o por lo menos, resulta más fácil de modificar que la ley de la cosa y manifiesta mejor la intervención

de lo espiritual; transmite un producto ya digerido espiritualmente. Por otra parte, nos suministra un apoyo, nos permite descargarnos de la responsabilidad, y es como una compensación a la falta de independencia —de esa independencia que la pura relación entre el yo y la cosa nos otorga—.

Las opiniones tradicionales

No menos que el concepto de la verdad, halla el de la justicia en las actitudes de la sociedad el criterio intermedio, a que se acoge el individuo antes de llegar al estadio de lo puramente objetivo. En la esfera del derecho penal, como en las de las demás regulaciones de la vida, la correlación que se establece entre delito y pena, mérito y recompensa, servicio y pago, procede, ante todo, de consideraciones utilitarias o de impulsividades sociales. Acaso la equivalencia de la acción y reacción —en que consiste la justicia— no pueda deducirse nunca inmediata, analíticamente, de estos elementos y necesite siempre de un tercer término, de un deal, de un estado o situación modelo, para que según él pueda construirse sintéticamente la correspondencia de aquellos términos. Este tercer término está originariamente constituido por los intereses y formas de la vida social, que rodea a los individuos, a los sujetos en que ha de cumplirse la justicia. Esta vida total crea e impone los criterios en que se manifiesta la justicia o injusticia de la relación entre aquellos individuos. Esa justicia o injusticia no podría descubrirse si los individuos estuvieran aislados. Por medio de esa vida total surge, como estadio objetivo e históricamente posterior, la necesidad interna de que haya una correspondencia justa entre aquellos elementos. La norma superior, que acaso continúe determinando peso y contrapeso según sus proporciones, se ha sumergido plenamente en los elementos, se ha convertido en un valor que obra desde el interior de éstos. La justicia aparece ahora como una proporción objetiva, que nace de la significación íntima del pecado y el dolor, de la buena acción y la dicha, de la oferta y la compensación; ha de ser realizada por ella misma: *fiat justitia, pereat mundus*. En cambio, en el punto de vista anterior, la conservación del mundo era el fundamento de la justicia. Sea cual fuere el sentido ideal —que aquí no se discute— de la justicia, histórica y psicológicamente, la ley objetiva en que encarna y que pide ser cumplida por sí misma, constituye un estadio posterior en la evolución, al que precede sirviéndole de transición, aquel otro en que la exigencia de la justicia se formula en nombre de la objetividad social.

La justicia

Finalmente, la misma evolución se verifica dentro de lo moral, en sentido estricto. El primer contenido de la moralidad tiene una naturaleza altruista y social. Y no en el sentido de que lo moral posea una esencia independiente, capaz luego de acoger tal contenido. La entrega del yo a un tú (en singular o plural) aparece como el concepto

mismo de lo moral, como su definición. Frente a esto, las doctrinas morales filosóficas en las que el deber absolutamente objetivo prescinde de la cuestión del yo y del tú, representan un estadio muy posterior. Lo que le importa a Platón es que se realice la idea del bien; a Kant, que el principio de la acción individual sirva de ley general; a Nietzsche, que el tipo hombre sobrepase el grado de evolución que momentáneamente ha alcanzado. Y si estas normas pueden coincidir, en ocasiones, con las entregas de unos individuos a otros, no es esto en principio lo que interesa, sino la realización de una ley objetiva, que no sólo prescinde de la subjetividad del que obra, sino también de la del ser a quien eventualmente se refiere la acción. Pues, mirada desde este punto de vista, la relación con el complejo social de los sujetos no es sino el cumplimiento casual de una norma y deber mucho más generales, que si bien pueden legitimar las acciones sociales y altruistas, también pueden condenarlas. La obediencia ética a las exigencias del tú y de la sociedad es en la evolución del individuo como en la de la especie la primera manera de superar el estado premoral, el egoísmo ingenuo. Incontables personas permanecen en este estado. Pero, en principio, este estado es preparación y tránsito para la subordinación a una ley ética objetiva, que está tan lejos del yo como del tú, y partiendo de la cual se atribuye calidad moral a los contenidos de uno u otro.

La segunda cuestión sociológica que plantea la subordinación a un principio ideal, impersonal, consiste en determinar la acción de este principio sobre las mutuas relaciones entre los subordinados. En este sentido debe tenerse ante todo en cuenta que a la subordinación ideal, antecede con frecuencia una subordinación real. Frecuentemente vemos que una personalidad o una clase social ejercen su mando en nombre de un principio ideal, al que ellos mismos se reconocen subordinados. Parece, pues, que lógicamente esta subordinación ideal es la primera, y que la organización de dominio sobre los otros hombres es sólo una consecuencia de dicha organización ideal. Pero históricamente el camino suele ser el inverso. Relaciones personales de poder, muy materiales y efectivas, dan lugar a subordinaciones sobre las cuales lentamente se encumbra un poder ideal, objetivo, por espiritualización del poder dominante o porque se amplifica y despersonaliza la relación; y el superior ejerce después su mando como representante inmediato de ese poder ideal. La evolución del *pater familias* entre los arios lo muestra claramente. Al principio —según se describe este tipo— el poder del *pater familias* era ilimitado y absolutamente subjetivo; es decir, que decidía en todos los casos según su capricho momentáneo o su conveniencia personal. Pero este poder arbitrario fue gradualmente cediendo ante un sentimiento de responsabilidad; la unidad del grupo familiar, que podía considerarse encarnada en el *spiritus familiaris*, se convirtió en una potencia ideal frente a la cual el propio señor de todo se sentía como un mero ejecutor y obligado también a obediencia. Por esto ocurre que sus actos, decisiones y sentencias, en vez de ser determinados por el capricho subjetivo, lo son ahora por la costumbre. Ya no se comporta como señor incondicional del patrimonio familiar, sino como administrador

del mismo, en interés de todos; y su posición tiene más el carácter de una magistratura que el de un derecho ilimitado.

Poder real y poder ideal

De esta manera, la relación entre superiores y subordinados queda asentada sobre bases completamente distintas. Mientras en el primer estadio los subordinados no eran más que la competencia personal de los jefes, ahora ya se ha creado la idea de la familia superior a todos los individuos, y a la que el patriarca jefe está tan sometido como los demás miembros. El *pater* manda sólo en nombre de la unidad ideal. Surge aquí un tipo formal extraordinariamente importante: el que ordena se somete a la ley decretada por él mismo. Su voluntad, desde el momento en que se hace ley, adquiere un carácter objetivo y corta toda relación con su origen subjetivo-personal. En cuanto el señor decreta la ley como ley adquiere el carácter de órgano de una necesidad ideal y no hace sino revelar una norma, que rige en virtud de su sentido interno y de las exigencias de la situación, independientemente de que él la decrete efectivamente o no. Es más, si en vez de esta legitimación más o menos clara, la voluntad del soberano se afirma por sí sola como ley, no por eso puede evitar el que este acto suyo salga de la esfera de la mera subjetividad. El soberano lleva entonces *a priori*, en sí mismo, la legitimación transpersonal. Por eso la forma interna de la ley exige que el legislador, al promulgarla, quede sometido a ella como persona, lo mismo que los demás. Así en los privilegios de las ciudades flamencas de la Edad Media se declara expresamente que los escabinos deben justicia a todo el mundo, aun contra el mismo conde que había otorgado el privilegio. Y un soberano tan absoluto como el Gran Elector habiendo impuesto sin previa autorización de los Estados, una contribución personal, no sólo hace que la pague toda su corte, sino que la satisface él mismo.

El soberano sometido a la ley

La época moderna nos ofrece un ejemplo de forma semejante al que hemos visto en la historia de la familia: aparición de un poder objetivo al cual ha de subordinarse el poder primero juntamente con sus subordinados. Me refiero a la organización de la producción, en cuanto que en ésta dominan los elementos objetivos y técnicos sobre los personales. Muchas relaciones de subordinación, que antes tenían un carácter personal, siendo uno de los miembros absolutamente superior y el otro absolutamente subordinado, se han modificado de tal modo que ambos miembros están sometidos ahora igualmente a un fin objetivo, y sólo dentro de esta relación común con el principio superior continúa como una necesidad técnica la subordinación del uno al otro. Cuando el trabajo asalariado es considerado como un contrato de arrendamiento de persona —se arrienda el trabajador—, existe un elemento menos de subordinación del obrero al patrono. Pero este elemento desaparece desde el momento en que el

contrato de trabajo no es considerado como locación de la persona, sino como compra de la mercancía trabajo. Entonces, la subordinación que el patrono exige del obrero no es más —así se ha dicho— «que la subordinación al proceso cooperativo, subordinación tan necesaria para el patrono (en cuanto ejerce una actividad) como para el obrero». Éste ya no se encuentra, pues, sometido como persona, sino como cooperador en un proceso económico objetivo, dentro del cual el elemento superior, que funciona como patrono o director, no actúa en virtud de un poder personal, sino de exigencias reales, objetivas.

El patrono y el obrero

El sentimiento de la propia dignidad que anima al obrero moderno, debe estar en relación con este fundamento, cuyo carácter, puramente sociológico se manifiesta también en el hecho de que, con frecuencia, no ejerce ningún influjo en el mejoramiento de la situación material de los trabajadores. Desde el momento en que el trabajador sólo vende un trabajo objetivamente definido —que puede ser mayor o menor del que antes se le exigía en la forma personal—, libértase como hombre de la relación de subordinación, a la cual ya sólo está sujeto por cuanto, como factor de la producción, necesita coordinar su actividad a las disposiciones del director de la producción. Esta objetividad técnica tiene su símbolo en la objetividad jurídica de la relación contractual. Una vez que el contrato está concluido, álzase como norma objetiva por encima de *ambas* partes. Este contrato señala, en la Edad Media, la transformación de los oficiales de los gremios, que originariamente están en una completa dependencia personal respecto del maestro: el oficial se llamaba, generalmente, criado. La reunión de los oficiales en una clase especial, culmina en el intento de transformar la servidumbre personal en una relación contractual. Es significativo que, una vez lograda la organización de los criados este nombre se cambia por el de oficiales. La forma contractual, sea el que fuere su contenido material, tiene como correlato la coordinación relativa, en vez de la subordinación absoluta. La objetividad se fortalece más todavía cuando el contrato en vez de hacerse entre individuos, se hace por acuerdos colectivos entre un grupo de obreros de una parte y un grupo de patronos de la otra, como sucede, sobre todo, en los sindicatos ingleses. Los sindicatos obreros y las asociaciones patronales celebran, en ciertas industrias adelantadas, contratos sobre salarios, jornada de trabajo, horas extras, festividades, etc., a cuyas condiciones no puede sustraerse ningún contrato particular que se concluya entre individuos de estas categorías. Con esto se acrecienta de modo extraordinario la impersonalidad de la relación de trabajo, y su objetividad encuentra adecuada expresión en la colectividad trasindividual. Al final este carácter aparece especialmente garantizado cuando los contratos de trabajo se celebran por el tiempo más breve posible. Los sindicatos ingleses han insistido siempre en este requisito a pesar de la inseguridad resultante. Y explican esta insistencia diciendo que

el obrero se diferencia del esclavo por el derecho a abandonar el establecimiento en que trabaja, y si renuncia a este derecho por largo tiempo quedará sujeto a todas las condiciones que, con excepción de las expresamente estipuladas, le imponga el patrono, y perderá así la protección que aquel derecho le concedía para la defensa de sus intereses. Cuando la duración del contrato es larga, esta longitud sustituye a la amplitud de sumisión con que antes quedaba encadenada la personalidad entera. Lo que garantiza la objetividad en los contratos de escasa duración no es nada positivo, sino simplemente el hecho de impedir que las relaciones fijadas de forma objetiva degeneren en otras determinadas por el arbitrio individual. Contra este riesgo los contratos a largo plazo no ofrecen bastante protección.

El contrato de trabajo

Lo que principalmente hace insoportable la relación de servicio doméstico es que tal como está constituida en la actualidad por lo menos en la Europa central, hace que la persona entera resulte subordinada, no habiéndose llegado aún a determinar el trabajo de un modo objetivo. De hecho, la relación doméstica va acercándose a una forma más perfecta, quedando reducida a los servicios prestados por personas que sólo tienen que hacer en la casa determinadas funciones objetivas y, por tanto, están coordinadas al «ama de la casa». En cambio, en la relación anterior —y en parte aún actual— el servidor entra en la casa con toda su personalidad, estando obligado a prestar servicios ilimitados (como se manifiesta claramente en la frase «criada para todo»), y justo por esta indeterminación es por lo que se encuentra sometido como persona al ama de la casa. En épocas decididamente patriarcales la «casa» era un fin y valor objetivo, al que colaboraban el ama de casa y la servidumbre. De este modo, aunque la subordinación era plenamente personal, producíase cierta coordinación, determinada por el interés que suele inspirar la casa al servidor, ligado a ella de forma perdurable. El tuteo de los criados significaba de una parte su subordinación como personas, pero de otra parte los asimilaba a los hijos de la casa y los ligaba más estrechamente a su organización. Así se da el caso curioso de que esa relación de obediencia sirva de algún modo a una idea objetiva, justo en los dos polos opuestos de su evolución: primero, en la subordinación plenamente patriarcal, cuando la casa tenía un valor absoluto, al que servía, aunque en situación más elevada, el trabajo del ama de la casa lo mismo que el de la servidumbre; y segundo, en la completa diferenciación, estando trabajo y remuneración previamente determinados de modo objetivo y no existiendo esa adhesión personal, que es el complemento de la subordinación ilimitada. La situación actual de la servidumbre, sobre todo en las grandes ciudades, ha perdido la primera de las objetividades sin haber adquirido aún la segunda. Ya no está la personalidad entera del sirviente consagrada a la idea objetiva de la «casa»; pero tampoco puede por completo sustraerse a ella, como correspondería a la índole de la prestación.

Finalmente, otro ejemplo de esta clase de formas se encuentra en las relaciones que se dan entre los oficiales y los soldados. Aquí la disparidad entre la subordinación dentro del organismo colectivo, y la coordinación, determinada por el servicio común a la defensa de la patria, es lo más amplia que cabe pensar; y esta amplitud se manifiesta particularmente en campaña, donde por una parte la disciplina es despiadada, y por otra, al propio tiempo, la relación amistosa entre oficiales y soldados se ve favorecida por situaciones individuales y por el tono general del sentimiento. En tiempos de paz el organismo militar se encuentra en la situación de un medio que no llega a cumplir su fin; la estructura técnica del ejército se convierte entonces irremediabilmente en fin último, de manera que las relaciones de subordinación —que son las bases en que se sustenta la técnica de la organización— pasan a ocupar el primer término de la conciencia, y aquel característico cruzamiento sociológico con la coordinación, merced al servicio común a una idea objetiva, no se produce hasta que un cambio de situación hace aparecer en la conciencia esa idea como el fin propio de la milicia.

La disciplina militar

Así pues, encontramos, frecuentemente al individuo desempeñando un doble papel: en la organización de su contenido vital especial ocupa una posición de mando o de subordinación; mientras que esta organización, como tal, está sometida a una idea dominante que confiere a cada uno de sus miembros una posición análoga, o casi análoga, frente a todos los que están fuera del grupo. Esta duplicidad de funciones hace que la posición sociológica formal determine la aparición de los más mezclados sentimientos. El empleado de una gran casa comercial puede tener en ella una posición directiva que lo haga sentirse superior frente a sus subordinados; pero tan pronto como se halle ante el público y obre bajo la influencia de la idea de la «casa» como un todo, adoptará una actitud servicial y amable. Un proceso contrario se desenvuelve en el orgullo tan frecuente de los subalternos, de los criados de casas distinguidas, de los que pertenecen a círculos espirituales o sociales privilegiados. Esos subordinados, precisamente porque pertenecen tan sólo a la periferia de dichos círculos, representan con tanta mayor energía la dignidad y la idea del círculo frente a los de afuera; en efecto, tratan de conseguir, por el camino negativo, por diferenciación de los demás, esa posición firme que no tienen en su efectiva relación positiva con el círculo referido. La mayor complejidad formal de este tipo se encuentra quizás en la jerarquía católica. Como todos sus miembros se hallan ligados a una obediencia ciega y absoluta, el último de ellos está sobre todos los laicos, a la infinita altura en que se cierne la idea de la eternidad; pero, al propio tiempo, el más elevado de sus miembros se reconoce como «el siervo de los siervos». El fraile que

puede ser dentro de su orden un soberano absoluto, envuélvese frente a cualquier mendigo en la humildad y sumisión más profundas. Pero el último hermano en la orden es superior a los príncipes temporales, con el carácter absoluto que le presta la autoridad de la Iglesia.

Hemos agrupado los fenómenos de la subordinación partiendo del problema: ¿quién ejerce la soberanía? ¿Uno o muchos? ¿Personas u organismos objetivos? Pero también pueden considerarse esos fenómenos, sociológicamente, desde el punto de vista de la *cantidad* de soberanía, sobre todo en relación con la libertad y sus condiciones. En este sentido se dirigirán las consideraciones siguientes.

La cantidad de soberanía

Cuando en un grupo existen variadas y enérgicas relaciones de subordinación —ya sea en un organismo jerárquico, ya en una pluralidad de mandos coexistentes—, el carácter del grupo, considerado como un todo, adquiere predominantemente el tono de la subordinación. Esto se ve con particular claridad en los Estados regidos burocráticamente. En efecto, las capas de población se extienden hacia abajo en rápida progresión; por consiguiente, cuando las relaciones de subordinación están en el primer plano de la conciencia sociológica, el elemento de esta relación que predomina cuantitativamente, el de los subordinados, es el que presta su color al conjunto del cuadro. Sin embargo, algunas muy particulares combinaciones pueden producir también en grupo la impresión y el sentimiento de una superioridad general. El orgullo característico de los españoles y su desdén por el trabajo procedía de que durante largo tiempo emplearon como trabajadores a los moros sometidos; cuando fueron aniquilados o expulsados éstos y los judíos, no les quedó a los españoles más que el gesto de la superioridad, no habiendo ya ningún subordinado que constituyera el necesario complemento. En la época de su máxima grandeza, los españoles declaraban sin rebozo que querían, como nación, ocupar en el mundo el puesto que en el Estado ocupaban los nobles, los militares y los funcionarios. Algo semejante había ocurrido ya —aunque sobre bases más sólidas— en la democracia militar espartana. Los espartanos sometieron a los pueblos vecinos, pero no los hicieron esclavos, sino que les dejaron sus tierras, tratándolos sólo como a siervos; estos siervos acabaron por formar una capa inferior, frente a la cual la totalidad de los ciudadanos constituyó como una clase señorial, aunque entre sí se condujesen en sentido democrático. No fue ésta una simple aristocracia que formara un grupo unitario con los otros elementos inferiores en derecho; fue en realidad el Estado primitivo todo el que, permaneciendo en su *statu quo*, gracias a aquella capa inferior, pudo hacer nobles a todos sus elementos. Este principio de la superioridad general se manifestaba también en algunas instituciones especiales de los espartanos; así su ejército estaba jerarquizado de tal modo que, en realidad, constaba principalmente de

jefes.

Españoles y espartanos

Aquí surge una singular forma sociológica. Ciertas determinaciones de un elemento, que sólo pueden producirse en la relación de éste con otro (del cual toman contenido y sentido), conviértense, sin embargo, en cualidades autónomas independientes de toda acción recíproca y como propias de aquel elemento. Ser señor supone un objeto sobre el que se ejerce el señorío; pero la realidad psicológica puede eludir hasta cierto punto esta necesidad lógica. Uno de los motivos internos de este hecho se encuentra ya explicado en Platón. Según Platón, entre las diversas esferas de soberanía, que son infinitamente distintas en cuanto a su extensión y contenido, no existe diferencia alguna por lo que se refiere a la soberanía como tal, como función. Una y la misma facultad de mando es la que debe poseer tanto el político como el rey, tanto el déspota como el administrador. Por eso para Platón, el verdadero político no es necesariamente el depositario del poder supremo del Estado, sino el que posee la «ciencia del mando», siendo indiferente que tenga o no algo sobre qué mandar. Volvemos, pues, aquí al fundamento subjetivo del dominio, fundamento que no nace en la correlación de un dominio efectivo, sino que existe con independencia de ésta. El «rey nato» no necesita tener un reino; *es* rey, no *se hace* rey. Si los espartanos, a pesar de no haber creado entre ellos nobleza alguna, se sintieron nobles; si los españoles tenían la conciencia de ser señores, aún cuando ya no poseían servidores a quienes mandar, el hecho tiene el sentido profundo siguiente: que la acción recíproca de la relación de dominio no es sino la expresión sociológica o actualización de ciertas cualidades internas del sujeto, y que quien posea estas cualidades es señor *en potencia*. De la relación bilateral ha desaparecido uno de los lados, que sólo subsiste ya en una forma ideal; pero no por eso pierde el otro lado el sentido que en la plena relación le correspondería. Cuando este hecho se verifica en todos los miembros de un grupo considerable, designanse entre sí todos como «iguales» sin especificar en esta designación a qué se refiera dicha igualdad. Los ciudadanos de Esparta, con derecho de sufragio, se llamaban los «iguales», sin más. El aristocratismo de su posición política y económica frente a las otras clases es algo evidente, hasta el punto de que para su designación sólo emplean la relación formal que mantienen entre sí, y no mencionan para nada la relación que mantienen con las otras clases, relación que propiamente debería constituir el contenido de su aristocratismo. Un sentimiento análogo se da dondequiera que los aristócratas se designan a sí mismos como *pares*. Los pares existen para ellos solos; los demás no les interesan lo bastante para incluir en su denominación colectiva su superioridad sobre ellos, a pesar de que sólo por esta superioridad tiene propiamente sentido tal denominación^[212].

Los pares

La otra manera de realizar el concepto de dominio sin el complemento lógico de la subordinación correspondiente, consiste en transportar ciertas formas, que se habían constituido dentro de un grupo grande, a un grupo pequeño, en el cual no se encuentran justificadas. En los círculos amplios, determinadas posiciones implican un poder, una superioridad, que pierden si se repiten en otro círculo menor, sin alterar su forma. No obstante, en este círculo menor conservan el tono de superioridad y mando que poseían en el mayor, tono que se ha convertido en cualidad sustancial de la posición misma, independientemente de que se produzca o no la relación en que ese tono se hallaba justificado. Con frecuencia, en estos casos, sirve de intermediario un «título», que en las nuevas circunstancias apenas conserva huellas de poder, pero sí el aplomo y la prestancia que tenía en el grupo más amplio. Los *rederykers* holandeses (especie de maestros cantores del siglo xv) tenían en cada uno de sus muchos grupos reyes, príncipes, archidiáconos, etc. Recuérdense los «oficiales» del ejército de salvación, los «grados» de la masonería. Un cabildo de masones celebrado en Francia en 1756, declaró a sus miembros «soberanos y príncipes natos de toda la orden», y otro, celebrado poco después, se llamó *Conseil des empereurs d'Orient et d'Occident*.

Los títulos

Naturalmente, no son los meros cambios cuantitativos, de extensión y número, los que determinan que una posición primariamente dominante descienda y se vea privada de las necesarias subordinaciones correspondientes, manteniendo, sin embargo, el tono externo de la superioridad. Este efecto pueden producirlo igualmente las contracciones de la vida colectiva, en el sentido de la intensidad. Lo que destruyó toda la existencia helénica en la época del imperio fue la limitación en que se movía, la falta de todo contenido amplio o profundo, habiendo conservado en cambio el sentimiento de que podía o debía mantener alguna superioridad; quedó superviviente una ambición que se alimentaba en el recuerdo de las grandes épocas pretéritas. Así surgió aquella vanidad que sugería un sentimiento de importancia y prerrogativa, sin real superioridad al vencedor en los Juegos Olímpicos, al funcionario de un municipio insignificante, al poseedor de un asiento honorífico, al orador que a falta de influencia política veía sus frases brillantes aplaudidas por un público de ociosos. La altura sobre el nivel medio a que se elevaban los privilegios de esta clase de personas no podía ser alcanzada por la estructura real de la sociedad griega de entonces. Esas situaciones privilegiadas que habían nacido en épocas pasadas, cuando la colectividad griega tenía mayor importancia, aplicábanse ahora, sin disminuir sus proporciones sobre bases mucho más modestas, y justamente por carecer de contenido hacían posible ese afán general de alcanzar posiciones sociales elevadas a las que faltaba el complemento de abajo.

Superioridades vanas

Actúa aquí, en cierto modo retrospectivamente, un rasgo singular que se entremezcla muchas veces en la conducta de los hombres, y en que se revela con gran pureza: el «embrujo simpático» de los primitivos; se cree poder provocar fenómenos que están fuera del poder humano, produciéndolos en menor escala. Así, en muchos pueblos, el riego con agua se considera como gran lluvia. El poder del concepto general es tan grande que realizándolo en proporciones mínimas o parciales cree el hombre haber conseguido su realización en grado superior de extensión e intensidad. Ciertas manifestaciones de la «autoridad» nos presentan una modificación particular de este tipo de conducta. El valor interno que alguien ha conseguido, en virtud de un trabajo o de una cualidad especial, le sirve con frecuencia para conseguir «autoridad» en cuestiones y temas que, en realidad, nada tienen que ver con la esfera de actividad en que se manifestó realmente aquella excelencia. También en este caso la superioridad que existe y se justifica en una esfera particular es trasladada a una relación total, donde ya le falta el complemento de un objeto realmente «dominado». Aquí aparece, aunque en otra dimensión, la misma paradoja que antes vimos: un elemento que se siente superior, pero al que le falta la subordinación correlativa del otro elemento.

Traslaciones de la superioridad

Nuestro punto de partida fue que un grupo podía ofrecer, en conjunto, el carácter de la subordinación, sin que existiese en él práctica y palpablemente la cantidad correspondiente de superioridad o dominio. El caso opuesto es el que acabamos de tratar: hemos visto que puede existir la superioridad como cualidad absoluta, no basada en ninguna subordinación correspondiente. Pero esta forma raras veces se produce. Más bien aparece como lo opuesto al primer caso, la *libertad* de todos. Pero si examinamos detenidamente esta situación encontraremos que casi siempre el libertarse de una subordinación significa al mismo tiempo adquirir un dominio, ya sea sobre los que hasta entonces habían sido superiores, ya sobre una capa nueva destinada definitivamente a la obediencia. Así, el gran historiador de la constitución inglesa hace notar en un pasaje, a propósito del conflicto del puritanismo: «como todas las demás luchas por la libertad, ésta acabó siendo una lucha por la supremacía». Como es natural, esta fórmula general no siempre se realiza con absoluta pureza; más bien aparece como una tendencia, entre otras coincidentes, en formas fragmentarias, desviadas, modificadas, de las cuales emerge, no obstante, siempre la voluntad fundamental de sustituir la libertad por el dominio. De sus principales tipos voy a tratar en seguida.

Para el ciudadano griego ambos valores no eran estrictamente separables en lo político. Faltábale la esfera individual de derecho, que le protegiese contra las exigencias y la arbitrariedad, aun procedentes de la colectividad, y le garantizase una existencia realmente independiente; faltábale la libertad constitucional aun frente al

Estado. Por eso para él, propiamente, no había libertad más que en una sola forma: como participación en la soberanía del Estado. Corresponde esto exactamente, en cuanto al tipo sociológico, a los movimientos comunistas de la Antigüedad, los cuales no aspiraban a la supresión de la propiedad privada, sino a que los desheredados tuviesen en ella una mayor participación. Y, finalmente, en los grados inferiores, aunque no puede hablarse de adquirir superioridad, se repite esta forma esencial de la conducta; los alzamientos de los esclavos griegos se enderezan, no a romper las cadenas de la esclavitud, sino a conseguir que ésta se dulcifique; proceden más bien de la indignación contra abusos individuales que del deseo de suprimir radicalmente la institución misma. Hay una diferencia típica entre que la protección de los individuos, la supresión de los abusos, la adquisición de los valores deseados sea conseguida por la abolición de la forma sociológica, en que descansan estas negatividades, o sea buscada dentro de la forma tradicional. Donde las relaciones de subordinación están firmemente asentadas, la liberación de los subordinados no significará en modo alguno la conquista de la libertad absoluta, que supondría una modificación fundamental de la forma social, sino sólo el ascenso de aquéllos a la clase dominante. Más adelante veremos las contradicciones prácticas a que lleva la contradicción lógica aquí enunciada. Lo que consiguió el tercer estado en la Revolución francesa fue aparentemente una simple liberación de los privilegios de los privilegiados; en realidad fue la ascensión a la posición predominante en los dos sentidos arriba indicados. Gracias a su predominio económico puso bajo su dependencia a las clases hasta entonces dominadoras y, por otra parte, su emancipación sólo fue fructífera por cuanto existía un cuarto estado (o se constituyó mediante aquel proceso) al que la burguesía pudo explotar y sobre el que pudo elevarse.

La libertad y el dominio

Por eso en modo alguno es legítimo concluir por analogía que el cuarto estado quiere hacer hoy lo que hizo entonces el tercero. Es éste un punto en el que la libertad muestra su relación con la igualdad; pero también la ruptura necesaria de esta relación. Cuando reina una libertad general, existe al propio tiempo una igualdad general, pues aquélla expresa tan sólo la nota negativa de que no existe ningún dominio, nota que justamente por su carácter negativo, puede ser común a los elementos más diferenciados. Pero esta igualdad, que se presenta como primera consecuencia o accidente de la libertad, no es, en realidad, sino la estación de tránsito por donde la pleonexia (afán dominador) de los hombres tiene que pasar, tan pronto como se apodera de las masas oprimidas. Nadie se acomoda con la posición que ocupa frente a sus compañeros, sino que todo el mundo quiere conseguir otra posición que, en algún sentido, le sea más favorable. Ahora bien, cuando la mayoría está insatisfecha y siente el deseo de elevar su nivel de vida, la primera expresión de

tal deseo consistirá en querer ser lo que son los privilegiados y poseer lo que éstos poseen. La igualdad con el más alto es el primer contenido con que se llena el instinto de la propia elevación, como puede verse en cualquier círculo reducido, ya sea entre los alumnos de una clase, ya entre los comerciantes o en una jerarquía de funcionarios. Éste es uno de los fundamentos por los cuales el encono de los proletarios no suele dirigirse contra las clases supremas, sino contra el burgués, que es quien está en la capa inmediata superior; el burgués es para el proletario el primer escalón de la escala de la dicha, en el cual, por tanto, se concentra de momento su deseo de ascensión. El inferior quiere, por de pronto, ser igual al superior inmediato; pero una vez que ha conseguido esto, una repetidísima experiencia nos enseña que este estado, que era antes el colmo de sus aspiraciones, ya no es más que el punto de partida de otras nuevas, la estación inmediata en el camino infinito que conduce a la mejora continua de su situación. Siempre que se ha querido conseguir la igualdad, ha manifestado en todas las formas el deseo del individuo de sobrepasar a los demás, partiendo del nuevo terreno conquistado. La igualdad, que la libertad lleva lógicamente consigo (mientras rige en su aspecto puramente negativo, en el sentido de no haber dominio), no es en modo alguno el propósito definitivo, a pesar de que con frecuencia la inclinación del hombre a considerar como definitiva la etapa más próxima de su deseo le hace creer que la libertad es su último afán. Es más: la falta de claridad que existe en el pensamiento ingenuo, incluye ya en la igualdad misma esa superioridad a que el afán de libertad tiende. Así, por ejemplo, es típico —haya sucedido o no— el dicho de una carbonera a una dama elegante de 1848: «Sí, señora, ahora vamos a ser todas iguales; yo vestiré de seda y usted llevará el carbón».

La igualdad como estación de tránsito

Ésta es la consecuencia inevitable de lo que ya se ha expuesto; que nadie se conforma con poseer la libertad, sino que la quiere utilizar para algo más. Así la «libertad de la Iglesia» no suele limitarse a su liberación de los poderes temporales, sino que consiste en dominar estos poderes; la libertad de enseñanza para la Iglesia, verbigracia, significa que el Estado reciba ciudadanos impregnados y sugestionados por ella, merced a lo cual, con frecuencia, la Iglesia consigue dominar al Estado. Acerca de los privilegios de clase, en la Edad Media se ha dicho que fueron muchas veces el medio de ayudar a conseguir la libertad de todos, incluso de los no privilegiados, bajo una opresión tiránica que a todos se extendía. Pero una vez logrado esto, el privilegio sigue actuando, de modo que a su vez se trueca en enemigo de la libertad de todos. La libertad de los privilegiados engendra una situación, cuya estructura lleva consigo, como consecuencia o condición, la libertad de todos; pero esta libertad implica latente la preferencia de aquellos elementos de quienes ha partido, preferencia que, en el curso del tiempo y al amparo de la libertad de movimientos conquistada, torna a actualizarse, es decir, a oprimir la libertad de los

demás.

La libertad tiende a oprimir

Esta tendencia de la libertad a complementarse mediante el predominio adquiere una forma particular cuando se trata de la libertad de un grupo parcial dentro de un grupo mayor y, sobre todo, dentro de la comunidad Estado. Esa libertad se manifiesta, frecuentemente, en la historia, como una jurisdicción especial, más o menos extensa y propia del grupo parcial. La libertad significa, pues, en tal caso, que el grupo, como tal, como unidad supraindividual, se ha convertido en señor de sus miembros individuales. Lo decisivo es, sin embargo, que el grupo parcial no tiene derecho a la arbitrariedad —esto no sería bastante a subordinarle, en principio, a sus miembros—, sino derecho a poseer un derecho propio; que es lo que le coordina al círculo más amplio circundante, el cual administra, por lo demás, el derecho y somete incondicionalmente a cuantos están en él comprendidos. En estos casos, el grupo particular suele exigir con la mayor energía que sus miembros se sometan a su jurisdicción, porque sabe que en ello estriba su libertad. En Dinamarca, durante la Edad Media, el miembro de una guilda o corporación sólo podía reclamar su derecho al tribunal de la guilda. Exteriormente nada le impedía reclamarlo también ante el tribunal público del rey o del obispo; pero esto —salvo que la guilda lo hubiese expresamente autorizado— pasaba por un atentado ilegítimo, tanto contra la guilda como contra el miembro demandado, y por tanto, era castigado. La ciudad de Fráncfort había obtenido del emperador el privilegio de que nunca podría apelarse contra sus ciudadanos a un tribunal forastero; en 1396 fue encarcelado un ciudadano de Fráncfort, porque había reclamado una deuda a un convecino ante un tribunal forastero.

Jurisdicciones exentas

La libertad puede siempre tener dos aspectos; puede ser, de una parte, una exclusión, una indiferencia despectiva por parte del poder superior. No es, pues, de extrañar que la jurisdicción exenta que, en asuntos propios, disfrutaban los judíos medievales, parezca haber ido unida más bien a cierto desdén. Muy otra cosa sucedía, en cambio, con los judíos del oriente romano, durante el imperio. De los alejandrinos, verbigracia, refiere Strabón, que tenían un juez supremo propio para resolver sus querellas, privilegio jurídico que fue una de las fuentes del odio a los judíos. Y esto acontecía porque los judíos sostenían que su religión demandaba una administración de justicia particular y exclusiva. Esta tendencia aparece exaltada en un hecho que se refiere de la ciudad medieval de Colonia: durante breve tiempo los judíos habían disfrutado el privilegio de que sus pleitos con cristianos fuesen resueltos por un juez judío. En semejantes casos es probable que los miembros del grupo, considerados

individualmente, no fueran más libres que si se hubieran sometido al derecho común; pero, como totalidad, como grupo, gozaban de una libertad que los demás ciudadanos consideraban como exención ostentosa. Pues el privilegio de un círculo, que goza de jurisdicción propia, no se funda en modo alguno en la peculiaridad material del derecho administrado por él; es el hecho mismo de que sus miembros sólo estén sometidos al grupo el que, por su forma, constituye una libertad. Los maestros de los gremios combatieron la jurisdicción especial de las asociaciones de oficiales, aunque la competencia de éstas fuese mínima y sólo se extendiese, por ejemplo, a velar por el decoro y las buenas costumbres de los asociados. Los maestros sabían perfectamente que la policía de las costumbres, codificada y ejercitada por estas asociaciones, daba a los oficiales una conciencia de su solidaridad, de su honor colectivo, de su independencia organizada, que les servía de apoyo y nexo firme frente a los maestros. Y sabían que esta forma sociológica era lo esencial y que, una vez otorgada, la mayor extensión de su contenido dependía tan sólo de las relaciones de poder y de las coyunturas económicas propias de cada momento.

Libertad del grupo no es libertad del individuo

El contenido general de esta libertad del grupo es la sumisión del individuo; con lo cual ya queda corroborado lo que se indicó antes: que en modo alguno significa esa libertad del grupo una mayor libertad material del individuo. La teoría de la soberanía popular, frente a la de los príncipes, formulada en la Edad Media, no significaba en modo alguno la libertad del individuo, sino la de la Iglesia, que quería dominar en vez del Estado; y cuando en el siglo XVI los enemigos de la monarquía recogen la idea del pueblo soberano y fundan la soberanía en una especie de contrato privado entre el príncipe y el pueblo, no pretenden tampoco libertar al individuo, sino someterle al predominio de su confesión y de las clases sociales.

Es más, sucede a veces que el interés eminente que tiene el grupo parcial en dominar a sus individuos y la situación religiosa en que viven estos círculos limitados y privilegiados, da lugar a que las jurisdicciones especiales sean más rigurosas de lo que sería el círculo más amplio que consiente dichas excepciones. Las gildas danesas, de las que ya hemos hablado, tenían ordenado que cuando el miembro de una gilda violase un contrato de compraventa celebrado con otro, el vendedor había de pagar al comprador doble indemnización de la que hubiera tenido que pagar a los funcionarios reales, si no fuese miembro de la gilda. El círculo más amplio puede, por su estructura, otorgar a sus miembros mayor libertad que el círculo menos amplio, cuya existencia depende más inmediatamente del comportamiento que sigan con él sus miembros. Además, por la severidad de su justicia, tiene que probar que ejerce firme y dignamente sobre sus miembros la jurisdicción que le ha sido confiada, no dando ocasión ninguna al poder público para intervenir a pretexto de corrección.

Pero este poder sobre sus miembros, en que consiste la libertad del grupo, puede conducir a algo peor que a la dureza jurídica. La gran independencia de que gozaban las ciudades alemanas, fomentó, sin duda, hasta bien entrado el siglo XVI, su desarrollo de un modo extraordinario; pero produjo luego un régimen oligárquico de compadres que oprimió cruelmente a cuantos no tenían participación en el poder. Sólo al cabo de una lucha, que duró cerca de 200 años, consiguieron los poderes del Estado contener esta explotación tiránica de la libertad del individuo. La autonomía local, cuyas excelencias están, en principio demostradas, lleva en sí el peligro de los parlamentos particulares en que dominan los intereses egoístas de clase. En esta exageración patológica, degenera la correlación en que se encuentra la adquisición de la libertad y la adquisición del poder (su amplificación en contenido).

Otra forma completamente distinta adquiere, a veces, el tipo de que aquí se trata. Toda liberación de un grupo en el que se hacen los individuos iguales sin necesidad de estar subordinados a otros tiende a desarrollarse, como hemos visto, en el sentido de aspirar a una superioridad. Ahora bien, observamos, a veces, que se produce una gran diferenciación en una capa social profunda al ascender a condiciones más libres o simplemente mejores de vida. Con frecuencia, el resultado de este movimiento es que, en efecto, ascienden y prosperan ciertas partes de aquel grupo que unánimemente aspiraba a ascender; pero es porque se convierten en partes de las capas superiores ya existentes, mientras las otras continúan en la subordinación. Como es natural, esto se produce con mayor facilidad cuando entre las capas animadas de tendencia ascensional existe ya una distinción entre superiores e inferiores. En tales casos, una vez que termina la rebelión contra la capa social que las domina a ambas, la diferencia interna entre los rebeldes (que durante la lucha había quedado oscurecida) vuelve a manifestarse y, a consecuencia de ello, los que antes estaban más altos se asimilan a la capa superior combatida, mientras que sus antiguos compañeros de lucha quedan aún más humillados. De este tipo fue una parte de la revolución obrera de Inglaterra en 1830. Para conseguir el derecho de elección al Parlamento, los obreros se unieron al partido reformista y a las clases medias; el resultado fue la promulgación de una ley que concedía el derecho de sufragio a todas las clases... salvo a la obrera. Con arreglo a la misma fórmula se desarrolló, hacia el siglo IV a. C., la lucha de clases en Roma. Los ricos plebeyos, que en interés de su capa social deseaban el *connubium* y una provisión más democrática de los empleos públicos, celebraron una alianza con la clase media y con las clases bajas. El resultado de este movimiento combinado fue que se lograron aquellos puntos del programa que interesaban especialmente a los grandes burgueses, mientras que las reformas que iban a favorecer a la clase media y a los pequeños labradores, se deshicieron en humo. Análogamente se desarrolló la revolución bohemia de 1848, en la cual los campesinos acabaron con los últimos restos de servidumbre feudal. Una

vez logrado esto surgieron claramente, entre los labradores mismos, las diferencias de situación que antes y durante la revolución estaban borradas por la común servidumbre. Las clases inferiores de la población rural pidieron el reparto de los bienes comunales. Esto despertó inmediatamente el instinto conservador de los labradores acomodados, que se opusieron a las pretensiones del proletariado rural (a cuyo lado acababan de vencer a los señores), de la misma manera que éstos se habían opuesto a las suyas. Acontece con típica frecuencia que el más fuerte, que por otra parte es acaso el que ha contribuido *más* a la victoria, quiere cosechar luego *todos* los frutos; su participación, relativamente mayor en la victoria, se convierte en el deseo de una participación absolutamente mayor en el botín. Esta fórmula encuentra notable auxilio para su realización en el fenómeno que ya hemos hecho notar: que cuando existe una división en capas sociales y la capa profunda asciende en conjunto, destacan los elementos más fuertes de ésta, consiguiendo así adherirse a la capa más elevada y hasta entonces por todos combatida.

Revoluciones en provecho de unos cuantos El ascenso de algunos

De esta manera la diferencia puramente relativa que hasta entonces existía dentro de esa clase inferior entre los elementos mejor y peor situados, se convierte en absoluta; la cuantía de las ventajas obtenidas por los primeros ha traspasado el límite en el cual se trasmuta ya en una nueva cualidad. En un sentido formalmente análogo procedíase en la América española, cuando entre la población de color aparecía un individuo de grandes dotes, que o inauguraba o hacía temer una mejora en la situación y libertad de su raza. En tales casos se le concedía una patente para que valiera como un blanco. Asimilándole a la clase dominante su superioridad sobre sus compañeros de raza venía a sustituir a la igualdad con los blancos, que hubiera podido conquistar eventualmente para los suyos y para sí. En virtud de un sentimiento que corresponde a este mismo tipo sociológico, hanse elevado protestas en Austria, justamente por políticos amigos de los trabajadores, contra las comisiones de obreros con las cuales se pretendía, sin embargo, aliviar la situación de los trabajadores. Temían, efectivamente, que estas comisiones pudieran constituirse en una especie de aristocracia de la clase trabajadora y que fácilmente fueran llevadas a compartir los intereses de los patronos, gracias a su posición privilegiada y más próxima a éstos; con lo cual se encontrarían más abandonados los obreros a consecuencia de tal progreso aparente. Asimismo, en general, el ascenso de los mejores obreros a las clases propietarias parece a primera vista demostrar el progreso de la clase trabajadora como tal. Pero en realidad no le es favorable en modo alguno, pues gracias a ese fenómeno se encuentra privada de sus mejores elementos directivos. El ascenso absoluto de algunos miembros es al propio tiempo una elevación relativa de éstos por encima de su clase y, por tanto, una separación, una

sangría constante que roba a la clase obrera su sangre mejor. Por eso la autoridad contra quien se alza una masa tiene interés en conseguir que ésta elija representantes encargados de las negociaciones. Se quiebra así, por pronto, el ímpetu arrollador de la masa; sus propios directores la tienen contenida —cosa que ya no lograban los superiores— y desempeñan frente a la masa la función normal de la autoridad, preparando de este modo la vuelta al redil.

Necesidad de la subordinación

Todas estas manifestaciones, que descargan en las más diversas direcciones, tienen un común denominador sociológico: que la aspiración a la libertad y la conquista de la libertad, en sus significaciones más variadas, tanto negativas como positivas, arrastra como correlato o consecuencia necesaria la aspiración al poder, la conquista del poder. El socialismo y el anarquismo niegan la necesidad de esta conexión. Mientras el equilibrio dinámico de los individuos, que puede designarse con el calificativo de libertad social, aparece aquí tan sólo como un punto de transición —real o meramente ideal— más allá del cual la balanza torna a inclinarse de un lado, los socialistas y los anarquistas consideran posible su estabilidad, tan pronto como la organización social en general no esté estructurada en relaciones de subordinación, sino como una coordinación de todos los elementos. Las razones que suelen aducirse contra esta posibilidad, y cuya discusión no interesa en este lugar, pueden resumirse en razones del *terminus a quo* y razones del *terminus ad quem*. La desigualdad natural de los hombres, que no puede ser abolida por ninguna ley, no dejaría de expresarse en una ordenación jerárquica de arriba a abajo, de los que mandan y los que obedecen; y la técnica del trabajo culto exige para su perfeccionamiento máximo una construcción jerárquica de la sociedad, un «espíritu para 1000 manos», una estructura de directores y ejecutores. De este modo la constitución del sujeto por una parte y las exigencias de la obra objetiva por otra, es decir, el ejecutor del trabajo y la perfección de su finalidad, coinciden en la necesidad de una organización de superiores y subordinados; la causalidad y la teleología se orientan por igual hacia esta forma. Ello demuestra, sin duda alguna, que se trata de una forma justa e indispensable.

Los motivos del socialismo

Sin embargo, es cierto que en la evolución histórica aparecen indicios esporádicos de una forma social cuya realización podría hacer compatible la existencia de la subordinación con los valores de la libertad, que son las causas por las cuales el socialismo y el anarquismo desean la supresión de toda subordinación. El motivo que anima las aspiraciones socialistas reside exclusivamente en los sentimientos del sujeto, en la conciencia de la indignidad y la opresión, en la humillación del yo

entero, rebajado a los escalones sociales inferiores; y por otra parte, en el orgullo personal que produce la posición directiva externa. Si hubiese alguna organización de la sociedad capaz de evitar estas consecuencias psicológicas de la desigualdad social, ésta podría continuar subsistiendo sin inconveniente. Con frecuencia se olvida el carácter puramente técnico del socialismo, que es un *medio* para producir ciertas reacciones subjetivas y cuya última instancia reside en el hombre y en su sentimiento vital. Es cierto que dado el modo de ser de nuestra alma, con frecuencia el medio se trueca en fin y, por consiguiente, la organización racional de la sociedad y la supresión del mando y la sumisión aparecen como valores que se justifican por sí mismos, que exigen ser realizados, sin consideración alguna a aquellos fines eudemonistas personales. Y, sin embargo, en éstos reside la verdadera fuerza psicológica que el socialismo injerta en el movimiento histórico. Sólo que, como simple medio, está sujeto al destino de todo medio: no ser en principio el único. Como diversas causas pueden producir el mismo efecto, nunca puede asegurarse que el mismo fin no pueda lograrse por distintos medios. El socialismo, siendo una organización que depende de la voluntad del hombre, representa tan sólo la primer proposición para que sean suprimidas aquellas imperfecciones eudemonísticas que nacen de la desigualdad histórica; y por eso está tan íntimamente asociado con la aspiración a dicha supresión, que parece solidario de ella. Pero no hay ningún motivo lógico para que el sentimiento decisivo de dignidad y vida autónoma vaya ligado exclusivamente al socialismo, si es posible deshacer la asociación estrecha en que se nos presenta la subordinación a un superior con el sentimiento de humillación personal y de opresión. Acaso pueda lograrse esta disociación acrecentando la independencia psicológica entre el sentimiento individual de la vida y la actividad externa en general, o la posición que cada cual ocupa en la vida activa. Cabe pensar que a lo largo de la cultura, la actividad productora se haga cada vez más técnica, pierda cada vez más completamente su influencia sobre la intimidad y personalidad del hombre.

De hecho hallamos que cierta aproximación a esta independencia constituye el tipo sociológico de muchas evoluciones. Al principio la personalidad y la obra estaban íntimamente unidas. Pero la división del trabajo y la producción para el mercado, esto es, para consumidores completamente desconocidos e indiferentes, determina que la personalidad vaya separándose cada vez más de la obra y refugiándose en sí misma. Podrá ser todo lo incondicionada que se quiera la obediencia exigida en el nuevo estadio; por lo menos no penetra en la esfera profunda, decisiva para el sentimiento vital y para el valor de la personalidad, porque no es más que una necesidad técnica, una forma de organización, que permanece recluida en el campo limitado de lo externo, como el trabajo manual mismo. Esta diferenciación entre los elementos subjetivos y objetivos de la vida, esta diferenciación merced a la cual la subordinación se mantiene en lo referente a sus valores técnicos y de organización, pero pierde las consecuencias personales de

depresión íntima, no es, naturalmente, una panacea contra todas las dificultades y dolores que trae consigo la relación entre los que mandan y los que obedecen, en todas las esferas. En este sentido es sólo la expresión, en principio, de una tendencia que actúa muy parcialmente y que no llega nunca en la realidad a producir un efecto total, completo. Uno de los ejemplos más puros de esta tendencia se encuentra en el servicio voluntario del ejército actual. Un hombre colocado a la mayor altura espiritual y social puede someterse al suboficial y soportar un trato que, si realmente alcanzase a su yo y a su sentimiento del honor, lo llevaría a las más desesperadas reacciones. Sin embargo la conciencia de tener que inclinarse ante una disciplina exigida por la técnica objetiva, y no como personalidad individual, sino como miembro impersonal del organismo militar, hace que no se produzca —en muchos casos al menos— ese sentimiento de humillación y opresión. En la economía, el paso del trabajo personal al trabajo mecánico, y del salario en especie al salario en metálico es el que particularmente ha favorecido la objetividad de la subordinación; en cambio, la relación medieval era de tal modo, que la vigilancia y dominio del maestro alcanzaba a toda la vida del oficial y excedía con mucho a la prerrogativa exigida por la relación de trabajo.

La esfera del sentimiento vital

A la misma finalidad podría servir otro tipo importante de estructura sociológica. Como es sabido, Proudhon quiere suprimir toda relación de subordinación disolviendo las instituciones directoras, que han ido diferenciándose como sustentáculos de las energías sociales y han nacido en el seno de la acción recíproca entre los individuos; y funda de nuevo todo orden y toda cooperación en la acción mutua inmediata entre individuos libremente coordinados. Pero acaso sea posible conseguir esa coordinación conservando la relación entre superiores y subordinados, *con tal de que ésta sea recíproca*; sería una constitución ideal, en la cual *A* fuera el superior de *B* en cierto sentido o en cierto tiempo y, en cambio, su subordinado en otro sentido o en otro tiempo. De esta manera se conservaría el valor organizador de las relaciones de subordinación, desapareciendo lo que hay en ellas de opresión, parcialidad e injusticia. De hecho existen muchísimas manifestaciones de vida social, en que se realiza esta forma típica, aunque sólo de un modo embrionario, mutilado y disimulado. Ejemplo de ella, en un círculo restringido, es la asociación de producción realizada entre los obreros de un establecimiento, que eligen un maestro o director de la obra. Mientras los obreros están subordinados a este director en la parte técnica son, en cambio, superiores en cuanto a la dirección general y resultados de la empresa. Todos los grupos, cuyo jefe cambia, o por elecciones frecuentes o por turno riguroso —por ejemplo, los presidentes de sociedades—, trasponen esta combinación de superioridad y subordinación, convirtiéndola de simultánea en alternativa y consiguiendo así las ventajas técnicas de la subordinación sin sus inconvenientes

personales. Todas las democracias radicales han tratado de conseguir esto, estableciendo cortas duraciones para los cargos de magistrado. De este modo se realiza, en lo posible, el ideal de que cada cual llegue a su turno al poder. De aquí proviene también la frecuente prohibición de la reelección. La coexistencia de la superioridad con la subordinación es una de las formas más enérgicas de acción recíproca, y cuando está distribuida equitativamente en las diversas esferas, puede significar un lazo muy fuerte entre los individuos, aunque sólo sea por la intimidad de sus relaciones mutuas.

Subordinaciones recíprocas Ciudadanía y obediencia

Stirner ve lo esencial del constitucionalismo en que: «los ministros dominan a su señor, el príncipe; y los diputados, a su señor, el pueblo». Pero el parlamentarismo adquiere esta forma de correlación en un sentido más profundo todavía. La jurisprudencia moderna clasifica las relaciones jurídicas en relaciones de igualdad y relaciones de subordinación; pero con frecuencia las primeras pueden ser también relaciones de superioridad y subordinación, sólo que ejercidas alternativamente. La igualdad de dos ciudadanos puede consistir en que ninguno de ellos tenga una prerrogativa sobre el otro. Pero desde el momento en que cada uno de ellos elige un diputado que interviene en la votación de las leyes aplicables también al otro, surge una relación de superioridad y subordinación recíprocas, en la cual se expresa la coordinación de todos. Esta forma es de una importancia decisiva, en general, para las cuestiones constitucionales, como lo reconoce ya Aristóteles, cuando distingue entre la participación de derecho en el poder del Estado y la participación de hecho en el mismo. Que el ciudadano, en contraposición al no ciudadano, participe en el poder del Estado, no quiere decir que dentro de la organización de éste no cuente entre los que se limitan a obedecer siempre. El que figura entre los *oligoi* (los pocos), los propietarios, por lo que respecta a la capacidad ciudadana para tomar las armas puede pertenecer a los menores propietarios al *demos* (pueblo), en cuanto al ejercicio del poder público, si lo dispuesto es que sólo sean elegibles para los cargos públicos personas con cierto patrimonio, y que los que posean un patrimonio menor sólo estén capacitados para pertenecer a la *ekklesia* (comunidad). Así, puede suceder que un Estado que en el primer sentido pudiera ser calificado de oligarquía, sea en el segundo una democracia. Aquí el funcionario está sometido al poder general del Estado, cuyos miembros, a su vez, en la organización práctica, están sometidos al funcionario. Se ha refinado y expresado al propio tiempo de un modo más general esta relación, contraponiendo el pueblo, como objeto del imperio, al individuo como miembro coordinado a todos los demás; en aquel sentido, el individuo sería objeto de deberes, y en éste, sujeto de derechos.

Y esta diferenciación, junto con la unidad de la vida del grupo, determinada por la reciprocidad entre el mando y la subordinación, se acentúa aún más si se atiende a ciertos contenidos a que esta forma se refiere. Se ha considerado que la fuerza de las democracias —dándose cuenta perfecta de la paradoja, que ello significa— consiste en que todos son servidores justamente en aquellas cosas en que poseen mayores conocimientos, en las profesionales, ya que han de obedecer a los deseos de los consumidores o a las instrucciones del patrono o director de empresa, mientras que todos son cosoberanos en lo que se refiere a los intereses generales o políticos de la comunidad, acerca de los cuales no poseen ningún conocimiento especial, sino sólo el que poseen también los demás. Se ha dicho, en este sentido, que cuando el que manda en última instancia es al mismo tiempo el más entendido, resulta inevitable la opresión absoluta de los inferiores; y que si en la democracia la mayoría numérica poseyese esta compenetración de saber y poder, no sería su despotismo menos nocivo que el de la autocracia; pero que, para evitar esta escisión entre los de arriba y los de abajo, garantizando una unidad del conjunto, es necesaria esta singular limitación en virtud de la cual el poder supremo es confiado a aquellos que en lo referente a conocimientos objetivos son subalternos.

Igual tejido de superioridades y subordinaciones entre las mismas potencias fue la base en que se asentó la unidad de idea política a que llegaron, después de la gloriosa revolución de Inglaterra, la constitución parlamentaria y la eclesiástica. Los eclesiásticos sentían una invencible repugnancia frente al régimen parlamentario y especialmente frente a la preeminencia que éste reclamaba sobre ellos. La paz entre ambos poderes se hizo esencialmente conservando la Iglesia una jurisdicción particular en materia de matrimonios y testamentos, así como su penalidad sobre católicos y no practicantes. A cambio de esta concesión, retiró su doctrina de la «obediencia» inmutable y reconoció que el orden divino del mundo dejaba lugar a una constitución parlamentaria, a cuyas prescripciones estaban también sujetos los sacerdotes. Pero a su vez la Iglesia dominaba sobre el Parlamento, por cuanto para ingresar en éste era preciso prestar juramentos que sólo los fieles de la Iglesia ortodoxa podían prestar sinceramente, teniendo que hacerlo de soslayo los disidentes y sin poder hacerlo los de las demás confesiones. La clase eclesiástica, dominante y secular se articuló de tal modo, que en la Cámara de los Lores los arzobispos tenían su puesto antes de los duques, y los obispos antes de los lores, mientras todos los párrocos se subordinaban al patronato de la clase secular gobernante. En cambio obtuvieron nuevamente los párrocos rurales la dirección de asamblea comunal. Esta fue la forma, alternativa y recíproca, que hubieron de adoptar los poderes opuestos para establecer la iglesia de Estado en el siglo XVIII y formar una organización unitaria de la vida inglesa.

La Iglesia y el Parlamento ingleses

También la relación conyugal debe, en parte al menos, su solidez interna y externa al hecho de que abraza un gran número de esferas, en unas de las cuales impera uno de los cónyuges y en las demás el otro. Surge así un encadenamiento, una unidad que, sin embargo, no impide que exista en la relación una vivacidad que difícilmente pueden alcanzar otras formas sociológicas. Lo que se llama «igualdad de derechos» del marido y la mujer en el matrimonio —ya sea un hecho efectivo o un deseo piadoso— es en la mayoría de los casos un engranaje de mutua superioridad y subordinación. Al menos, de este modo podría producirse (sobre todo, si se tienen presentes todas las sutiles relaciones de la vida diaria, que no pueden abarcarse en un principio) una relación mucho más orgánica que si reinase una igualdad mecánica. Por lo pronto, este engranaje hace que la superioridad no se manifieste como un mandato brutal. Esta forma de relación constituyó igualmente uno de los lazos más sólidos en el ejército de Cromwell. El mismo soldado que en las relaciones militares obedecía ciegamente a su jefe, era en la oración, con frecuencia, predicador de este mismo jefe; un cabo podía rezar el oficio, en el que tomaba parte su capitán, junto con los demás soldados rasos; y el ejército, que seguía incondicionalmente a sus generales, una vez aceptada cierta finalidad política, era el que había tomado antes resoluciones de orden político, a las que tenían que someterse los jefes. Gracias a esta alternativa de superioridad y subordinación el ejército puritano consiguió mantenerse con extraordinaria solidez.

Pero este favorable resultado de la forma de socialización que aquí estudiamos depende de que la esfera en donde uno de los elementos sociales ejerce el mando esté exactamente deslindada de aquella otra parte en que el otro elemento es el que manda. Si esto no sucede surgirán constantemente cuestiones de competencia, y el resultado será, no la cohesión, sino el debilitamiento. Sobre todo, cuando ocasionalmente, el que en general ocupa un puesto subordinado adquiere una superioridad en la misma esfera en que ordinariamente era subordinado, padecerá la solidez del grupo; en parte por el carácter de rebelión que esta situación suele tener, y en parte, también, por falta de capacidad en el exsubordinado para mandar en la misma esfera en que siempre fue subordinado. Así, en la época de la mayor grandeza española, estallaban el ejército español, por ejemplo en los Países Bajos, rebeliones periódicas. A pesar de la feroz disciplina en que de ordinario era mantenido, hacía gala en ocasiones de una invencible energía democrática. Con intervalos, que casi podían calcularse previamente, los soldados se rebelaban contra los oficiales, los deponían y elegían sus propios oficiales, que quedaban bajo la vigilancia de la tropa, y que no podían hacer nada que no estuviese aprobado por sus subordinados.

Superioridad ocasional

No hace falta esforzarse en demostrar los inconvenientes de semejantes alternativas de superioridad y subordinación en la misma esfera. En forma indirecta prodúcense igualmente en la breve duración que tienen los cargos públicos elegibles en muchas democracias; es cierto que así se consigue que el mayor número posible de ciudadanos ocupe posiciones directivas alguna vez; pero, por otro lado, esto impide con frecuencia, que se hagan planes de amplia previsión, acciones continuadas, medidas consecuentemente impuestas, perfeccionamientos técnicos. En las repúblicas antiguas estos rápidos cambios no eran tan peligrosos porque su administración era sencilla y transparente, y la mayoría de los ciudadanos poseía los conocimientos y el entrenamiento necesarios para ocupar los cargos públicos. La misma forma sociológica que los sucesos referidos en el ejército español presentan, en circunstancias muy diversas, las grandes dificultades que surgieron a comienzos del siglo XVIII en la iglesia episcopal americana. Las comunidades fueron acometidas de una fiebre inquisidora que los llevaba a ejercer estrecha vigilancia sobre sus pastores, los cuales, precisamente, estaban colocados en sus puestos para velar por la moralidad de las comunidades. Como consecuencia de este desasosiego de las comunidades, durante mucho tiempo en Virginia fueron los sacerdotes nombrados por sólo un año.

El jefe dominado por el subordinado

Este mismo fenómeno sociológico, aunque un poco modificado, se produce también con los mismos caracteres formales generales, en aquellas jerarquías burocráticas en que el superior depende técnicamente del inferior. Al alto funcionario le falta con frecuencia el conocimiento de los detalles técnicos o de la situación actual de los asuntos. En cambio, el empleado inferior suele moverse durante toda su vida en el mismo círculo de problemas, con lo cual adquiere un conocimiento especializado dentro de su estrecho campo, conocimiento de que carece el que pasa rápidamente por diversos grados. Mas, por otra parte, es lo cierto que las decisiones de este jefe no pueden carecer del necesario conocimiento de los pormenores. Así, por ejemplo, los caballeros y los senadores gozaban en el Imperio romano el privilegio de servir al Estado; no adquirían, pues, ninguna preparación teórica previa, sino que aguardaban a que la práctica les suministrase los conocimientos necesarios. Pero esto tuvo como consecuencia —ya en los últimos tiempos de la República— que los funcionarios superiores dependían del personal inferior que, por no estar cambiando constantemente, adquirían un cierto conocimiento rutinario de los asuntos. En Rusia es éste un fenómeno constante que se hallaba favorecido especialmente por la manera de proveer los cargos. Los ascensos se hacían por jerarquías, pero no limitadas a una rama de la administración. El que había alcanzado una categoría determinada podía ser trasladado, a petición suya o del superior, a otra rama completamente distinta. Así, no era nada extraño que el estudiante graduado se

encontrase convertido en oficial a los seis meses de servicio; en cambio un oficial podía obtener en el servicio civil una categoría equivalente a su grado. Inevitablemente esto tiene que producir un desconocimiento técnico en los funcionarios superiores, ignorancia que inevitablemente les hará depender de sus subordinados más peritos. La reciprocidad del mando y la subordinación hace que aparezca como subordinado el que de hecho es jefe y como jefe el que de hecho es simple ejecutor, cosa que daña a la firmeza de la organización tanto como puede favorecerla una alternativa adecuada de superioridad y subordinación sociales

Origen de las subordinaciones

Allende estas formaciones especiales, el hecho de la soberanía plantea el siguiente problema sociológico de carácter general: la subordinación constituye, por una parte, una forma de la organización objetiva de la sociedad; por otra, empero, expresa las diferencias personales cualitativas que existen entre los hombres. ¿Qué relación hay entre esas dos determinaciones? ¿Qué influjo ejercen sobre la forma de socialización las diferencias en esta relación?

Al comienzo de la evolución social, la supremacía de una personalidad sobre otras debió de ser la expresión adecuada y la consecuencia de una superioridad personal. En un estado social, sin organización firme que señale *a priori* al individuo su puesto, no hay motivo alguno para que se subordine nadie a otro, a no ser que a ello le determine la violencia, la piedad, la superioridad física o espiritual, la robustez de la voluntad, la sugestión en suma, la relación de su ser personal con el ser personal del otro. Por lo menos, careciendo de conocimientos históricos suficientes acerca de los estadios iniciales de la socialización habremos de obedecer al principio metódico que nos manda estatuir la hipótesis más sencilla, la de una situación aproximadamente equilibrada. Sucede con esto como con las deducciones cosmológicas. Puesto que no conocemos el punto inicial del proceso cósmico, hubo que partir de lo más simple posible, de la homogeneidad y equilibrio en los elementos del mundo, para deducir el comienzo de las variedades y diferenciaciones. Por otra parte, no cabe duda de que si aquellos supuestos se tomasen en el sentido absoluto, no podría iniciarse ningún proceso cósmico, por no haber en ellos causa alguna de movimiento y diferenciación. Es, pues, necesario colocar en el estadio inicial una actividad diferencial de los elementos, por mínima que sea, para hacer posibles, a partir de ella, las ulteriores diferenciaciones. Así, en la evolución de las variedades sociales nos vemos obligados a partir también de un estado simple, ficticio; y el mínimo de variedad que se requiere para que sirva de base a todas las diferenciaciones ulteriores, habrá de buscarse en la diversidad puramente personal de las disposiciones individuales. Por tanto, las diferencias exteriores de los hombres, en las posiciones en que se refieren unos a otros, habrán de ser deducidas de esas cualidades individuales diferentes.

Perfecciones de los jefes primeros

Así, en los tiempos primitivos, se exigen o se suponen a los príncipes tales perfecciones que, en ese grado y combinación, son extraordinarias. El rey griego de la época heroica no sólo debe de ser valiente, sabio y elocuente, sino también ha de sobresalir en los ejercicios atléticos y, si es posible, ser además un excelente carpintero, marinero y labrador. La situación del rey David depende, en gran parte, como se ha hecho notar, de que era al mismo tiempo cantor y guerrero, lego y profeta, y poseía capacidad bastante para fundir el poder temporal del Estado con la teocracia espiritual. Partiendo de este origen, de estas superioridades naturales (que, naturalmente, siguen actuando en todo momento en el seno de la sociedad y están constantemente creando nuevas relaciones) se desarrollaron organizaciones permanentes de supremacía y subordinación. Los individuos o nacen ya en ellas o alcanzan las diversas posiciones en virtud de cualidades completamente distintas de las que originariamente engendraron tales supremacías.

Esta transición del predominio subjetivo a una forma y fijación objetiva, se produce por la pura extensión cuantitativa de la esfera en que el dominio se ejerce. Dos motivos propiamente opuestos tienen importancia para determinar esta relación (que puede observarse en todas las esferas) entre el aumento de la cantidad de elementos y la mayor objetividad de las normas por que se rigen. El aumento de elementos supone un aumento de las peculiaridades cualitativas que en ellos concurren. Por lo tanto, aumenta también la dificultad de que un individuo mantenga una relación igual o suficiente con cada uno de ellos. A medida que crecen las diferencias en el campo de los gobernados o normados ha de perder el señor o la norma su carácter individual, para adoptar un carácter general, que se cierna por encima de las fluctuaciones subjetivas. Por otra parte, esta ampliación del círculo conduce a la división del trabajo y diferenciación entre sus elementos directivos. El señor de un grupo grande ya no puede ser, como el rey griego, la medida y el jefe en todos los intereses esenciales. Es precisa una especialización variada y una distribución profesional del gobierno. Pero la división del trabajo está siempre en acción recíproca con la objetivación de la conducta y de las relaciones; refiere la obra del individuo a un nexo situado más allá de su esfera; la personalidad interior y conjunta sitúase más allá de su labor parcial, cuyos resultados objetivamente circunscritos sólo forman un todo cuando están unidos a los de otras personalidades. El conjunto de estas causas habrá hecho que las relaciones de dominio, nacidas al acaso y según las personas, se acomoden en la forma objetiva, en la cual no es el hombre, sino la posición quien predomina y manda. El *a priori* de la relación no es ya el elemento individual con sus cualidades, de las cuales surge la posición social respectiva, sino estas relaciones mismas como formas objetivas, como «posiciones» o «cargos» que son como espacios o contornos vacíos que llenan luego los individuos.

Las «posiciones» sociales

Cuanto más firme y más elaborada técnicamente sea la organización del grupo, tanto más objetivos y formales serán los esquemas de la subordinación. Para llenarlos se buscarán posteriormente las personas adecuadas, a no ser que se hallen por el acaso del nacimiento u otros factores de la suerte. Y no nos referimos meramente a la jerarquía de las posiciones en el Estado. La economía monetaria engendra una formación análoga de la sociedad, en las esferas por ella dominadas. La posesión de una determinada suma de dinero, o la carencia de ella, lleva consigo una posición social determinada, casi con completa independencia de las cualidades personales del que la ocupa. El dinero ha llevado al colmo la distinción antes mencionada entre el hombre como personalidad y como ejecutor de una obra o tenedor de un sentido singular. La posesión garantiza, a todo el que pueda conquistarla o adquirirla de algún modo, un poder y una situación que surge y desaparece con el hecho de tener el dinero, y no con la personalidad y sus cualidades. Los hombres pasan por las posiciones que corresponden a determinadas cantidades de dinero, como material indiferente que llena, de modo puramente casual, formas fijas y permanentes. Por otra parte, no necesitamos indicar que en la sociedad moderna no se da de un modo absoluto esta discrepancia entre posición y personalidad. Más bien sucede con frecuencia que la distinción entre el contenido objetivo de la posición y la personalidad como tal, produzca un estado de cosas merced al cual la proporción adecuada se realiza sobre nuevas bases, a menudo más racionales —esto sin contar con las enormes posibilidades que las ordenaciones liberales ofrecen para conquistar una posición correspondiente a las facultades de cada cual—. Además, hay que tener en cuenta que las facultades de que aquí se trata son, a veces, tan específicas, que la superioridad conseguida en virtud de ellas no recae sobre el valor total de la personalidad. Justamente, en ciertas formaciones medias, como en las de clase y gremio, aquella discrepancia alcanza en ocasiones su máximo. Con razón se ha hecho resaltar que el sistema de la gran industria ofrece más ocasiones que antes para que se distinga el hombre extraordinariamente dotado. Es cierto que la proporción entre directores y obreros es hoy menor que la que existía hace 200 años entre maestros y trabajadores asalariados. Pero, en cambio, el talento especial puede llegar más fácilmente a ocupar una posición elevada. Lo que aquí importa es tan sólo la singular separación entre las cualidades personales y su posición, en las relaciones de subordinación, separación producida por la objetivación de las posiciones, por la diferenciación de las posiciones, completamente distintas del elemento personal e individual.

La posesión del dinero

A pesar de la energía con que el socialismo censura esta relación casual y ciega

entre la serie objetiva y gradual de las posiciones y el mérito personal, la organización por él preconizada va a parar a una forma sociológica análoga. Exige una constitución y administración absolutamente centralizadas y, por tanto, estrictamente graduadas y jerarquizadas, suponiendo que todos los individuos están *a priori* igualmente capacitados para ocupar cualquier puesto de esta jerarquía. Con lo cual eleva a la categoría de principio —por lo menos, en un aspecto— eso mismo que aparece sin sentido en la organización actual. Pues el hecho de que, según la estricta consecuencia democrática, los dirigidos elijan al director, no ofrece garantía alguna contra la accidentalidad de la relación entre la persona y el cargo; no sólo porque para elegir al mejor especialista hay que ser especialista también, sino porque el principio de la elección desde abajo suministra en todos los círculos resultados absolutamente casuales. Una excepción de esto constituyen las puras elecciones de partido. Pero en ellas queda eliminado el elemento, por el cual, justamente, planteamos aquí la cuestión de si las elecciones dan resultados racionales o casuales: la elección de partido como tal, no recae, en efecto, sobre la persona, porque posea determinadas cualidades, sino porque —extremando las cosas— es el representante anónimo de un determinado principio objetivo. Para ser consecuente, el socialismo tendría que recurrir al sorteo para adjudicar los puestos y designar los directores. Más aún que el turno (que en grupos grandes no puede realizarse mutuamente), el sorteo expresa el derecho ideal de cada uno. Por eso no es en sí democrático; no sólo porque puede también aplicarse en una aristocracia dominante y porque, como principio formal, está más allá de estas diferencias, sino, sobre todo, porque la democracia significa la colaboración efectiva de todos, mientras que la adjudicación de los puestos directivos por sorteo la transforman en una colaboración ideal, en el derecho puramente potencial de cada individuo a ocupar una posición elevada. El principio del sorteo corta toda relación entre el hombre y su posición. Gracias a la organización puramente formal de las relaciones de mando y subordinación, domina sobre las cualidades personales, que fueron su punto de partida.

El turno y el sorteo

En el problema de la relación entre el predominio personal y el predominio fundado exclusivamente en la posición, sepáranse dos pensamientos formales sociológicos muy importantes. Teniendo en cuenta la desigualdad efectiva que existe entre las capacidades de los hombres —y de la cual sólo una utopía puede prescindir—, el «gobierno de los mejores» es la constitución que mejor expresa exteriormente la relación interna e ideal entre los hombres. Éste es, acaso, el motivo profundo por el cual los artistas tienen con tanta frecuencia sentimientos aristocráticos; todo arte descansa en el supuesto de que el sentido íntimo de las cosas se revela adecuadamente en su manifestación externa, siempre que sepamos verla de un modo exacto y completo. Lo más contrario al sentir artístico es la separación entre el mundo

y sus valores, entre la manifestación externa y su sentido; lo cual no estorba para que el artista tenga que transformar lo dado inmediatamente para extraer su forma verdadera, allende la pura accidentalidad, forma que es al propio tiempo la palabra que expresa su sentido espiritual o metafísico. Por consiguiente, la conexión psicológica e histórica que existe entre la concepción aristocrática y la concepción artística de la vida, debe atribuirse, en parte al menos, a la idea de que sólo un orden aristocrático confiere a las interiores relaciones de valor entre los hombres una forma visible, su símbolo estético.

Aristocratismo de los artistas

Pero esta aristocracia pura, entendida en el sentido platónico como gobierno de los mejores, no puede realizarse empíricamente. Primero, porque, hasta ahora, no se ha descubierto ningún procedimiento que permita distinguir con seguridad a «los mejores» y adjudicarles el puesto que les corresponde; tanto el método *a priori*, la crianza de una casta dominante, como el método *a posteriori*, la selección natural en lucha libre por el puesto mejor, lo mismo que la forma intermedia de la elección de las persona desde abajo o desde arriba se han revelado insuficientes. A cuyas dificultades se agregan otras más. Los hombres raras veces se resignan a acatar la superioridad, ni siquiera de los mejores de entre ellos, porque no quieren reconocer superioridad alguna, al menos, sin tener parte en ella. En segundo lugar, el poder, aun el que originariamente ha sido adquirido con buen derecho, suele desmoralizar, si no siempre al individuo, casi siempre a las corporaciones y clases. Así resulta comprensible la opinión de Aristóteles cuando sostiene que, desde un punto de vista abstracto, corresponde el dominio absoluto sobre los demás al individuo o casta que los aventajen en *areté* (virtud), pero que, atendiendo a las conveniencias prácticas, es recomendable una mezcla del poder de aquéllos con el de la masa, y de esta manera el predominio numérico de la masa colaborará con el cualitativo de aquéllos. Pero saltando por encima de estos pensamientos acomodaticios, las dificultades indicadas, inherentes al «gobierno de los mejores», pueden inducir a considerar la igualdad general como la regla práctica que representa *el mal menor*, frente a las desventajas del régimen aristocrático, único lógicamente justificado. Se aduce en favor de esta igualdad que, puesto que es imposible expresar en relaciones de dominio las diferencias subjetivas, con seguridad y de un modo permanente, es preferible eliminarlas de la determinación de la estructura social y regular ésta como si las diferencias no existiesen.

La democracia como mal menor

Pero, dado que la cuestión del mal mayor o menor no puede resolverse por regla general, sino en virtud de estimaciones personales, ese mismo pesimismo puede

conducir a la conclusión absolutamente opuesta: la de que tanto en los círculos grandes como en los pequeños la cuestión es que gobierne alguien, siendo preferible que lo hagan personas inadecuadas, a que no lo haga nadie. Se admite entonces que el grupo social, en virtud de una necesidad interna y objetiva, tiene que adoptar la forma de superiores y subordinados, no siendo luego más que un accidente deseable el que un puesto, determinado por una necesidad objetiva, sea ocupado por un individuo verdaderamente apto.

Parte esta tendencia formal de experiencias y necesidades completamente primitivas. En primer lugar, cree que la forma de dominio significa o crea un nexo. Épocas rudimentarias que no disponen de múltiples formas de acción recíproca, no tienen con frecuencia otro medio para afirmar la pertenencia formal al todo que subordinar los individuos que no le están inmediatamente ligados, a los miembros que *a priori* le pertenecen. Cuando en Alemania hubo dejado de regir la constitución primitiva, a base de plena igualdad personal y patrimonial dentro de la comunidad, el hombre que no disponía de tierra carecía igualmente de derecho efectivo a la libertad; si no quería cortar todos los lazos que le unían a la comunidad tenía que vincularse a un señor, para entrar así, como cliente, en las corporaciones públicas. La comunidad tenía un interés en que lo hiciese así; pues no podía tolerar que hubiera en su territorio ningún hombre que no estuviera vinculado, y por eso el derecho anglosajón obligaba expresamente al que no poseía tierras a buscar un señor. Asimismo en la Inglaterra medieval, el interés de la comunidad exigía que el forastero se sometiese a un patrono. Se pertenecía al grupo cuando se era propietario de un trozo de su territorio; el que carecía de tierra y, sin embargo, quería unirse al grupo, tenía que pertenecer a alguien que perteneciera al grupo por la relación primaria de la propiedad territorial.

La importancia general que tienen las personalidades directivas, siendo relativamente indiferentes sus cualidades ingénitas, es un rasgo que aparece con semejanza formal en varias manifestaciones tempranas del principio electoral. Así, por ejemplo, las elecciones para el parlamento medieval inglés parecen haberse llevado con descuido o indiferencia asombrosos; lo único que al parecer importaba era que el distrito tuviese un representante en el Parlamento. Quién fuese este representante era cosa de menor importancia. Esto se manifiesta también en la indiferencia respecto a la cualificación de los electores, que nos admira frecuentemente en la Edad Media. Vota aquel que está presente en el momento; y parece que ni la legitimación del elector ni la existencia de un cierto número de votaciones tiene entonces gran valor. Evidentemente, esta indiferencia respecto al cuerpo electoral es síntoma de la indiferencia que inspira el resultado de la elección, en cuanto a las cualidades personales de los elegidos.

Finalmente, actúa de un modo general, en el mismo sentido, el convencimiento de que la *coacción* es necesaria, de que la naturaleza humana la requiere para no caer en una completa anarquía de la conducta. Para el carácter general de este postulado,

resulta totalmente indiferente que la subordinación sea a una persona y su arbitrio o a una ley: prescindiendo de ciertos casos extremos en los cuales el valor de la subordinación, como forma, no puede triunfar del contrasentido de su contenido, el hecho de que la ley sea mejor o peor no tiene más que un interés secundario; lo mismo que sucedía con las cualidades de la personalidad gobernante. En este sentido podrían aducirse las excelencias del despotismo hereditario —que es independiente hasta cierto punto de las cualidades de la persona—, particularmente cuando se trata de la unidad política y cultural de grandes territorios, donde tiene, sobre la libre federación, ventajas análogas a las que tiene el matrimonio sobre el amor libre. Nadie puede negar que la coacción del derecho y de la costumbre mantiene unidos a incontables matrimonios que, moralmente, debieran separarse: las personas aquí se someten a una ley que no se acomoda a su caso. Pero en otros casos, la misma coacción, por dura que resulte de momento y subjetivamente, tiene valor irremplazable, porque mantiene unidos a los que moralmente debían estarlo, pero que a causa de un disgusto, de una excitación o arrebatos momentáneos, se hubieran separado si hubieran podido, destrozando así, irreparablemente, su vida. Sea la ley del matrimonio buena o mala, en cuanto a su contenido; acomódese o no al caso de que se trate, la mera coacción que de ella dimana, obligando a la convivencia, desarrolla valores individuales eudemonistas y éticos —prescindiendo de la conveniencia social— que, según el criterio pesimista, que aquí se expone y que acaso sea parcial, no podrían producirse en modo alguno si desapareciera aquella coacción. En algunos casos, es cierto, la mera conciencia de hallarse unido al otro coactivamente puede hacer insostenible la convivencia; pero, en otros, se producirá una condescendencia, un dominio de sí mismos, un afinamiento del alma, a que nadie se sentiría movido si pudiera disolver el lazo, y que sólo proceden del deseo de hacer lo más soportable posible una comunidad inevitable.

Necesidad de la coacción

La coacción del matrimonio

La conciencia de encontrarse sometido a una coacción, a una instancia superior —ya sea una ley ideal o social, ya una personalidad que disponga arbitrariamente, ya un administrador de normas superiores—, podrá en ocasiones incitar a la rebeldía o dar la impresión de un despotismo; pero para la mayoría de los hombres constituye un apoyo y nexo indispensable en la vida interna y externa. Nuestra alma —empleando las expresiones inevitablemente simbólicas de toda psicología— parece vivir en dos capas. Una de ellas es la capa profunda, que no se mueve o se mueve difícilmente, y en la que reside el verdadero sentido o sustancia de nuestra existencia; la otra, empero, está formada por los impulsos y excitaciones aislados, que dominan en cada momento. Esta segunda capa alcanzaría, más veces de lo que de hecho sucede, la victoria sobre la primera, sin dejar a ésta hueco para asomar a la superficie,

por la aglomeración y rápida sucesión de los elementos, si el sentimiento de una coacción, procedente de alguna parte, no encalmase su corriente, poniendo coto a sus vacilaciones y caprichos y dejando así espacio para que predomine la constante base subterránea. Frente a este sentido funcional de la coacción, su contenido particular no tiene sino una importancia secundaria. El contenido absurdo puede sustituirse por otro justificado; pero aun éste sólo deberá su sentido a lo que tiene de común con aquél. Más aún, no sólo tolerar la coacción, sino también el oponerse a ella; la lucha contra la coacción injusta, como contra la justificada, ejerce sobre el ritmo de nuestra vida superficial la función de obstáculo e interrupción, gracias a la cual las corrientes profundas de la vida más propia y sustancial, que no pueden ser interrumpidas desde afuera, llegan a la conciencia y actúan en ella. Ahora bien, en cuanto que la coacción es idéntica a cualquier dominio, vemos en éste también un elemento indiferente a la cualidad del que domina, al derecho que tenga o no tenga su individualidad al dominio. De este modo se manifiesta el sentido profundo que encierra toda afirmación de autoridad.

Función psicológica de la coacción

Es, en principio, imposible que las cualidades personales y la posición social se correspondan totalmente en la serie de las subordinaciones, cualquiera que sea la organización que para este efecto se proponga. Lo cual se funda en el hecho de que el número de hombres cualificados para ocupar puestos superiores es mayor que el de estos puestos. Seguramente en una fábrica hay muchos obreros que podrían ser perfectamente jefes de sección o patronos; hay muchos soldados que tienen condiciones para ser oficiales. De los millones de súbditos de un príncipe, un gran número podrían ser tan buenos príncipes como él, o mejores. El reinado «por la gracia de Dios» expresa justamente el pensamiento de que no son las cualidades subjetivas las que deben decidir, sino otra instancia que se alza por encima de las medidas humanas.

Pero el contraste entre los que han llegado a ocupar una posición directiva y los que están capacitados para ocuparla, no ha de llevarse al extremo de creer que por el contrario haya muchas personas en los puestos superiores sin tener condiciones para ello. Pues esta desproporción entre persona y posición nos parece, por varias razones, bastante mayor de lo que es en realidad. En primer lugar, la incapacidad para desempeñar un puesto directivo se echa de ver con particular facilidad y, por razones obvias, es más difícil disimular que otras insuficiencias; esto sucede particularmente porque hay muchos capacitados para desempeñar ese puesto que ocupan puestos subordinados. Por otra parte, esta inadecuación se debe frecuentemente no a deficiencias personales, sino a las exigencias contradictorias del cargo, cuyo resultado inevitable se achaca fácilmente al titular, imputándosele como culpa personal. El moderno «gobierno del Estado» posee, por definición, una infalibilidad

que es expresión de su objetividad absoluta, fundamental. Comparados con esta infalibilidad ideal los funcionarios efectivos aparecen, como es natural, insuficientes frecuentemente.

La incapacidad de los directores

Pero, en realidad, las incapacidades puramente subjetivas de las personalidades directoras son relativamente raras. Si se tienen presentes los azares arbitrarios y absurdos, gracias a los cuales, en todas las esferas, llegan los hombres a ocupar sus posiciones, sería un milagro incomprensible que no apareciesen más incapacidades en su desempeño, si no existiesen en gran cantidad las condiciones latentes para los puestos. En esta idea se basa el hecho de que algunas constituciones republicanas no exijan a sus funcionarios más que condiciones negativas; por ejemplo, que el candidato no se ha hecho indigno del cargo por algo. Así, en Atenas los nombramientos se hacían por sorteo, cuidando tan sólo que el designado hubiera tratado bien a sus padres, pagado sus impuestos, etc. Se investiga, pues, tan sólo si hay algo *contra* el nombramiento, porque se supone que *a priori* todos son dignos de él. Éste es también el sentimiento profundo del dicho: a quien Dios da un cargo le da también el entendimiento necesario para desempeñarlo. El «entendimiento» necesario para desempeñar altos puestos se da en muchos hombres; pero no se manifiesta ni se desarrolla hasta que ocupan dichos puestos.

Esta inconmensurabilidad entre la cantidad de personas capaces de mandar y el número de puestos preeminentes, se explica, acaso, por la diferencia entre el carácter del hombre como miembro de grupo y como individuo. El grupo, como tal, tiene un nivel bajo y necesita dirección. Las cualidades que despliega en común no son más que las heredadas, esto es, las más primitivas e indiferenciadas o las más fácilmente sugeribles, es decir, las «subordinadas». Por tanto, al constituirse un grupo amplio es conveniente que la masa se organice en la forma de la sumisión a pocos. Pero esto, evidentemente, no impide que los individuos de esta masa posean cualidades más altas y refinadas. Lo que sucede es que estas cualidades son individuales, exceden en *varios* aspectos al patrimonio común y, por consiguiente, no evitan el nivel bajo de aquellas cualidades en que todos coinciden con seguridad. Se sigue de aquí que, por una parte, el grupo en conjunto necesita jefe y, por consiguiente, que hay muchos subordinados y pocos superiores; mientras que, por una parte, cada uno de los individuos tiene, como tal, un nivel más alto que como elemento del grupo y, por tanto, como subordinado.

El individuo es superior al grupo Efectos de la consagración sacerdotal

Con esta contradicción, que es propia de todas las formaciones sociales y que

opone a la aspiración justificada a un puesto superior la imposibilidad técnica de satisfacerla se avienen el principio de las clases y el orden actual, disponiendo las clases en forma de pirámide, con un número cada vez menor de miembros, y limitando así *a priori* la cantidad de los «cualificados» para los puestos superiores. Esta selección no se rige por los individuos dados, sino que los presupone. Dada una muchedumbre de iguales, no pueden colocarse todos en la posición merecida. Por eso aquellas ordenaciones pueden considerarse como un intento de producir los individuos necesarios, partiendo de las posiciones de antemano determinadas. En vez de la lentitud con que consiguen esto la herencia y la educación de clase, pueden aplicarse procedimientos más radicales, que dan a la personalidad la capacidad de dirigir y gobernar, prescindiendo de su condición anterior, como por una imposición autoritaria o mística. En los Estados tutelares de los siglos XVII y XVIII, el súbdito no tenía capacidad para participar en los asuntos públicos; en lo político necesitaba constante dirección. Pero en el momento en que ingresaba al servicio del Estado, adquiría de golpe la alta inteligencia y el sentido público que lo capacitaban para la dirección de la comunidad, como si por el ingreso en la burocracia: el menor se tornase, por *generatio aequivoca*, no sólo en mayor, sino en jefe, con todas las necesarias condiciones de intelecto y carácter. La oposición entre el estado de incapacidad absoluta para la menor superioridad y el estado de la absoluta capacidad —posteriormente adquirido mediante la acción de una instancia superior—, alcanza el máximo de su tensión dentro del sacerdocio católico. No hay aquí ni tradición familiar ni educación desde la niñez, que colabore al encumbramiento. Es más, las cualidades personales del candidato son, en principio, de menor importancia comparadas con el espíritu objetivo, místico, que le confiere la ordenación sacerdotal. La función directiva no le es confiada porque sólo él, por su naturaleza, sea adecuado a ella (aun cuando, naturalmente, esta consideración colabora también determinando cierta selección entre los aspirantes); ni tampoco porque se piense que el candidato puede ser, por suerte, desde luego, un elegido, sino que la consagración *crea* al sacerdote, porque le confiere el *espíritu*; la consagración produce las cualidades especiales necesarias para el desempeño de la función de que se inviste al individuo. Aquí tienen cabida con el mayor radicalismo el principio de que Dios da «entendimiento a aquel a quien da el cargo». Y este principio se aplica aquí en sus dos aspectos: en el de la anterior incapacidad y en el de la posterior capacidad, creada precisamente por la accesión al cargo.

IV. La lucha

QUE LA LUCHA tiene importancia sociológica por cuanto causa o modifica comunidades de intereses, unificaciones, organizaciones, cosa que en principio nadie ha puesto en duda. En cambio, ha de parecer paradójico a la opinión común el tema de si la lucha, como tal, aparte sus consecuencias, es ya una forma de socialización. De pronto parece ésta una mera cuestión de palabras. Si toda acción recíproca entre hombres es una socialización, la lucha, que constituye una de las más vivas acciones recíprocas y que es lógicamente imposible de limitar a un individuo, ha de constituir necesariamente una socialización. De hecho, los elementos propiamente disociadores son las causas de la lucha: el odio y la envidia, la necesidad y la apetencia. Pero cuando, producida por ellas, ha estallado la lucha, ésta es un remedio contra el dualismo disociador, una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por el aniquilamiento de uno de los aspirantes. Así ocurre con frecuencia que las manifestaciones más vivas de la enfermedad significan los esfuerzos del organismo para vencer las perturbaciones perjudiciales. No se refiere esto a la trivialidad del *si vis pacem para bellum*, más bien es lo general, del cual este caso representa una ramificación particular. La lucha es ya una distensión de las fuerzas adversarias; el hecho de que termine en la paz, no es sino una expresión que demuestra que la lucha es una síntesis de elementos, una contraposición que, juntamente con la composición, está contenida bajo un concepto superior. Este concepto se caracteriza por la común contrariedad de ambas formas de relación; tanto la contraposición como la composición niegan, en efecto, la relación de indiferencia. Rechazar o disolver la socialización son también negaciones; pero la lucha significa el elemento positivo que, con su carácter unificador, forma una unidad imposible de romper de hecho, aunque sí pueda escindirse en la idea.

Unidad fundada en lucha

Miradas desde el punto de vista de la positividad sociológica de la lucha, todas las formas sociales adquieren un orden particular. Se echa de ver en seguida si las relaciones de los hombres entre sí —en contraposición a lo que es cada cual en sí mismo y en relación con los objetos— constituyen la materia de una consideración particular, los temas tradicionales de la sociología no son sino una parte de esta ciencia amplia, determinada realmente por un *principio*. Dijérase que no hay más que dos objetos de la ciencia del hombre: la unidad del individuo y la unidad formada por los individuos, o sea la sociedad, y que lógicamente no cabe posibilidad de un tercer término. Y entonces la lucha, como tal, prescindiendo de las contribuciones que aporta a las formas inmediatas de unidad social, no tendría un lugar propio para ser investigada. Es la lucha un hecho *sui generis*, y su inclusión en el concepto de la unidad sería tan violenta como infecunda, ya que la lucha significa la negación de la

unidad.

Pero en un sentido más amplio, la teoría de las relaciones entre los hombres parece distinguirse en dos: las que constituyen una unidad, esto es, las sociales en sentido estricto, y aquellas otras que actúan en contra de la unidad. Mas es menester tener en cuenta que, en toda relación histórica real, suelen darse *ambas* categorías. El individuo no llega a la unidad de su personalidad únicamente porque sus contenidos armonicen según normas lógicas u objetivas, religiosas o éticas, sino que la contradicción y la lucha no sólo preceden a esta unidad, sino que están actuando en todos los momentos de su vida. Análogamente no hay ninguna unidad social en que las direcciones convergentes de los elementos no estén inseparablemente mezcladas con otras divergentes. Un grupo absolutamente centrípeto y armónico, una pura «unión», no sólo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho. La sociedad de los santos, que Dante contempla en la rosa del Paraíso, podrá ser tal; y es incapaz de toda mudanza o evolución. En cambio, la asamblea de los padres de la Iglesia, en la Disputa de Rafael, aun no siendo verdadera lucha, ostenta ya una considerable diversidad de sentimientos e ideas de la cual brota toda la vida y coordinación orgánica que hay en su convivencia. Así como el cosmos necesita «amor y odio», fuerzas de atracción y de repulsión, para tener una forma, así la sociedad necesita una relación cuantitativa de armonía y desarmonía, de asociación y competencia, de favor y desfavor, para llegar a una forma determinada. Y estas divisiones intestinas no son meras energías pasivas sociológicas; no son instancias negativas; no puede decirse que la sociedad real, definitiva, se produzca sólo por obra de las otras fuerzas sociales, positivas, y dependa negativamente de que aquellas fuerzas disociadoras lo permitan. Esta manera de ver, corriente, es completamente superficial; la sociedad, tal como se presenta en la realidad, es el resultado de ambas categorías de acción recíproca, las cuales, por tanto, tienen ambas un valor^[213].

Necesidad de fuerzas discordes

El error de creer que la una destruye lo edificado por la otra, y de considerar lo que al fin queda como el resultado de su sustracción (siendo así que en realidad más bien es el producto de su adición), proviene, sin duda, del doble sentido del concepto de unidad. Consideramos como unidad la coincidencia y coordinación de los elementos sociales, en contraposición a sus escisiones, aislamientos, desarmonías. Pero también es unidad la síntesis general de las personas, energías y formas que constituyen un grupo, la totalidad final en que están comprendidas, tanto las relaciones de unidad en sentido estricto, como las de dualidad. Lo que ocurre es que los grupos que sentimos como «unidos», los explicamos por aquellos de sus elementos funcionales que actúan como específicamente unitarios, excluyendo, por tanto, la otra significación más amplia de la palabra. A esta inexactitud contribuye también, por su parte, el doble sentido correspondiente del término escisión u

oposición. Viendo cómo despliega entre los elementos singulares su virtud negativa o destructora, suponemos que debe actuar del mismo modo sobre la relación total. Pero, en realidad, no es preciso que lo que considerado entre individuos, caminando en determinada dirección y aisladamente, es algo negativo y sustractor, actúe de la misma manera en cuanto al conjunto de la relación. Pues en ésta —como revela claramente la competencia de individuos en una unidad económica—, el elemento aislador, combinado con otras acciones recíprocas no afectadas por el conflicto, nos ofrece un nuevo cuadro, en el cual lo negativo, el dualismo, representa un papel absolutamente positivo, allende los destrozos que haya podido ocasionar en la esfera de las relaciones individuales.

Dos sentidos de la unidad

Los casos más complicados presentan dos tipos opuestos. Primero tenemos las comunidades exteriormente estrechas, que abrazan muchas relaciones de la vida, como el matrimonio. No sólo en matrimonios irremediabilmente desavenidos, sino en otros que han encontrado un *modus vivendi* soportable o al menos soportado, hay necesaria e inseparablemente unida a la forma sociológica una cierta suma de disgustos, disentimientos y polémicas. Estos matrimonios no pierden su condición de matrimonios porque exista lucha en ellos, sino que se han producido como totalidades características, gracias a la suma de múltiples elementos entre los que figura esa cantidad inevitable de lucha. Por otra parte, la función absolutamente positiva e integrativa del antagonismo se manifiesta en casos que la estructura social se caracteriza por la precisión y pureza cuidadosamente conservadas de las divisiones y gradaciones sociales. Así el sistema social indio no descansa sólo en la jerarquía de las castas, sino también en su mutua repulsión. Las hostilidades no sólo impiden que vayan poco a poco borrándose las diferencias dentro del grupo —por lo cual pueden ser provocadas deliberadamente, como garantía de las constituciones existentes—, sino que, además, son sociológicamente productivas; gracias a ellas con frecuencia encuentran las clases o las personalidades sus posiciones propias, que no hubieran hallado o que hubieran hallado de otro modo, si existiendo las causas objetivas de la hostilidad hubiesen estas causas actuado sin el sentimiento y las manifestaciones de la enemistad.

El matrimonio y las castas indias

En manera alguna la desaparición de las energías repulsivas y (consideradas aisladamente) destructoras de un grupo, producirá siempre una vida más rica y plena de la comunidad —al modo como un patrimonio aumenta cuando desaparece su pasivo—. Lo que resultará será otro cuadro, tan distinto y con frecuencia tan irrealizable como si lo desaparecido fuesen las energías de cooperación y afecto, de

ayuda mutua y armonía de intereses. Y esto no es sólo aplicable a la competencia, que determina exclusivamente como oposición formal, desatendiendo los *resultados* reales, la forma del grupo y la posición y distancia mutuas de los elementos, sino también cuando la unión descansa en las emociones de las almas individuales. Así, verbigracia, la oposición de un elemento frente a otro en una misma sociedad, no es un factor social meramente negativo, aunque sólo sea porque muchas veces es el único medio que hace posible la convivencia con personalidades propiamente intolerables. Si no tuviéramos fuerza y derecho que oponer a la tiranía y al egoísmo, al capricho y a la falta de tacto, no soportaríamos relaciones tan dolorosas, sino que nos veríamos impulsados a recursos desesperados, que ciertamente destruirían la relación, pero precisamente por eso no serían «lucha». Y esto no sólo por el hecho — que no es esencial aquí— de que la opresión suele aumentar cuando es tolerada tranquilamente y sin protesta, sino porque la oposición nos proporciona interiores satisfacciones, distracción y alivio, exactamente como, en otras circunstancias psicológicas, la humildad y la paciencia. Nuestra oposición provoca en nosotros el sentimiento de no estar completamente oprimidos; nos permite adquirir conciencia de nuestra fuerza y proporciona así vivacidad a ciertas relaciones que sin esta compensación en modo alguno soportaríamos.

La aversión

Y la oposición produce este efecto no sólo aunque no llegue a resultados perceptibles, sino incluso si no se manifiesta exteriormente y se queda en lo puramente interior. Aun cuando apenas se exteriorice prácticamente, la oposición puede producir un equilibrio interior —a veces hasta para *los dos* elementos—, un sosiego y un sentimiento ideal de poder que salvan relaciones, cuya continuación resulta con frecuencia incomprensible para los de afuera. Entonces la oposición se convierte en miembro de la relación misma y adquiere los mismos derechos que los demás motivos de la relación. No sólo es un *medio* para conservar la relación total, sino una de las funciones concretas en que ésta se realiza. Cuando las relaciones son puramente exteriores y no tienen actualización práctica, presta este servicio la forma latente de la lucha: la aversión, el sentimiento de una extrañeza y repulsión recíprocas, que se traduciría en odio y combate si se produjese por cualquier causa un contacto inmediato. Sin esta aversión resulta inimaginable la vida de la gran ciudad, que nos pone diariamente en contacto con muchas personas. Toda la organización interior de esta vida urbana descansa en una gradación extraordinaria variada de simpatías, indiferencias y aversiones, más o menos breves y duraderas. Sin embargo, la esfera de la indiferencia es relativamente pequeña. La actividad de nuestra alma responde a casi todas las impresiones que proceden de otros hombres, con un sentimiento determinado, que si aparece como indiferente es por su carácter subconsciente, breve y cambiante. En realidad, la indiferencia es tan poco natural,

como insoportable sería la confusión de las mutuas sugerencias. De estos dos peligros típicos de la gran ciudad nos salva la antipatía, preludio del antagonismo activo. La antipatía produce las distancias y apartamientos sin los cuales no sería posible este género de vida. Los grados y mezclas de la antipatía, el ritmo de su aparición y desaparición, las formas en que se satisface; todo esto, con los elementos unificadores en sentido estricto, forma un todo inseparable en la vida de las grandes ciudades. Lo que en esta vida aparece inmediatamente como disociación es, en realidad, una de las formas elementales de socialización.

La antipatía como función social

Por consiguiente, si las relaciones de lucha no pueden producir una concreción por sí solas, pero colaboran con las otras energías unificadoras para constituir entre todas la unidad vital del grupo, resulta que las primeras apenas se diferencian de las restantes formas de relación que la sociología toma de las variadas existencias reales. Ni el amor, ni la división del trabajo, ni la actitud común frente a un tercero, ni la amistad, ni la pertenencia a un partido, ni la subordinación, pueden constituir por sí solas una unidad histórica y mantenerla de modo duradero; y sin embargo, cuando esto sucede, el proceso así designado contiene ya una pluralidad de formas de relación diferenciadas. La esencia del alma humana no consiente en dejarse ligar por un hilo solo, aunque el análisis científico haya de detenerse en las unidades elementales y su potencia específica de unión. Es más, acaso todo este análisis no sea en un sentido superior y en apariencia contrario —sino una actividad subjetiva—. Acaso las asociaciones entre los elementos individuales sean en efecto unitarias, resultando esta unidad empero inconcebible para nuestro entendimiento —unidad mística, que se nos presenta con máxima fuerza, precisamente en las relaciones más ricas y más cargadas de elementos variados— y no quedándonos otro recurso que representarlas como la cooperación de una pluralidad de energías asociadoras. Éstas se van limitando y modificando mutuamente hasta que surge el cuadro que la realidad objetiva ha conseguido crear por un procedimiento más sencillo y unitario, pero impracticable para el entendimiento observador.

Unidad real bajo diversidad aparente

Así sucede también en los procesos del alma individual. Son éstos en cada momento tan complicados, esconden tal cantidad de vibraciones diversas u opuestas, que su designación por uno de nuestros conceptos psicológicos es siempre imperfecta y propiamente falsa. Tampoco entre los momentos vitales del alma individual se anuda nunca un hilo solo. Pero esta también es una mera imagen que el pensamiento analítico se forma de la unidad del alma, impenetrable para él. Seguramente mucho de lo que tenemos que representarnos como sentimiento mezclado, como reunión de

instintos varios, como competencia de sensaciones contrarias, es en sí una perfecta unidad. Pero el entendimiento observador carece del esquema necesario para percibir esa unidad y se ve obligado a construirla, como una resultante de múltiples elementos. Cuando ante algunas cosas nos sentimos al mismo tiempo atraídos y repelidos; cuando en una misma acción parecen mezclarse rasgos de carácter nobles y mezquinos; cuando el sentimiento que una persona nos inspira se compone de respeto y amistad, de impulsos paternos o maternos y eróticos, o de valoraciones éticas y estéticas, todos estos fenómenos del alma son con frecuencia por completo unitarios; pero no podemos designarlos directamente y por eso los convertimos en un concierto de variados elementos anímicos, empleando toda suerte de analogías, valiéndonos de motivos precedentes o de consecuencias exteriores.

Si esto es exacto, también las relaciones aparentemente compuestas que se dan entre varias almas han de ser con frecuencia en realidad una unidad. La distancia, verbigracia, entre dos hombres ligados de algún modo, esa distancia que caracteriza su relación, se nos presenta con frecuencia como efecto de una inclinación, que propiamente debiera producir un mayor acercamiento, y de una repulsión que habría de separarlos; pero al limitarse mutuamente estos dos sentimientos se produce —creemos— la distancia observada. Mas esto puede ser completamente equivocado. La relación está dispuesta por sí misma según esta distancia; tiene por decirlo así inicialmente cierta temperatura, que no se produce por la compensación entre cierto calor y cierta frialdad. El grado de superioridad y de sugestión que se produce entre dos personas, a menudo lo consideramos como engendrado por la fuerza de una de las partes que se cruza con cierta debilidad en otro sentido. Puede que existan esta fuerza y esta debilidad; pero con frecuencia su dualismo no se manifiesta en la relación real, que se determina por el conjunto de los elementos y sólo *a posteriori* podemos escindir su unidad inmediata en aquellos factores.

Las relaciones eróticas nos ofrecen los ejemplos más frecuentes de esto. Muchas veces nos parecen entretejidas de amor y de estimación o desprecio; o de amor y sentimiento de la armonía entre las dos naturalezas, con la conciencia de complementarse mutuamente en virtud del contraste; o de amor y afán de dominio o necesidad de apoyo. Lo que de este modo el observador —o el sujeto mismo— escinde en dos corrientes mezcladas es, en realidad, muchas veces una sola. En la relación, tal como queda finalmente constituida, la personalidad total del uno actúa sobre la del otro, y su realidad es independiente de la consideración de que, si no se diese esta relación, las dos personas se inspirarían estimación o simpatía o lo contrario. Incontables veces designamos estas relaciones como relaciones o sentimientos mezclados, porque construimos los efectos que las cualidades de una de las partes producirían en la otra, *si actuasen aisladas*, cosa que justamente no hacen; prescindiendo de que hablar de mezcla de sentimientos y de relaciones es siempre una expresión problemática, aun en los casos en que se emplea más justificadamente; porque traslada con incauto simbolismo un acontecer espacial e intuitivo a relaciones

anímicas totalmente heterogéneas.

Los sentimientos mezclados

Esto mismo debe acontecer, pues, con la llamada mezcla de corrientes convergentes y divergentes en una comunidad. O bien la relación es de antemano *sui generis*, es decir, su motivación y forma es completamente unitaria y sólo posteriormente para poder describirla y clasificarla la suponemos compuesta de dos corrientes, una positiva y otra antagónica; o bien estas dos corrientes existían de antemano, pero antes de que se produjese la relación, llegando en ésta a constituir una unidad orgánica en la que dejan de percibirse los componentes con su energía específica. No deben olvidarse, por lo demás, el enorme número de tratos interindividuales en que las relaciones parciales opuestas subsisten con independencia y corren paralelas unas a otras pudiendo reconocerse en cada momento.

Hay un matiz particular en la evolución histórica de ciertas relaciones; y es el caso de que algunos estadios primitivos presenten una unidad indiferenciada de tendencias convergentes y divergentes, que más adelante se separan para distinguirse ya del todo. Todavía en el siglo XIII existen en las cortes de la Europa central asambleas permanentes de nobles, que constituyen una especie de consejo de los príncipes, viven como huéspedes del rey y al mismo tiempo forman una representación de la nobleza, defendiendo los intereses de ésta incluso frente al príncipe. La comunidad de intereses con el rey, a cuya administración sirven en ocasiones, y la defensa de sus derechos de clase frente al rey, no sólo coexistían, sino que estaban fundadas en estos organismos. La posición era seguramente sentida como unitaria, a pesar de lo inconciliables que a nosotros nos parecen sus elementos. En Inglaterra, por esta época, el parlamento de los barones apenas se distingue de un consejo real algo amplio. La adhesión al rey y la oposición crítica se encuentran todavía en unidad germinal.

Formas sociales indiferenciadas

Mientras se trate de elaborar instituciones que hayan de resolver el problema complicado del equilibrio interior del grupo será difícil decidir si esta colaboración en beneficio colectivo ha de verificarse en la forma de la oposición, competencia y crítica, o en la forma de unidad y armonía inmediatas. Existirá, pues, un estado primario de indiferencia que considerando desde el punto de vista de la diferenciación posterior parecerá contradictorio lógicamente, pero que corresponde al escaso desarrollo de la organización. Las relaciones subjetivas, personales, se desarrollan muchas veces en dirección opuesta. En las épocas primitivas, la adhesión u hostilidad suelen manifestarse con más claridad y decisión relativamente. Las relaciones medias e indecisas, que se basen en una penumbra del sentimiento y cuya

última palabra lo mismo puede ser el odio que el amor, son más frecuentes en épocas maduras que en épocas tempranas.

Si es cierto que el antagonismo por sí sólo no constituye una socialización, también es que no suele faltar —prescindiendo de esos extremos— como elemento de las socializaciones. Y su papel puede potenciarse al infinito, es decir, hasta la supresión de todos los elementos de unidad. La escala de relaciones, que así resulta puede construirse también acudiendo a categorías éticas; aunque éstas, en general, no ofrecen puntos de apoyo adecuados para extraer fácil y totalmente de los fenómenos lo que hay de sociológico en ellos. Los sentimientos de valor con que acompañamos las acciones voluntarias de los individuos, engendran series que guardan una proporción puramente casual con la determinación de sus formas de relación según puntos de vista objetivos y conceptuales. Representarse la ética como una especie de sociología sería privarla de su contenido más profundo y fino: la actitud del alma ante sí misma, actitud que no aparece en sus manifestaciones exteriores; los movimientos religiosos, que sólo sirven a la propia salvación o perdición; la dedicación a los valores objetivos del conocimiento de la belleza, de las dignidades en las cosas todo lo cual está allende las relaciones con los demás hombres. Esto no obstante, la mezcla de relaciones armónicas y hostiles hace que coincidan las series sociológica y ética. Comienza con la acción de *A* en provecho de *B*; pasa luego al provecho propio de *A* por medio de *B*, sin aprovechar a éste pero sin dañarle; y termina finalmente en la acción egoísta a costa de *B*. Al contestar *B*, aunque casi nunca del mismo modo y en la misma medida, surgen las incalculables mezclas de convergencia y divergencia que se dan en las relaciones humanas.

Serie sociológica y serie ética

Hay, sin duda, luchas que parecen excluir la intervención de ningún otro aspecto, como la lucha entre el bandido o el matón y su víctima. Cuando estas luchas se orientan hacia el aniquilamiento, aproxímanse al caso extremo del exterminio, en que el aspecto unificador se reduce a cero. Pero tan pronto como aparece alguna consideración, un límite de la violencia, nos encontramos ya con un aspecto socializador, aunque sólo sea de contención. Kant afirmaba que toda guerra en que las partes no se imponen ciertas reservas, en cuanto al uso de los medios posibles, tenía que convertirse por motivos psicológicos en una guerra de exterminio. Pues el partido que no se abstiene al menos de rematar heridos, de incumplir la palabra dada y de la traición, destruye aquella confianza que hace posible concertar una paz. Casi imperceptiblemente se desliza en la hostilidad un elemento de comunidad, cuando el estadio de la violencia franca cede el paso a otra relación en la cual la suma total de enemistad existente entre las partes puede no haber disminuido en nada. Cuando los longobardos conquistaron Italia en el siglo VI impusieron a los sometidos un impuesto de un tercio del producto del suelo, distribuyéndolo de manera que a cada uno de los

vencedores le eran asignados varios vencidos que habían de satisfacerle personalmente el impuesto. Quizás el odio del vencido al vencedor fuese tan grande y aún mayor en esta situación que durante la guerra; y acaso el vencedor respondiese al vencido con el mismo sentimiento, bien porque el odio al que nos odia constituye una medida de prevención instintiva, bien porque, como es sabido, solemos odiar a aquellos a quienes hemos causado algún daño. Sin embargo, en esta relación había cierta comunidad; la situación producida por la hostilidad, la participación forzosa de los longobardos en las tierras de los naturales, era al mismo tiempo origen de un innegable paralelismo de intereses. Al fundirse de este modo indisoluble la divergencia y la armonía quedaba creado el germen de una comunidad futura.

La armonía en la guerra

Este tipo de forma ha tenido lugar principalmente en la esclavización —en vez de la muerte— del enemigo prisionero. En esta esclavitud se presenta muchas veces, sin duda, el caso extremo de la enemistad absoluta interior; pero con motivo de ella surge una relación sociológica y, con frecuencia, su propio alivio. Por eso, cabe provocar a veces la agudización de la hostilidad justamente para disminuirla. Y no como una especie de cura por la violencia, confiando en que el antagonismo se acabará más allá de cierto límite, o por agotamiento o por el convencimiento de su insensatez, sino por razones internas; como a veces sucede que en algunas monarquías se le dan a la oposición príncipes por jefes, como hizo, verbigracia, Gustavo Wasa. Con esto se fortalece, sin duda, la oposición, a la que afluyen elementos que de otro modo hubieran permanecido apartados; pero al mismo tiempo se la mantiene en determinados límites. El gobierno, aparentemente, fortalece la oposición; pero en realidad le rompe la punta.

Otro caso extremo parece darse cuando la lucha se origina exclusivamente en el placer de combatir. Si la lucha se desencadena por algún objeto, el afán de posesión o de dominio, la cólera o la venganza, entonces no sólo dimanar del objeto o situación que se desea alcanzar condiciones que someten la lucha a normas comunes o restricciones recíprocas, sino que, por perseguirse una finalidad exterior a la lucha, ésta adquiere un color peculiar, merced al hecho de que todos los fines pueden, en principio, conseguirse por varios medios. El afán de posesión o de dominio, e incluso el deseo de aniquilar al enemigo pueden satisfacerse por medio de otras combinaciones y acontecimientos que no sean la lucha. Cuando la lucha es un simple medio, determinado por el *terminus ad quem*, no hay motivo alguno para no limitarla o suspenderla si puede ser sustituida por otro medio con el mismo resultado. Pero cuando la lucha viene determinada exclusivamente por el *terminus a quo* subjetivo; cuando existen energías interiores que sólo pueden ser satisfechas por la lucha misma, entonces es imposible sustituirla por otro medio, pues constituye su propio fin y contenido y, por tanto, no admite la colaboración de otras formas. Estas luchas por

el placer de luchar parecen determinadas formalmente por un cierto instinto de hostilidad, que se ofrece a la observación psicológica y de cuyas diversas formas hablaremos ahora.

La lucha por la lucha

De una enemistad natural entre los hombres hablan los moralistas escépticos, que creen que el *homo est homini lupus*, y que «hay algo en la desgracia de nuestros mejores amigos que no nos desagrada». Pero la creencia opuesta, la que deduce el altruismo moral de los fundamentos transcendentales de nuestro ser, no se aleja tampoco mucho de ese pesimismo; pues confiesa que en la experiencia calculable de nuestras voliciones no se halla la dedicación al tú, al otro. Según esta idea, el hombre es empíricamente para el entendimiento un ser egoísta, y las modificaciones de este hecho natural no acontecen por obra de la naturaleza misma, sino por el *Deus ex machina* de una realidad metafísica. Parece, pues, que junto a la simpatía entre los hombres debemos colocar como forma o base de las relaciones humanas una hostilidad natural. El interés extrañamente fuerte que, por ejemplo, inspiran al hombre los *padecimientos* de los demás, sólo puede explicarse como resultado de una mezcla de ambas motivaciones.

También es resultado de esa antipatía natural el fenómeno no raro del «espíritu de contradicción». Este espíritu no se encuentra tan sólo en el conocido tipo que por principio dice que no a todo, ese tipo que vemos en los círculos de amigos y de familia, en los comités y en los públicos de teatro y que constituye la desesperación de los que le rodean. Tampoco encuentra sus ejemplares más característicos en la esfera política, en esos hombres de oposición cuyo tipo clásico describe Macaulay cuando dice de Roberto Ferguson: «Su hostilidad no se dirigía al papado o al protestantismo, al gobierno monárquico o al republicano, a la casa de Estuardo o a la de Nassau, sino a todo cuanto en su época estaba establecido». No siempre son tipos de «oposición pura» los que como tales se consideran; pues generalmente éstos se presentan como defensores de derechos menoscabados; como campeones de lo objetivamente justo, como caballerescos amparadores de la minoría. Hay síntomas menos destacados que a mi parecer delatan, sin embargo, con mayor claridad el afán abstracto de oposición. Tales son, por ejemplo, la tentación, a menudo inconsciente o apenas apuntada, de oponer la negación a una afirmación o solicitud cualquiera sobre todo si es formulada de un modo categórico. Hasta en momentos de armonía e incluso en naturalezas absolutamente condescendientes surge este instinto de oposición, con la necesidad de un movimiento reflejo, y se mezcla, aunque sin resultados perceptibles, en la conducta total. Y aunque quisiéramos considerarlo como un instinto de defensa —análogo al que lleva a muchos animales a responder a un simple contacto, desplegando automáticamente sus medios de defensa o ataque—, no haríamos con ello sino demostrar justamente el carácter primario y fundamental de

la oposición. Esto significaría, en efecto, que la personalidad, aunque no sea realmente atacada, aunque sólo se encuentre ante manifestaciones puramente objetivas de otros, necesita oponerse para afirmarse, siendo el primer instinto de propia afirmación al mismo tiempo la negación del otro.

El espíritu de contradicción

Pero, sobre todo parece inevitable el reconocer un instinto de lucha *a priori*, si se tienen en cuenta los movimientos increíblemente nimios y hasta ridículos que originan las luchas más serias. Un historiador inglés refiere que no hace mucho tiempo dos partidos irlandeses habían ensangrentado al país, a consecuencia de una enemistad que surgió por una disputa sobre el color de una vaca. En la India, hace algunos decenios, ocurrieron peligrosas revueltas a consecuencia de dos partidos que no sabían uno de otro sino que el uno era el de la mano derecha y el otro el de la mano izquierda. Esta pequeñez de los motivos se ofrece, por decirlo así, en el otro extremo, cuando se consideran las señales ridículas en que se manifiesta a veces la hostilidad. En la India, mahometanos e hindúes, viven en enemistad latente, que se manifiesta en que los mahometanos abrochan sus vestidos a la derecha y los indios a la izquierda; en que en las comidas en común aquéllos se sientan en círculo y éstos en hilera; en que los mahometanos pobres usan como plato un lado de cierta hoja y los indios el otro. En las enemistades entre hombres es frecuente que la causa y el efecto sean tan incoherentes y desproporcionados, que no puede saberse bien si el aparente objeto de la lucha es, en efecto, la causa de ésta o sólo la manifestación de una hostilidad ya existente. En algunos episodios de la lucha entre los partidos griegos y romanos del circo; en las disputas por el *omoúsios* y el *omoiúsios*; en la guerra de la rosa roja y la rosa blanca; en las luchas de los güelfos y los gibelinos, la imposibilidad de hallar un motivo razonable de lucha nos sume en la citada incertidumbre. En general, se recibe la impresión de que los hombres no se han amado nunca por motivos tan fútiles como los que les llevan a odiarse.

Futilidad de los motivos

Finalmente, la facilidad con que se sugieren sentimientos hostiles, me parece indicar también la existencia de un instinto humano de hostilidad. En general, es mucho más difícil al hombre medio inspirar a otro confianza y afecto hacia un tercero indiferente, que infundirle desconfianza y repulsión. En este sentido, parece particularmente significativo el hecho de que dicha diferencia sea mayor tratándose de los grados inferiores de aquellos sentimientos, por ejemplo, la mera iniciación del prejuicio en pro o en contra de alguien. En los grados más elevados que conducen a la práctica, no decide ya esta inclinación fugitiva sino estimaciones conscientes; pero aquélla delata la existencia de un instinto fundamental. El mismo hecho esencial se

revela cuando consideramos que esos leves prejuicios que velan como con una sombra nuestra imagen de otro, pueden sernos sugeridos por personas completamente indiferentes, al paso que un prejuicio *favorable* sólo puede sernos sugerido por alguien que tenga autoridad sobre nosotros o que pertenezca al círculo de nuestros amigos. Acaso no alcanzara su trágica verdad el *aliquid haeret*, sin esta facilidad o ligereza con que el hombre medio reacciona a sugerencias desfavorables.

La observación de determinadas antipatías y pugnas, intrigas y luchas francas, podría llevar, sin duda, a la creencia de que la enemistad figura entre aquellas energías humanas primarias, que no se desencadenan por la realidad exterior de sus objetos, sino que se crean a sí mismas dichos objetos. Así se ha afirmado que el hombre tiene religión, no porque crea en Dios, sino que cree en Dios porque tiene en su alma el sentimiento religioso. Con respecto al amor reconoce todo el mundo que, particularmente en la juventud, no es una mera reacción de nuestra alma, una reacción producida por el objeto, como se producen las sensaciones de color en nuestro aparato óptico, sino que el alma siente la necesidad de amar y aprehende un objeto cualquiera que la satisfaga, vistiéndole a veces con aquellas cualidades que, al parecer, determinan el amor. Nada se opone a que —con las limitaciones que ahora diré— no sea ésta también la evolución del afecto opuesto. El alma poseería entonces una necesidad autóctona de odio y de lucha, y a menudo transportaría a los objetos elegidos las cualidades que despiertan el odio. Y si esto no se manifiesta de un modo tan patente como en el caso del amor es quizá porque el instinto erótico, gracias a su enorme violencia física en la juventud, muestra de un modo inconfundible su espontaneidad, su determinación por el *terminus quo*. Por excepción tan sólo tiene el instinto del odio estadios de esta violencia, en los que se patentiza su carácter subjetivo y espontáneo^[214].

El amor y el odio creadores

Si realmente existe en el hombre un instinto formal de hostilidad a la necesidad de simpatía, me parece que históricamente ha de proceder de uno de esos procesos de destilación que hace que los movimientos internos dejen en el alma su forma común, como instinto autónomo. Intereses de todo género obligan frecuentemente a luchar por determinados bienes, a la oposición contra determinadas personas; y es muy fácil que el residuo de esas luchas y oposiciones, en la provisión hereditaria de nuestra especie, sea un estado de excitación que impele a manifestaciones de antagonismo. Las relaciones entre los grupos primitivos son, como es sabido, totalmente de hostilidad; y por razones muchas veces dichas. El ejemplo más extremo nos lo dan los indios, entre los cuales cada tribu se consideraba en estado de guerra con todas las demás, a no ser que hubiera concertado un tratado de paz expreso. Pero no hay que olvidar que en las culturas primitivas la guerra constituye casi la única forma de contacto con grupos extraños. Mientras el comercio interterritorial estuvo poco

desarrollado, mientras eran desconocidos los viajes individuales y las comunidades espirituales no transponían las fronteras del grupo, no había entre los diversos grupos otra posible relación sociológica que la guerra. La relación que mantienen entre sí los elementos de un grupo y las que mantienen los grupos unos con otros es, en las épocas primitivas, completamente opuesta. Dentro del grupo, la enemistad significa por regla general la ruptura de relaciones, el apartamiento y la evitación de contactos; hasta la violenta acción recíproca de la lucha franca se encuentra acompañada de estas manifestaciones negativas. En cambio, los grupos viven en total indiferencia, unos frente a otros, mientras reina la paz, y sólo con la guerra adquieren una significación recíproca activa. Por eso uno y el mismo impulso de expansión y actividad que en el interior fomenta la paz como base de la combinación de intereses y de la buena marcha de las acciones recíprocas se manifiesta hacia afuera como una tendencia belicosa.

La guerra como relación sociológica **Finalismo del odio**

Pero esta autonomía que se puede conceder en el alma al instinto de hostilidad no es suficiente para fundamentar todas las manifestaciones de la enemistad. Por de pronto, el instinto más espontáneo ve limitada su soberanía, por cuanto no puede verse sobre cualquier objeto, sino sólo sobre los que de alguna manera le convienen. El hambre surge sin duda en el sujeto sin necesidad de objeto que la actualice; sin embargo, no se precipita sobre la piedra o la madera, sino sobre objetos que sean, en cierta manera, comestibles. Así también el amor y el odio, aunque sus impulsos no procedan de excitaciones externas, necesitan que en la estructura de sus objetos haya algo adecuado a ellos, con cuya colaboración se produzca la relación total. Por otra parte me parece probable que el instinto de hostilidad dado su carácter formal no se presente, en general, sino para fortalecer controversias originadas en motivos materiales, para actuar como pedal. Y cuando la lucha se produce puramente por el placer formal de la contienda y es, por tanto, indiferente en principio tanto al objeto como al adversario, surge en el transcurso de ella, inevitablemente, odio e irritación contra el enemigo como persona, y acaso también interés por el precio de la lucha; porque estas pasiones alimentan y aumentan la energía anímica de la lucha. Es *conveniente* odiar al adversario contra quien por cualquier motivo se lucha, como es conveniente amar a aquel a quien se está ligado y con el que hay que convivir. La verdad que se enuncia en un cantar popular de Berlín: «Lo que se hace por amor, marcha mejor», puede aplicarse también a lo que se hace por odio. La conducta recíproca de los hombres se explica muchas veces por una adaptación interior que va encendiendo en nosotros los sentimientos más adecuados a la situación dada, para explotarla o combatirla, para soportarla o abreviarla, esos sentimientos nos suministran las fuerzas necesarias a la ejecución de la tarea y a la paralización de los

movimientos contrarios.

Ninguna lucha seria puede durar mucho sin el auxilio de un complejo de impulsos anímicos, que se van produciendo lentamente. Tiene esto una gran importancia sociológica. La pureza de la lucha, por el placer de la lucha, sufre contaminaciones de intereses objetivos, de impulsos que pueden ser satisfechos de otro modo que por la lucha y que en la práctica constituyen el puente entre la contienda y las otras formas de acción recíproca. Propiamente no conozco más que un caso en que el atractivo de la lucha y la victoria por sí mismas sean el motivo único; en los demás casos, ese amor a la lucha es un elemento más que se suma al antagonismo provocado por otros motivos. Me refiero a los juegos de lucha y, especialmente, a aquellos en que no hay ningún premio de la victoria, fuera del mismo juego. Aquí la atracción puramente sociológica del predominio y de la superioridad se combina con distintos factores: en las luchas de habilidad, con el placer puramente individual del movimiento adecuado y logrado; en los juegos de azar, con el favor de la suerte, que nos otorga una mística relación de armonía con las potencias residentes allende el individuo y los acontecimientos sociales. En todo caso, los juegos de lucha no contienen, *en su motivación sociológica* nada más que la lucha misma. La ficha sin valor, por la cual a menudo se combate con la misma pasión que si se tratase de monedas de oro, simboliza el formalismo de este instinto que, a veces, aun en las luchas del dinero, sobrepasa con mucho al interés material.

El juego

Pero debemos advertir que justamente este dualismo perfecto supone para su realización formas sociológicas en el sentido más estricto de la palabra; supone unificaciones. Los hombres se *reúnen* para luchar y luchan bajo el imperio por ambas partes reconocido de normas y reglas. Estas unificaciones, en cuyas formas tiene lugar la lucha, no entran, empero, como queda dicho, en su motivación; constituyen la técnica, sin la cual no podría verificarse una lucha que excluye toda base heterogénea u objetiva. La reglamentación de estas luchas es, con frecuencia, rigurosa e impersonal, y la observan ambas partes como un código del honor, con una disciplina, que pocas veces se da en las formas de unión y de cooperación.

Este ejemplo nos ofrece, casi con la pureza de los conceptos abstractos, el principio de la lucha y el principio de la unión, que reúne los opuestos. Así vemos cómo el uno sólo adquiere gracias al otro su pleno sentido y efectividad sociológicas. La misma forma domina en la contienda jurídica, aunque no con igual pureza en los elementos. Sin duda existe aquí un objeto de la contienda, con cuya cesión voluntaria podría terminar la pugna, cosa que no sucede en la lucha por el placer de la lucha. También puede decirse que lo que en los pleitos se llama el placer de la lucha es en la mayoría de los casos otra cosa: el enérgico sentimiento del derecho o la imposibilidad de soportar una agresión real o supuesta en la esfera jurídica con que el yo se siente

solidario. La obstinación y la tenacidad con que tan a menudo se desangran las partes en los pleitos, no tienen, ni aun en el demandante, el carácter de ofensiva, sino el de una defensiva en el sentido más hondo. Se trata, efectivamente, de afirmar la personalidad que está tan ligada a su patrimonio y a sus derechos, que todo menoscabo la aniquila y la lleva consecuentemente a una lucha donde pone en juego la existencia toda. Por consiguiente, es este instinto individualista y no el sociológico de la lucha el que determina tales casos.

La contienda jurídica

Pero si miramos la forma misma de la lucha, veremos que la contienda jurídica es absoluta; esto es, que las pretensiones de ambas partes son defendidas con pura objetividad y empleando todos los medios permitidos sin desviarse o aminorarse por consideraciones personales o exteriores de ningún género. La contienda jurídica es, pues, en este sentido lucha absurda, porque en toda ella no entra nada que no pertenezca a la lucha como tal y no sirva a su fin. En la esfera no jurídica, aun en las luchas más violentas, es al menos posible algo subjetivo, la intervención del destino, la mediación de un tercero. Pero en la contienda jurídica queda excluido todo eso por la objetividad con que se desarrolla. Esta eliminación de todo cuanto no sea la lucha misma puede convertir la contienda jurídica en una lucha permanente formal, independiente de su contenido. Esto acontece de una parte en la casuística jurídica, en la cual ya no se pesan comparativamente elementos reales, sino que los conceptos luchan una contienda completamente abstracta. Por otra parte, la lucha se traslada a veces a elementos que no tienen la menor relación con lo que ha de ser decidido en la contienda. En las civilizaciones elevadas las contiendas jurídicas corren a cargo de abogados profesionales, lo cual limpia la lucha de todas las asociaciones personales que nada tienen que ver con ella. Pero cuando Otón el Grande dispuso que las cuestiones jurídicas se resolvieran en juicio de Dios, por un combate a cargo de luchadores profesionales, ya no queda de todo el conflicto de intereses sino la pura forma del luchar y el vencer; esto es lo único que hay de común entre la contienda que ha de ser decidida y la lucha que la decide. Este caso expresa con exageración caricaturesca la reducción y limitación de la contienda jurídica a la mera lucha.

El juicio de Dios

Pero justamente por su pura objetividad, este tipo de lucha —el más despiadado de todos, precisamente por estar más allá de la oposición subjetiva entre compasión y crueldad— supone en conjunto la unidad y comunidad de las partes, en tan alto grado, que apenas se encontrará en ninguna otra relación. La sumisión común a la ley; el reconocimiento mutuo de que la decisión sólo ha de recaer según el valor objetivo de las razones aducidas; el mantenimiento de formas inviolables para ambas

partes; la conciencia de encontrarse envueltos durante todo el procedimiento en un poder y orden sociales, que le prestan sentido y seguridad, todo esto hace que la contienda jurídica descansa sobre una amplia base de unanimidades y coincidencias entre los enemigos. Análogamente, aunque en menor grado, las partes que contratan, los que intervienen en un negocio comercial, constituyen una unidad, por cuanto, aunque sean opuestos sus intereses, acatan normas para todos igualmente obligatorias. Los supuestos *comunes* que excluyen de la contienda jurídica todo lo meramente personal, ostentan aquel carácter de pura objetividad al que corresponde la implacabilidad, la dureza, la incondicionalidad de la lucha. Así pues, la contienda jurídica muestra, no menos que los juegos de lucha, esa alternativa entre el dualismo y la unidad de la relación sociológica; la extrema incondicionalidad de la lucha se produce justamente merced a la unidad severa, determinada por las normas y condiciones comunes.

Finalmente, esto mismo sucede siempre que las partes están penetradas de un interés objetivo, es decir, cuando lo que constituye el interés de la lucha, y con ello la lucha misma, está diferenciado de la personalidad. En estos casos puede ocurrir: o bien que la lucha gire en torno a cuestiones puramente objetivas, quedando fuera de ella y en paz todo lo personal, o bien que haga presa en las personas y en su aspecto subjetivo, sin que por ello sufran alteraciones o disidencias los intereses objetivos comunes a las partes. El último tipo está caracterizado en la expresión de Leibnitz: que correría tras de su enemigo mortal si pudiera aprender algo de él. Es tan evidente que esto puede calmar y atenuar la enemistad que sólo el resultado opuesto queda en cuestión. La enemistad que corre paralela a cierta comunidad e inteligencia en lo objetivo tiene una gran pureza y seguridad de derecho; la conciencia de la separación verificada nos asevera que no llevamos la repulsión personal adonde no debe entrar, y la tranquilidad de conciencia que así adquirimos puede, en ocasiones, conducir a que la enemistad se encone. Pues al limitarla a su verdadero foco, que es al propio tiempo lo más subjetivo de la personalidad, nos abandonamos a veces a ella de un modo más amplio, más apasionado, más concentrado, que si hubiéramos de arrastrar además el lastre de animosidades secundarias producidas por contagio de aquella central.

En cambio, cuando la diferenciación de la lucha no deja en la contienda sino intereses impersonales, desaparecen por una parte el encono y la irritación inútiles con que suele vengarse la personalización de controversias objetivas; pero, por otra, la convicción de no ser más que el representante de pretensiones impersonales y de no luchar por sí mismo, sino por la causa, puede prestar a la lucha un radicalismo y una desconsideración que halla su analogía en la conducta general de muchas personas altruistas, con tendencias muy idealistas y que no teniendo consideración alguna de sí mismos tampoco la tienen de los demás, y se creen autorizados para sacrificar a los demás a la idea por la cual se sacrifican ellos mismos. Este género de lucha, en la que actúan todas las fuerzas de la persona, pero cuyo triunfo redunde en beneficio de la causa tiene un carácter distinguido, pues el hombre distinguido es el

que, siendo completamente personal, sabe, sin embargo, reservar su personalidad; por eso la objetividad produce la impresión de la nobleza. Pero una vez realizada de esta diferenciación y objetivada la lucha, ésta ya no se somete a más reservas, pues ello constituía un pecado contra el interés objetivo en que la lucha se ha concentrado. Sobre la base de la comunidad que las partes constituyen, al limitarse cada cual a la defensa de la causa objetiva y renunciar a todo elemento personal y egoísta, presentará la lucha toda la violencia posible, sin las agravaciones, pero también sin las atenuaciones que trae consigo la intervención de elementos personales; no obedecerá más que a su propia lógica inmanente.

Luchas impersonales

Este contraste entre la unidad y el antagonismo se manifiesta del modo más acusado cuando ambas partes persiguen realmente uno y el mismo fin, la investigación, verbigracia, de una verdad científica. En este caso, toda condescendencia, toda cortesía renuncia a la victoria sobre el adversario, toda paz firmada antes de conseguir el triunfo definitivo sería una traición a la objetividad, en cuyas aras se ha excluido de la lucha el personalismo. En la misma forma se desenvuelven las luchas sociales desde Marx, siendo enormes las diferencias en otros sentidos. Desde el momento en que se ha reconocido que la situación de los trabajadores está determinada por las condiciones objetivas de la producción, independientemente de la voluntad de los individuos, ha decrecido visiblemente el encono personal de las luchas, tanto generales como locales. El patrono ya no es, por ser patrono, un vampiro y un egoísta condenable; el obrero ya no actúa siempre movido por una codicia perversa; ambas partes comienzan al menos a no echarse a la cara sus demandas y tácticas como frutos de maldad personal. Esta objetivación se ha conseguido en Alemania propiamente por un camino teórico, y en Inglaterra, por el desarrollo del *tradeunionismo*. En Alemania lo personal e individual del antagonismo ha sido superado por la generalidad abstracta del movimiento histórico y de clases; en Inglaterra, gracias al carácter supraindividual y unitario que tomó la acción de los sindicatos obreros y de las asociaciones patronales. Pero no por ello ha disminuido la violencia de la lucha; antes al contrario, se ha hecho más consciente, más concentrada y al propio tiempo más amplia, al adquirir el individuo la conciencia de que luchaba, no sólo para sí, sino para un gran objetivo impersonal.

Las luchas sociales

Un síntoma interesante de esta correlación puede encontrarse, verbigracia, en el boicot acordado por los obreros en 1894 contra las fábricas de cerveza de Berlín. Fue ésta una de las luchas locales más violentas de los últimos decenios. Por ambas partes fue llevada con la mayor energía; pero sin que hubiese ningún encono personal —lo

que hubiera sido fácil— de los obreros contra los directores de las fábricas o al contrario. Fue posible incluso que dos de los jefes expusieran en plena lucha sus opiniones acerca de ella en una misma revista, coincidiendo ambos en la exposición objetiva de los hechos, y separándose tan sólo en las consecuencias prácticas deducidas por cada partido. La lucha prescindió de todo lo no objetivo y puramente personal limitando así cuantitativamente el antagonismo, y haciendo posible la inteligencia en todo lo personal produjo un respeto mutuo y engendró la convicción de que iban arrastrados ambos en común por necesidades históricas. Y esta base de unidad no disminuyó, sino que potenció la intensidad, la decisión y la obstinada consecuencia de la lucha.

Las luchas objetivas

El hecho de que los adversarios tengan algo de común sobre lo que se alza la lucha, puede, es cierto, manifestarse en formas mucho menos nobles. Sucede esto cuando ese elemento común no es una norma objetiva, un interés superior al egoísmo de los partidos en lucha, sino una inteligencia secreta sobre un fin egoísta, común a ambas partes. En cierto sentido, fue éste el caso en los dos grandes partidos ingleses del siglo XVIII. No existía entre ellos una oposición radical de convicciones políticas, ya que se trataba para ambos de mantener el régimen aristocrático. Era curioso ver cómo dos partidos que se habían distribuido el campo de la lucha política no se combatían radicalmente... porque habían concertado un pacto tácito contra algo que no era partido político. Esta singular limitación de la lucha se ha relacionado con la corrupción parlamentaria, imperante en aquel periodo; no parecía crimen grave vender las propias convicciones en favor del partido contrario, porque el programa de éste tenía con el propio una amplia, bien que secreta, base común, más allá de la cual comenzaba la lucha. La facilidad de la corrupción muestra que la limitación del antagonismo por una comunidad entre las partes no fue causa de que aquel antagonismo se tornase más objetivo y fundamental, sino que, por el contrario, lo ablandó, impurificando su sentido necesario.

Disensiones sobre bases comunes

En otros casos más puros, la síntesis del monismo y el antagonismo de las relaciones puede producir el resultado opuesto, cuando la unidad es el punto de partida y el fundamento de la relación, alzándose por encima de ella la lucha. Ésta entonces suele ser más apasionada y radical que cuando no existe ninguna comunidad de los partidos que sea anterior o coetánea. La antigua ley judaica aunque permitía la bigamia, prohibía el matrimonio con dos hermanas (aunque, muerta una de ellas, podía el viudo casarse con la otra), pues esto hubiera fomentado los celos. Se supone aquí que sobre la base del parentesco surge mayor antagonismo que entre personas

extrañas. El odio mutuo que se profesan los pequeños Estados vecinos, cuya concepción del mundo, cuyas relaciones e intereses locales son inevitablemente muy semejantes, e incluso coinciden en muchas cosas, es más enconado e irreconciliable que el que existe entre grandes naciones completamente extrañas en el espacio como en la manera de ser. Ésta fue la desgracia de Grecia y de la Italia posromana; e Inglaterra se vio conmovida por un caso semejante antes de que, tras la conquista normanda, se fundiesen las dos razas. Estas dos razas vivían mezcladas en los mismos territorios, ligadas por intereses constantes y reunidas por el pensamiento de un Estado unitario; sin embargo, eran completamente extrañas en lo interno, no se comprendían mutuamente y eran enemigas por lo que respecta a los intereses de poder. Este odio, como se ha dicho con razón, era aún más enconado que el que puede existir entre razas separadas exterior e interiormente. En los asuntos eclesiásticos es donde vemos los ejemplos más acentuados de este hecho, porque la más pequeña divergencia dogmática adquiere en seguida un carácter de antagonismo irreconciliable. Así sucedió en las luchas confesionales entre luteranos y reformados, especialmente en el siglo XVII. Apenas efectuada la separación del catolicismo, sobrevino, por las causas más nimias, la escisión en partidos; y con frecuencia se oía decir que valía más entenderse con papistas que con los de las otras confesiones. Y cuando en 1875, en Berna, se produjo una dificultad sobre el sitio en que había de verificarse el culto católico, el papa no permitió que se celebrase en la iglesia que utilizaban los «viejos católicos», y sí en cambio en una iglesia reformada.

Dos clases de comunidad sirven de fundamento a una agudización particular del antagonismo: la comunidad de cualidades y la comunidad que consiste en estar comprendidos en una misma conexión social. La primera procede exclusivamente del hecho de que somos seres de diferenciación. El antagonismo excitará la conciencia, tanto más honda y violentamente cuanto mayor sea la igualdad sobre la que se produce. Cuando reina un ambiente de paz y afecto, la hostilidad constituye un excelente medio para proteger y conservar la asociación, medio semejante a la función que ejerce el dolor en el organismo avisando de la presencia de la enfermedad. En efecto, la energía con que la disonancia se manifiesta, cuando por lo demás reina perfecta armonía, es un aviso que nos invita a suprimir en seguida el motivo de disensión, y no dejar que siga trabajando en la subconciencia y amenazando la base misma de la relación. Pero cuando falta este deseo fundamental de avenencia, la claridad con que se percibe el antagonismo, destaca sobre la general armonía y contribuye a agudizarlo. Personas que tienen muchas cosas en común se hacen frecuentemente más daño y mayores injusticias que los extraños. Algunas veces porque la extensión grande de las coincidencias entre ellos ha pasado a ser cosa sobreentendida, y entonces la relación recíproca de las partes no es determinada por esa comunidad, sino por las diferencias momentáneas; pero principalmente porque habiendo entre ellos pocas cosas diferentes, el menor antagonismo adquiere una importancia mucho mayor que entre extraños, los cuales, ya de antemano, están

apercebidos a todas las diferencias posibles.

Hostilidad de los afines

De aquí los conflictos familiares, producidos por las más asombrosas menudencias; de aquí lo trágico de la minucia que hace que se separen personas que vivían en completo acuerdo. Esta ruptura no prueba en modo alguno que las fuerzas de conciliación estén en decadencia; puede suceder que la gran igualdad de cualidades, inclinaciones y convicciones, haga que la escisión en un punto cualquiera, por insignificante que sea, se sienta como absolutamente intolerable, por la viveza del contraste. Agréguese a esto que al extraño, con quien no compartimos ni cualidades ni intereses, lo consideramos objetivamente reservando nuestra personalidad; por lo cual no es fácil que esa diferencia se apodere de todo nuestro ser. Con los muy diferentes nos encontramos tan sólo en el punto de un trato o en una coincidencia de intereses; y por eso, el conflicto se limita a estas cosas concretas. Pero cuanto más comunidad tenga nuestra persona completa con la persona de otro tanto, más fácilmente asociaremos nuestro yo total a cualquier relación con ese otro. De aquí la violencia desproporcionada a que, a veces, se dejan arrastrar frente a sus íntimos personas que ordinariamente se dominan.

Enemistades entre íntimos

La felicidad y profundidad en las relaciones con una persona con la cual nos sentimos idénticos —unión que consiste en que ninguna relación, ninguna palabra, ninguna acción o sufrimiento particulares es verdaderamente particular, sino como una envoltura con que se viste el alma entera— es justamente la que hace que las disensiones sean tan expansivas y apasionadas y que el conflicto envuelva la personalidad entera del otro. Las personas ligadas de este modo están demasiado habituadas a incluir todo su ser y su sentimiento en las relaciones que mantienen, para no adornar la lucha con acentos y con una periferia, que excede con mucho el motivo concreto y su significación objetiva y que arrastra en la ruptura a la personalidad entera. Las personas muy cultivadas espiritualmente podrán evitar esto, pues es propio de ellas combinar la dedicación plena a una persona con una distinción mutua de los elementos del alma. La pasión indiferenciada mezcla la totalidad de la persona con la irritación de una parte o de un momento. Pero la educación refinada no deja que estos estados excedan de su propia esfera, bien circunscrita, y esto concede a la relación entre naturalezas armónicas la ventaja de que, justamente en los conflictos, se dan clara cuenta de cuán insignificantes son las diferencias en comparación con las fuerzas unificadoras.

Pero prescindiendo de esto ocurre, especialmente en naturalezas profundas, que el refinamiento de su sensibilidad hará tanto más apasionados los afectos y las

repulsiones, cuanto más se destaquen sobre el pretérito de color contrario; y esto sucede por decisiones súbitas e irrevocables de su relación en contraste con las alternativas diarias de una convivencia sin discusión. Entre hombres y mujeres, una aversión completamente elemental, e incluso un sentimiento de odio sin razones particulares y provocado por simple repulsión mutua es, a veces, el primer estadio de relaciones, cuyo segundo estadio es un amor apasionado. Podría llegarse a la paradójica hipótesis de que en las naturalezas destinadas a entrar en una estrecha relación sentimental este turno y oscilación va determinado por una especie de sabiduría instintiva, que consiste en empezar por el sentimiento contrario al que ha de ser definitivo —como quien retrocede unos pasos atrás antes de dar el salto— para conferir a éste una culminación apasionada y avivar la conciencia de lo que se ha ganado. La misma forma aparece en el fenómeno contrario; el amor truncado engendra el odio más profundo. Lo decisivo en este cambio de sentimientos no es sólo la sensibilidad refinada sino, sobre todo, el mentís dado al pasado propio. Tener que reconocer que nuestro amor profundo fue un error y una falta de instinto (y no me refiero solamente al amor sexual), nos pone en descubierto ante nosotros mismos y supone tal atentado a la seguridad y unidad de nuestra conciencia que, inevitablemente, hemos de cargar la culpabilidad sobre el objeto causa de tan insoportable sentimiento. El sentimiento secreto de que la culpa es nuestra queda así oculto muy adecuadamente tras el odio, que nos permite echar toda la culpa al otro.

Contrastes sentimentales

Esta especial violencia de los conflictos que surgen en relaciones en las cuales, por su esencia, debiera reinar la armonía, parece abonar el principio evidente de que la intimidad y el poder de las relaciones entre personas se advierte la falta de diferencias entre ellas. Pero este principio evidente no rige sin excepciones. Es imposible que en comunidades muy íntimas que como el matrimonio dominan o tocan al menos la vida entera de los individuos, no surjan ocasiones de conflicto. No ceder nunca a ellas, previniéndolas ya de antemano y por la mutua condescendencia cortándolas antes de que surjan, no es cosa que proceda siempre del más genuino y profundo afecto; antes al contrario, donde esto se da con más frecuencia es en ánimos que siendo amorosos, morales, fieles, no llegan, sin embargo, a la última y absoluta entrega sentimental. El individuo se da cuenta de que no puede verter en la relación esta completa y absoluta entrega, y por eso procura mantenerla libre de toda sombra, se esfuerza por indemnizar al otro tratándole con una amabilidad, una consideración y un dominio de sí mismo extremos; y sobre todo, procura tranquilizar su propia conciencia por la mayor o menor insinceridad de su conducta, que no puede ser transformada, en verdad, ni por la más decidida y aun apasionada voluntad, porque se trata de sentimientos que no dependen de la voluntad sino que van y vienen como fuerzas del destino.

Los conflictos en el verdadero amor

La inseguridad que sentimos en estas relaciones, juntamente con el deseo de mantenerlas a cualquier precio, nos mueve a menudo a realizar actos de un extremado conformismo, nos incita a tomar cautelas mecánicas, evitando por principio toda posibilidad de conflictos. El que está seguro de que su sentimiento es irrevocable y absoluto no necesita practicar tales condescendencias, porque sabe que nada puede conmover la base de la relación. Cuanto más fuerte es el amor mejor puede soportar los choques; este amor no teme las consecuencias incalculables del conflicto y, por tanto, no piensa en evitarlo. Así, pues, aunque las desavenencias entre personas íntimas pueden tener consecuencias más trágicas que entre extraños, sin embargo, en las relaciones más profundamente arraigadas es donde aquéllas se dan con más frecuencia, al paso que otras relaciones, perfectamente morales, pero basadas en escasas profundidades sentimentales, viven en apariencia con más armonía y menos conflictos.

Un matiz de la sensibilidad sociológica para las diferencias y de la acentuación del conflicto sobre la base de la igualdad se produce cuando la separación de los elementos originariamente homogéneos es el fin propuesto, es decir, cuando propiamente no resulta el conflicto de la escisión, sino la escisión del conflicto. El tipo de este caso es el odio del renegado y el que el renegado inspira. El recuerdo de la unanimidad anterior actúa con tal fuerza que la oposición actual resulta infinitamente más aguda y enconada que si no hubiese habido antes ninguna relación entre las partes. Agréguese a esto que ambas partes, para llegar a diferenciarse, por contraste con la igualdad que aún sigue actuando en ellos, necesitan extender esa diferencia allende su foco propiamente dicho y ampliarla a todos los puntos comparables; con el fin de fijar y asegurar las posiciones, la apostasía teórica o religiosa incita a ambas partes a declararse mutuamente herejes en todos los sentidos: ético, personal, interior y exterior, cosa que no parece necesaria cuando la diferencia se manifiesta entre quienes siempre fueron extraños. Es más, cuando han existido previamente igualdades esenciales entre las partes es cuando más generalmente degenera en lucha y odio una diferencia de opiniones. El fenómeno sociológicamente muy importante del «respeto al enemigo» suele no existir cuando la enemistad se produce entre personas que antes habían pertenecido a una misma unidad. Y cuando queda aún suficiente igualdad para que sean posibles confusiones y mezclas de fronteras es preciso que los puntos de diferencia sean destacados con tal radicalismo que muchas veces no se encuentra justificado por la cosa misma, sino por el deseo de evitar aquel peligro. Esto sucedió, verbigracia, en el caso antes mencionado de los «viejos católicos» de Berna. El catolicismo romano no se sentía amenazado en su peculiaridad por un contacto fugaz con una iglesia tan completamente heterogénea como la reformada, pero sí con una que le está tan próxima como el «viejo catolicismo».

Este ejemplo toca ya al segundo de los tipos que aquí se presenta y que, en la práctica, se mezcla con el primero en mayor o menor grado: nos referimos a la enemistad, cuya agudización se funda en colaboración y unidad —que no es siempre igualdad—. Lo que motiva la necesidad de tratar este tipo separadamente es que, en él, en vez de la sensibilidad para las diferencias, surge otro motivo fundamental, completamente distinto: el fenómeno singular del odio social, esto es, del odio contra un miembro del grupo, no por motivos personales, sino porque significa un peligro para la existencia del grupo. Cuando, pues, la disensión dentro del grupo significa un peligro para el grupo, cada uno de los partidos odia al otro; no sólo por la razón material que ha producido la disensión, sino, además, por la razón sociológica de que solemos odiar al enemigo del grupo como tal. Y como este odio es recíproco y cada uno considera que el que pone en peligro al grupo es el otro, agrávase el antagonismo justamente porque las partes pertenecen ambas a la misma unidad colectiva.

Disensiones intestinas

Los casos más característicos son aquéllos en que no se llega a la escisión propiamente dicha del grupo; pues cuando ésta se verifica significa ya en cierto sentido una solución del conflicto, la diferencia personal descarga sociológicamente y desaparece el acicate de constantes y renovadas excitaciones. Para que el antagonismo se agudice hasta el máximo es preciso que actúe la tensión entre la hostilidad y la pertenencia a un mismo grupo. Así como es terrible hallarse en disensión con una persona a la que a pesar de todo, estamos ligados —exteriormente, pero en los casos más trágicos interiormente también— y de la que no *podemos* separarnos aunque queramos, asimismo el encono crece cuando no *queremos* separarnos de la comunidad porque no podemos sacrificar los valores que se derivan de la pertenencia a dicha unidad superior, o porque sentimos esa unidad como un valor objetivo y estimamos que quienes la amenazan merecen odio y lucha. Coyunturas de este género son las que causan la violencia con que se lucha, por ejemplo, en los conflictos que se producen en el seno de una fracción política o de un sindicato o de una familia.

El alma individual nos ofrece con esto una analogía. El sentimiento de que un conflicto entre nuestras aspiraciones sensuales y estéticas, o egoístas y morales, o prácticas e intelectuales, no sólo rebaja en nosotros los derechos de una de las dos partes, no dejándolas desarrollarse libremente, sino que con frecuencia amenaza la unidad, el equilibrio y la energía totales del alma, ese sentimiento hace que en muchos casos se resuelva el conflicto antes de estallar; pero, si esto no sucede, da a la lucha un acento particularmente enconado y desesperado, como si en realidad luchásemos por algo más esencial que el objeto inmediato de la lucha. La energía con

que cada una de las tendencias se afana por sojuzgar a la otra no se alimenta sólo de sus intereses egoístas, sino del interés superior en la unidad del yo, para quien la lucha significa escisión y desconcierto si no termina con el triunfo de una de las partes. De forma análoga, las luchas que tienen lugar dentro de los grupos estrechamente unidos van con frecuencia más allá de lo que exigiría el objeto y el interés inmediato de las partes; porque interviene el sentimiento de que la lucha no es sólo por interés de las partes, sino también del grupo en su totalidad, y cada partido lucha en nombre del grupo, y en el adversario no odia solamente al adversario, sino también al enemigo de la más alta unidad sociológica a que pertenece.

Finalmente, hay un hecho en apariencia por completo individual pero en realidad de una gran importancia sociológica, un hecho que relaciona la extrema violencia del antagonismo con la intimidad del trato. Este hecho lo constituyen los celos. El lenguaje corriente no precisa bastante este concepto y con frecuencia lo confunde con el de la envidia. Ambas pasiones tienen, sin duda, la mayor importancia para la estructura de las relaciones humanas. En ambas se trata de un valor cuya consecución o conservación nos es impedida real o simbólicamente por un tercero. Cuando se trata de conseguir, hablaremos más bien de envidia; cuando de conservar, de celos advirtiéndose que, como es natural, lo que importa no es la distinción de las palabras, sino la de los procesos psicológicos que las palabras designan. Es característico de lo que designamos con el nombre de celos que el sujeto cree tener derecho a la posesión que afirma mientras que la envidia no se preocupa del derecho, sino sencillamente de lo apetecible que es el objeto envidiado, siéndole indiferente que el bien deseado le sea negado por poseerlo un tercero, o por causas a las que no remediaría el tercero, ni perdiendo dicho bien ni renunciando a él. En cambio, los celos reciben su dirección y colorido propios precisamente por el hecho de que si se nos niega la posesión del objeto es porque se encuentra en manos del otro, y vendría a nosotros en caso de que aquél lo renunciase. La sensación del envidioso se orienta más bien hacia lo poseído; la del celoso más hacia el poseedor. Puede envidiarse la gloria de alguien, aunque sin tener uno mismo el menor derecho a la gloria. Pero tendrá celos de ese glorificado quien crea merecer la gloria tanto y aún más que él. Lo que amarga y corroe el alma del celoso es cierta ficción del sentimiento —por injustificada y hasta insensata que sea—, en virtud de la cual el otro le ha robado la gloria que le corresponde. Los celos son un sentimiento de tan específica índole e intensidad que, una vez engendrados por cualquier combinación en el alma, completan interiormente su típica situación.

Los celos y la envidia

Hay un tercer sentimiento que puede considerarse como colocado, en cierto modo, entre estos dos de la envidia y los celos; encuéntrase en la misma escala y pudiera calificarse de envidia malévola. Es la apetencia envidiosa de un objeto no porque éste sea particularmente deseable para el sujeto, sino sólo porque lo posee

otro. Este sentimiento se desarrolla en dos extremos que se convierten en la negación de la propia posesión. Por una parte está la forma apasionada, que prefiere renunciar al objeto y aun destruirlo, antes que consentir que lo posea otro; y de la otra la forma que consiste en sentir indiferencia o aversión hacia el objeto, y no obstante hallar intolerable el pensamiento de que lo posea el otro. Estas formas de envidia malévola penetran en 1000 grados y combinaciones en la conducta recíproca de los hombres. El gran conjunto de problemas en que se manifiestan las relaciones de los hombres con las cosas, como causas o consecuencias de sus tratos mutuos, está ocupada en parte no pequeña por este tipo de pasiones. No se trata tan sólo de apetecer el dinero o el poder, el amor o la posición social, en el sentido de que la competencia o el vencimiento y anulación de una persona sean una cuestión de pura técnica no muy diferente de la superación de un obstáculo físico. Los sentimientos concomitantes que acompañan a esta relación externa y meramente secundaria de las personas crecen en estas modificaciones aportadas por la envidia malévola, llegando a adquirir formas sociológicas propias, en las cuales la apetencia de los objetos no es sino el *contenido*; lo que resulta de que en los últimos grados de la serie se ha suprimido completamente el interés por el contenido objetivo del fin, y sólo se conserva éste como el material totalmente indiferente en derredor del cual cristaliza la relación personal.

La envidia malévola

De esta base general se deriva la importancia que tienen los celos para nuestro problema particular, cuando su contenido es una persona o la relación de un sujeto con ella. Por lo demás, me parece que el lenguaje corriente no reconoce la existencia de celos provocados por un objeto puramente impersonal. Lo que aquí interesa es la relación entre el celoso y la persona por la cual surgen sus celos frente a un tercero; la relación con este tercero tiene otro carácter sociológico completamente distinto, menos peculiar y complicado. Pues contra aquél surgen cólera y odio, desprecio y crueldad bajo el supuesto *de la comunidad*, del derecho interno o externo a una relación de amor, de amistad, de reconocimiento o de unión, de cualquier género que sea. El antagonismo, lo mismo si es bilateral que si es unilateral, resulta tanto más fuerte y amplio cuanto más incondicional es la unidad sobre la cual ha surgido y cuanto más ansiosamente se desea su separación. El hecho de que el celoso parezca oscilar a menudo entre el amor y el odio, quiere decir que dominan en él, alternativamente, estas dos capas, la segunda de las cuales se alza sobre la primera en toda la anchura de ésta.

Derecho como condición de los celos

Es muy importante la condición anteriormente mencionada: el *derecho* que se cree tener a la posesión espiritual o física, al amor o a la veneración de la persona que

constituye el objeto de los celos. Puede un hombre *envidiar* a otro la posesión de una mujer; pero celoso se siente sólo el que cree tener, algún *derecho* a poseerla. Esta pretensión puede, sin duda, radicar tan sólo en el mero apasionamiento de su deseo; pues es general en el hombre la tendencia a deducir del vivo deseo un derecho; el niño se disculpa de haber infringido un precepto diciendo que le gustaba mucho lo prohibido; el adúltero, si conserva un resto de conciencia, no podría disparar en duelo contra el marido ofendido si no considerase que su amor a la esposa le da sobre ella un derecho que él defiende contra el mero derecho legal del cónyuge. De la misma manera que la simple posesión vale como un derecho, así también el estadio previo de la posesión, la apetencia, se convierte también en un derecho, y el doble sentido de la palabra demanda (simple pretensión o pretensión jurídica) indica que el querer tiende a añadir al derecho de su fuerza la fuerza de un derecho.

Sin duda, la aparición de esta pretensión jurídica es la que da a los celos, frecuentemente, un aspecto lamentable: deducir pretensiones jurídicas de sentimientos como el amor y la amistad es proceder con medios totalmente inadecuados. El plano en que está situado el derecho subjetivo, tanto el interno como el externo, no tiene contacto alguno con aquel otro en que se encuentran los sentimientos de amor y amistad. Querer forzar estos afectos con un simple derecho, por hondo y bien fundado que pueda estar, es tan insensato como querer persuadir con palabras al pájaro para que se integre en la jaula. La vanidad del derecho al amor da origen a un fenómeno muy característico de los celos; y es que éstos acaban por asirse a las *manifestaciones externas* del sentimiento, que pueden obtenerse haciendo un llamamiento al deber, conservando, merced a esta mísera satisfacción y engaño, el cuerpo de la relación, como si en él quedase prendido algo de su alma.

Ese *derecho*, que constituye un elemento esencial de los celos, es acatado con frecuencia por la otra parte; significa o funda, como todo derecho entre personas, una especie de unidad; es el contenido ideal o legal de una unión, de una relación positiva de determinado género o, por lo menos, su anticipación subjetiva. Pero sobre esta unidad, que continúa actuando, se alza al mismo tiempo su negación, que es la que crea la coyuntura provocadora de los celos. En este caso no sucede lo que en otras muchas coincidencias de unidad y antagonismo; no sucede que ambas cosas estén distribuidas en distintos campos, reuniéndose tan sólo en la relación total de la personalidad. Lo que aquí ocurre es que esa unidad, que continúa existiendo en forma interna o externa, o que al menos es sentida por una de las partes como existiendo, es negada, real o idealmente. El sentimiento de los celos engendra un encono particularísimo, deslumbrador, irreconciliable, entre los hombres, porque lo que los separa se apodera aquí del punto mismo de unión y de esta manera presta al elemento negativo la más extremada potencia y violencia.

Afirmación y negación de la unidad

El hecho de que esta relación formal sociológica domine completamente la situación interior explica la singular amplitud de motivos propiamente indefinida, que alimenta los celos, y la falta de sentido con que éstos proceden. Siempre que la estructura de la relación se preste ya de antemano a estas síntesis de síntesis y antítesis, o que esta disposición se dé en el alma del individuo, toda ocasión producirá consecuencias que obrarán tanto más fácilmente cuantas más veces hayan actuado ya. El hecho de que todo acto o palabra humanos permitan interpretaciones varias, en cuanto a su propósito e intención, ofrece un instrumento dócil a los celos, que no ven más que una interpretación. Los celos pueden combinar el odio más violento con la persistencia del más apasionado amor, y el sentimiento de la comunidad íntima con el aniquilamiento de *ambas* partes —pues el celoso destruye la relación del mismo modo que al otro—; por eso acaso sea este sentimiento el fenómeno sociológico en que adquiere su forma subjetiva más radical la construcción del antagonismo basado sobre la unidad.

Clases particulares de esta síntesis nos ofrecen los fenómenos que se reúnen bajo el nombre de competencia. Para la esencia sociológica de la competencia lo más importante es, por lo pronto, que en ella la lucha es indirecta. El que daña inmediatamente al adversario o lo aparta de su camino no compite ya con él. El lenguaje corriente emplea en general la palabra para designar aquellas luchas que consisten en esfuerzos parciales paralelos de ambas partes, para conseguir uno y el mismo premio. Las diferencias que separan esta clase de lucha de las demás pueden sintetizarse de este modo. La forma pura de la competencia no es la ofensiva ni la defensiva, porque el premio de la victoria no se encuentra en poder de ninguno de los adversarios. El que lucha con otro para quitarle su dinero o su mujer o su gloria, procede con una técnica muy distinta de la empleada por el «que compite» con otro, es decir, el que quiere meter en su bolsillo el dinero del público, o lograr el favor de una mujer, o conseguir mayor nombre por sus hechos o palabras.

La competencia

En otras muchas clases de lucha, el vencimiento del adversario no sólo implica inmediatamente el premio de la victoria, sino que lo es ya. En la competencia, en cambio, surgen otras dos combinaciones. Cuando el vencimiento del competidor es el primer requisito temporal, conseguirlo no significa aún nada; el objetivo se logrará tan sólo cuando se haya obtenido cierto valor que, en sí mismo, es independiente de aquella lucha. El comerciante que ha conseguido hacer a su competidor sospechoso ante el público, nada ha logrado todavía con ello si, por ejemplo, los gustos del público se apartan súbitamente de las mercancías que le ofrece. El pretendiente amoroso que ha eliminado a su rival o lo ha hecho imposible, no por eso ha adelantado un paso si la dama le niega también a él su afecto. Una confesión que lucha por conquistar un prosélito no puede considerar que ya ha conseguido su

propósito cuando ha expulsado del campo a las competidoras demostrando su insuficiencia; es preciso además que el alma de aquel prosélito sienta justamente las necesidades que ella pueda satisfacer. En este tipo, lo característico de la competencia es que la terminación de la lucha no significa por sí misma la consecución del objetivo, como en los casos en que la lucha está motivada por la cólera, la venganza, el castigo o el valor ideal de la victoria.

Dos tipos de competencia

Todavía se diferencia más de otras luchas el segundo tipo de competencia. En éste la lucha sólo consiste en que cada uno de los que en ella participan va hacia el objetivo, sin emplear su fuerza contra el adversario. El corredor que sólo actúa con su rápida carrera; el comerciante que sólo actúa con el bajo precio de sus mercancías; el propagandista que sólo actúa con la fuerza persuasiva de su doctrina, son ejemplos de esta forma singular de lucha, que iguala a todas las demás en violencia y en derroche apasionado de todas las fuerzas y va impulsada a este extremo por la actuación del adversario, pero que exteriormente procede como si no existiese en el mundo adversario alguno, sino sólo el objetivo. Caracterizada por la dirección inquebrantable hacia el objetivo, esta forma de competencia puede presentarse de modo que el antagonismo sea puramente formal; éste entonces no sólo sirve a un fin común de ambas partes, sino que incluso la victoria del vencedor puede aprovechar al vencido. En el sitio de Malta por los turcos, en 1565, el Gran Maestre dividió los fuertes de la isla entre las varias naciones a que pertenecían los caballeros, para que la emulación entre los diversos nacionales aprovechara a la defensa del todo. Nos hallamos ante un caso genuino de competencia y de la cual, sin embargo, está excluido *a priori* todo daño al adversario, que pueda ser obstáculo para el despliegue total de sus fuerzas en la lucha. Constituye éste un ejemplo muy puro, porque si bien el deseo de vencer en esa competencia de honor es el acicate que desencadena el máximo empleo de las fuerzas, sin embargo, la victoria sólo puede alcanzarse de manera tal que sus resultados se extiendan también al vencido.

Análogamente, en todas las competencias de emulación en el campo científico se ofrece una lucha que no va dirigida contra el adversario, sino hacia un fin común, suponiéndose que los conocimientos descubiertos por el vencedor son también una adquisición y progreso para el vencido. En las competencias artísticas suele faltar esta sublimación del principio, porque el valor total objetivo, que abarca a ambas partes en igual grado no existe conscientemente, dado el carácter individualista del arte, aunque acaso se dé también de forma ideal. Todavía es más clara esta falta en la competencia comercial que, sin embargo, se encuentra sometida al mismo principio formal. Pues también en esta esfera la competencia se encamina inmediatamente a la perfección del servicio y su resultado es la ventaja de un tercero o del todo. Así pues, en esta forma se abrazan del modo más singular la subjetividad del fin último con la

subjetividad del resultado último; una unidad supraindividual, objetiva o social, envuelve a las partes y su lucha; se lucha con el adversario, sin atacarle y sin tocarle. De esta manera, los impulsos subjetivos antagónicos nos conducen a la realización de valores objetivos, y la victoria no es propiamente el resultado de una lucha, sino realizaciones de valores que están más allá de la lucha.

Competencias creadoras

En esto consiste el enorme valor de la competencia para el círculo social: en que los competidores se encuentren comprendidos. En los otros tipos de lucha —en los cuales o el premio de la victoria se encuentra de antemano en poder de una de las partes, o el motivo de la lucha es la enemistad subjetiva y no la conquista de un premio—, los valores y fuerzas de los luchadores se destruyen recíprocamente y con frecuencia no le queda a la totalidad otro resultado que el resto de la simple sustracción de fuerza que el más débil hace al más fuerte. Por el contrario, la competencia, cuando se mantiene pura de toda mezcla con otros géneros de lucha, aumenta, generalmente, la provisión de valores gracias a la incomparable combinación de sus elementos; desde el punto de vista del grupo, ofrece motivos subjetivos como medios para producir valores sociales objetivos, y desde el punto de vista de las partes utiliza la producción de valores objetivos como medio para lograr satisfacciones subjetivas^[215].

Fecundidad de la competencia

Pero el progreso objetivo que la competencia produce merced a su forma peculiar de acción recíproca no es en este caso tan importante como el inmediato sociológico. El fin en derredor del cual compiten en una sociedad los partidos suele ser el favor de una o muchas terceras personas. Por eso cada una de las dos partes en competencia procura atraerse a ese tercero y adherírsele estrechamente. Cuando se habla de la competencia suelen hacerse resaltar sus efectos destructores, disociadores, envenenadores, no concediéndole más ventaja que la de aquellos valores concretos que se consiguen gracias a ella. Pero, junto con eso, hay que tener en cuenta su enorme poder socializador; obliga al competidor a salir al encuentro del tercero, a satisfacer sus gustos, a ligarse a él, a estudiar sus puntos fuertes y débiles para adaptarse a ellos, a buscar o construir todos los puntos que pueden vincular su propio ser y obra con el otro. Es verdad que con frecuencia este beneficio cuesta la dignidad personal y el valor objetivo de la producción. Sobre todo la competencia entre los que crean los máximos rendimientos espirituales, es causa de que los destinados a dirigir la masa se sometan a ésta; para ejercer con éxito la función de maestro o jefe de partido, de artista o periodista, hace falta obedecer a los instintos y caprichos de la masa, ya que ésta escoge entre los competidores.

Poder socializador de la competencia

Sin duda, de este modo se verifica una inversión de las categorías y de los valores sociales de la vida; pero ello no disminuye la importancia formal de la competencia para la síntesis de la sociedad. La competencia logra incontables veces lo que sólo el amor puede conseguir: adivinar los más íntimos deseos de otro, aun antes de que éste se haya dado cuenta de ellos. La tensión antagónica en que el competidor se halla frente a los demás competidores afina en el comerciante la sensibilidad para percibir las inclinaciones del público y llega a dotar de una especie de instinto adivinatorio para las mutaciones inminentes de sus gustos, sus modas, sus intereses. Y esto no le sucede únicamente al comerciante, sino también a los periodistas, a los artistas, a los editores, a los parlamentarios. La competencia moderna que se ha caracterizado diciendo que es la lucha de todos contra todos es al propio tiempo la lucha de todos para todos. Nadie negará que resulta trágico que los elementos de la sociedad trabajen unos contra otros en vez de colaborar; que en la lucha con los competidores se derrochen energías incontables que pudieran haberse utilizado en un trabajo positivo; y que, finalmente, una obra positiva y valiosa resulte inútil y se pierda, sin recompensa, en la nada, cuando compite con ella otra más valiosa o solamente más atractiva. Pero todo este pasivo de la competencia, en el balance social, está contrapesado por la enorme fuerza sintética del hecho de que la competencia en la sociedad es competencia por el hombre, una pugna por el aplauso y el gasto, por concesiones y sacrificios de todo género; una lucha de los pocos para la conquista de los muchos, como de los muchos para la conquista de los pocos; en una palabra, un tejido de miles de hilos sociológicos mediante la concentración de la inteligencia en el querer, sentir y pensar del prójimo; mediante la adaptación del que ofrece a los que demandan; mediante las posibilidades multiplicadas, del modo más refinado, para lograr enlaces y favores. Desde que la estrecha e ingenua solidaridad de las constituciones sociales primitivas ha cedido el puesto a la descentralización, que había de ser el efecto inmediato de la ampliación del círculo, los esfuerzos del hombre por conquistar al hombre, la adaptación del uno al otro, no parecen posibles sino pagando el precio de la competencia, es decir, de la lucha con otro por la conquista de un tercero con el cual acaso se compite en alguna otra esfera.

Efectos beneficiosos de la competencia

Al ampliarse e individualizarse la sociedad, muchos intereses que mantienen unidos a los miembros del círculo, sólo parecen estar vivos cuando la necesidad y el calor de la competencia los impone al sujeto. Por otra parte, la fuerza socializadora de la competencia no se muestra sólo en estos casos groseros y públicos. En incontables combinaciones, tanto de la vida familiar como de las relaciones eróticas, de la charla social como de las polémicas en torno a convicciones serias, de la amistad como de

las satisfacciones vanidosas, encontramos a dos personas que compiten para conquistar el favor de una tercera, con frecuencia en puras indicaciones, por sugerencias al punto abandonadas como aspectos parciales de un fenómeno total. Pero dondequiera que la competencia se presenta, corresponden al antagonismo de los competidores otras ofertas o atracciones, promesas o enlaces que ponen a cada uno de ellos en relación con el tercero. La acción del vencedor, especialmente, adquiere de este modo una intensidad que no hubiera conseguido sin la comparación constante, impuesta por la competencia, entre el propio rendimiento y el rendimiento del competidor, y sin la excitación que producen las alternativas de la lucha. Cuanto más el liberalismo ha ido penetrando no sólo en las esferas políticas y económicas, sino también en las familiares y sociales, en las eclesiásticas y amistosas, en el trato general entre las personas; cuanto más estas relaciones han ido dejando de estar predeterminadas y reguladas por normas históricas generales, y han sido abandonadas a los equilibrios inestables y a las coyunturas que varían de caso a caso, tanto más depende su conformación de competencias constantes. Y el resultado de estas competencias, a su vez, dependerá, en la mayoría de los casos, de la cantidad de interés, amor, esperanza, que sepan despertar los competidores en el tercero o terceros, centros convergentes de los movimientos en competencia.

Tanto inmediata como mediatamente, el objeto más valioso para el hombre es el hombre. Mediatamente porque en él están acumuladas las energías de la naturaleza, como en los animales que comemos o que hacemos trabajar para nosotros están acumuladas las del reino vegetal, y en éste las del suelo y la tierra, el aire y el agua. El hombre es el ser más condensado y el más susceptible de aprovechamiento, y a medida que cesa la esclavitud, es decir, el apoderamiento mecánico del hombre, aumenta la necesidad de adueñarse de él espiritualmente. La lucha contra el hombre, que era una lucha para conquistarlo y esclavizarlo, se trueca en el fenómeno complicado de la competencia, en el cual el hombre lucha también contra otro hombre, pero para la conquista de un tercero. Y la conquista de este tercero, conquista que sólo puede conseguirse por los medios sociológicos de la persuasión o convicción, de la oferta en más o menos, de la sugestión o la amenaza, en suma, por medio de nexos espirituales, trae por única consecuencia a menudo el establecimiento de uno de esos nexos: desde el momentáneo que se verifica comprando en una tienda, hasta el matrimonio. A medida que aumenta la intensidad cultural y condensación de la vida, la lucha por el más condensado de todos los bienes, el alma humana, habrá de abarcar cada vez mayor espacio, aumentando y profundizando por tanto las acciones recíprocas, sintéticas, que constituyen su medio y su objetivo.

La conquista del hombre

Queda ya con esto indicado que el carácter sociológico de los círculos sociales se diferencia mucho, según la cantidad y las clases de competencia que en su seno

permitan. Claramente se ve que éste es un fragmento del problema de la correlación, al cual han suministrado una contribución las aseveraciones hechas hasta aquí: existe una relación entre la estructura de un círculo social y la cantidad de enemistades que puede tolerar entre sus elementos. En lo político, es la ley penal la que con frecuencia fija el límite hasta donde la lucha y la venganza, la violencia y el engaño, son compatibles con la existencia del todo. Pero no es completamente exacto lo que se ha dicho de que la ley penal podía considerarse como el mínimo ético. Pues un Estado se disolvería si, aun evitando todo lo prohibido por la ley penal, se realizasen en él los atentados, daños y hostilidades que son aún compatibles con dicha ley. La ley penal tiene ya en cuenta el hecho de que la mayoría de estas energías destructoras quedan impedidas de desarrollarse, merced a coacciones en las que la ley no interviene.

La ley penal

Por consiguiente, el mínimo de moralidad y de paz, sin el cual no podría subsistir la sociedad civil, va más allá de las categorías garantizadas por la ley penal; fundándose en la experiencia se supone que estas perturbaciones no castigadas, abandonadas a sí mismas, no traspasarán la medida que puede soportar la sociedad.

Cuanto más estrechamente unificado esté el grupo, tantas más significaciones opuestas podrá tener la enemistad entre sus elementos. Por una parte, el grupo, justamente por su intimidad, podrá soportar sin disolverse ciertas disensiones intestinas, porque las fuerzas sintéticas tienen suficiente energía para contrarrestar a las antitéticas. Por otra parte, un grupo cuyo principio vital contenga una unidad y comunidad considerables se encontrará particularmente amenazado por aquellas discordias intestinas. Una y la misma centripetalidad del grupo hará, según las demás circunstancias, que sea muy resistente o que no pueda ofrecer resistencia a las enemistades entre sus miembros.

En uniones estrechas, como el matrimonio, se dan ambas cosas al mismo tiempo. Sin duda, no hay otra forma de unión que pueda soportar, sin disolverse exteriormente, odios tan feroces, antipatías tan completas, tantos choques y ofensas constantes. Pero, por otra parte, es, si no la única, al menos una de las pocas relaciones que, por una escisión exteriormente imperceptible y aun inexpresable en palabras, por un simple gesto de antagonismo, puede perder de tal modo su profundidad y belleza, que ni la más apasionada voluntad de ambas partes sea capaz de restablecerla. En los grupos de grandes proporciones hay dos estructuras completamente opuestas en apariencia que admiten una cantidad considerable de interior hostilidad. En primer lugar, las uniones superficiales, fáciles de anudar y que producen una cierta solidaridad de elementos. Por medio de éstas, los daños causados por choques producidos aquí y allá, pueden arreglarse con relativa facilidad; los elementos dan tantas energías o valores al todo, que éste puede muy bien dejar a los individuos en libertad para sus antagonismos, en la seguridad de que el gasto de

energía determinado por ellos será cubierto por otros ingresos. Ésta es una de las razones por las cuales las comunidades bien organizadas puedan soportar muchas más escisiones y rozamientos interiores que los conglomerados mecánicos, sin lazos de unión interiores. La unidad a que puede llegar por organizaciones afinadas una gran masa es capaz de equilibrar fácilmente el activo y el pasivo, dentro de la vida total y transportar las energías disponibles a aquellos sitios en donde se haya producido alguna debilidad por discordias entre los elementos o por otra causa cualquiera.

Las uniones superficiales

El mismo efecto general produce, empero, la estructura inversa; de modo semejante a la composición de los barcos que están hechos de muchos compartimientos estancos, de suerte que al ocurrir una avería el agua no penetra en todas partes. El principio social, en este sentido, es cierto aislamiento de las partes en lucha, las cuales tienen que arreglar entre sí sus conflictos y soportar ellas mismas los daños producidos sin que sufra el todo. La justa elección o la combinación de los dos métodos: el de la solidaridad orgánica, en que el todo responde de los daños producidos por los conflictos parciales, y del aislamiento, en que el todo se reserva frente a estos daños, es naturalmente una cuestión fundamental para la vida de toda asociación, desde la familia hasta el Estado, desde las que se mantienen por lazos económicos hasta las que sólo se sostienen por lazos espirituales. Los extremos están concretados de una parte en el Estado moderno, que no sólo soporta la lucha de los partidos políticos, por muchas fuerzas que se consumen en ellos, sino que incluso las utiliza para favorecer su equilibrio y su evolución; y de otra parte, en los Estados-ciudades antiguos y medievales que se debilitaban hasta perecer, en ocasiones, por las luchas intestinas de los partidos. En general, cuanto mayor sea el grupo, en tanto mejores condiciones se encontrará para emplear ambos métodos; el procedimiento consistirá en dejar que los partidos remedien por sí los daños primarios producidos por la lucha, acudiendo, en cambio, el todo con sus reservas a paliar las consecuencias secundarias que puedan tener importancia para la vida conjunta. Claramente se ve que esta combinación es difícil de hacer en los grupos pequeños, cuyos elementos se encuentran muy cerca unos de otros.

Solidaridad y separación

Volviendo ahora a la relación particular entre la competencia y la estructura de su círculo, surge primeramente esta distinción; los intereses del círculo pueden determinar una forma que prohíba o limite la competencia, o bien el círculo siendo en sí accesible a la competencia se ve impedido de entregarse a ella por virtud de su especial formación histórica y por causa de principios generales que están más allá de

los intereses en cuestión. Lo primero es posible bajo dos supuestos. Es claro que la competencia se produce cuando un bien —que no basta para todos los aspirantes o no es accesible a todos ellos— queda reservado al vencedor. Pero entonces no puede haber competencia si los elementos del círculo no aspiran a poseer un bien que todos desearían igualmente, o si aspirando a obtenerlo, ese bien es suficiente para satisfacerlos a todos por igual. Puede presumirse que se dé el primer caso, siempre que la socialización sea ocasionada, no por un *terminus ad quem* común, sino por un mismo *terminus a quo*, una raíz unitaria. Así acontece ante todo en la familia. Ciertamente pueden surgir en ella competencias ocasionales; pueden competir los hijos por el amor o la herencia de los padres, o éstos por el amor de sus hijos. Pero estas competencias están determinadas por contingencias personales —no de otro modo que cuando dos hermanos son competidores comerciales— y sin relación con el *principio* de la familia. Este principio es, en efecto, el de una vida orgánica; pero el organismo tiene en sí mismo su fin y no se refiere, allende sí mismo, a un objetivo exterior, para cuya conquista hayan de competir sus elementos. Sin duda, la enemistad puramente personal que brota de la antipatía de las naturalezas es bastante contraria al principio de paz, sin el cual la familia no puede subsistir a la larga; pero justamente la intimidad de la convivencia, la conexión social y económica, la presunción, en cierto modo coactiva, de unidad, dan lugar muy fácilmente a rozamientos, tensiones, oposiciones. El conflicto familiar constituye una forma de lucha *sui generis*. Sus causas, su agudizamiento, su extensión a los que no tenían parte en él, las características de la lucha y de la reconciliación, son completamente peculiares porque se tienen lugar sobre la base de una unidad orgánica formada por 1000 lazos internos y externos, y no puede compararse con ningún otro conflicto. Pero en este complejo de síntomas falta la competencia; porque el conflicto familiar va directamente de persona a persona, y la referencia indirecta a una finalidad objetiva, referencia que es propia de la competencia, aunque puede darse ocasionalmente, no procede de sus energías específicas.

El conflicto familiar

Del otro tipo sociológico, que excluye la competencia, se encuentran ejemplos en la vida de las comunidades religiosas. En ellas se dan, sin duda, esfuerzos paralelos de todos hacia una finalidad igual; pero no llega a producirse la competencia, porque la consecución de esta finalidad por uno de ellos no excluye a los demás. Al menos, en la concepción cristiana, la casa de Dios tiene sitio para todos. Si la gracia priva a algunos de este sitio y se lo concede a otros ello demuestra precisamente la inutilidad de toda competencia. Es ésta más bien una forma característica de las aspiraciones paralelas que podría designarse con el nombre de competencia pasiva. La lotería y los juegos de azar son buenos ejemplos de ella. Hay ciertamente un concurso para un premio; pero falta lo esencial de la competencia, la diferenciación de las energías

individuales como base y razón de la ganancia y de la pérdida. Sin duda, el resultado está vinculado a una actividad previa; pero los diferentes resultados no dependen de las diferencias en estas actividades. Esto da lugar a que entre los individuos del círculo formado por semejante azar se produzca una relación peculiar, en la cual, a distinción de lo que sucede en la competencia, aparece una mezcla completamente nueva de igualdad y desigualdad de las condiciones. Cuando cierto número de hombres ponen en el juego exactamente lo mismo y tienen las mismas probabilidades de éxito, pero saben que una potencia, sobre la que no pueden influir, niega o concede ese éxito, reinará entre ellos una indiferencia que no puede existir en las competencias, cuyo resultado depende de la comparación de las distintas actividades. Por otra parte, la conciencia de que el premio se obtiene o no, según la calidad del esfuerzo realizado, tranquiliza y objetiva el sentimiento que el otro nos produce; en cambio, cuando esta conciencia falta, la envidia y la irritación encuentran el terreno abonado. El elegido por gracia, el ganancioso en el 30 y 40, no será odiado, pero sí envidiado por el perdidoso. La mutua independencia de los esfuerzos realizados por ambos hace que los dos se miren a mayor distancia y se vean con mayor indiferencia que los competidores en una lucha económica o deportiva. En estas luchas justamente, el hecho de que el fracaso sea merecido engendra fácilmente un odio característico, que consiste en trasladar nuestro propio sentimiento de insuficiencia al que lo ha hecho nacer.

Las comunidades religiosas

Por consiguiente, la relación —muy floja por lo demás— que se da en aquellos círculos cuya comunidad está determinada por una elección graciosa de Dios, de los hombres o del destino, es una mezcla específica de indiferencia y envidia latente, que se actualiza al producirse la decisión, determinando en el vencedor los sentimientos correspondientes. Aunque estos sentimientos se diferencian mucho de las alternativas sentimentales propias de la competencia, hay también probablemente en toda competencia genuina algo de esta relación, engendrada por probabilidades de azar comunes; hay cierta apelación a un poder superior a las partes, que decide por sí y no en virtud de los diferentes valores de las partes. La medida muy variable en que se da este sentimiento fatalista engendra una gradación muy particular de las relaciones de competencia, hasta llegar al tipo de la elección graciosa en donde domina, y en donde los elementos activos y diferenciadores, característicos de la competencia, desaparecen por completo.

Otra competencia aparente más se ofrece en los grupos religiosos. Consiste en la pasión celosa por superar a los demás en la conquista de los bienes supremos, pasión que puede excitar a las obras, al cumplimiento de los preceptos y a la realización de obras meritorias, devociones, ascetismos, oraciones, limosnas. Pero aquí falta la otra característica de la competencia: que la ganancia obtenida por uno le sea negada al

otro. Nos encontramos aquí ante una diferencia de importancia sociológica. Podríamos considerarla como la diferencia que existe entre la competencia y la emulación. En toda competencia, aunque se trate de los bienes ideales de la honra y del amor, el valor de la actuación está determinado por la relación que ésta guarda con la actuación del competidor. La actuación del vencedor, siendo la misma, hubiera tenido un resultado completamente distinto para él, si la del competidor hubiera sido mejor que la suya, en vez de ser peor. Esta dependencia en que se halla el resultado absoluto del relativo (o en otros términos el real del personal) determina todo el movimiento de la competencia; y falta completamente en aquella emulación religiosa. En ésta, la actividad del individuo produce su fruto inmediatamente. Fuera indigno de la justicia absoluta el hacer que la recompensa de la actividad individual dependiese de que los méritos de otro individuo fuesen mayores o menores. Cada cual es recompensado según sus obras, medidas por normas trascendentales. En cambio, en la competencia, cada cual es tratado según las obras del competidor, según la relación entre unas y otras. Por cuanto el fin a que aspiran los miembros de un círculo es la posibilidad religiosa —es decir, ilimitada e independiente de toda relación comparativa— de la gracia, el círculo no podrá desarrollar ninguna competencia. Éste es también el caso en todas aquellas asociaciones que, siendo de pura receptividad, no dejan espacio a actividades individualmente diversas: asociaciones científicas o literarias, que se limitan a organizar conferencias, sociedades de viajes, asociaciones para fines puramente epicúreos.

La competencia y la emulación

En todos estos casos, los fines particulares del grupo dan lugar a formaciones sociológicas que excluyen la competencia. Pero puede haber otras razones que, aparte los intereses y el carácter del grupo, impongan la renuncia, bien a la competencia misma, bien a algunos de sus medios. Ocurre lo primero cuando predominan el principio socialista de la organización uniforme del trabajo y el más o menos comunista de la igualdad en los productos del trabajo. Considerada según su forma, la competencia descansa en el principio del individualismo. Pero cuando es practicada dentro de un grupo, no resulta clara, sin más, su relación con el principio social: la subordinación de lo individual al interés unitario de la comunidad. Indudablemente el competidor individual es el fin para sí mismo, emplea sus fuerzas para conseguir el triunfo de sus intereses. Pero como la lucha de la competencia se verifica por medio de prestaciones objetivas y suele producir resultados de algún modo valiosos para un tercero, el puro interés social —constituido en último término por este resultado, que para los competidores es un producto secundario— no sólo puede permitir la competencia, sino provocarla expresamente. Por consiguiente, la competencia no es solidaria, como se piensa con manifiesta ligereza, del principio individualista, para el cual el individuo, su dicha, su obra, su perfección, constituyen el sentido y finalidad

absolutos de toda vida histórica. En relación con el fin último, la competencia es una simple técnica y, por tanto, más bien indiferente. Por consiguiente, la oposición y negación de la competencia no van unidas al principio del interés social, considerado como único dominante, sino a la idea de otra técnica, que se designa con el nombre de socialismo, en sentido estricto.

Competencia e individualismo

En general, la valoración del todo como superior a los destinos individuales, la tendencia de las instituciones o al menos de las ideas hacia lo común, hacia lo que a todos comprende, y sobre todos manda, determinará la propensión a la *organización* de todos los trabajos individuales; es decir, que se intentará dirigir estos trabajos en virtud de un plan racional de conjunto, que evite todo rozamiento entre los elementos, todo derroche de fuerzas por competencia, todo azar de iniciativas puramente personales. El resultado para el conjunto no se conseguirá por el choque antagónico de las fuerzas en lucha espontánea, sino por una dirección centralizada que de antemano organice todos los elementos, para que cooperen y se complementen, como vemos en la burocracia de un Estado o en el personal de una fábrica. Esta forma de producción socialista no es más que una técnica para alcanzar los bienes materiales de la dicha y la cultura, de la justicia y el perfeccionamiento; debe por tanto ceder el terreno a la libre concurrencia, allí donde ésta parezca ser el medio prácticamente más adecuado. No es ésta una cuestión que ataña tan sólo a los partidos políticos. El problema de si la satisfacción de una necesidad, la creación de un valor, ha de confiarse a la competencia de fuerzas individuales o a su organización racional, a la oposición o a la colaboración, es un problema que se plantea en 1000 formas parciales o rudimentarias: en la administración por el Estado y en los carteles, en las competencias de precios y en los juegos de niños. El mismo problema aparece en la cuestión de si la ciencia y la religión crean más hondos valores vitales cuando se coordinan en un sistema armónico, o cuando cada una de ellas trata de superar las soluciones que ofrece la otra, obligándose ambas, por esta competencia, al mayor rendimiento. Surge también en las cuestiones planteadas por la técnica teatral, cuando hay que decidir si para el efecto total es preferible dejar que cada actor desarrolle plenamente su individualidad y que gracias a esta emulación se anime y vivifique el conjunto, o si de antemano ha de tenerse presente una visión conjunta a la que hayan de acomodarse las individualidades. Se refleja asimismo en el interior del individuo, ya que en algunas ocasiones sentimos que el conflicto entre los impulsos éticos y estéticos, entre las decisiones intelectuales e instintivas, es condición esencial de las hondas resoluciones en que se expresa y vive más verdaderamente nuestro ser, mientras que en otras ocasiones no concedemos la palabra a estas fuerzas individuales, sino en cuanto se coordinan dentro de un sistema unitario, dirigido por una tendencia.

El problema de los medios técnicos

Dos actitudes instintivas

No se puede comprender bien el socialismo, en su sentido corriente, como aspiración económica y política, si no se le considera al propio tiempo como la forma perfecta y más pura de una técnica vital que, lo mismo que la opuesta, se extiende sobre todos los problemas planteados por el manejo de una pluralidad de elementos. Conocido el carácter puramente técnico de estas ordenaciones, la organización socialista tiene que renunciar a la pretensión de ser un fin que se justifica en sí mismo y una última instancia de valor, y debe entrar en una comparación estimativa con la competencia individualista, en cuanto ésta es también un medio para la consecución de fines supraindividuales. Pero no cabe negar, por otra parte, que dicha comparación estimativa es a menudo insoluble para nuestros recursos intelectuales, dependiendo entonces la preferencia por una u otra técnica, de los instintos fundamentales que actúan en las diversas naturalezas. Ciertamente, si se consideran las cosas en abstracto, los instintos habrían de limitarse a fijar el fin último, debiendo los medios ser determinados por el conocimiento teórico. Sin embargo, en la práctica, el conocimiento es tan imperfecto, que los impulsos subjetivos tienen que hacer la elección en su lugar; y frecuentemente es además tan débil, que no puede resistir al poder persuasivo de los instintos. Por eso sucederá a menudo que, por encima de toda justificación racional, el poder de atracción contenido en la forma colectiva unitariamente organizada, interiormente equilibrada y contraria a todo razonamiento, tal como aparece sublimado actualmente en el socialismo, alcanzará la victoria sobre la forma rapsódica, fragmentaria, sobre la dilapidación de fuerzas, la escisión y el azar que lleva consigo la competencia en la producción. Y a medida que esta disposición vaya apoderándose de los individuos, irán desalojando a la competencia de todos aquellos campos cuya índole no la excluye.

Algo análogo sucede cuando se trata, no de la unidad orgánica, sino de la igualdad mecánica de las partes. El caso más puro de este tipo lo constituye la organización gremial, en cuanto descansa sobre el principio de que cada maestro ha de tener «la misma congrua sustentación». La esencia de la competencia implica que la igualdad de cada elemento con los demás se esté modificando continuamente hacia arriba o hacia abajo. Cuando existe competencia entre dos productores, cada uno de ellos prefiere, sin duda, a la mitad de la ganancia, que tendría segura si estuviese establecido el reparto exacto de la oferta, la inseguridad de la diferenciación; ofreciendo otras cosas, o de otra manera pueden corresponderle, es cierto, menos de la mitad de los consumidores, pero también muchos más. El principio del riesgo, que se realiza en la competencia, contradice de tal manera al principio de la igualdad que los gremios hicieron todo lo posible para evitar que surgiese la competencia, prohibiendo al maestro tener más de un despacho y más de cierto número de oficiales muy limitado, vender productos que no fueran los fabricados por él, ofrecer

cantidades, calidades y precios distintos de los que el gremio había determinado. El hecho de que estas limitaciones cayeran bien pronto en desuso, demuestra que no estaban de acuerdo con la naturaleza de las cosas. El principio, abstracto por un lado y personal por otro, de la igualdad en la ganancia, fue el que motivó que se prohibiese la forma de la competencia en la producción. No hace falta citar más ejemplos. La alternativa (que se da en incontables provincias y casos de la actividad humana) de si se ha de luchar por un bien o repartírselo en buena armonía se presenta aquí en este género esencial de lucha llamado competencia. Como en esta esfera las partes no luchan entre sí de un modo inmediato, sino para obtener el éxito de su producción ante terceras personas, la partición del valor consiste en la igualdad voluntaria de esta producción. La decisión no depende en modo alguno exclusivamente del cálculo de probabilidades, que unas veces aconsejará la aventura de la competencia, oscilando entre el todo y la nada, y otras aconsejará la más limitada y más segura práctica de la igualdad de las prestaciones. La disposición de ánimo de cada época o el temperamento de los individuos decidirá muchas veces, prescindiendo de todo cálculo del entendimiento. Y este carácter sentimental y general de la decisión hará que la renuncia a la competencia pueda extenderse incluso a esferas en que no está aconsejada por la naturaleza de las cosas.

Los gremios, enemigos de la competencia

Otras modificaciones de la acción social recíproca se producen cuando no se elimina la competencia en sí, sino algunos de sus medios. Trátase aquí de estadios de evolución en los cuales la competencia absoluta de la lucha animal por la existencia conviértese en relativa; es decir, en los cuales van desapareciendo gradualmente todos aquellos rozamientos y paralizaciones que no son exigidos por la propia competencia. En estas modificaciones no se altera ni el producto ni la intensidad de la competencia; lo que se hace es orientar ésta hacia el puro resultado final, canalizándola de modo que las fuerzas de los dos partidos no se pierdan, en daño tanto de la utilidad subjetiva como de la objetiva. Prodúcenase así dos formas, que pueden llamarse la limitación interindividual y la limitación supraindividual de los medios de competencia. La primera surge cuando un cierto número de competidores acuerdan voluntariamente renunciar a ciertas prácticas, con las cuales tratan de aventajarse unos a otros; la renuncia del uno sólo es válida en tanto que el otro la mantiene también. Así, cuando los libreros de ocasión, en un lugar, acuerdan no rebajar más que 10 o 5% sobre el precio de librería, o cuando los comerciantes convienen en cerrar sus establecimientos a las nueve o a las ocho, etc. Es evidente que en estos casos sólo decide la utilidad egoísta; el uno renuncia a ciertos medios de atraer la clientela, porque sabe que si los aplicara el otro lo imitaría en seguida, y el exceso de ganancia, que repartirían, no compensaría el *plus* de gastos que igualmente habrían de repartir. De manera que a lo que propiamente han renunciado no es a la competencia

—que exige siempre alguna desigualdad—, sino justamente a aquellos extremos en que no es posible la competencia, porque en ellos sobreviene en seguida la igualdad de todos los competidores.

Limitaciones de la competencia

Este tipo aunque hasta ahora pocas veces se ha realizado con pureza es de la mayor importancia; demuestra la posibilidad de una inteligencia de los competidores sobre el terreno mismo de la competencia, sin que ésta sea disminuida. Descubierto un punto en que coinciden los intereses, el antagonismo se concentra con mayor intensidad en aquellos otros puntos en que puede desarrollarse. Así, la limitación interindividual de los medios puede prolongarse indefinidamente, descargando la competencia de todo aquello que no es verdadera competencia, porque no produce efectos al neutralizarse recíprocamente. Como los medios de la competencia consisten mayormente en ventajas concedidas a un tercero, este tercero, que en lo económico es el consumidor, será el que sufra las consecuencias de esos acuerdos consistentes en renunciar a dichos medios. En realidad, estas inteligencias inician el camino que lleva a la constitución de carteles industriales. Una vez que se ha comprendido que pueden ahorrarse muchos de los daños consecutivos a las prácticas de la competencia, siempre que el competidor haga lo mismo, estos convenios pueden tener no sólo la consecuencia indicada: intensificación y pureza de la competencia, sino también la contraria: exaltar el acuerdo hasta la supresión de la competencia misma y el establecimiento de una organización que en vez de luchar por la conquista del mercado se encargue de abastecerlo según un plan común. Esta anulación de la competencia tiene un sentido sociológico completamente distinto de la que practicaba la organización gremial. Siendo en ésta los individuos independientes, su igualdad forzada determinaba que los más capaces descendiesen al nivel en que los más ineptos podían competir con ellos. Tal es la forma en que irremediabilmente caen los elementos independientes, cuando están sometidos a una igualdad mecánica. Pero en la cartelación, el punto de partida no es en modo alguno la situación de los sujetos, sino las convivencias objetivas de la explotación. Aquí culmina aquella limitación de la competencia, que consiste en suprimir todos los medios que no la sirven, acabando por privar a los que aún restan del carácter de competencia, porque el dominio completo del mercado y la dependencia a que queda reducido el consumidor, hacen completamente superflua la competencia como tal.

El cartel industrial

Finalmente, la limitación de los medios de competencia, dejando subsistente la competencia misma, acontece a veces por obra de instancias situadas más allá de los competidores y de su esfera de intereses: el derecho y la moral. En general, el

derecho no prohíbe a la competencia sino aquellos actos que se castigan igualmente en las demás relaciones humanas: la violencia, el daño, el engaño, la calumnia, la amenaza, la falsedad... Por lo demás, la competencia es el género de antagonismo cuyas formas y consecuencias se encuentran menos intervenidas por prohibiciones jurídicas. Si por ataques inmediatos se destrozase la existencia económica, social, familiar e incluso física de alguien, en el grado en que ello acontece en la competencia —como cuando se levanta una fábrica al lado de otra o se pretende el mismo empleo que otro, o se presenta al premio una obra para vencer a otra— intervendría inmediatamente la ley penal. ¿Por qué, pues, la ley no protege los bienes expuestos a la ruina por la competencia? Parece claro, en primer término, que los competidores no obran con *dolo*. Ninguno de ellos pretende otra cosa sino conseguir el premio de su prestación; y si ello arruina al otro es ésta una consecuencia secundaria, que nada le interesa al vencedor, quien incluso puede lamentarla. Pero además falta a la competencia el elemento de la violencia propiamente dicho, no siendo la derrota y la victoria más que la expresión exacta, justa, de las fuerzas respectivas. El vencedor se ha expuesto exactamente a los mismos riesgos que el vencido, y éste, en último término, ha de atribuir su ruina a su propia insuficiencia.

La ley y la competencia

Pero, por lo que a lo primero se refiere, el dolo contra la persona perjudicada falta igualmente en una porción de delitos que castiga el código; propiamente, en todos aquellos que no han sido producidos por venganza, perversidad o crueldad. El quebrado que conserva una parte de su patrimonio, quiere salvar algunos bienes, y el hecho de que con ello queden perjudicados los acreedores, puede no ser para él más que una *conditio sine qua non*, muy sensible. Quien de noche va por la calle alborotando es castigado por perturbar la tranquilidad pública, aun cuando sólo se propone dar expansión a su contento y no se le ocurre el pensamiento de que con ello perturba el sueño de los demás. Por tanto, según esto, el que arruina a otros con su trabajo normal debiera merecer al menos una pena: por imprudencia. Y en cuanto a la exculpación que resulta de la igualdad de condiciones, de lo voluntario de la acción y de la justicia con que el éxito premia las propias fuerzas, pudiera aplicarse también al duelo, en todas sus formas. Cuando en una lucha, aceptada voluntariamente por ambas partes y celebrada en las mismas condiciones, uno de los luchadores resulta gravemente herido, castigar al otro no parece lógicamente más consecuente que castigar a un comerciante, que por medios leales ha arruinado a un compañero. Si no se hace así, es debido, en parte, a razones de técnica jurídica, pero principalmente a una de carácter social utilitario. La sociedad no puede renunciar a las ventajas que le reporta la competencia de los individuos, ventajas que exceden con mucho a las pérdidas causadas por el aniquilamiento ocasional de algún individuo en la competencia. Ésta es la razón evidente en que se funda el principio del código civil

francés sobre el cual se construye todo el tratamiento jurídico de la concurrencia desleal: «todo hecho cualquiera del hombre que causa a otro un daño, obliga a repararlo a aquél por cuya culpa ha ocurrido». La sociedad no toleraría que un individuo perjudicase a otro en la forma indicada inmediatamente y sólo para su propio provecho; pero lo tolera cuando este perjuicio acontece, por el rodeo de una prestación objetiva, que tiene valor para un número indeterminado de individuos. Análogamente el Estado no toleraría el duelo entre oficiales, si se tratase simplemente del interés personal de un individuo, que exige el aniquilamiento de otro, y si la cohesión interna del cuerpo de oficiales no sacase de este concepto del honor una fuerza, cuya ventaja compensa, para el Estado, el sacrificio del individuo.

El código y el duelo

Es cierto que la legislación de Francia y Alemania desde hace algún tiempo ha comenzado a limitar los medios de competencia en interés de los propios competidores. La intención fundamental, que ha movido a estas medidas, es la de proteger a los comerciantes e industriales contra ciertas ventajas que sus competidores podrían adquirir por medios moralmente reprobables. Así, por ejemplo, se prohíben todos los reclamos que, por indicaciones falsas, pudieran inducir al comprador a la creencia errónea de que tal comerciante les ofrece condiciones más ventajosas que otro; y esto incluso cuando la consecuencia no es un encarecimiento de la mercancía para el público. Se prohíbe asimismo producir en el comprador la ilusión de que adquiere una cantidad de mercancía que no puede adquirirse en otras partes por el mismo precio, aunque la cantidad efectivamente vendida resulte de hecho la corriente y el precio el adecuado. Un tercer tipo es el de una casa muy conocida, con gran número de clientes, que impide que otro, con el mismo nombre, lleve al mercado un producto análogo, despertando en los clientes la creencia de que se trata del mismo producto; en lo cual es indiferente que la mercancía que se ofrece sea mejor o peor que la primitiva que lleva el nombre conocido.

Lo que nos interesa en estas medidas es el punto de vista, completamente nuevo en apariencia, que consiste en proteger al competidor de buena fe contra los que emplean medios desleales para procurarse clientela. Las demás limitaciones de las prácticas comerciales tratan de impedir el engaño del público; pero este motivo y propósito no existe en las leyes de que acabamos de hablar, y su defecto no impide, en modo alguno, su aplicación. Mas si se mira la cosa con más detención se verá que estas prohibiciones no son más que desarrollos de los viejos artículos referentes a la estafa; y estos desarrollos no tienen sólo interés jurídico, sino también sociológico y formal. El código penal alemán considera como estafa el hecho de que alguien, para obtener una ventaja en su patrimonio, «perjudique al patrimonio de otro, provocando errores por medio de hechos falsos». Pero entendiéndose, sin inconveniente, que era necesario que el error se produjese en la misma persona cuyo patrimonio sufre el

perjuicio. Ahora bien, la letra de la ley nada dice acerca de esta identidad; y el permitir que se persiga por estafa el hecho de producir un daño en el patrimonio de A, provocando un error en B, hace que se comprendan en la ley contra la estafa aquellos casos de competencia desleal. Pues dichos casos consisten en producir un error en el público —sin que éste sufra un daño patrimonial—, resultando por ello perjudicado el patrimonio del competidor honrado, que no es a quien han sido expuestos los hechos falsos. El comerciante que le dice al comprador falsamente que liquida sus existencias por defunción, acaso no le dañe en nada, si pide los mismos honrados precios que su competidor; pero causa perjuicio a este competidor, quitándole acaso parroquianos que, sin aquella falsa declaración, le hubieran permanecido fieles. Por consiguiente, la ley no contiene ninguna limitación de los medios de competencia como tales; ni es protección específica de los competidores. El comportamiento de la sociedad frente a la competencia no se caracteriza porque ahora haya dispuesto la limitación de estos medios, sino, al contrario, por haberlo dejado de hacer durante tanto tiempo, no siendo sino una aplicación lógica de las prescripciones penales vigentes.

Extensión del concepto de estafa

A esto hay que agregar lo siguiente: las motivaciones de estas leyes insisten, en todas partes, en que no quieren imponer limitación alguna a la competencia leal y que sólo se proponen impedir la que va contra la buena fe. El sentido de estas observaciones puede traducirse muy exactamente diciendo que eliminan de la competencia todo aquello que no es competencia en el sentido social. La competencia es una lucha en que se combate con prestaciones objetivas, destinadas a favorecer a terceras personas. Pero estos justos motivos de decisión social se encuentran entorpecidos y trastocados por el empleo de reclamos, atracciones, sugerencias, a las que no responde ningún rendimiento objetivo, sino sólo una especie de lucha *inmediata*, puramente egoísta, no encauzada por los cauces de la utilidad social. Lo que la jurisprudencia designa con el calificativo de competencia «leal» es propiamente aquella que responde al concepto puro de la competencia. Un comentario de la ley alemana excluye expresamente de ella el caso de que alguien abra junto a un pequeño almacén de trajes un gran establecimiento en competencia, y venda a precios mínimos anunciados con estridencia, hasta aniquilar al pequeño comerciante. Nos encontramos aquí ante una violencia brutal y, considerada individualmente, la relación entre ambos competidores no es otra que la que se establece entre el ladrón fuerte y su víctima débil. Pero desde el punto de vista social es una competencia leal, es decir, limitada al objeto y al tercero. Pues el reclamo, si no contiene más que verdad, sirve también al público. Pero si contiene indicaciones falsas, o perjudica al público, o por lo menos no le favorece, desde este punto de vista puede ya intervenir la protección del competidor contra la violencia, e incluso debe

hacerlo, para mantener las fuerzas competidoras dentro de la forma pura, esto es, social-utilitaria de la competencia. Por lo tanto, aun las mismas limitaciones específicas puestas por el derecho a la competencia, se revelan como limitación de las limitaciones que la competencia sufre por el empleo de prácticas puramente subjetivas e individualistas.

La competencia leal

Hay, pues, motivo en esto para creer que el derecho debiera ser completado en esta esfera, como en tantas otras, por la moral; la cual no se encuentra atada a las conveniencias sociales, sino que incontables veces regula la conducta de los hombres según normas ajenas a los intereses sociales, siguiendo los impulsos de un sentimiento inmediato que pide la paz consigo mismo y la halla a menudo justamente en la oposición a las exigencias de la sociedad, o siguiendo ideas metafísicas y religiosas que, si a veces contienen dichas exigencias sociales, otras las rechazan totalmente, considerándolas como contingencias limitadas e históricas. De ambas fuentes brotan imperativos que rigen la conducta de hombre a hombre y que no son sociales —aunque sean sociológicos— en el sentido tradicional; por medio de estos imperativos, la naturaleza humana se acomoda en la forma ideal del deber. No hay que decir que las morales ascéticas, altruistas, fatalistas, reducen en lo posible la competencia y los medios empleados por ella. Pero la moral típica europea muestra más tolerancia frente a la competencia que frente a otras clases de antagonismo. Esto depende de una combinación particular de los caracteres que constituyen la competencia. Por otra parte, como seres morales nos desagrada tanto menos emplear nuestra fuerza contra un adversario, cuanto mayor sea la distancia entre nuestra personalidad subjetiva y la prestación que llevamos a la lucha y que decide ésta. En cambio, nos sentimos más inclinados a tener consideraciones y reservas cuando luchan fuerzas personales inmediatas; en este caso no podemos sustraernos al llamamiento de la compasión. E incluso cuando se trata de antagonismos personales e inmediatos, una especie de pudor nos impide desplegar sin reservas toda nuestra energía, descubrir todo nuestro juego, emplear toda nuestra fuerza en una lucha en que se enfrenta personalidad con personalidad. Pero en las contiendas que se desarrollan en prestaciones objetivas, desaparecen estos motivos éticos y estéticos de contención. Por eso podemos competir con personas con las cuales evitaríamos en absoluto una controversia personal.

La competencia y la moral

La orientación hacia el objeto da a la competencia la crueldad de todo lo objetivo que no es el placer en el dolor ajeno, sino la eliminación de los factores subjetivos. Esta indiferencia frente a lo subjetivo caracteriza la lógica, el derecho y la economía

monetaria, y hace que personalidades que no son crueles en modo alguno, cometan en la lucha de competencia muchas crueldades sin por ello querer nada malo. El recogimiento de la personalidad tras la objetividad descarga la conciencia moral. Este mismo objeto se consigue empero también por el elemento opuesto de la competencia: la proporcionalidad exacta con que el resultado corresponde a las fuerzas empleadas por el sujeto. Prescindiendo de desviaciones que nada tienen que ver con la esencia de la competencia, y proceden tan sólo de su mezcla con otros destinos y relaciones, el resultado de la competencia es el índice insobornable de la capacidad personal objetivada en la prestación. Lo que adquirimos por el favor de personas o coyunturas, por el acaso o por un destino, a modo de predestinación, a costa de otros hombres, no es por nosotros usado con la misma tranquilidad de conciencia que el producto de nuestra propia actividad. Pues junto a la moralidad que renuncia está la que afirma el propio yo; ambas hallan su enemigo común en el hecho de que nuestra relación con los otros esté entregada a fuerzas exteriores independientes del yo. Cuando en último término, como acontece en la competencia pura, es el yo el que decide, nuestro instinto moral se siente indemnizado de la competencia despiadada por un sentimiento de justicia que siente no sólo el vencedor, sino a veces el propio vencido^[216].

Resultados justos de la competencia

En lo hasta aquí expuesto hemos visto diversas clases de unificaciones entre las partes en lucha: mezclas de antítesis y síntesis, construcción de unas sobre otras, limitaciones y potenciaciones mutuas. Pero además de esto hay que tener en cuenta otra significación sociológica de la lucha: la importancia de la lucha, no por lo que se refiere a la relación de las partes entre sí, sino a la estructura interior de cada parte. La experiencia diaria enseña cuán fácilmente la lucha entre dos individuos modifica no sólo la relación de cada uno con el otro, sino al individuo en sí mismo; y ello prescindiendo del efecto de mutilación o purificación, debilitación o fortalecimiento, que pueda tener para el individuo. La lucha, en efecto, plantea condiciones previas y produce modificaciones y adaptaciones necesarias para el mejor desarrollo del conflicto. El lenguaje nos ofrece una fórmula extraordinariamente acertada para indicar lo esencial de estas modificaciones inmanentes: el que lucha ha de «recogerse en sí mismo», esto es, ha de condensar todas sus energías en un punto, a fin de poder en cada momento emplearlas en la dirección conveniente. En la paz, el individuo «puede dejarse ir», esto es, puede dejar en libertad las energías e intereses diversos de su ser para que por todas partes se desarrollen con independencia. Pero en épocas de ataque y de defensa esto significaría un derroche de fuerzas (por las aspiraciones contrarias de las partes esenciales) y una pérdida de tiempo, porque a cada momento habría que estar reconcentrándolas y organizándolas de nuevo. Por eso, en tal coyuntura, el hombre entero ha de adoptar la forma de la concentración, como

posición interior de lucha y única posibilidad de victoria.

Concentración de fuerzas

La misma conducta formal ha de seguir el grupo en una situación igual. Esta necesidad de centralización, de severa concentración de todos los elementos —que es lo único que puede garantizar su empleo en cada momento, sin pérdida de energía ni de tiempo— se sobreentiende en los casos de lucha, hasta tal punto, que incontables ejemplos históricos nos la muestran realizada en las más perfectas democracias. Mencionaremos, verbigracia, las diferencias de organización tan conocidas de los indios norteamericanos, según que se hallen en paz o en guerra, y el caso de los oficiales de sastrería londinenses que en el primer cuarto del siglo XIX poseían organizaciones completamente diversas para la paz y para la guerra con los patronos. En tiempos tranquilos la organización estaba constituida por pequeñas asambleas autónomas en 30 albergues. En épocas de guerra, cada albergue tenía un representante; éstos formaban un comité que, a su vez, elegía un comité menos numeroso, de quien emanaban todas las órdenes y al que se obedecía incondicionalmente. En general, las asociaciones de obreros profesaban entonces el principio de que acerca de los intereses de todos debían decidir todos también. Pero la necesidad había creado un órgano de la más estricta eficacia, que actuaba de un modo completamente autocrático y cuyas ventajas reconocían de buen grado los obreros.

Estructuras de paz y de guerra

La conocida influencia recíproca que se observa entre las constituciones despóticas y las tendencias guerreras descansa en esta razón formal. La guerra exige la centralización del grupo y el despotismo es el que mejor puede garantizarla. Mas, por otra parte, una vez que el despotismo está implantado y lleva a cabo aquella forma, las energías acumuladas tienden fácilmente a descargarse en una guerra exterior. Por ser altamente característico, citaremos un ejemplo de esta conexión tomado de la situación contraria. Uno de los pueblos más anárquicamente organizados son los esquimales de Groenlandia. No existe entre ellos jefatura alguna. En la pesca, se obedece de buen grado al hombre más experto; pero éste no posee género alguno de autoridad. No hay recursos coactivos para el que se aparta de la empresa común. Pues bien, de estas gentes se refiere que el único modo de combatir que practican, cuando se producen entre ellos antagonismos, es un certamen lírico. El que se cree perjudicado por otro, inventa versos denostándole y los recita en una asamblea popular convocada al efecto, en la cual el adversario responde de la misma manera. A la falta absoluta de instinto guerrero corresponde en este caso la falta absoluta de centralización.

Por eso entre las diversas organizaciones que se dan dentro del grupo total, la más

centralizada es la del ejército —salvo acaso la de los bomberos, que está sujeta a las mismas necesidades formales—, es decir, aquella organización en la que está excluido todo movimiento propio de los elementos, gracias a la autoridad absoluta de la instancia central. Así los impulsos que parten de ésta se realizan, en el movimiento, el todo, sin pérdida de fuerzas. Por otra parte, lo que caracteriza una federación de Estados es su unidad como potencia guerrera. En todos los demás puntos puede conservar cada Estado su independencia; en éste no puede hacerlo, si ha de existir un lazo federal. Por eso se ha dicho que la perfecta federación de Estados sería aquella que constituyese una unidad absoluta en su relación con otros Estados —abiertamente guerrera o en forma latente—, poseyendo, en cambio, sus miembros plena independencia en su mutua relación.

Federaciones de Estados

Teniendo en cuenta la incomparable utilidad que para la lucha representa una organización unitaria, pudiera creerse que cada parte ha de tener el mayor interés en que la parte contraria carezca de esa unidad^[217]. Y sin embargo hay casos de lo contrario. La forma centralizada en que la situación de lucha precipita a un partido, trasciende de éste y lo lleva a desear que el enemigo se le presente también en esta forma. En las luchas entre obreros y patronos, en los últimos decenios, se puede apreciar esto de un modo innegable. La Real Comisión de Trabajadores de Inglaterra declaraba en 1894 que la organización sólida de los obreros era favorable a los patronos del oficio, e igualmente la de los patronos favorable a los trabajadores. Pues si bien las huelgas en este caso son más extensas y duraderas, en cambio la organización es para ambas partes más favorable y menos cara que los muchos rozamientos locales, abandonos de trabajo y pequeños conflictos, inevitables cuando no hay una organización sólida en ambas partes. De la misma manera, una guerra entre Estados modernos por destructora y cara que resulte ofrece un balance final más favorable que las incontables pequeñas luchas y rozamientos en los periodos en que los gobiernos estaban menos centralizados.

Ventaja de la unidad

También en Alemania reconocieron los obreros que la existencia de una organización estrecha y eficaz de los patronos era favorable para el obrero en los conflictos de intereses. Pues sólo una organización de este género puede nombrar representantes con quienes tratar con completa seguridad; sólo frente a ella pueden los obreros de un ramo estar ciertos de que las ventajas concedidas no resultarán en seguida negadas por patronos disidentes. La desventaja que significa para una parte la organización unitaria de la otra —en cuanto que para ésta es una ventaja— resulta compensada con creces, en estos casos, porque gracias a la organización unitaria la

lucha es para ambas partes más concentrada y abarcable; y es también más segura una paz efectiva y general. En cambio, contra una masa difusa de enemigos se consiguen, sin duda, con frecuencia, victorias parciales; pero difícilmente se llega a acciones decisivas, en las que realmente se compruebe la proporción de las fuerzas. Si este caso nos da una visión tan profunda de la conexión fundamental que existe entre la forma unitaria y la buena disposición de los grupos para la lucha es porque nos muestra cómo la conveniencia de esta conexión triunfa incluso sobre la desventaja inmediata que pudiera resultar. La forma ideal objetiva de la constitución más conveniente para la lucha es la centrípeta, que trae el resultado objetivo de la lucha por el camino más seguro y más breve. Esta teleología, que se cierne por encima de las partes, hace que finalmente cada parte halle en ella su ventaja y logra el resultado aparentemente contradictorio de convertir en ventaja para los dos la ventaja del otro.

Para caracterizar el sentido sociológico de esta formación es esencial distinguir si el grupo en conjunto se encuentra en una relación antagónica frente a un poder situado fuera de él (con lo cual se verifica en la conciencia y la acción aquel estrechamiento de lazos y acrecentamiento de la unidad), o si cada elemento de una pluralidad tiene por sí un enemigo, y la cooperación se produce tan sólo por el hecho de ser este enemigo el mismo para todos. En este caso puede suceder: o bien que esos elementos nada tuvieran que ver anteriormente unos con otros, o que esta común hostilidad haya hecho surgir entre ellos nuevas formaciones. En el primer caso hay que establecer una distinción. La lucha o guerra de un grupo puede de una parte unirlo por encima de las discrepancias y alejamientos individuales de sus miembros; pero, por otra, hace que esas discrepancias intestinas adquieran una claridad y decisión que antes no poseían. Esto se podrá observar mejor en agrupaciones menores que no han llegado aun al grado de objetivación de un Estado moderno. Cuando un partido político, en el que se reúnen varios intereses se encuentra lanzado a una lucha resuelta y radical surge una buena ocasión para que se produzcan escisiones; en esos momentos sólo cabe, u olvidar las disensiones internas, o por el contrario acentuarlas, eliminando a ciertos miembros. Cuando una familia contiene individualidades en discrepancia fuerte o latente, el momento en que un peligro o un ataque impulsa a la mayor concentración posible, será justamente aquel que asegure su unidad por largo tiempo o la destruya definitivamente, resolviendo si es, y hasta qué punto es, posible una cooperación de dichas personalidades. Cuando los alumnos de una clase planean una burla al profesor, o una pelea con los de otra clase, es ocasión ésta que por una parte suele acallar enemistades interiores; pero por otro lado, incita siempre a algunos alumnos a separarse de los demás no sólo por motivos objetivos, sino porque con algunos, con quienes no tienen inconveniente en convivir en el marco de la clase, no quieren colaborar en ataques tan decididos. En suma: el estado de paz del grupo permite que elementos antagónicos convivan dentro de él en una situación indecisa porque cada cual puede seguir su camino y evitar los choques. Pero el estado de lucha

aproxima tan íntimamente a los elementos y los coloca bajo un impulso tan unitario, que han de soportarse perfectamente o repelerse radicalmente. Por la misma razón, en los Estados llenos de disensiones intestinas una guerra exterior es a veces el último medio para superarlas. Pero otras veces es causa de que se deshaga totalmente la unidad.

La guerra, causa de la unificación

Por eso los grupos que se encuentran de algún modo en estado de guerra, no son tolerantes. En ellos las desviaciones individuales de la unidad fundamental cohesiva no pueden pasar de cierto límite muy estrecho. A veces la técnica que se sigue en estos casos consiste en cierta tolerancia que se ejerce para poder eliminar con tanta mayor decisión a los que definitivamente no pueden ser incorporados. La Iglesia católica se ha encontrado propiamente desde sus comienzos en un doble estado de guerra; contra el complejo de las diversas opiniones doctrinales que, reunidas, constituyen la herejía, y contra los demás intereses y poderes de la vida que pretenden tener una esfera de acción independiente de la suya. La unidad cerrada que hubo de adoptar en esta situación, consistió en seguir tratando como miembros a los disidentes, mientras ello fuese posible, expulsándolos en cambio de su seno con incomparable energía cuando se hacían intolerables.

Para semejantes organizaciones es de la mayor importancia cierta elasticidad^[218] de forma; no para establecer transacciones y conciliaciones con los poderes antagónicos, sino precisamente para oponerse a éstos con la mayor energía, sin prescindir de ningún elemento aprovechable. La elasticidad no consiste en rebasar los límites. Los cuerpos elásticos tienen límites no menos claros que los rígidos. Esa elasticidad caracteriza, verbigracia a las órdenes monásticas, gracias a las cuales los impulsos místicos o fanáticos que surgen en todas las religiones se canalizan de modo que resultan inofensivos para la Iglesia y le están incondicionalmente subordinados. En cambio, en el protestantismo con su intolerancia dogmática, mayor en ocasiones, esos impulsos condujeron a menudo a separaciones y escisiones de la unidad. Al mismo motivo parecen poder referirse ciertas formas de conducta específicas del sexo femenino. Entre los elementos variadísimos de que está formada la relación total entre hombres y mujeres, encuéntrase una hostilidad típica que brota de dos fuentes: de que las mujeres, físicamente más débiles, están siempre en peligro de ser explotadas económica y personalmente y privadas de derechos^[219], y de que por ser las mujeres el objeto de la apetencia sensual del hombre tienen que situarse frente a éste a la defensiva. Es muy raro que esta lucha, que se extiende a través de la historia interna y personal del género humano, lleve a una coalición inmediata de las mujeres contra los hombres; pero hay una forma transpersonal que sirve de defensa a las mujeres contra aquellos dos peligros, y en la cual, por tanto, está interesado *in corpore*, el sexo femenino. Esta forma es la costumbre, sobre cuya esencia

sociológica ya caracterizada más arriba, hemos de volver ahora atendiendo a las consecuencias que en esta esfera produce.

Elasticidad de los grupos

La lucha de los sexos

La personalidad fuerte sabe defenderse individualmente de los ataques de que puede ser objeto, o al menos le basta con la protección jurídica. En cambio, la débil se vería perdida a pesar de esta protección si de alguna manera no les estuviese prohibido a los individuos superiores en fuerza abusar de su superioridad. Esta prohibición es en parte obra de la moral. Pero como la moral no tiene más poder ejecutivo que la conciencia del propio individuo, no ofrece bastante seguridad y necesita ser completada por la costumbre. Ésta no tiene la precisión de la norma jurídica ni ofrece tanta seguridad, no obstante, se encuentra garantizada por un temor instintivo y por las consecuencias desagradables de su violación. La costumbre es la verdadera fuerza del débil, que no sabría defenderse en una lucha donde las fuerzas pudieran desplegarse libremente. Por eso su característica es esencialmente la prohibición, la limitación. Produce una cierta igualdad entre los fuertes y los débiles; y en su función de poner obstáculos a las de proporciones puramente naturales, llega incluso a preferir al débil, como lo demuestra, verbigracia, la andante caballería. En la lucha latente entre los hombres y las mujeres son aquéllos los fuertes y los agresores. Las mujeres se ven obligadas a buscar el amparo de la costumbre y a convertirse en guardianas de ésta. Por eso ellas se encuentran comprometidas a cumplir severamente la rica variedad de preceptos que forman el código de la costumbre, incluso en los casos en que no se trata de abusos de los hombres. Todas las normaciones de la costumbre están en conexión recíproca; la violación de una de ellas debilita el principio y, por tanto, las demás. Por eso las mujeres suelen encontrarse de acuerdo en este punto; constituyen en esto una unidad real, que corresponde a la unidad ideal en que las reúnen los hombres cuando hablan de las «mujeres» en general, unidad que tiene el sentido de una oposición de partidos. La solidaridad que tienen las mujeres para los hombres, y que se expresa en el viejo dicho alemán: «cada hombre responde solo de su vergüenza, pero si cae una mujer, se censura a todas», esa solidaridad sexual da una base real al interés que sienten las mujeres por la costumbre, considerada como un medio de lucha.

La mujer y la costumbre

Por eso, frente a otra mujer, las mujeres no conocen por regla general más que la inclusión completa o la total exclusión del campo de la costumbre. Se da en ellas la tendencia a no confesar, mientras es posible, que una mujer ha faltado a las normas de la costumbre, a dar a sus actos una interpretación benévola, inofensiva, salvo que

obren en contra el deseo de escándalo u otros motivos de orden personal. Pero cuando la disculpa ya no es posible, la pecadora es sentenciada implacable e irrevocablemente a la expulsión de la «buena sociedad». Si no hay otro remedio que confesar la falta contra la costumbre, la culpable es entonces radicalmente eliminada de aquella unidad que se mantiene por el común interés en el sostenimiento de las reglas consuetudinarias. Así vemos que las mujeres condenan del mismo modo a Margarita que a la Dama de las Camelias, a Stella que a Mesalina, sin hacer posibles situaciones intermedias entre las que están dentro y las que están fuera de la norma de la costumbre, concediendo la existencia de grados diversos. La posición defensiva de las mujeres no permite que el muro de la costumbre sea rebajado en un centímetro. El partido de las mujeres no acepta en principio ningún término medio, sino la inclusión resuelta en la comunidad ideal de las «mujeres decentes» o la exclusión igualmente resuelta de la misma. Esta alternativa no está en modo alguno justificada en pura moral, y sólo resulta comprensible teniendo presente aquella exigencia de inquebrantable unidad que ha de tener para con sus miembros un partido en lucha abierta con el adversario.

Por la misma razón puede ser ventajosa para los partidos políticos una disminución del número de sus adeptos, siempre que sirva para limpiarle de elementos inclinados a aceptar transacciones y apañíos. Para que esto sea conveniente es preciso de ordinario que coincidan dos condiciones. En primer lugar, un estado de lucha agudo y, en segundo lugar, que el grupo combatiente sea relativamente reducido. El tipo de este caso, lo encontramos en los partidos de minoría, especialmente cuando no se limitan a la defensiva. La historia parlamentaria inglesa lo ha demostrado varias veces. Así, por ejemplo, en 1793 el partido *whig*, que se hallaba ya muy mermado se encontró fortalecido justamente a consecuencia de otra defección, que se llevó los elementos tibios y prontos a las transacciones. Entonces las pocas personas que quedaron en el partido, entusiastas y resueltas, pudieron practicar una política unitaria y radical. En cambio, los grupos mayoritarios, no necesitan insistir tanto en esta decisión del pro o del contra. Para ellos no son peligrosos esos adeptos vacilantes y condicionales. Pueden soportar gran número de estos elementos, en la periferia, sin que el centro resulte afectado por ello. Pero cuando por ser el grupo poco extenso la periferia está muy próxima al centro, la inseguridad de cualquier elemento amenaza en seguida al centro mismo, y con ello pone en peligro la cohesión del conjunto. La escasa distancia que hay entre los elementos quita al grupo la elasticidad, que es condición precisa para la tolerancia.

Eliminación de los indecisos

Por eso, los grupos —y, particularmente, las minorías— que viven en lucha y sufren persecución, rechazan con frecuencia la condescendencia y la tolerancia de la otra parte; porque con ello se esfumaría el radicalismo de su oposición sin el cual no

podrían seguir luchando. Esto ha acontecido más de una vez en las luchas confesionales inglesas. Lo mismo con Jacobo II que con Guillermo y María, los no conformistas e independientes fueron a veces objeto por parte del gobierno de una condescendencia con la cual no estaban de acuerdo en modo alguno. Pues ello era causa de que los elementos más condescendientes e indecisos, que militaban en sus filas sintiesen la tentación y tuviesen la posibilidad de constituir formaciones intermedias o, al menos, de suavizar su oposición. Toda tolerancia por parte del enemigo, tolerancia que *no puede ser nunca más que parcial*, amenaza la uniformidad de los miembros en la oposición y, con ello, aquella unidad que exige una minoría combatiente que no quiere transacciones. Por eso, pierde con tanta frecuencia su unidad el grupo que no tiene enemigo. Con referencia al protestantismo se ha dicho varias veces que, siéndole esencial la «protesta», cada vez que el adversario contra quien protesta queda fuera de sus tiros, pierde su energía o su unidad interior, hasta el punto de llegar a repetir en su seno el conflicto con el enemigo escindiéndose en un partido ortodoxo y otro liberal. De la misma manera ha sucedido varias veces en la historia de los partidos estadounidenses, que el retroceso de uno de los grandes partidos tuviera por consecuencia la división del otro en grupos y oposiciones intestinas.

En cambio, la conciencia unitaria de la Iglesia católica se ha fortalecido, indudablemente por el hecho de la herejía y la actitud hostil adoptada frente a ella. Gracias a la implacable oposición contra la herejía, los variados elementos de la Iglesia han podido orientarse y mantener su unidad a pesar de los intereses que podrían haberlos disociado. Por eso, la victoria total de un grupo sobre su enemigo no es siempre una fortuna en sentido sociológico; porque rebaja la energía que garantizaba su cohesión, y entonces ganan terreno las fuerzas disolventes, nunca ociosas. La ruptura de la alianza romano-latina en el siglo v se ha explicado como consecuencia de la victoria sobre los enemigos comunes. Acaso la base en que se fundaba dicha alianza: la tolerancia de una parte y la sumisión de otra había dejado hacía tiempo de ser completamente natural; pero esto no se puso de manifiesto hasta que faltó el enemigo común, merced al cual los aliados no paraban mientes en sus interiores contradicciones. Incluso puede afirmarse que en algunos grupos puede ser cordura política buscar enemigos, a fin de que la unidad de los elementos siga actuando como un interés vital.

Perjuicios de la victoria

El último ejemplo indicado nos lleva a considerar una posible exaltación de este sentido unificador que tiene la lucha. Merced a la lucha acontece, a veces, que no sólo una unidad ya existente se condensa con más energía y excluye radicalmente todos los elementos que pudieran contribuir a borrar los límites que la separan del enemigo, sino que la lucha obliga a concentrarse a personas y grupos que, sin ella,

nada tendrían de común. La energía con que la lucha actúa en este sentido, aparece con particular claridad en el hecho de que la conexión entre la situación de lucha y la unificación es bastante fuerte para actuar también en la dirección contraria. Las asociaciones psicológicas, en general, muestran su energía por el hecho de obrar, incluso, retrospectivamente; si, por ejemplo, nos representamos a una persona con el concepto de héroe, el enlace entre ambas representaciones alcanzará su intimidad máxima cuando no podamos representarnos el concepto de héroe en general, sin que surja inmediatamente en nosotros la imagen de aquella personalidad. Así, la unión para fines de lucha es un acontecimiento tan corriente y habitual que en ocasiones la mera asociación de elementos, aunque no se haya hecho con fines agresivos ni de lucha, aparece a los que quedan fuera de ella como amenaza y hostilidad. El despotismo del Estado moderno se dirigió, sobre todo, contra el principio de la agremiación medieval; y sucedió que los gobiernos acabaron por considerar toda asociación de ciudades y clases sociales (caballeros u otro elemento cualquiera del Estado), como rebelión y lucha en forma latente. Carlomagno prohibió a las guildas que adoptasen la forma de asociaciones juramentadas y sólo permitió expresamente las que se hiciesen sin juramento y para fines caritativos. La prohibición se hace, en estos casos, mirando principalmente la obligación contraída mediante juramento, aun cuando se trate de fines permitidos; porque se estima que incluso así las asociaciones pueden ser peligrosas para el Estado. Una ordenanza alemana de 1628, dispone: «constituir pactos o alianzas, cualquiera que sea su fin y aquél contra quien vayan dirigidas, corresponde exclusivamente al rey». El hecho de que a veces el poder dominante favorezca o, incluso, cree asociaciones, no prueba nada en contra de lo dicho, antes bien, lo confirma; no sólo en caso tan claro como la asociación, que va contra un partido de oposición, sino también en el caso interesante de que el Estado trate de encauzar por caminos inofensivos el instinto de asociación. Cuando los romanos hubieron disuelto todas las asociaciones políticas de los griegos, fundó Adriano una asociación de todos los helenos —κοινὸν συνέδριον τῶν Ἑλλήνων— con fines ideales, juegos, conmemoraciones, mantenimiento de un panhelenismo ideal completamente apolítico.

La unión como signo de hostilidad

Los casos históricos que confirman lo que acabamos de decir son tan numerosos y claros, que la única cuestión que puede plantearse es la de determinar el *grado* de unificación a que puede llegarse de este modo. El máximo está representado por la creación del Estado unitario. Francia debe la conciencia de su nacionalidad, en primer término y esencialmente, a la lucha con los ingleses. La guerra contra los moros fue lo que convirtió en un solo pueblo a las comarcas españolas. El grado inmediato está formado por los Estados federales y uniones de Estados, con diversos matices, según su coherencia y las facultades atribuidas al poder central. Los Estados Unidos

necesitaron su guerra de la independencia; Suiza, la lucha contra Austria; los Países Bajos, el alzamiento contra España; la Liga Aquea, la guerra contra Macedonia. La fundación del nuevo Imperio alemán ofrece un ejemplo análogo.

Las unidades políticas históricas

En esta misma esfera se encuentra la formación de clases sociales unitarias. El elemento de la lucha, las oposiciones latentes y declaradas, son tan necesarias para ella, que no mencionaré más que un ejemplo negativo. El hecho de que en Rusia no exista una aristocracia propiamente dicha formando una clase cerrada parece que debiera haber favorecido el amplio y desembarazado desenvolvimiento de la burguesía. Pero, en realidad, ha ocurrido lo contrario. Si en Rusia hubiera existido, como en otras partes, una aristocracia poderosa, ésta se hubiera encontrado frecuentemente en «oposición con los príncipes, quienes, en esta lucha, hubieran tenido que recurrir a su vez a la burguesía de las ciudades. Sin duda alguna, en semejante situación de lucha, le hubiera interesado a los príncipes que se desarrollase una clase burguesa unitaria. Pero los elementos burgueses no fueron nunca incitados a unirse en una clase, porque no existía conflicto entre la nobleza y el poder central merced al cual pudieran haber sacado partido de la lucha, inclinándose a un lado o a otro.

Es característico, en todos los casos positivos de este tipo, el que la unidad, aunque nacida de la lucha y para los fines de ésta, continúa después de terminada la lucha y hace florecer otros intereses y energías socializantes que ya nada tienen que ver con el fin guerrero. Lo que propiamente hace en estos casos la lucha es poner en movimiento las relaciones de unidad que existen en estado latente. Es más bien la causa ocasional de unificaciones interiormente deseadas, que su fin. Sin duda, dentro del interés colectivo de la lucha, hay diferencia, según que la unificación para fines de lucha se refiera al ataque y a la defensa o sólo a la defensa. Esto último es probablemente el caso en la mayor parte de las coaliciones de grupos ya existentes, sobre todo cuando se trata de muchos grupos o de grupos muy diversos. El fin defensivo es el *mínimum* colectivo, porque para cada grupo y para cada individuo, es exigencia indispensable del instinto de conservación. Cuanto más y más variados sean los elementos ligados, tanto menor será, evidentemente, el número de intereses en que coinciden. En los casos extremos esta coincidencia se reducirá al instinto más primitivo, que es el de la defensa de la existencia. Así, por ejemplo, respondiendo a los temores de los patronos de que un día pudieran hacer causa común todos los sindicatos ingleses, uno de sus más incondicionales adeptos ha declarado: «aunque llegase esa unión, sólo podría ser para fines defensivos».

Uniones defensivas

De los casos en que los efectos unificantes de la lucha van más allá del fin inmediato (lo que puede también ocurrir con el *mínimum* indicado), pasaremos ahora a los casos en que la coalición se hace solamente *ad hoc*. Cabe distinguir aquí dos tipos. En primer lugar la alianza para una sola acción, alianza que, sin embargo, especialmente en guerras propiamente dichas puede poner a contribución todas las energías de los elementos. En este caso se forma una unidad total. Pero una vez conseguido el fin o fracasado el intento, las partes tornan a su existencia separada. Así ocurrió, verbigracia, entre los griegos una vez que hubo desaparecido el peligro persa. En el otro tipo, la unidad es menos completa, pero también menos pasajera. La agrupación se hace en torno a un fin de lucha que es singular, no tanto en razón del tiempo como del contenido, y permite así que las demás actividades de los elementos coaligados no entren en contacto. Así, en Inglaterra existe desde 1873 una Federation of Associated Employers of Labour, fundada para combatir la influencia de las Trade Unions. Y algunos años después se constituyó en los Estados Unidos una federación de patronos que, sin tener en cuenta las diversas ramas industriales, sirve para defender en conjunto al elemento patronal contra las huelgas de los trabajadores.

Coalición entre enemigos

Como es natural, aparece más acentuado el carácter de ambos tipos cuando los elementos de la unidad combatiente son entre sí, no sólo indiferentes, sino hostiles en otros periodos o en otros respectos. El poder unificador de la lucha resalta particularmente cuando produce una asociación temporal o real en circunstancias de competencia o animosidad. La oposición entre el antagonismo anterior y la momentánea alianza para la lucha puede acentuarse en determinadas circunstancias hasta el punto de que, para las partes, justamente su enemistad absoluta sea la causa de su coalición. En el parlamento inglés, la oposición ha surgido algunas veces, porque los ultraradicales del partido ministerial, no sintiéndose satisfechos por la actuación del gobierno, se unían con los adversarios declarados del partido gobernante en común animosidad contra el ministerio. Así, contra Roberto Walpole se unieron los *ultra-whigs*, dirigidos por Pulteney, con los *tories*. En este caso justamente, el radicalismo del principio *whig*, que vivía de la hostilidad contra los *tories*, es lo que lleva a sus adeptos a unirse con sus naturales enemigos. Si no hubieran sido tan radicalmente opuestos a los *tories*, no se hubieran unido a éstos para provocar la caída del ministerio *whig*, que no les parecía bastante *whigista*.

Este caso es particularmente llamativo porque en él se ve cómo el adversario común une a bandos enemigos que coinciden en creer que aquél está demasiado del otro lado. Por lo demás, no es más que el ejemplo más puro de aquella experiencia vulgar, según la cual, ni las más enconadas enemistades impiden la unión, siempre que ésta vaya contra un adversario común. Esto acontece especialmente cuando las dos partes coaligadas, o una de ellas al menos, persigue finalidades muy concretas e

inmediatas, para cuya consecución no necesita más que eliminar a un determinado adversario. En la historia de los hugonotes franceses hasta Richelieu puede observarse que basta que un partido se declare hostil a España o a Inglaterra o a Saboya o a Holanda, para que el otro se adhiera inmediatamente a esta potencia extranjera, sin preocuparse de si está o no en armonía con sus tendencias positivas. Pero estos partidos franceses tenían ante sí finalidades perfectamente determinadas y asequibles; no necesitaban para obtenerlas más que espacio, esto es, verse libres del adversario. Por eso estaban dispuestas a aliarse con cualquier enemigo de su adversario bastándoles que éste tuviera el propósito de mantenerse indiferente respecto al resto de su relación con él. Cuanto más negativa o destructora es una enemistad, tanto más fácilmente llega una de las partes a una alianza con otros elementos, con los cuales no existe ningún otro motivo de comunidad.

Asociaciones laxas

Finalmente, el grado inferior de esta escala, la forma menos aguda, está constituida por las asociaciones basadas en una igualdad de sentimientos. Los aliados saben que existe entre ellos cierta comunidad, porque tienen todos una misma aversión o un interés semejante frente a un tercero, sin que esta comunidad lleve necesariamente a una acción conjunta de lucha. También aquí hay que distinguir dos tipos. La gran industria, al colocar masas de trabajadores frente a pocos patronos, no sólo ha producido asociaciones eficaces de obreros en lucha por obtener mejoras en las condiciones del trabajo, sino que ha fomentado también el sentimiento general de que entre todos los asalariados existe cierta comunidad porque en principio se encuentran todos en igual lucha contra los patronos. Sin duda, este sentimiento cristaliza a veces en formaciones de partidos o luchas por el salario. Pero, en conjunto, no puede convertirse en realidad práctica; es y seguirá siendo el sentimiento de una comunidad abstracta, producida por la hostilidad común frente a un enemigo abstracto.

Mientras en este caso el sentimiento de unidad es abstracto pero duradero, en el segundo es concreto pero pasajero. Ocurre esto, verbigracia, cuando personas que siéndose por lo demás extrañas pertenecen a la misma esfera elevada de educación y sensibilidad se encuentran en algún círculo social (en un ferrocarril, por ejemplo) junto a otras personas de maneras groseras y vulgares. Sin que llegue a producirse acto concreto alguno, sin que sea necesario cambiar una palabra o una mirada, aquéllos se sienten, como un partido, reunidos por la aversión común a la plebeyez agresiva —para su sentir al menos— de los otros. Con su carácter extremadamente sensitivo y delicado, que no excluye la claridad del fenómeno, esta especie de unificación representa el último grado, en que elementos enteramente extraños se sienten unidos por comunidad de antagonismo.

Si la fuerza sintética de la hostilidad común se mide no por el número de intereses

coincidentes, sino por la duración e intensidad de la asociación, será particularmente favorable el caso de que, en vez de una lucha actual, sea causa de la unión la amenaza persistente de un enemigo. Se ha hecho notar con respecto a la Liga Aquea, en su primera época, hacia 270, que Acaya se encontraba rodeada de enemigos, los cuales de momento estaban muy ocupados para pensar en atacarla; este periodo de peligro que de continuo amagaba sin descargar fue altamente favorable para fortalecer el sentimiento de asociación. Es éste un caso particular de un tipo muy curioso: cierta *distancia* entre los elementos que han de asociarse: de una parte, y el punto de interés que les asocia de otra, es una situación particularmente favorable para la coalición, especialmente si se trata de círculos extensos. Esto se aplica a las relaciones religiosas. Comparado con las divinidades de tribu y de nación, el Dios universal del cristianismo está a infinita distancia de los fieles; fáltanle por completo aquellos rasgos que le emparentan con la manera de ser peculiar de un pueblo o nación; en cambio, puede reunir a los pueblos y personalidades más heterogéneos en una comunidad religiosa incomparable.

Amenaza constante

En el mismo sentido puede interpretarse el hecho de que el vestido señale siempre la comunidad de determinadas capas sociales. Y con frecuencia parece cumplir mejor esta función social cuando viene de fuera. Vestirse a la moda de París engendra en otros países estrecha y exclusiva comunidad de cierta capa social. Ya el profeta habla de los elegantes que usan vestidos extranjeros. Los muy diversos significados que encierra el símbolo del «alejamiento» tienen varias afinidades psicológicas. Así, por ejemplo, una representación cuyo objeto aparece como de algún modo «alejado» parece obrar más impersonalmente. La reacción individual que sigue a la proximidad y contacto inmediatos es entonces menos acentuada; tiene un carácter menos inmediatamente subjetivo y por tanto puede ser la misma para un gran número de personas. Así como el concepto general, al abarcar una pluralidad de seres individuales, es tanto más abstracto, es decir, más alejado de cada uno de ellos cuanto más numerosos y diferentes son, así también un elemento de unión social que esté muy distanciado en el espacio, como en sentido translaticio, de los elementos que han de asociarse, parece ejercer acciones específicamente unificadoras y comprensivas. La unificación debida a un peligro más bien crónico que agudo, a una lucha latente, pero no realizada, será muy eficaz tratándose de unir duraderamente a elementos de algún modo disociados. Así ocurría con la Liga Aquea de que ya he hecho mención. Así dice Montesquieu, que mientras la gloria y seguridad de la monarquía están en el sosiego y la confianza, una república necesita temer a alguien. Evidentemente lo que quiere decir es que la monarquía, como tal, cuida de mantener unidos a los elementos que pueden ser antagónicos; pero si éstos no tienen sobre sí a nadie que pueda obligarles a formar unidad, sino que poseen una relativa soberanía se disociarán

fácilmente, a no ser que un peligro por todos compartido los mantenga unidos; y un peligro que no sea una lucha momentánea, sino una amenaza constante, podrá garantizar mejor la unión duradera.

Efectos de la lejanía

Esto es más bien una cuestión de grado. En cambio, el nexo fundamental de la colectividad con la enemistad requiere las siguientes adiciones. Las empresas de lucha propenden más que las pacíficas, desde su nacimiento, a atraer a la cooperación el mayor número posible de elementos que se mantienen apartados y que por sí mismos no hubieran intervenido en la empresa. En las acciones pacíficas, el reclutamiento suele limitarse a los próximos; pero los «aliados» —palabra del lenguaje corriente que, siendo en sí misma indiferente, ha adquirido ya un matiz guerrero— se reclutan a menudo entre elementos que casi no tienen afinidad. Esto es debido, en primer lugar, a que la guerra, y no sólo la política, es a menudo un estado de inminente urgencia, en el cual no se puede ser muy exigente para el reclutamiento de auxiliares; en segundo lugar, a que el objetivo de la acción, estando fuera o en la periferia de los intereses aliados, éstos, una vez terminada la lucha, pueden reponerse a la misma distancia que antes; en tercer lugar, a que la ganancia obtenida por la guerra, si es más peligrosa es, en cambio, en caso favorable, particularmente rápida y productiva, por lo cual ejerce sobre ciertos temperamentos una atracción formal, que las acciones pacíficas sólo ejercen merced a su contenido particular; en cuarto lugar, a que la lucha relega a segundo término lo propiamente personal de los combatientes, permitiendo así que entren en la coalición elementos heterogéneos. Finalmente, se añade a los anteriores motivos que las enemistades se provocan fácilmente. Cuando un grupo parte en guerra contra otro, resurgen todos los posibles motivos de enemistades latentes o ya semiolvidadas, de sus individuos contra los del otro grupo. De la misma manera, la guerra entre dos grupos suele despertar en un tercero, contra uno de ellos, viejas malquerencias y resentimientos que, sin eso, no hubieran estallado; ahora que el otro ha abierto el camino, esos rencores, reavivados, incitan a adherirse a él. En este mismo sentido, particularmente en épocas primitivas, las relaciones entre pueblos, como totalidades, eran puramente guerreras; los demás tratos, los derivados del comercio, la hospitalidad, el *connubium*, eran meras relaciones interindividuales que hacían posible, sin duda, el acuerdo entre unidades populares, pero que no lo llevaban a efecto por sí mismas.

Reclutamiento de auxiliares

Cuando una evolución histórica se realiza en constante alternativa rítmica de dos periodos, que tienen igual importancia uno que otro y que sólo por su relación y

oposición adquieren su propio sentido, la imagen unitaria que de este proceso nos formamos reproduce raras veces el equilibrio objetivo y el constante nivel sobre el cual se suceden uno a otro los elementos. Casi inevitablemente prestamos a esta alternativa una especie de acento teleológico, de manera que uno de los elementos no aparece como el punto de partida, como lo objetivamente primario, del que surge el otro, mientras que el retorno de éste al anterior se nos antoja un retroceso. Supongamos que el proceso cósmico consista en un eterno sucederse de dos estados, la homogeneidad cualitativa de materias unidas y la diferenciación de estas materias. Pues bien, aunque estuviéramos seguros de que siempre lo uno sale de lo otro y luego a su vez lo otro de lo uno, sin embargo, dado el funcionamiento de nuestras categorías conceptuales consideraríamos como el primero el estado de indiferenciación, es decir, que nuestra necesidad de explicación tiende más bien a deducir la pluralidad de la unidad que no la unidad de la pluralidad aunque objetivamente acaso fuera lo más exacto no considerar ninguna de ellas como la primera, aceptando un ritmo infinito que no nos permite hacer alto en ninguno de los estados alcanzados, sino que nos exige deducirlo de otro precedente y opuesto.

El ritmo de la sucesión

Esto mismo sucede con los principios de la quietud y el movimiento. Aunque tanto en conjunto como en las series particulares se suceden indefinidamente uno a otro, solemos considerar el estado de quietud como el originario o definitivo que no requiere deducción alguna. Cuando consideramos una pareja de periodos, siempre nos parece que uno de ellos es el que explica al otro, y únicamente cuando los hemos colocado en esta relación creemos comprender el sentido de su sucesión. No nos conformamos con verlos sustituirse uno a otro, según se nos aparecen en la observación sin que ninguno de ellos sea primario ni secundario. El hombre es demasiado un ser de distinciones, de valoraciones y de finalidades y no puede dejar de acentuar ciertos momentos en el flujo ininterrumpido de los periodos, interpretándolos según las formas del dominio y la servidumbre de la preparación y el cumplimiento, del medio y el fin.

Y esto acontece con la lucha y la paz. Así en la sucesión como en la coexistencia de la vida social, ambos estados se ofrecen tan confundidos que, en toda paz se están elaborando las condiciones para la guerra futura y en toda guerra las de la paz siguiente. Si perseguimos hacia atrás las series de la evolución social vemos que no cabe hacer alto en ningún punto, pues en la realidad histórica ambos estados se refieren siempre uno a otro. Y sin embargo, dentro de esa serie, sentimos una diferencia entre sus eslabones; la guerra se nos aparece como lo provisional, cuyo fin reside en la paz y sus contenidos. Mientras el ritmo de estos elementos, considerado objetivamente, sigue un mismo nivel, con un mismo valor, nuestro sentimiento valorativo los convierte, en cambio, en periodos iámbicos, en los cuales la guerra es

tesis y la paz arsis. Así, en la más antigua constitución de Roma el rey tenía que solicitar el consentimiento de los ciudadanos para emprender una guerra, y no lo necesitaba en cambio —se suponía dado desde luego— para concertar la paz.

De la paz, la guerra

Ya esto indica que el paso de la guerra a la paz plantea un problema más esencial que el paso inverso. Propiamente este último no necesita meditación especial, pues las situaciones en el seno de la paz, de donde sale la guerra abierta, son ya guerra en forma difusa, imperceptible y latente. Si, por ejemplo, la prosperidad económica de los Estados del Sur, comparada con los del Norte, antes de la Guerra de Secesión estadounidense —prosperidad que aquéllos debían a la esclavitud— fue el fundamento de esta guerra, esta situación, mientras no produjo antagonismo, se hallaba allende la guerra y la paz; se trataba de puras situaciones inmanentes de cada territorio. Pero en el momento de surgir el matiz guerrero, éste aparece como la acumulación de antagonismos varios, animosidades polémicas de prensa, rozamientos entre particulares y mutuas sospechas morales en temas que se hallan fuera del centro de la divergencia. Por consiguiente, el término de la paz no está definido por ninguna situación sociológica particular, sino que el antagonismo surge inmediatamente de determinadas condiciones existentes ya en la paz, aunque no en su forma más clara o intensa. En el caso inverso, las cosas suceden muy de otra manera. La paz no surge tan inmediatamente de la guerra. La terminación de la lucha es un acto especial que no pertenece ni a una ni a otra categoría, de la misma manera que mi puente es distinto de las dos orillas que une. Por eso la sociología de la lucha exige, al menos como apéndice, un análisis de las formas en que termina la lucha. Estas formas nos ofrecen algunos tipos de acción recíproca, que no se observan en ninguna otra circunstancia.

No hay, sin duda, alma ninguna que no sienta tanto el encanto formal de la lucha como el de la paz. Y justamente porque los dos se dan siempre en cierta medida surge por encima de ellos el nuevo encanto del paso de uno a otro. Cada individualidad se distingue según que su temperamento favorezca uno u otro ritmo de esta sucesión, según el elemento que sienta como primario o como secundario, según que lo provoque por propia iniciativa o aguarde la decisión del destino. El primer motivo de la terminación de la lucha —el deseo de paz— es, pues, más rico en contenido que el mero cansancio; es aquel ritmo que nos hace desear la paz como un estado concreto, que no significa meramente la cesación de la lucha. Pero este ritmo no ha de ser entendido de un modo puramente mecánico. Se ha dicho que muchas relaciones íntimas, como el amor y la amistad, necesitan disgustos ocasionales para darse cuenta de toda su dicha por contraste con la escisión sufrida, o para interrumpir con un alejamiento lo estrecho de la relación que tiene indudablemente para el individuo algo de forzado y oprimiente. Pero no son, sin duda, las relaciones más hondas las que

necesitan de semejante turno. Más bien es éste necesario a las naturalezas toscas, que apetecen los encantos groseros de la diferencia, y cuya vida consagrada al momento favorece el salto en el contraste. Es éste el tipo descrito en el dicho alemán: «la chusma se golpea y se reconcilia», el tipo que busca la discordia para mantener la relación. En cambio, la relación verdaderamente íntima y refinada se sostendrá sin intervalos antagónicos y buscará el contraste en el mundo ambiente, en las disonancias y hostilidades del resto de la existencia, que son fondo suficiente para darse cuenta de la paz que en su interior disfrutan.

Relaciones íntimas

Ahora bien, entre los motivos indirectos que forman el deseo de paz (que deben distinguirse de aquél), figuran de una parte el agotamiento de las fuerzas, que por sí solo puede engendrar el deseo de paz junto al placer de la lucha, y de otra parte la desviación del interés de la lucha hacia un objeto superior. Esto último engendra diversidad de hipocresías morales y de propios engaños; se dice o se cree haber enterrado el arma guerrera por el interés ideal de la paz, cuando, en realidad, lo único ocurrido es que el objeto de la pugna ha perdido su interés y se desea conservar las energías para aplicarlas en otra dirección.

Estela de lucha

En las relaciones hondamente arraigadas, el término de la lucha sobreviene porque la corriente fundamental sale de nuevo a la superficie y elimina las contrarias. En cambio, surgen matices nuevos cuando es la desaparición del objeto de la lucha la que pone fin a la hostilidad. Todo conflicto que no sea de naturaleza absolutamente impersonal tiene a su servicio las fuerzas disponibles del individuo y obra como un centro de cristalización, en derredor del cual se ordenan aquéllas a mayor o menor distancia —repitiendo interiormente la relación entre las fuerzas de choque y las auxiliares—; y merced a ello, la personalidad entera, cuando lucha, adquiere una estructura peculiar. Cuando el conflicto termina de una de las maneras corrientes —por victoria y derrota, por reconciliación, por avenencia—, esta estructura se transforma en la propia del estado de paz; el punto central comunica a las demás energías la transformación ocurrida en él al pasar de la excitación a la calma. Pero en vez de este proceso orgánico, infinitamente variable, que apaga interiormente el movimiento de la lucha, prodúcese a menudo, cuando el objeto de la lucha desaparece de pronto, otro proceso completamente irracional y turbulento por virtud del cual el movimiento del combate continúa en el vacío. Acontece esto, particularmente, porque el sentimiento es más conservador que la inteligencia, y la existencia de aquél no se aquieta en el momento mismo en que la inteligencia juzga desaparecida la causa de la contienda. Siempre se producen confusión y daño cuando

los movimientos del alma, ocasionados por un motivo cualquiera, se ven de pronto privados de todo motivo sin poder seguir desenvolviéndose y desahogándose naturalmente, y sin saber adónde dirigirse. Tienen que buscar entonces alimento en sí mismos o asirse a un sustitutivo absurdo. Por consiguiente, si mientras se está desarrollando la lucha, la casualidad o un poder superior la privan de su objetivo — una rivalidad en que el objeto discutido se decide por un tercero, una contienda por cierto botín del que entre tanto se apodera otro, o una controversia teórica que de pronto es resuelta por una inteligencia superior de modo que las dos afirmaciones contrarias resulten equivocadas—, sucede con frecuencia que continúa un combate en el aire, una estéril inculpação mutua, una renovación de diferencias antiguas, enterradas desde hacía tiempo. Ésta es la estela que aún queda de los movimientos hostiles y que, antes de aquietarse, necesita desahogarse de un modo, en tales circunstancias, por fuerza insensato y tumultuoso. El caso más característico se da quizá cuando ambos partidos reconocen que el objeto de la pugna era ilusorio o no valía la pena. Entonces, la vergüenza del error lleva a menudo a prolongar por bastante tiempo la lucha haciendo un gasto de energías infundado y trabajoso, pero con tanta mayor irritación contra el adversario que nos obliga a este quijotismo.

El modo más sencillo y radical de pasar de la lucha a la paz es la victoria — manifestación peculiarísima de la vida—, que se presenta, sin duda, en incontables formas y medidas, pero que no tiene semejanza alguna con los demás fenómenos que, con otros nombres, pueden ofrecerse en la vida humana. De entre las muchas clases de victoria, que prestan un colorido particular a la paz subsiguiente, sólo mencionaré aquella que no se consigue exclusivamente por el predominio de una de las partes, sino al menos parcialmente por renuncia de la otra. Esta resignación, este declararse vencido, este inclinarse ante la victoria del otro, sin haber agotado todas las fuerzas y posibilidades de resistencia no es un fenómeno simple. Puede contribuir a él cierta tendencia ascética, el placer de la propia humillación y entrega, no suficiente para haberse sometido de antemano sin lucha, pero bastante fuerte para surgir tan pronto como empieza a apoderarse del alma el sentimiento de la derrota, o para hallar acaso su mayor encanto en el contraste con el sentimiento de lucha aún vivo. A la misma resolución impulsa también el sentimiento de que es más distinguido entregarse que aferrarse hasta el último extremo a la inverosímil posibilidad de una mudanza del destino. Desdeñar esta posibilidad y evitar a este precio que el adversario nos demuestre nuestra derrota inevitable tiene algo del estilo noble y grande de los hombres conscientes no sólo de su fuerza, sino también de su debilidad, sin necesidad de palparla. Finalmente, el declararse vencido es como una última demostración de poder. Al menos el vencido ha podido hacer este último acto positivo y ha otorgado algo al vencedor. Por eso en los conflictos personales puede observarse a veces que la renuncia de una de las partes, antes de que la otra haya triunfado plenamente, es sentida por el vencedor como una especie de ofensa. El vencedor experimenta un desasosiego, como si él fuera propiamente el más débil, habiendo el otro cedido por

cualquier razón, sin ser ello realmente necesario^[220].

La victoria

A la terminación de la lucha por victoria opónese su acabamiento por avenencia. Uno de los criterios característicos para la clasificación de las luchas es si, por su naturaleza, son o no susceptibles de avenencia. Esto no se decide exclusivamente planteando la cuestión de si el premio de la lucha está constituido por una unidad indivisible o puede ser dividido entre las partes. Frente a ciertos objetos no puede hablarse de avenencia por repartición: entre rivales, que se disputan los favores de una mujer; entre los que pretenden uno y el mismo objeto indivisible y puesto a la venta; en las luchas originadas por el odio o la venganza. Sin embargo, son susceptibles de avenencia las luchas por objetos indivisibles, cuando éstos son susceptibles de representación; entonces, aunque el premio propiamente dicho es atribuido a uno solo, éste indemniza al otro por su condescendencia con algún valor. Como es natural, el que los bienes sean fungibles, en este sentido, no depende de que haya entre ellos ninguna igualdad objetiva de valor, sino de que las partes estén dispuestas a terminar la lucha por cesión e indemnización. Esta posibilidad se mueve entre dos casos extremos: el de la tozudez máxima que rechaza la indemnización más abundante y racional, sólo por proceder de la otra parte, y el caso en que una parte va primeramente atraída tan sólo por la individualidad del premio, pero lo abandona voluntariamente por un objeto cuya capacidad para sustituir al primero resulta a menudo incomprensible.

La avenencia

La avenencia, particularmente la producida por la fungibilidad, aunque es para nosotros una técnica de vida cotidiana y natural, constituye uno de los mayores inventos de la humanidad. El impulso del hombre primitivo como del niño es pretender, sin más, todo objeto que le agrada, aunque se encuentre ya en posesión ajena. El robo —junto con el regalo— es la forma más sencilla del cambio de posesión. Por eso en organizaciones primitivas la enajenación de la propiedad raras veces se verifica sin lucha. Darse cuenta de que esto puede evitarse ofreciendo al poseedor del objeto codiciado otro que nos pertenece, haciendo así menor el gasto y esfuerzo totales en la lucha, es el principio de toda economía cultivada, de todo comercio superior. Todo trueque de cosas es una avenencia y, justamente lo que constituye la pobreza de las cosas frente a lo puramente espiritual es que el cambio de cosas representa siempre alguna pérdida y renuncia, mientras que el amor y todos los dones del espíritu pueden cambiarse sin que el enriquecimiento de un lado signifique el empobrecimiento de otro. De ciertos estados sociales se refiere que el robo y la lucha por el botín era estimada como cosa de caballeros, siendo en cambio, indigno y

ordinario el comprar y cambiar; a ello contribuía, sin duda, el carácter de avenencia que tienen el cambio, la concesión y la renuncia, polos opuestos de la lucha y la victoria. Todo cambio presupone que las valoraciones y los intereses han adoptado un carácter objetivo. Lo decisivo no es ya la pura pasión subjetiva de la apetencia, a la que sólo la lucha corresponde, sino el valor del objeto, por ambos interesados reconocido, valor que, merced a su transmutación subjetiva, puede representarse por diversos objetos. La renuncia al objeto valorado, por recibir en otra forma la cantidad de valor encerrada en él es, pese a su sencillez, un medio realmente maravilloso para resolver sin lucha la oposición de intereses; y seguramente ha necesitado una larga evolución histórica, porque el hecho de distinguir psicológicamente entre el sentimiento general del valor y el objeto individual, que primeramente se hallaba fundido con él, presupone la facultad de elevarse sobre la apetencia inmediata. La avenencia, merced a la sustitución (el cambio es un caso particular), representa en principio la posibilidad aunque sólo parcialmente realizada, de evitar la lucha o ponerle término antes de decidirla por la simple fuerza.

Modos primitivos de adquirir

Frente al carácter objetivo que tiene la terminación de la lucha por avenencia, la reconciliación constituye un modo puramente subjetivo. No me refiero a la reconciliación que se produce a consecuencia de la avenencia o de cualquier otra terminación de la lucha, sino a la causa de esta última. El deseo de reconciliación es un sentimiento primario que prescindiendo de toda razón objetiva quiere terminar la contienda de la misma manera que el placer de luchar la sostiene, también sin motivo objetivo. En los incontables casos en que la lucha termina de otro modo que por la consecuencia inexorable de la proporción de poder entre los contendientes, interviene de seguro esta tendencia elemental e irracional a la reconciliación. La cual es algo completamente distinto de la debilidad o bondad, de la moral social o el amor al prójimo. Ni siquiera coincide en el espíritu de paz. Pues éste evita de antemano la lucha o combate y en la que se le impone conserva siempre el deseo de paz; al paso que el sentimiento de reconciliación surge a menudo, en todo su vigor, después de haberse entregado el sujeto plenamente a la lucha. Más bien parece emparentada en su peculiaridad psíquico-sociológica con el perdón, que tampoco presupone una laxitud de la reacción, una falta de ímpetu antagónico, sino que brilla con entera pureza tras la injusticia hondamente sentida y tras la apasionada contienda. Por eso hay en la reconciliación, como en el perdón, algo de irracional, algo que parece desmentir lo que hace poco se era todavía.

La reconciliación

Este misterioso ritmo del alma, por virtud del cual los sentimientos de este tipo

están condicionados justamente por los que les contradicen, aparece acaso con máxima claridad en el perdón. El perdón es sin duda el único movimiento sentimental que suponemos sometido absolutamente a la voluntad, ya que, si no, no tendría sentido pedir perdón. Una solicitud sólo puede movernos a algo de que la voluntad disponga. El tratar bien al enemigo vencido, el renunciar a tomar venganza del ofensor, son cosas que visiblemente dependen de la voluntad y, por tanto, pueden ser objeto de una petición. Ahora bien, *perdonar*, esto es, que el «sentimiento» del antagonismo, del odio, de la escisión, sea sustituido por otro «sentimiento», parece no depender de la mera resolución, pues que en general no puede nadie disponer de sus sentimientos. Pero en realidad, las cosas ocurren de otro modo y sólo hay muy pocos casos en que no podamos perdonar, a pesar de desearlo de todas veras. Hállase en el perdón, cuando se le analiza hasta su raíz, algo que racionalmente no se comprende bien; y de este carácter participa también en cierta medida la reconciliación, por lo cual ambos fenómenos sociológicos desempeñan un papel importante en la mística religiosa, cosa que pueden hacer porque considerados sociológicamente contienen un elemento místico religioso.

El perdón

La relación «reconciliada», en su diferencia con la que no ha sufrido nunca ruptura, ofrece un problema particular. No nos referimos aquí a las relaciones antes mencionadas, cuyo ritmo interior oscila entre la escisión y la reconciliación, sino a las que han sufrido una verdadera ruptura y han vuelto después a restablecerse como sobre una nueva base. Pocos rasgos caracterizan tan bien una relación como el hecho de que en este caso haya acrecido o disminuido su intensidad. Por lo menos, ésta es la alternativa que se plantea a las naturalezas hondas y sensibles. Cuando una relación, que ha sufrido una ruptura radical, se restablece como si no hubiera pasado nada, en general puede presumirse que los que en ella intervienen han de tener una sensibilidad frívola o grosera. El segundo caso indicado es el menos complicado. Se comprende que una escisión no pueda remediarse más por grande que sea la voluntad de las partes; para ello no es necesario que haya quedado resto alguno del objeto de la contienda ni irreconciliabilidad alguna; basta el mero hecho de que haya habido ruptura. En relaciones íntimas, que han llegado una vez a la ruptura exterior, contribuye frecuentemente a este resultado ver que las partes pueden pasarse una sin otra y que, a pesar de todo, la vida continúa, aunque acaso no sea muy risueña. Esto no sólo disminuye el valor de la relación, sino que una vez restablecida la unidad, el individuo se lo echa en cara fácilmente como una especie de traición o infidelidad, que ya no puede remediarse, o intercala en la relación renovada desánimo y desconfianza hacia sus propios sentimientos.

En esto nos engañamos sin duda con frecuencia. La facilidad sorprendente con que a veces se soporta la ruptura de una relación íntima proviene de la larga

excitación producida por la catástrofe. Ésta ha despertado en nosotros todas las energías posibles y su vibración nos ayuda y sostiene durante algún tiempo. Pero así como la muerte de una persona querida no despliega todo su horror en las primeras horas, porque únicamente el tiempo va haciendo desfilar todas las situaciones en que figuraba como elemento, dejándonos en todas esas situaciones como privados de un miembro —cosa que en los primeros momentos no podíamos sentir—; así también una relación que nos es valiosa, no se deshace en los primeros momentos de la separación estando nuestra imaginación ocupada con los motivos de la ruptura, sino que la pérdida experimentada va horadando nuestra alma caso tras caso, y por eso, a menudo nuestro sentimiento no se percata de ella completamente hasta después de bastante tiempo habiéndola soportado en los primeros momentos con cierta ecuanimidad. También por ese motivo la reconciliación de algunas relaciones es tanto más profunda y apasionada cuando la ruptura ha durado más tiempo. Por lo mismo es comprensible que el *tempo* de la reconciliación, del «olvidar y perdonar», tenga la mayor importancia para el desarrollo estructural posterior. La lucha no puede considerarse como realmente terminada sin que antes las energías latentes hayan alcanzado suficiente desarrollo. El espíritu de lucha no queda verdaderamente penetrado por la tendencia a la reconciliación, sino en sus estados declarados o al menos conscientes. Así como no debe aprenderse demasiado aprisa, si lo aprendido ha de quedar en nosotros, tampoco debe olvidarse demasiado aprisa para que el olvido adquiera toda su importancia sociológica.

Lentitud de la ruptura

Por el contrario, el hecho de que la relación reconciliada supere en intensidad a la que no ha sido rota nunca, tiene varias causas. La principal es que, gracias a la reconciliación, surge un fondo en el cual destacan más conscientes y con mayor claridad todos los valores de la unión y todos los elementos que contribuyen a mantenerla.

A esto se agrega la discreción que elude mencionar lo pasado e introduce en la relación cierta delicadeza y aun una nueva comunidad inexpressada. Pues evitar en común el toque de ciertos puntos demasiado sensibles puede engendrar tanta intimidad y mutua inteligencia, como el desembarazo con que convertimos en materia de positiva comunidad todo objeto de la vida interior individual. Finalmente, la intensidad del deseo de mantener a salvo de toda sombra la relación renovada, no procede tan sólo del dolor experimentado durante la ruptura, sino de la convicción de que la segunda ruptura no podría curarse como la primera. Pues esta curación, en casos incontables, al menos entre personas sensibles, transformaría la relación en una caricatura. Sin duda, en la relación más hondamente arraigada puede llegarse a una ruptura trágica y a una reconciliación. Pero éste es uno de aquellos acontecimientos que sólo una vez pueden suceder y cuya repetición les quita todo decoro y seriedad.

Pues una vez que ha sobrevenido la primera repetición, nada se opone a la segunda y tercera, con lo cual la conmoción experimentada se trueca en banal y degenera en juego frívolo. Acaso el sentimiento de que otra ruptura sería definitiva —sentimiento para el cual antes de la primera apenas si hay analogía— sea para naturalezas delicadas el lazo más fuerte, que diferencia la relación reconciliada de la que no ha sido rota nunca.

La imparcialidad de repetir

Precisamente porque la medida de la reconciliación posible, subsiguiente a la lucha, tras sufrimientos de una o de ambas partes, tiene gran importancia para el desarrollo de las relaciones entre las personas, comparte dicha importancia su extremo negativo, la irreconciliabilidad. Como la reconciliación, puede ser ésta también un estado formal del alma que, aunque necesite para actualizarse una situación exterior, se produce de un modo espontáneo, y no como consecuencia de otras emociones intermedias. Ambas tendencias figuran entre los elementos fundamentales opuestos, cuya mezcla determina todas las relaciones que tienen lugar entre los hombres. Se oye a veces decir que el que no pudiera olvidar tampoco podría perdonar y, por tanto, reconciliarse plenamente. Esto, empero, traería como consecuencia la más terrible irreconciliabilidad, pues haría depender la reconciliación de que todo lo que daba motivo a la actitud contraria desapareciese de la conciencia. Además, como todos los fenómenos en que interviene el olvido se encontraría en peligro constante de reavivación. Si este dicho ha de tener un sentido debe, pues, entenderse a la inversa: cuando existe la tendencia a la reconciliación, como hecho primario, será la causa de que la escisión y el dolor que uno ha producido al otro no vuelvan a presentarse a la conciencia. De acuerdo con esto, la irreconciliación, propiamente dicha, no consiste en que la conciencia pase por alto el conflicto pretérito, lo que es más bien una consecuencia. La irreconciliación significa que el alma ha sufrido en la lucha una modificación que ya no puede remediarse. No es comparable a una herida cicatrizada, sino a la pérdida de un miembro.

El olvido del pasado

Ésta es la más trágica irreconciliación. No hace falta que quede en el alma rencor ni reserva o callada obstinación poniendo una barrera entre uno y otro. Lo ocurrido es que el conflicto ha matado en el alma algo que no puede revivir aunque quiera. En este punto resalta claramente la impotencia de la voluntad contra la naturaleza efectiva del hombre, constituyendo un contraste psicológico radical con el tipo antes mencionado del perdón. Mientras ésta es la forma de irreconciliación en temperamentos muy unitarios y no conmovibles, con facilidad, en otros muy diferenciados interiormente se encuentra otra. La imagen y la reacción del conflicto,

y todo cuanto se echa en cara al otro, permanecen vivos en el alma y el dolor es constantemente renovado. Pero al propio tiempo viven también intactos el amor y la adhesión, por cuanto los recuerdos y resignaciones no actúan en forma de resta, sino que están incluidos, como elementos orgánicos en la imagen total del otro, al que amamos con todo ese pasivo en el balance de nuestra relación total del mismo modo que amamos a una persona, a pesar de todos sus defectos que desearíamos desapareciesen, pero que acompañan nuestra idea de esa persona. La amargura de la lucha, los puntos en que la personalidad del otro ha fallado, los aspectos que traen a la relación una renuncia permanente o una irritación de continuo renovada, todo eso queda inolvidado y propiamente irreconciliado. Pero está localizado, recogido como un factor en la relación total, cuya intensidad central puede no sufrir por ello.

Grados de irreconciliación

Es evidente que estas dos manifestaciones de irreconciliación claramente distintas de las que ordinariamente se designan con tal nombre, encierran también toda la escala de éstas. La una deja que el resultado del conflicto, desprendido de todos sus contenidos, ocupe el centro del alma y transforme en su raíz la personalidad entera por lo que al otro se refiere. En la otra, por el contrario, el legado psicológico de la lucha resulta como aislado; no es sino un elemento singular que puede ser recogido en la imagen del otro para ser comprendido dentro de la relación total que se mantiene con él. Entre aquel caso más grave y éste más leve de irreconciliación, se encuentran, indudablemente, todos los grados en que la irreconciliación pone la paz a la sombra de la guerra.

V. El secreto y la sociedad secreta

TODAS LAS RELACIONES de los hombres entre sí descansan, naturalmente, en que saben algo unos de otros. El comerciante *sabe* que su proveedor quiere comprar barato y vender caro; el maestro *sabe* que puede suponer en el discípulo cierta cantidad y calidad de conocimientos; dentro de cada capa social el individuo *sabe* qué cantidad de cultura aproximada cabe suponer en los demás. Indudablemente, de no existir tal saber, no podrían verificarse las relaciones de hombre a hombre aquí referidas. La intensidad y matiz de las relaciones personales diferenciadas —con reservas que fácilmente se comprenden— es proporcional al grado en que cada parte se revela a la otra por palabras y actos. No importa la cantidad de error y mero prejuicio que pueda haber en estos muchos conocimientos. De la misma manera que nuestro conocimiento de la naturaleza, comparado con los errores e insuficiencias, contiene la porción de verdad necesaria para la vida y progreso de nuestra especie, así cada cual sabe de aquellos con quienes tiene que habérselas lo necesario para que sean posibles relación y trato. Saber con quién se trata es la primera condición para tener trato con alguien. La representación corriente que se forman una de otra las dos personas tras una conversación algo prolongada o al encontrarse en la misma esfera social, aunque parezca forma huera, es un símbolo justo de aquel conocimiento mutuo que constituye la condición *a priori* de toda relación.

A la conciencia se le oculta esto a menudo, porque en muchísimas relaciones sólo hace falta que se den recíprocamente las tendencias y cualidades típicas, las que por su necesidad sólo suelen notarse cuando faltan. Valdría la pena emprender una investigación especial para averiguar qué clase y grado de conocimiento mutuo requieren las distintas relaciones que tienen lugar entre los hombres; cómo se entretejen los supuestos psicológicos generales, con los cuales nos abordamos unos a otros, con las experiencias particulares hechas sobre el individuo frente al cual nos encontramos; cómo en algunas esferas el conocimiento mutuo no necesita ser igual por ambas partes; cómo ciertas relaciones, ya establecidas, se determinan en su evolución por el creciente conocimiento de uno por otro o de los dos por los dos; y, finalmente, al contrario, cómo nuestra imagen objetiva del otro es influida por las relaciones de la práctica y de la sensibilidad. Esto último no ha de entenderse sólo en el sentido de la falsificación, sino que, de un modo perfectamente legítimo, la representación teórica de un individuo determinado es distinta según el punto de vista desde el cual es considerado, punto de vista que depende de la relación total en que se halla el que conoce con el conocido. Nunca se puede conocer a otro en absoluto —lo que supondría el conocimiento de cada uno de sus pensamientos y sentimientos—; no obstante lo cual, con los fragmentos que observamos, formamos una unidad personal que, por lo tanto, depende de la parte que nuestro particular punto de vista nos permita ver.

Pero estas diferencias no dimanar solamente de las diferencias de cantidad en el conocimiento. Ningún conocimiento psicológico es una reproducción de su objeto. Como el de la naturaleza exterior, el conocimiento psicológico depende de las formas que el espíritu cognoscente lleva consigo y en las cuales recoge lo que se le ofrece. Pero estas formas, cuando se trata del conocimiento de individuos por individuos, están muy diferenciadas y no producen esa universalidad científica y fuerza persuasiva, transubjetiva, que se puede conseguir frente a la naturaleza exterior y a los procesos típicos del alma. Si *A* tiene una representación de *M* distinta de la que tiene *B*, no supone esto que haya imperfección o engaño; dado el modo de ser de *A* y el conjunto de circunstancias en que se encuentra frente a *M*, su imagen de *M* es verdad para *A*, como lo es la otra, diversa en su contenido, para *B*. En modo alguno puede afirmarse que por encima de estos dos conocimientos haya un conocimiento de *M*, objetivamente verdadero, que legitime los dos anteriores según el grado en que éstos coincidan con él. La verdad ideal, a la que, sin duda, no hace más que aproximarse asintóticamente la imagen de *M*, en la representación de *A*, es, *como ideal*, distinta de la que tiene *B*; contiene, como supuesto integrante y plástico, la calidad anímica de *A* y la relación particular en que se encuentran *A* y *M* por virtud de su carácter y su destino. Toda relación entre personas hace nacer en cada una imagen de la otra imagen que está evidentemente en acción recíproca con aquella relación real. Ésta crea los supuestos en virtud de los cuales la representación que uno se forma del otro resulta de esta o aquella manera y posee en este caso su verdad legítima. Pero, por otra parte, la acción recíproca entre los individuos se funda en la imagen que cada cual se forma del otro. Nos encontramos aquí con uno de los más hondos procesos circulares de la vida espiritual, en el cual un elemento presupone un segundo, pero éste a su vez presupone el primero. Si tratándose de esferas restringidas esto constituye un círculo vicioso, que anula el todo, en esferas más generales y fundamentales es la inevitable expresión de la unidad en que se reúnen ambos elementos, unidad que nuestras formas de pensamiento sólo pueden comprender, construyendo el primero sobre el segundo, y éste sobre aquél al mismo tiempo. Así, nuestras relaciones van desenvolviéndose sobre la base de un saber mutuo y este saber se funda a su vez sobre la relación de hecho. Ambos elementos aparecen inseparablemente fundidos y, por su alternativa dentro de la acción recíproca sociológica, hacen que ésta aparezca como uno de los puntos en que el ser y la representación hacen empíricamente perceptible su misteriosa unidad.

Nuestra idea del prójimo

Nuestro conocimiento respecto al conjunto de la existencia en que se funda nuestra actividad está determinado por singulares limitaciones y desviaciones. No

puede, naturalmente, aceptarse en principio que «sólo el error sea vida, y el saber, muerte»; pues un ser sumido constantemente en errores obraría siempre de un modo inadecuado y, por consiguiente, perecería. Pero teniendo en cuenta lo casual y deficiente de nuestra adaptación a nuestras condiciones de vida, no hay duda de que no sólo adquirimos la verdad necesaria para nuestra conducta práctica, sino que también conservamos la necesaria ignorancia y embolsamos el error necesario. Y esto acontece desde las grandes ideas que transforman la vida de la humanidad y que no se presentan o permanecen desatendidas hasta que los progresos de la cultura las hacen posibles y útiles, hasta la «mentira vital» del individuo que tan a menudo necesita ilusionarse acerca de su poder y aun de su sentir con la superstición respecto de los hombres y de los dioses, para mantenerse en su ser y en sus posibilidades de rendimiento. En este sentido psicológico el error se halla coordinado a la verdad. El finalismo de la vida, tanto externa como interna, cuida de que poseamos tanto de uno como de otra, lo que justamente constituye la base de la actividad que podemos desarrollar. Claro está que ésta es sólo una proporción a grandes rasgos, con una amplia latitud para desviaciones y para adaptaciones deficientes.

La necesaria ignorancia

Pero dentro de la esfera de la verdad y de la ilusión hay un sector determinado en que ambas pueden adquirir un carácter que no se presenta en otros campos. El hombre que tenemos enfrente, puede abrirnos voluntariamente su interior o engañarnos respecto de él con mentiras u ocultaciones. No hay otro objeto más que el hombre, que posea esta capacidad de manifestarse o de esconderse; pues ningún otro modifica su actitud, pensando en el conocimiento que otro ha de formar de él. Como es natural, este carácter no se presenta siempre. Frecuentemente, el otro hombre es para nosotros como un objeto de la naturaleza que se ofrece inmóvil a nuestro conocimiento. Cuando para este conocimiento importan las manifestaciones externas del otro, y precisamente aquellas que no están modificadas por el pensamiento de que van a servir para tal conocimiento, hay un elemento fundamental que es muy importante para la determinación del individuo por su medio ambiente. Se ha considerado como un problema —y en ocasiones se han deducido de ello las más amplias consecuencias— el hecho de que nuestro proceso anímico, que transcurre conforme a la naturaleza, sea en su contenido casi siempre conforme con las normas lógicas. Y, en efecto, es asombroso que un proceso producido por causas puramente naturales transcurra como si estuviese regido por las leyes ideales de la lógica. No de otro modo que si una rama de árbol estuviese en comunicación con un aparato telegráfico, de tal manera que los movimientos producidos por el viento pusieran dicho aparato en actividad y trazasen signos que tuviesen para nosotros un sentido razonable. Ante este singular problema, que no hemos de discutir en este lugar, haremos notar, sin embargo, que nuestros procesos psicológicos se regulan de hecho

mucho menos lógicamente de lo que parece por sus manifestaciones externas. Si examinamos con atención las representaciones que en el tiempo van desfilando por nuestra conciencia veremos que sus alternativas, sus movimientos en zigzag, la confusión en que nos presentan imágenes e ideas incoherentes, sus asociaciones lógicamente injustificables y que aparecen a manera —por decirlo así— de ensayo, veremos —digo— que todo esto dista mucho de estar regido por normas de razón. Lo que sucede es que no nos damos cuenta de ello con frecuencia, porque sólo ponemos nuestra atención en la parte «utilizable» de nuestra vida interior, y pasamos por alto, o desatendemos sus saltos, lo que en ella hay de irracional y caótico, a pesar de su realidad psicológica, para no fijarnos más que en lo que tiene alguna lógica o algún valor. Por eso, todo cuanto comunicamos a los demás, incluso lo más subjetivo, espontáneo y confidencial, es ya una selección de aquel todo anímico real; si cualquiera de nosotros lo expresase exactamente en su contenido y sucesión, iría —permítasenos la paradoja— al manicomio. En el sentido cuantitativo, lo que revelamos incluso a las personas más íntimas, no son sino fragmentos de nuestra vida real interior. Pero además, estas selecciones, no representan en proporción determinada aquel estado de hecho, sino que recaen desde el punto de vista de la razón, del valor de la relación con el oyente, de la consideración a su capacidad intelectual. Nada de lo que digamos, si excede de la interjección o del *mínimum* de comunicación, expresa, de un modo inmediato y fiel, lo que pasa en nosotros durante un tiempo determinado, sino que es una transformación de la realidad, en un sentido teleológico, abreviado y sintético. Dirigidos por un instinto que excluye automáticamente el proceder contrario, no mostramos a nadie el proceso puramente causal y real de nuestros estados de alma, proceso que desde el punto de vista de la lógica, de la objetividad, del sentido, sería totalmente incoherente e irracional. Sólo exhibimos un extracto estilizado por selección y ordenamiento. Y no cabe imaginar otro comercio ni otra sociedad que los que descansan sobre esta ignorancia teleológica en que nos hallamos unos con respecto a los otros. Dentro de este postulado evidente, apriorístico, absoluto se comprenden las diferencias relativas a que nos referimos cuando hablamos de manifestación sincera o de disimulación mendaz.

El tamiz de la lógica

Toda mentira, sea cual fuere su naturaleza objetiva, produce por su esencia un error acerca del *sujeto* que miente; pues consiste en que el mentiroso esconde a su interlocutor la verdadera representación que posee. La esencia específica de la mentira no queda agotada con el hecho de que el engañado adquiera una falsa representación de la cosa; esto sucede también con el sencillo error. Lo característico es que se le engaña sobre la idea interior del que miente. La veracidad y la mentira tienen, empero, la mayor importancia para las relaciones de los hombres entre sí. Las

estructuras sociológicas se distinguen de un modo característico según el grado de mentira que alienta en ellas. En primer término, la mentira es mucho más inocua para el grupo en las relaciones sencillas, que en las relaciones complicadas. El hombre primitivo que vive en un círculo de escasa extensión, que satisface sus necesidades por producción propia o cooperación inmediata, que limita sus intereses espirituales a la propia experiencia o a una tradición uniforme, abarca y controla el material de su existencia con mayor facilidad y más completamente que el hombre que se desenvuelve en civilizaciones elevadas. Los incontables errores y supersticiones, que se dan en la vida de los hombres primitivos son, ciertamente, bastante dañinos; pero, ni con mucho, tanto como lo serían en épocas progresivas porque la práctica de su vida se limita en lo esencial a pocos hechos y circunstancias, sobre los cuales puede adquirir una visión justa, gracias a lo reducido de su horizonte.

La mentira

En cambio, en civilizaciones más ricas y amplias, la vida descansa sobre 1000 postulados que el individuo no puede perseguir hasta el fondo, ni comprobar, sino que ha de admitir de buena fe. Mucho más ampliamente de lo que suele pensarse descansa nuestra existencia moderna sobre la creencia en la honradez de los demás, desde la economía que es cada vez más economía de crédito, hasta el cultivo de la ciencia, en la cual los investigadores, en su mayoría, tienen que aplicar resultados hallados por otros y que ellos no pueden comprobar. Construimos nuestras más transcendentales resoluciones sobre un complicado sistema de representaciones, la mayoría de las cuales suponen la confianza en que no somos engañados. Por esta razón, la mentira en la vida moderna es algo más nocivo que antes, y pone más en peligro los fundamentos de la vida. Si la mentira fuese considerada entre nosotros como un pecado venial, como lo consideraban los dioses griegos, los patriarcas judíos o los insulares del Pacífico; si no nos intimidase toda la severidad del precepto moral, la estructura de la vida moderna —«economía de crédito» en un sentido mucho más amplio que el puramente económico— sería imposible. Esta relación entre las épocas, se repite en las distancias de otras dimensiones. Cuanto más lejos se hallen del centro de nuestra personalidad terceras personas, tanto más fácilmente podremos avenirnos práctica e interiormente con su mendacidad. Pero si las pocas personas que están más cerca de nosotros nos engañan, la vida se hace imposible. Debemos subrayar sociológicamente esta vulgaridad porque demuestra que la proporción entre la veracidad y la mentira, compatible con la existencia de relaciones humanas, forma una escala en la cual puede leerse el grado de intensidad de estas relaciones.

Los perjuicios de la mentira

En los estados primitivos, la mentira es, pues, relativamente *permisible*. Pero a

esto se agrega una positiva utilidad que presta. La primera organización, jerarquía o centralización del grupo, se verificará por sumisión de los débiles a los más fuertes, corporal y espiritualmente. La mentira que se imponga, esto es, que no sea descubierta, constituye, indudablemente, un medio para ejercer cierta superioridad espiritual, aplicándola a la dirección y sumisión de los menos avesados. Es un derecho de fuerza espiritual, tan brutal, pero en ocasiones tan adecuado como el de fuerza física, ya sea para selección y entrenamiento de la inteligencia o para proporcionar a unos pocos, que no trabajan con sus manos, el ocio necesario a la producción de los bienes superiores de la cultura, o bien para determinar quién ha de ser el director del grupo. A medida que estos fines puedan conseguirse por medios que no tengan consecuencias tan indeseables, irá siendo menos necesaria la mentira y quedará más espacio para la conciencia de su pecaminosidad moral. Este proceso no está aun terminado ni mucho menos. El comercio al por menor cree, aún hoy, no poder prescindir de ciertas mendaces ponderaciones de sus mercancías, y por ello las utiliza con perfecta tranquilidad de conciencia. El comercio al por mayor y los detallistas montados en grande han pasado ya de este estadio y pueden ofrecer sus productos con completa sinceridad. Cuando el mediano y pequeño comerciante empleen métodos de la misma perfección, sus exageraciones o falsedades en reclamos y recomendaciones, que ahora no se les toman a mal en la práctica, sufrirán la misma condena moral que ya hoy merecen en las esferas en que no son prácticamente necesarias. Dentro de un grupo, el trato fundado en la veracidad será tanto más adecuado cuanto más tenga por norma el bien de los muchos y no el de los pocos. Pues los engañados, esto es, aquellos a quienes perjudica la mentira, formarán siempre mayoría frente al mentiroso que saca provecho del engaño. Por eso la «ilustración», encaminada a suprimir las falsedades que actúan en la vida social, tiene un carácter marcadamente democrático.

Ventajas de la mentira

El trato de los hombres descansa normalmente en que sus mundos mentales tienen ciertos elementos comunes, y en que ciertos contenidos espirituales objetivos, constituyen el material que se desarrolla, por sus relaciones, en vida subjetiva. El tipo e instrumento fundamental de esto es el lenguaje, igual para todos. Pero si se miran las cosas más de cerca se echará de ver que la base a que aquí se alude no está sólo constituida por lo que saben el uno del otro, o por lo que el uno conoce como contenido espiritual del otro, sino que está también integrada por lo que sabe el uno, pero no el otro. Y además, esta limitación tiene aun más importancia positiva que aquella otra ya citada, que resulta de la oposición entre la realidad ilógica y casual del proceso de las representaciones y la parte que seleccionamos por motivos lógicos y teleológicos, para comunicársela a los demás. La dualidad del ser humano, en virtud de la cual toda expresión exterior del hombre brota de varias fuentes y hace que toda

medida parezca grande o pequeña, según se compare con otras menores o mayores, da por resultado que las circunstancias sociológicas también se hallen condicionadas de ese modo dualista. Para que resulte la verdadera configuración de la sociedad es preciso que la concordia, la armonía, la cooperación (que pasan por ser las fuerzas socializadoras por excelencia), sean contrapesadas por la distancia, la competencia, la repulsión. Las formas fijas organizadoras que parecen dar a la sociedad el carácter de tal han de verse constantemente estorbadas, desequilibradas, impedidas por fuerzas individualistas irregulares, para adquirir vida y evolución, gracias a estos procesos de condescendencia y resistencia. Las relaciones de carácter íntimo, cuyo soporte formal es la proximidad corporal y espiritual, pierden su encanto e incluso el contenido de su intimidad, si la proximidad no incluye, al propio tiempo y en alternativa, distancias y pausas. Para finalizar —y esto es lo que aquí importa principalmente—, el saber mutuo, que determina positivamente las relaciones no lo hace por sí sólo, sino que estas relaciones presuponen de igual una cierta ignorancia, una cantidad de mutuo disimulo, que naturalmente varía en sus proporciones hasta lo infinito. La mentira no es más que una forma grosera y, en último término, contradictoria con frecuencia, en que se manifiesta esta necesidad. Si es cierto que a menudo destroza la relación, también lo es que cuando la relación existe, la mentira es un elemento integrante de su estructura. El valor negativo que en lo ético tiene la mentira, no debe engañarnos sobre su positiva importancia sociológica en la conformación de ciertas relaciones concretas. Por lo demás, la mentira —referida al hecho sociológico elemental, de que aquí se trata, o sea a la limitación del conocimiento que uno tiene de otro— no es más que uno de los medios, una táctica, que puede calificarse de positiva, y por decirlo así, agresiva, siendo así que el fin puede conseguirse, y en general se consigue, por el secreto y la ocultación. Las consideraciones siguientes tratan de estas formas más generales y negativas.

La mezcla de verdad y de mentira

Antes de tratar del secreto, como ocultación deliberada, es preciso indicar los distintos grados en que diversas circunstancias dejan fuera de sus límites el conocimiento mutuo de la personalidad total. Entre las asociaciones, que comprenden en su seno cierta acción recíproca directa, figuran en este respecto, en primer término, las asociaciones para determinados fines, pero principalmente aquéllas en que se trata de prestaciones de los miembros definidas de antemano por la pertenencia a la asociación y, por tanto, más marcadamente las que ofrecen la forma de contribuciones en dinero. En éstas, la acción recíproca, la conexión, la comunidad de fin, no descansa en que los unos conozcan psicológicamente a los otros. Como miembro del grupo, el individuo es en exclusiva el sujeto de una prestación determinada, y son completamente indiferentes los motivos individuales que lo muevan a ello o la personalidad total que determine su conducta. La asociación para

ciertos fines es la forma sociológica absolutamente *discreta*; sus copartícipes son psicológicamente anónimos y, para constituir la asociación, lo único que necesitan saber unos de otros es que, en efecto, la constituyen. La creciente objetivación de nuestra cultura, cuyas creaciones brotan cada vez más de energías impersonales y acogen cada vez menos en su seno la totalidad subjetiva del individuo —como se ve claramente comparando el trabajo del artesano con el del obrero de fábrica—, esta objetivación se extiende también a las formas sociológicas. Merced a ello, asociaciones que antes asumían al individuo entero y exigían el conocimiento mutuo, además del contenido inmediato de la relación, se basan ahora, exclusivamente, en esta relación con claridad demarcada y precisada.

Asociaciones

Así esa forma previa (o posterior) del saber acerca de un hombre que está constituida por la confianza en él depositada, y que es, evidentemente, una de las fuerzas sintéticas más importantes que actúan en la sociedad, adquiere una evolución particular. La confianza es una hipótesis sobre la conducta futura de otro, hipótesis que ofrece seguridad suficiente para fundar en ella una actividad práctica. Como hipótesis, constituye un grado intermedio entre el saber acerca de otros hombres y la ignorancia respecto de ellos. El que sabe, no necesita «confiar»; el que ignora, no puede siquiera confiar^[221]. ¿En qué grado han de mezclarse el saber y la ignorancia para hacer posible la decisión práctica, basada en la confianza? Decidiendo la época, la esfera de intereses, los individuos. La objetivación de la cultura ha diferenciado resueltamente los grados de saber e ignorancia necesarios para que se produzca la confianza. El comerciante moderno que trata un negocio con otro, el sabio que emprende con otro una investigación, el jefe de un partido político que suscribe con otro un acuerdo sobre asuntos electorales o sobre la actitud frente a un proyecto de ley, todos, prescindiendo de excepciones y deficiencias, saben de la parte con quien se entienden exactamente lo que hace falta para la relación que se establece. Las tradiciones e instituciones, el poder de la opinión pública y el rigor de la situación de cada cual, que determinan inexorablemente la conducta del individuo, se han hecho tan firmes y seguros, que basta conocer ciertas exterioridades referentes al otro para poseer la confianza necesaria a la acción común. La base de cualidades personales de donde podía salir en principio una modificación de la conducta, dentro de la relación, no tiene ya importancia; la motivación y regulación de esta conducta se ha objetivado de tal modo, que ya no es necesario para la confianza el conocimiento verdaderamente personal. En circunstancias más primitivas y menos diferenciadas se sabía mucho más del asociado en lo personal y, en cambio, mucho menos en lo relativo a la confianza objetiva que pudiera tenerse. Ambas cosas están en íntima relación. Para engendrar la confianza, a pesar de la deficiencia de conocimiento en el último sentido, se requería mayor conocimiento en el primero. Aquel conocimiento,

puramente general, que sólo se refiere a lo objetivo de la persona y que se detiene ante el secreto de su individualidad, ha de completarse considerablemente con el conocimiento de lo personal, cuando la asociación de fines tiene una importancia esencial para la *existencia total* de los copartícipes. El comerciante que vende a otro trigo o petróleo, únicamente necesita saber si éste tiene solvencia para responder del importe; pero si toma a otro como socio, ha de conocer, no sólo su situación patrimonial y otras cualidades generales, sino toda su personalidad, su honradez, el grado de confianza que merece el temperamento que tiene, si es resuelto o vacilante, etc. Y sobre este conocimiento mutuo descansa no solamente el establecimiento de la relación, sino su prosecución, las acciones comunes diarias, la distribución de funciones entre los compañeros. El secreto de la personalidad, en este caso, es más limitado sociológicamente. Dada la amplitud con que las cualidades personales influyen en los intereses comunes, no se le permite conservar para sí una extensión tan grande.

La confianza El conocido

Mas allá de las asociaciones de fines, e igualmente más allá de las relaciones arraigadas en la personalidad total, hállese una relación que tiene un carácter sociológico muy peculiar. Me refiero a aquella que en las capas elevadas se designa con el nombre general de trabar «conocimiento». En tal sentido el «conocerse» mutuamente no significa en manera alguna «conocerse» propiamente, esto es, haber penetrado en lo individual de la personalidad. Significa tan sólo que cada uno de los dos conocidos tiene noticia de la existencia del otro. Es característico que el «conocimiento» se satisface con el nombre del otro o la «presentación»; supone que hemos tomado nota de que existe —pero no de cómo es— la otra personalidad. Cuando se dice que se conoce, y aunque se conoce bastante a una persona, se indica la falta de relaciones íntimas con ella. En este sentido conocemos de los otros sólo lo externo, bien sea el trato puramente social, o bien lo que el otro buenamente quiere mostrarnos. El grado de conocimiento que supone ser «conocidos», no se refiere a lo que el otro es «en sí», no a lo que es en su interior, sino en aquella parte que manifiesta a los demás, al mundo. Por eso el «conocimiento» en este sentido del trato social es el lugar adecuado de la «discreción». Ésta no consiste tan sólo en respetar el secreto del otro, su voluntad directa de ocultarnos tal o cual cosa, sino en evitar conocer del otro lo que él positivamente no nos revele. No se trata, pues, en principio, de que no debamos saber *algo determinado*, sino de la reserva general que nos imponemos frente a la personalidad total. Es una forma especial del contraste típico que se señala en el imperativo: «lo que no está prohibido está permitido», frente a la fórmula: «lo que no está permitido está prohibido».

De esta manera se distinguen las relaciones de los hombres, en cuanto al saber recíproco que posean unos de otros: lo que no se oculta, puede saberse, y lo que no se revela, no debe saberse. La última decisión corresponde al sentimiento de que en derredor de cada hombre hay como una esfera ideal, de dimensiones variables según las diversas direcciones y las distintas personas, esfera en la cual no puede penetrarse sin destrozar el valor de personalidad que reside en todo individuo. El honor traza una de estas fronteras en derredor del hombre y, con mucha finura, caracteriza el idioma las ofensas al honor con la frase: «acercarse demasiado». El radio de esa esfera ideal indica la distancia que no puede traspasar una persona extraña sin ofensa para el honor. A otra esfera análoga alude lo que se llama «importancia» de una personalidad. Frente al hombre «importante», una coacción interior nos ordena guardar la distancia. Esa coacción, aun en relaciones íntimas, no desaparece fácilmente y sólo deja de existir para el que no posee órgano alguno que le haga percibir la importancia de dicha persona. Por eso no existe tal distancia para el «ayuda de cámara»; para él no hay «grande hombre». Pero esto es culpa del ayuda de cámara, no del grande hombre. Por eso toda importunidad va unida a una carencia de sentido para las diferencias de importancia entre los hombres; el que es importuno para con una personalidad importante, revela, no que la estima mucho o demasiado —como superficialmente pudiera creerse—, sino que, por el contrario, no le profesa estimación propiamente dicha. Así como el pintor, en los cuadros de muchas figuras destaca con frecuencia la importancia de una, ordenando en derredor de ella a las otras a considerable distancia; así la señal sociológica de la importancia es esa distancia, que mantiene a los demás fuera de cierta esfera, llena por la personalidad con su poder, su voluntad y su grandeza.

Otro círculo análogo, aunque de otro valor, circunda al hombre. Penetrar en esta esfera, henchida de las preocupaciones y cualidades personalísimas, tomar conocimiento de ella, supone como una violación de la personalidad. Así como la propiedad material es una a modo de amplificación del yo —lo poseído es justamente lo que obedece a la voluntad del poseedor, como el cuerpo que, con una diferencia sólo de grado es nuestra primera «propiedad»— y por ello todo atentado contra el patrimonio es sentido como una violación de la personalidad, así también hay una propiedad espiritual privada, cuya violación afecta al yo en su centro más íntimo. La discreción no es más que el sentimiento del derecho aplicado a los contenidos inmediatos de la vida. También ella tiene, naturalmente, diversa extensión según las diversas personas a que se refiere; del mismo modo que el honor y la propiedad tienen un radio muy distinto frente a las personas de nuestra intimidad que frente a los extraños e indiferentes. En las relaciones de que antes hemos hablado, las sociales, en sentido estricto, las que se dan entre «conocidos», trátase en primer término de un límite típico, allende el cual acaso no haya secretos ocultos, pero en el

que los otros no deben penetrar con preguntas e invasiones prohibidas por un como convenio de discreción.

La propiedad privada espiritual

¿Dónde se encuentra ese límite? Esta pregunta, no sólo no es sencilla de contestar, aun en principio, sino que nos conduce al fino tejido de las formaciones sociales. No puede afirmarse, en absoluto, el derecho de esa propiedad espiritual privada, como tampoco puede sostenerse en absoluto el de la propiedad material. Sabemos que la última, en sus tres aspectos esenciales de adquisición, seguridad y fructificación, en las civilizaciones de orden elevado, no se basa nunca en las meras fuerzas del individuo, sino que requiere también la ayuda del medio social; por lo cual el todo tiene de antemano derecho a limitarla, ya por prohibiciones que se refieran a la adquisición, ya por impuestos. Pero este derecho tiene un fundamento más hondo que el de la proporción entre las prestaciones y contraprestaciones de la sociedad y el individuo; se basa en el principio mucho más elemental de que la parte ha de soportar, en su ser y haber, todas las limitaciones que sean necesarias para la conservación y los fines del todo. Y esto rige también en la esfera interior del hombre. En interés del trato y de la coordinación social, uno tiene que saber ciertas cosas del otro, y cuando la discreción dañaría a los intereses sociales, este otro no tiene derecho a protestar, desde el punto de vista moral, apelando al deber de discreción del otro, es decir, a la propiedad absoluta de su propio ser y conciencia. El hombre de negocios que contrae con otro obligaciones a largo plazo; el dueño de casa que toma un sirviente, así como este sirviente mismo; el superior que asciende a su subordinado; la dueña de casa que admite a una nueva persona en el círculo de sus invitados, todos éstos han de estar facultados para saber, respecto del pasado y presente de la persona de quien se trate, de su temperamento y condición moral, todo lo necesario para fundamentar racionalmente su acción u omisión. Éstos son casos muy de bulto, en que el deber impuesto por la discreción de no tratar de conocer lo que el otro no nos muestre voluntariamente ha de retroceder ante las exigencias de la práctica. Pero en otras formas más finas y menos claras, en indicaciones fragmentarias y matices inexpresables; todo el trato de los hombres descansa en que cada cual sabe del otro algo más de lo que éste le revela voluntariamente, y con frecuencia cosas que a éste le desagradaría saber que el otro las sabe.

Límites de la discreción

Individualmente esto puede pasar por indiscreción; aunque socialmente, cabe exigirlo como condición para el trato estrecho y vivo. Pero es extraordinariamente difícil trazar el límite jurídico de estas incursiones en la propiedad privada espiritual. En general, el hombre se atribuye derecho a saber todo cuanto pueda averiguar, sin

recurrir a medios externos ilegales, por observaciones y reflexiones psicológicas. Pero, en realidad, la indiscreción ejercida de esta manera puede ser tan violenta y tan condenable moralmente, como escuchar detrás de las puertas o leer a escondidas cartas ajenas. A quien tenga un fino oído psicológico, los hombres le delatarán incontables veces sus pensamientos y cualidades más secretos, no sólo a pesar de esforzarse en ocultarlos, sino justamente por ello. Espiar codiciosamente toda palabra impensada, cavilar sobre la significación de tal acento, o sobre cómo puedan combinarse tales expresiones, o sobre lo que quiera decir el rubor producido por la mención de tal o cual nombre, ninguna de estas cosas traspasa los límites de la discreción externa; son labor del propio intelecto y, por tanto, derecho indiscutible del sujeto, con tanto mayor fundamento, cuanto que tales abusos de superioridad psicológica se producen a menudo involuntariamente, sin que podamos contener esa nuestra interpretación del otro, esa nuestra construcción de su interioridad. Si bien todo hombre honrado se abstiene de cavilar sobre las cosas que el otro oculta y no se aprovecha de sus ligerezas y momentos de desamparo, el proceso de conocimiento en esta esfera se verifica con frecuencia de un modo tan automático, y su resultado surge tan inopinadamente, que nada puede contra ello la buena voluntad. Y si lo que, indudablemente, no está permitido, resulta a veces inevitable, la delimitación entre lo permitido y lo no permitido es, sin duda, difícil. ¿Hasta qué punto la discreción ha de abstenerse de esas palpaciones espirituales? ¿En qué medida queda restringido este deber de discreción, por las necesidades del trato, de las relaciones mutuas, entre los miembros de un mismo grupo? Es ésta una cuestión para cuya solución no bastan ni el tacto moral, ni el conocimiento de las circunstancias objetivas y sus exigencias, sino que ambas cosas tienen que intervenir conjuntamente. La finura y complicación de este problema lo relega a la decisión individual que no puede ser prejuzgada por ninguna norma de carácter general; es un problema mucho más personal que el que se plantea respecto a la propiedad privada, en sentido material.

Límites de la indiscreción

Frente a esta forma previa o, si se quiere, complemento del secreto, en que no se trata del comportamiento del que guarda el secreto sino del otro, y en que la combinación o mezcla de saber y de ignorancia mutuas es acentuada más bien sobre el primer extremo, pasamos ahora a nuevos términos: a aquellas relaciones que no se concentran en torno de intereses bien delimitados y, aunque sólo por el hecho de su «superficialidad», objetivamente establecidos, como las estudiadas hasta ahora, sino que, al menos en idea, abrazan el contenido entero de la personalidad. Las principales manifestaciones de este tipo son la amistad y el matrimonio. El ideal de la amistad, tal como ha sido recogido de la antigüedad y desenvuelto en sentido romántico, pide una absoluta intimidad espiritual, consecuencia de que también la propiedad material ha de ser común entre los amigos. Ese ingreso total del yo en la relación, puede ser en

la amistad más plausible que en el amor; porque en aquélla falta esa concentración en un elemento, como le sucede al amor, por la sensualidad. Sin duda, el hecho de que en el conjunto de los posibles motivos de enlace haya uno que esté a la cabeza de los demás, determina cierta organización, semejante a la que se produce en un grupo que sigue a un jefe. Un elemento muy fuerte de enlace abre con frecuencia la marcha, siguiéndole luego los demás que, sin él, hubieran permanecido latentes. Y es indudable que, en la mayoría de las personas, el amor sexual es el que abre más de par en par las puertas de la personalidad. Incluso para muchas personas es el amor la única forma de entregar su yo entero, de la misma manera que para el artista la forma de su arte es la única posibilidad que se le ofrece para manifestar toda su interioridad. En las mujeres se observa esto con más frecuencia: el «amor cristiano», que tiene otro sentido, pretende, sin duda, llegar al mismo resultado. Cuando aman, no sólo entregan totalmente y sin reserva su ser, sino que éste va como disuelto químicamente en el amor y pasa al otro con el color, la figura y temperatura del amor. Pero, por otra parte, cuando el sentimiento del amor no es bastante expansivo y los demás contenidos del alma no tienen bastante flexibilidad, el predominio de los enlaces eróticos puede ser un obstáculo para los demás contactos, tanto morales y prácticos como espirituales, y para que se abran las reservas de la personalidad allende lo erótico. La amistad, en la cual la entrega no es tan apasionada, pero tampoco tan desigual, puede servir mejor para ligar por entero a las personas; puede abrir las compuertas del alma de un modo menos impetuoso, pero en mayor extensión y más prolongada continuidad.

La amistad y el amor

Pero esta intimidad completa se hace más difícil a medida que aumenta la diferenciación de los hombres. Acaso el hombre moderno tenga demasiado que ocultar para contraer amistades a la manera antigua. Acaso las personalidades, salvo en su juventud, estén demasiado individualizadas para que sea posible la plena reciprocidad de la comprensión que requiere gran poder de adivinación y fantasía productiva, enfocados hacia el otro. Parece, por tanto, que la sensibilidad moderna se inclina más hacia las amistades diferenciadas, amistades que se limitan a uno de los aspectos de la personalidad y dejan los otros fuera del juego. De esta manera se produce un tipo muy particular de amistad; que tiene la mayor importancia para nuestro problema de la determinación del grado de comunicación o reserva que debe de haber en las relaciones amistosas. Estas amistades diferenciadas que nos ligan a una persona por el lado del sentimiento, a otra por el de la comunidad espiritual, a una tercera en virtud de impulsos religiosos, a una cuarta por recuerdos comunes, ofrecen una síntesis peculiar, por lo que toca a la discreción, al grado de expansividad o de reserva; piden que los amigos se abstengan de penetrar en las esferas de interés y sentimiento que no están comprendidas en su relación, y cuyo respeto es necesario

para que no se haga sentir dolorosamente el límite de la mutua inteligencia. Pero la relación así delimitada y arropada en discreciones puede proceder del centro mismo de la personalidad, alimentarse de sus jugos radicales, aunque sólo rieguen luego una sección de la periferia. En idea lleva a la misma profundidad de sentimiento y produce el mismo espíritu de sacrificio que aquellas relaciones que, en épocas y personas menos diferenciadas, abarcaban la periferia entera de la vida y para las cuales no eran problemas la reserva y la discreción.

Amistades parciales

La proporción entre la comunicación y la reserva, con sus complementos, la intromisión y la discreción, es mucho más difícil de determinar en el matrimonio. Nos hallamos aquí en un campo de problemas por completo generales y muy importantes para la sociología de la relación íntima. ¿Obtiénese el máximum de valores de comunidad entregándose por entero una a otra las dos personalidades o, al contrario, reservándose? ¿No se pertenecerán acaso más cualitativamente, cuanto menos se pertenezcan cuantitativamente? Este tema de la proporción tiene que ser resuelto, naturalmente, al mismo tiempo que este otro: ¿dónde ha de trazarse dentro de la comunicación entre los hombres el límite en que eventualmente comienza la reserva y el respeto del otro? La ventaja del matrimonio moderno —en el cual sólo pueden resolverse de caso a caso ambas cuestiones—, es que este límite no está fijado de antemano como acontece en otras culturas anteriores. En estas últimas, el matrimonio no es en principio una institución erótica, sino económica y social; la satisfacción de los deseos amorosos sólo tiene una relación accidental con él, y los matrimonios se contraen —aunque con excepciones, como es natural—, no por motivos de atracción individual, sino por razones de familia, por consideraciones de trabajo y descendencia. Los griegos habían llegado al máximum de diferenciación en este punto, pues, según Demóstenes: «Tenemos hetairas para el placer, concubinas para las necesidades diarias y esposas para darnos hijos legítimos y cuidar del interior de la casa». Evidentemente, en una relación tan mecánica, que excluye la intervención de los centros espirituales —cosa que por lo demás enseña a cada paso, con ciertas modificaciones, la historia y la observación del matrimonio—, no existirá ni necesidad ni posibilidad de confiarse íntimamente uno a otro. Pero, por otra parte, desaparecerán varias reservas de ternura y castidad que pese a su aparente negatividad son las flores de una relación íntima y completamente personal.

Condiciones de la interioridad

La misma tendencia a establecer normas transindividuales, que excluyen *a priori* de las comunidades matrimoniales determinados contenidos de vida, se encuentran en la pluralidad de formas de matrimonio que existen dentro de un pueblo y entre las

cuales han de elegir previamente los contrayentes. Esas varias formas diferencian de diversos modos para el matrimonio los intereses económicos, religiosos y el derecho de familia. Así acontece en muchos pueblos primitivos, entre los indios, entre los romanos. Aunque habrá de concederse que también en la vida moderna el matrimonio es contraído de preferencia por motivos convencionales o materiales. Pero, realizada con mucha o poca frecuencia, la idea sociológica del matrimonio moderno es la comunidad de todos los contenidos vitales, por cuanto su influencia determina inmediatamente el valor y destino de la personalidad. Y la eficacia de esta exigencia ideal no es nula, sino que con frecuencia ha suministrado espacio e impulso para desarrollar una comunidad muy imperfecta, haciéndola cada vez más amplia. Pero si justamente lo interminable de este proceso produce la dicha y la vida interior de la relación, invertirlo suele ser causa de profundas desilusiones cuando la unidad absoluta se anticipa, cuando no hay en el pedir ni en el ofrecer reserva alguna, ni siquiera aquélla que en todas las naturalezas finas y profundas queda en el fondo oscuro del alma, aunque ésta crea volcarse ante el otro.

La reserva en el matrimonio

En el matrimonio, como en las relaciones libres matrimoniales, es fácil ceder en los primeros tiempos a la tentación de sumirse completamente uno en otro, de vaciar las últimas reservas del alma tras de las del cuerpo, de perderse totalmente uno en otro. Pero esta conducta amenaza seriamente, en la mayoría de los casos, el porvenir de la relación. Sólo pueden, sin peligro, «darse» por entero aquellas personas que no «pueden» darse por entero, porque la riqueza de su alma consiste en una renovación constante, de suerte que después de cada entrega les nacen nuevos tesoros, porque tienen un patrimonio espiritual latente inagotable y no pueden revelarlo o regalarlo de una vez, del mismo modo que el árbol, con dar entera la cosecha del año, no compromete la del año siguiente. Otro es, empero, el destino de aquellos que no ahorran los ímpetus del sentimiento, la entrega incondicional, la revelación de su vida espiritual, y gastan del capital, faltándoles aquella fuente de renovadas adquisiciones espirituales, que no puede enajenarse y que es inseparable del yo. En tales casos existe el peligro de encontrarse un día con las manos vacías, el peligro de que el goce dionisiaco de la donación deje tras de sí una penuria, que desmienta, aun retrospectivamente, las dedicaciones y entregas gozadas y la dicha que han proporcionado, lo que no por ser injusto, es menos amargo.

Estamos hechos de tal manera, que no sólo necesitamos, como se indicó antes, una determinada proporción de verdad y error como base de nuestra vida, sino también una mezcla de claridad y oscuridad en la percepción de nuestros elementos vitales. Penetrar claramente hasta el fondo último de algo es destruir su encanto y detener la fantasía en su tejido de posibilidades; de cuya pérdida no puede indemnizarnos realidad alguna, porque aquélla es una actividad propia que a la larga

no puede ser sustituida por donación ni goce alguno. El otro no sólo ha de hacernos merced de un don que podamos tomar, sino también de la posibilidad de engalanarle a él con esperanzas e idealizaciones, con bellezas recónditas y encantos que él mismo desconoce. Mas el lugar en que depositamos todo esto, que ha sido producido por nosotros, pero para él, es el horizonte confuso de su personalidad, el reino intermedio en que la fe sustituye el saber. Hay que hacer constar que no se trata aquí meramente de ilusiones y engaños, frutos del optimismo o el enamoramiento, sino sencillamente de que una parte, incluso de las personas más íntimas, ha de ofrecérsenos en forma oscura e intuible para no perder su encanto. El simple hecho de tener de otro un conocimiento psicológico absoluto, exhaustivo, nos enfría, aun sin que previamente hayamos puesto en él nuestro entusiasmo, paraliza la vitalidad de las relaciones y hace que su conocimiento aparezca como algo que no tiene objeto. Éste es el peligro de las entregas absolutas y —en más de un sentido— impúdicas, a que nos inducen las posibilidades ilimitadas de las relaciones íntimas, entrega que puede incluso aparecernos como un deber, sobre todo cuando no existe seguridad absoluta en el propio sentimiento y sobreviene la preocupación, el temor de no dar bastante al otro, induciéndonos a darle demasiado. Muchos matrimonios perecen por esta falta de discreción mutua, en el sentido del tomar como del dar; caen en un hábito banal y sin encanto, en una como evidencia que ya no deja lugar para sorpresa. La profundidad fecunda en las relaciones adivina y respeta siempre una última recámara que queda allende la última revelación, e induce a reconquistar diariamente lo que con seguridad se posee. Tal es la recompensa de la delicadeza y dominio de sí mismo, que aun en las relaciones más íntimas, en las que abarcan la persona entera, respeta esa propiedad interior que limita el derecho a preguntar por el derecho a guardar secreto.

El encanto de lo ignoto

Todas estas combinaciones se caracterizan sociológicamente por el hecho de que el secreto del uno es en cierto modo acatado por el otro, y lo ocultado involuntaria o voluntariamente es respetado involuntaria o voluntariamente. Pero la intención de ocultar adquiere una intensidad muy distinta, cuando frente a ella actúa la intención de descubrir. Prodúcese entonces esa disimulación y enmascaramiento tendenciosos, esa defensa agresiva frente al tercero, que es lo que propiamente suele llamarse el secreto. El secreto en este sentido, el disimulo de ciertas realidades, conseguido por medios negativos o positivos, constituye una de las más grandes conquistas de la humanidad. Comparado con el estado infantil en que toda representación es comunicada en seguida, en que toda empresa es visible para todas las miradas, el secreto significa una enorme ampliación de la vida, porque en completa publicidad muchas manifestaciones de ésta no podrían producirse. El secreto ofrece la posibilidad de que surja un segundo mundo, junto al mundo patente y éste sufre con fuerza la influencia de aquél. Una de las características de toda relación entre dos

personas o entre dos grupos es el haber o no haber en ella secreto y la medida en que lo hay; pues aun en el caso de que el otro no note la existencia del secreto, éste modifica la actitud del que lo guarda y, por consiguiente, de toda la relación^[222].

Secreto y disimulación

La evolución histórica de la sociedad se manifiesta en muchas partes por el hecho de que muchas cosas que antes eran públicas, entran en la esfera protectora del secreto; e inversamente, muchas cosas que eran antes secretas, llegan a poder prescindir de esta protección y se hacen manifiestas. Es una evolución semejante a aquella otra del espíritu en virtud de la cual, actos que primero se ejecutan conscientemente, descienden luego al rango de inconscientes y mecánicos, mientras, por el contrario, lo que antes era inconsciente e instintivo, asciende a la claridad de la conciencia. ¿Cómo se distribuye esta evolución en las diversas formaciones de la vida privada y de la pública? ¿Cómo conduce a estados cada vez más adecuados, por cuanto de una parte el secreto, torpe e indiferenciado, empieza por extenderse demasiado y, por otra parte, sólo más tarde revela sus ventajas para muchas cosas? ¿Hasta qué punto la cuantía del secreto es modificada en sus consecuencias por la importancia o indiferencia de su contenido? Todas estas preguntas, aunque sólo sea como problemas, indican ya la importancia que tiene el secreto en la estructura de las acciones recíprocas humanas. No debe inducirnos a error, en este punto, el sentido negativo que moralmente suele tener el secreto. El secreto es una forma sociológica general, que se mantiene neutral por encima del valor de sus contenidos. Asume de una parte el valor más alto, el pudor delicado del alma distinguida, que oculta justamente lo mejor de ella para no recibir el pago de alabanzas y recompensas, que si bien otorgan el premio justo, quitan, empero, el valor propiamente dicho. Mas, por otra parte, si el secreto no está en conexión con el mal, el mal está en conexión con el secreto. Por razones fáciles de comprender, lo inmoral se oculta, aun en los casos en que no hay temor de ningún castigo social, como sucede en algunos extravíos sexuales. La acción interna aisladora de la inmoralidad, prescindiendo de toda repulsión social primaria, es real e importante, junto a los supuestos encadenamientos entre las series ética y social. El secreto es, entre otras cosas, la expresión sociológica de la maldad moral, aunque la sentencia clásica: «nadie es tan malo que quiera además parecerlo», contradiga a menudo los hechos. Pues con bastante frecuencia, la obstinación y el cinismo impiden que se llegue a encubrir la maldad, e incluso ésta puede utilizarse frente a otros, para acentuar la personalidad hasta el punto de jactarse, en ocasiones, de immoralidades que no existen.

El secreto y el mal moral

El empleo del secreto como una técnica sociológica, como una forma de acción,

sin la cual, en atención al ambiente social, no podrían conseguirse ciertos fines, aparece bien clara. No tan claros son los atractivos y valores que, prescindiendo de este sentido mediato, posee por su mera forma la conducta secreta, aun sin tener en cuenta el contenido. Por lo pronto, la exclusión enérgica de todos los demás produce un sentimiento de propiedad exclusiva, provisto de la energía correspondiente. Para muchos temperamentos, la posesión no obtiene la importancia debida si se limita a poseer; necesita, además, la conciencia de que otros echan de menos esa cosa poseída. Lo que fundamenta esta actitud, es, evidentemente, nuestra sensibilidad para la *diferencia*. Por otra parte, como la exclusión de los otros se produce especialmente cuando se trata de cosas de gran valor, es fácil llegar psicológicamente a la conclusión inversa de que lo que se niega a muchos ha de ser particularmente valioso. Gracias a esto, las más varias especies de propiedad interior, adquieren, merced a la forma del secreto, un valor característico; el contenido de lo callado cede en importancia al mero hecho de permanecer oculto para los demás. Los niños se vanaglorian frecuentemente de poder decir a otros: «sé algo que tú no sabes». Y esto llega a adquirir un valor tan peculiar, que lo dicen en tono de jactancia y humillación para el otro, aun cuando todo sea inventado y no exista tal secreto.

Valor del secreto por sí mismo

En todas las relaciones, desde las más reducidas a las más amplias, aparecen estos celos por conocer un hecho escondido a los demás. Las deliberaciones del parlamento inglés fueron durante mucho tiempo secretas, y todavía, en el reinado de Jorge III, se perseguía la publicación en la prensa de noticias acerca de ellas, porque se estimaba expresamente como un ataque a los *privilegios* parlamentarios.

El secreto comunica una posición excepcional a la personalidad; ejerce una atracción social determinada, independiente en principio del contenido del secreto, aunque, como es natural, creciente según que el secreto sea más importante y amplio. A ello contribuye una inversión análoga a la ya mencionada. Toda personalidad y obra eminentes tienen para el común de los hombres un carácter misterioso. Sin duda, todo ser y hacer humanos brotan de potencias indescifrables. Pero dentro del nivel cualitativo general, no por ello se convierte el uno en problema para el otro; sobre todo, porque en esta igualdad de nivel se produce cierta comprensión inmediata, que no procede del intelecto. En cambio, cuando nos hallamos ante una desigualdad esencial esta comprensión no se produce. Si sobreviene la forma de la diferencia singular actúa en seguida lo indescifrable. Del mismo modo, cuando vivimos siempre en el mismo paisaje, no se nos presenta el problema de la influencia que pueda ejercer sobre nosotros el medio; y en cambio, este problema se nos plantea, tan pronto como cambiamos de ambiente y la diferencia de sentimiento vital llama nuestra atención sobre el poder efectivo de ese elemento. Del misterio y secreto que rodea a todo lo profundo e importante, surge el típico error de creer que todo lo

secreto es al propio tiempo algo profundo e importante. El instinto natural de idealización y el temor natural del hombre actúan conjuntos frente a lo desconocido, para aumentar su importancia por la fantasía y consagrarle una atención que no hubiéramos prestado a la realidad clara.

Con estas atracciones del secreto se combinan de modo singular las de su opuesto lógico, la traición, que tienen, evidentemente, no menos que las otras, un carácter sociológico. El secreto contiene una tensión, que se resuelve en el momento de la revelación. Este momento constituye la peripecia en la evolución del secreto; en él se concentran y culminan una vez más todos sus atractivos, de análoga manera a como el momento del gasto es aquél en que más gozamos el valor del objeto. El sentimiento de poder que da la posesión del dinero, concéntrase más intenso y gozoso para el alma del dilapidador en el momento en que se desprende de él. También al secreto va unido el sentimiento de que podemos traicionarlo, con lo cual tenemos en nuestras manos el poder de producir mudanzas y sorpresas, alegrías y destrucciones, aunque acaso sea tan sólo nuestra propia destrucción. Por eso el secreto va envuelto en la posibilidad y tentación de revelarlo; y con el riesgo externo de que sea descubierto, se combina este interno de descubrirlo, que se asemeja a la atracción del abismo. El secreto pone una barrera entre los hombres; pero, al propio tiempo, la tentación de romper esa barrera, por indiscreción o confesión, acompaña a la vida psíquica del secreto, como los armónicos al sonido fundamental. Por eso la significación sociológica del secreto halla el modo de su realización, su medida práctica, en la capacidad o inclinación del sujeto para guardarlo o, si se quiere, en su resistencia o debilidad frente a la tentación de traicionarlo. Del contraste entre ambos intereses, el de esconder y el de descubrir, brota el matiz y el destino de las relaciones mutuas entre los hombres. Si según hemos dicho anteriormente, las relaciones entre los hombres tienen una de sus características en la cantidad de secreto que haya en ellas o en torno de ellas, su desarrollo dependerá de la proporción en que se den las energías que tienden a guardar el secreto y las que propenden a revelarlo. Aquéllas proceden del interés práctico y del encanto formal que, como tal, tiene el secreto; éstas se apoyan en la incapacidad de resistir más tiempo la tensión del secreto y, en esa superioridad, que, hallándose en estado latente en el secreto, no se actualiza plenamente para el sentimiento hasta el momento de descubrirlo. Por otra parte, interviene también el placer de la confesión que puede albergar aquel sentimiento de poder en forma perversa y negativa, como una humillación de sí propio.

La traición

Todos estos elementos que determinan la función sociológica del secreto, son de naturaleza individual; pero la medida en que las disposiciones y complicaciones de las personalidades forman secretos depende, al propio tiempo, de la estructura social en que la vida se desenvuelve. Lo decisivo en este punto es que el secreto constituye

un elemento individualizador de primer orden, en un doble sentido típico. Las relaciones sociales de acentuada diferenciación personal, lo permiten y fomentan en gran escala; por otra parte, el secreto crea y aumenta esta diferenciación. En un círculo reducido, de relaciones estrechas, la formación y mantenimiento de secretos se hallará dificultada por la razón técnica de que los miembros están demasiado cerca unos de otros, y porque la frecuencia e intimidad de los contactos provoca en demasía las tentaciones de revelación. Pero tampoco hace mucha falta el secreto aquí, porque semejantes formaciones sociales suelen nivelar sus elementos, y aquellas peculiaridades del ser, hacer y poseer, cuya conservación demanda la forma del secreto contradicen su esencia.

El secreto y la individualidad

Es claro que al agrandarse considerablemente el círculo todo esto se trueca en lo contrario. En esto, como en muchas otras cosas, donde pueden observarse mejor los rasgos característicos de los grandes círculos es en la economía monetaria. Desde que el tráfico de valores económicos se realiza por medio del dinero se ha hecho posible un secreto que en otras formas económicas no podía conseguirse. Tres cualidades de la forma monetaria tienen importancia para estos efectos: 1) el ser comprimible, que permite enriquecer a una persona con un cheque que se desliza imperceptiblemente en su mano; 2) el ser de condición abstracta y sin cualidades peculiares, gracias a lo cual pueden llevarse en secreto transacciones, adquisiciones y cambios de propiedad que, eran imposibles cuando los valores estaban formados por objetos extensos y tangibles; finalmente, 3) su acción a distancia, merced a la cual puede invertirse en valores más alejados y sujetos a continuo cambio, escondiéndolos así de la mirada de los más próximos.

Estas posibilidades de disimulación, que aumentan a medida que se amplía la esfera de acción de la economía monetaria y cuyos riesgos se ponen particularmente de manifiesto cuando se maneja dinero ajeno, han sido causa de que se preceptúe la publicidad, como medida protectora, para las operaciones financieras de los Estados y de las sociedades por acciones. Esto nos induce a precisar más la fórmula de evolución antes indicada, según la cual los contenidos del secreto están variando constantemente en el sentido de que lo que originariamente era público se torna secreto, y lo que originariamente era secreto arroja sus velos; lo cual podría dar lugar a la idea paradójica de que la convivencia humana, en igualdad de las restantes circunstancias, exige una misma cantidad de secreto, variando tan sólo los contenidos de éste, de suerte que al abandonar uno, recoge otro, y merced a este trueque, la cantidad total permanece invariable. Puede hallarse una realización algo más exacta para esta fórmula general. Dijérase que a medida que progresa la adaptación cultural van haciéndose más públicos los asuntos de la generalidad y más secretos los de los individuos. Como queda ya indicado, en circunstancias primitivas las relaciones entre

los individuos no pueden protegerse contra la indiscreción, como en el estilo moderno de la vida, especialmente en las grandes ciudades, que ha producido una medida completamente nueva de discreción y reserva. En cambio, en los Estados de las épocas anteriores, los representantes de los intereses públicos solían rodearse de una autoridad mística, al paso que en civilizaciones más maduras y amplias han adquirido, merced a la extensión del territorio de su soberanía, a la objetividad de su técnica, a la distancia que se mantienen de todas las personas singulares, una seguridad y dignidad, que les permite obrar públicamente. Aquel secreto en que se resolvían los asuntos públicos revelaba su interior contradicción, produciendo los movimientos opuestos de la traición por una parte y del espionaje por otra. Todavía en los siglos XVII y XVIII los gobiernos mantenían en el más escrupuloso secreto el importe de las deudas del Estado, la situación de los impuestos, el número de soldados; a consecuencia de lo cual, los embajadores no tenían otra cosa mejor que hacer que espiar, coger cartas y sacarles revelaciones a las personas que «sabían» algo, descendiendo hasta el personal de la servidumbre^[223]. Pero en el siglo XIX la publicidad se impone en los asuntos del Estado, hasta tal punto que los gobiernos mismos publican oficialmente los datos que hasta entonces todo régimen debía mantener secretos si quería sostenerse. Así la política, la administración, la justicia han perdido su secreto en la medida en que el individuo puede reservarse más, y que la vida moderna ha elaborado una técnica que permite guardar el secreto de los asuntos privados, en medio del hacinamiento de las grandes ciudades, hasta un grado a que antes sólo se podía llegar recurriendo a la soledad en el espacio.

Variaciones en los contenidos del secreto

La publicidad del gobierno

¿Hasta qué punto esta evolución debe considerarse como favorable? Ello depende de los axiomas sociales acerca del valor. La democracia considerará la publicidad como un estado deseable en sí mismo, partiendo de la idea fundamental de que todos deben conocer los sucesos y circunstancias que les interesan, pues ésta es la condición previa para intervenir en su resolución. El saber implica ya una incitación psicológica para intervenir. Cabe discutir, sin embargo, si esta conclusión es completamente necesaria. Cuando por encima de los intereses individualistas surge una institución dominante que abarca ciertos aspectos de ellos, puede aquélla estar facultada para funcionar secretamente gracias a una autonomía formal, sin desmentir por eso su «publicidad» en el sentido del cuidado material de los intereses de todos. Por consiguiente, no existe una conexión lógica de la que se siga el mayor valor del estado de publicidad. Pero de todos modos, rige la fórmula general de la diferenciación cultural: lo público se hace cada vez más público; lo privado más privado cada vez. Y esta evolución histórica expresa la significación más profunda y objetiva, según la cual, lo que por su esencia es público y por su contenido interesa a

todos, se hace también más público externamente en su forma sociológica, y lo que por su sentido interior tiene una existencia autónoma, los asuntos centrípetos del individuo, adquieren también en su forma sociológica un carácter cada vez más privado, cada vez más apto para permanecer secreto.

Lo privado y lo público

Antes hice observar que el secreto actúa también como un patrimonio y un valor que enaltece la personalidad. Pero esto lleva en su seno una contradicción; lo que se reserva y esconde a los demás, adquiere justamente en la conciencia de los demás una importancia particular; el sujeto destaca justamente por aquello que oculta. Esto prueba no sólo que la necesidad de destacar sociológicamente emplea un medio en sí contradictorio, sino que también aquéllos contra quienes propiamente va dirigida, se dejan arrastrar ya que pagan los costos de dicha superioridad. Lo hacen con una mezcla de voluntad y repulsión; pero ello suministra en la práctica el acatamiento deseado. Por eso resulta oportuno hallar en el polo opuesto del secreto, en el adorno, una estructura de análoga significación social. La esencia del adorno consiste en atraer las miradas de los demás hacia el que lo ostenta. En tal sentido es el adorno el antagonista del secreto. Pero ya hemos visto que el secreto también acentúa la personalidad. El adorno cumple esta función mezclando la superioridad sobre los demás con una dependencia respecto de ellos. Por otro lado junta, asimismo, en los demás la buena voluntad con la envidia. Mas el adorno exige un estudio especial, como forma sociológica típica.

El adorno

DIGRESIÓN SOBRE EL ADORNO

El deseo que siente el hombre de agradar a los que lo rodean muestra entrelazadas las dos tendencias opuestas, en cuya alternativa tiene lugar en general la relación entre los individuos. De una parte hay el deseo bondadoso de proporcionar a los demás una alegría. De otra, hay también el deseo de que esta alegría, este agrado, redunde en acatamiento y estimación nuestra y se compute como un valor de nuestra personalidad. Este deseo último se acentúa de tal modo que llega a contradecir completamente aquel primer altruismo de agradar. Merced al agrado que producimos,

pretendemos distinguirnos de los demás, queremos ser objeto de una atención no otorgada a los demás, hasta llegar a producir la envidia. El agrado se trueca así en un medio, al servicio de la voluntad de poder, y muestra en algunas almas una curiosa contradicción que consiste en necesitar precisamente de las personas sobre quienes se encumbran por su ser y su conducta, para construir sobre el sentimiento de inferioridad de éstas la estimación de sí mismas.

En el sentido del adorno hállanse peculiares combinaciones de estos motivos en que se entretejen lo externo y lo interno de sus formas. Este sentido consiste en hacer resaltar la personalidad, en acentuarla como algo sobresaliente, pero no por una inmediata manifestación de poder, no por algo que exteriormente fuerce al otro, sino merced al agrado que en el otro se despierta y que, por tanto, contiene algún elemento voluntario. Es ésta una de las combinaciones sociológicas más maravillosas: un acto que sirve exclusivamente a acentuar la personalidad del que lo hace y a aumentar su importancia, consigue su fin por medio del placer que proporciona al otro, por una suerte de gratitud que despierta en los demás. Pues incluso la envidia que el adorno produce, no significa otra cosa sino el deseo del envidioso de conseguir para sí el mismo acatamiento y admiración, y prueba justamente hasta qué punto considera estos valores ligados al adorno. El adorno es máximo egoísmo, por cuanto que destaca a su portador y le comunica un sentimiento de satisfacción a costa de los demás (ya que el mismo adorno usado por todos no adornaría a ninguno individualmente). Pero, al mismo tiempo, es también máximo altruismo, pues el agrado que produce es experimentado por los demás, no disfrutándolo el propietario sino como un reflejo que es el que da al adorno su valor. En la creación estética en general resultan íntimamente emparentadas las manifestaciones vitales que en la realidad se presentan como indiferentes o como enemigas; así también en la lucha entre el egoísmo y el altruismo del hombre, el elemento estético del adorno representa el punto en que ambas corrientes opuestas se refieren una a otra, sirviéndose alternativamente de fin y de medio.

El adorno acentúa o amplía la impresión que produce la personalidad; obra como una irradiación de la personalidad. Por eso han sido siempre su sustancia los metales brillantes y las piedras preciosas, que son «adorno» en sentido más estricto que el vestido y el peinado, los cuales, no obstante, «adornan» también. Podría hablarse aquí de una radioactividad del hombre. En derredor de cada individuo hay como una aureola mayor o menor de resplandores, en la que se sumerge todo el que tiene relación con él. Esta aureola contiene inseparablemente fundidos elementos corporales y espirituales. Del hombre parten influjos perceptibles que recaen sobre el ambiente. Esos influjos son, en cierto modo, los portadores de un resplandor espiritual y actúan como símbolo del individuo, aun cuando son meramente exteriores y no fluye de ellos ningún poder de sugestión o importancia personal. Las emanaciones del adorno, la atención sensible que el adorno despierta, amplían o intensifican la aureola que rodea a la personalidad. La persona es más cuando se halla

adornada. Añádase a esto que el adorno suele ser al propio tiempo un objeto de valor considerable. Constituye, pues, una síntesis del haber y del ser del sujeto. Gracias a él, la mera posesión se convierte en una intensa manifestación sensible del hombre. No sucede lo mismo con el vestido ordinario, porque éste no se nos aparece como concreción individual, ni en el aspecto del haber ni en el del ser. Sólo el vestido adornado y sobre todo los adornos preciosos, que condensan su valor como en un punto mínimo, convierten el haber de la persona en una cualidad visible de su ser. Y esto acontece, no a pesar de que el adorno sea algo «superfluo», sino justo por serlo. Lo inmediatamente necesario va unido al hombre de manera estrecha, circunda su ser con una aureola mínima. Pero lo superfluo, como indica la palabra, «fluye con exceso», esto es, se derrama allende su punto de partida; mas, como al propio tiempo queda adherido al sujeto, traza en derredor de lo estrictamente necesario otro círculo más amplio y en principio indefinido. El concepto de lo superfluo no encierra en sí limitación alguna. A medida que aumenta lo superfluo, aumenta la libertad e independencia de nuestro ser. Lo superfluo no impone a nuestro ser ninguna ley de limitación, ninguna estructura, como hace lo necesario.

La radioactividad del hombre **Lo superfluo**

Pero esta acentuación de la personalidad se verifica justamente merced a un rasgo de impersonalidad. Las distintas cosas que pueden «adornar» al hombre se ordenan en una escala, según que la personalidad física esté ligada más o menos estrechamente a ellas. El adorno más inmediato es indudablemente el tatuaje de los pueblos primitivos. El extremo opuesto está formado por los adornos de metales y piedras preciosas, que son absolutamente impersonales y que todo el mundo puede ponerse. Entre ambos extremos se encuentra el vestido, ni tan inmovible y personal como el tatuaje, ni tan impersonal y separable como los «adornos» propiamente dichos. Pero justamente en esta impersonalidad estriba su elegancia. El más fino encanto del adorno consiste en que la condición del metal y la piedra, que no hace relación a ninguna individualidad, que es dura y poco maleable, se ve forzada a servir a la personalidad. Lo propiamente elegante evita el exceso de individualización, pone en derredor del hombre una esfera de cosas generales, estilizadas, abstractas; lo que naturalmente no es obstáculo al refinamiento con que estas cosas generales se ligan a la personalidad. Si los trajes nuevos producen una impresión de elegancia es porque son aún «rígidos», esto es, porque no se han adecuado a las modificaciones del cuerpo individual, de un modo tan incondicional como los trajes muy usados, los cuales, habiendo recibido ya una forma peculiar por virtud de los movimientos de su portador delatan en seguida la individualidad. Este «ser nuevos», esta imposibilidad de ser modificados según los individuos, es propia en alto grado de los adornos de metal. El metal no se hace viejo, permanece siempre

frío e inasequible, sobre la singularidad y modo de ser de su portador cosa que no ocurre con el vestido. Un vestido que se ha usado durante algún tiempo, está de tal modo hecho al cuerpo, tiene tal intimidad con el cuerpo, que contradice la esencia de la elegancia. Pues la elegancia es algo para los otros, es un concepto social que toma su valor del acatamiento general.

Vestidos nuevos y vestidos usados

Si pues el adorno ha de ampliar la esfera del individuo con algo transindividual, con algo que se refiera a los otros y sea recogido y acatado por ellos, aparte de su estructura material, deberá poseer *estilo*. El estilo es siempre algo general, algo que encaja los contenidos de la vida y creación personales en formas compartidas por muchos y asequibles a muchos. En la obra de arte, propiamente dicha, el estilo nos interesa tanto menos, cuanto mayor sea la peculiaridad personal y la vida subjetiva que en ella se exprese, pues la obra de arte se dirige a la personalidad del contemplador, que se encuentra solo en el mundo, frente a ella. En cambio, en todo lo que llamamos arte industrial, cuyas producciones por su finalidad utilitaria se dirigen a una pluralidad de personas, pedimos una forma más general y típica; en ellas no ha de expresarse solamente un alma única, sino una manera de sentir amplia, social e histórica, que haga posible el ordenarlas en el sistema de vida de muchos individuos. Es un gran error suponer que porque los adornados son siempre individuos, el adorno haya de ser una obra de arte individual. Al contrario, porque ha de servir al individuo no puede tener una naturaleza individual; así como no pueden ser obras de arte individuales los muebles en que nos sentamos, o los utensilios con que comemos. Todo cuanto llena el vasto círculo de la vida humana —al contrario de la obra de arte que no se encuentra encajada en la vida general, sino que forma un mundo por sí misma— ha de rodear al individuo de esferas concéntricas, cada vez más anchas, esferas que vayan a él o que de él partan. La esencia de la estilización consiste en la disolución del acento individual en una generalización que va más allá de la peculiaridad personal, pero que tiene como base o círculo de irradiación lo individual, o bien lo recoge como una anchurosa corriente. Gracias al instinto que hace comprender esto, el adorno ha sido siempre estilizado de un modo relativamente severo.

Más allá de su estilización *formal*, el adorno emplea un medio *material* para conseguir su finalidad social; este medio consiste en ese «resplandor» del adorno, por virtud del cual, su portador se convierte en el centro de un círculo de irradiación, que incluye a todo el que se encuentre próximo, a todo ojo que mire. El rayo de la piedra preciosa parece ir hacia el otro, como el brillo de la mirada. En esa radiación está contenido el significado social del adorno, el ser para los demás, la dedicación a los demás, que amplía la importancia del sujeto y así cargada torna a éste. Los radios de este círculo señalan de una parte la distancia que pone el adorno entre los hombres,

puesto que uno de ellos dice: «tengo algo que tú no tienes». Pero, por otra parte, no sólo permiten que los demás participen del adorno, sino que brillan justamente para los demás y sólo para los demás existen realmente. Por su materia es el adorno distanciaci3n y connivencia a la vez. Por eso sirve de un modo especial a la vanidad, que necesita de los demás para poder despreciarlos. En esto radica la honda diferencia que existe entre la vanidad y el orgullo. Éste, cuya satisfacci3n descansa exclusivamente en s3, suele desdeñar el «adorno» en todos los sentidos. Hay que agregar en el mismo sentido la importancia del material «auténtico». El encanto de lo «auténtico» consiste en ser algo más que su apariencia inmediata, apariencia que comparte con las falsificaciones. El adorno de material auténtico no es, como el falsificado, simple apariencia; tiene raíces en un suelo más profundo que el de la mera apariencia. La imitaci3n, en cambio, no es más que aquello que de momento parece. Así, el hombre «auténtico» es aquel en quien se puede fiar, aun cuando no lo tengamos ante los ojos. En ser más que apariencia consiste pues el *valor* del adorno; y este ser no se ve, es algo que se agrega a la apariencia, contrariamente a lo que sucede con la imitaci3n hábil. Y como este valor es siempre realizable, como es acatado por todos y posee una relativa independencia respecto del tiempo, el adorno resulta algo que está por encima de la contingencia y la persona. El adorno de bisutería sólo vale por el servicio que de momento presta a su portador. El valor del adorno auténtico va más allá; arraiga en las ideas que del valor tiene todo el círculo social, y se ramifica en ellas. Por eso, el encanto y la acentuaci3n que presta a su portador individual, se nutre en este suelo supraindividual. Su valor estético, que es un «valor para los demás», se convierte por la autenticidad, en símbolo de estimaci3n general, y encaja dentro del sistema general de valores sociales.

El resplandor del adorno

Durante la Edad Media, se dictó en Francia una ordenanza, prohibiendo a todas las personas que estuviesen por debajo de un rango determinado llevar alhajas de oro. Claramente se echa de ver en este ejemplo la combinaci3n característica del adorno. En el adorno se reúnen la acentuaci3n sociológica y estética de la personalidad, el «ser para s3» y el «ser para otros» resultan causas y efectos alternativamente. Según esta ordenanza, la distinción estética, el derecho a cautivar y agradar, no puede ir más lejos que lo que determina la esfera social del individuo. Justamente por esto, al encanto que en general el adorno da por su figura individual, se añade el valor sociológico de figurar como representante de un grupo y de verse «adornado» con toda la importancia de este grupo. Al mismo resplandor que, partiendo del individuo, determina la ampliación de su propia esfera, se añade el sentido de la clase social, simbolizada en el adorno. El adorno aparece aquí como el medio de transformar la fuerza o dignidad social en una acentuaci3n personal intuible.

Finalmente, las tendencias centrípeta y centrífuga, que se dan en el adorno, se reúnen en una forma particular. Es sabido que en los pueblos primitivos, la propiedad privada de la mujer aparece, en general, después de la del hombre y, al principio, se refiere sobre todo y a veces exclusivamente al adorno. La propiedad individual del hombre suele comenzar con las armas; ello constituye una muestra de la condición predominantemente activa y agresiva del varón, que amplía la esfera de su personalidad sin aguardar a la voluntad ajena. En cambio, en la mujer, esta ampliación de la personalidad —formalmente igual, pese a las diferencias exteriores—, dada la mayor pasividad de la naturaleza femenina, depende más bien de la buena voluntad ajena. Ahora bien, toda propiedad significa una extensión de la personalidad; mi propiedad es aquello que obedece a mi voluntad, es decir, aquello en que mi yo se expresa y tiene lugar exteriormente. Y esto se verifica antes y más completamente que en parte alguna, en nuestro cuerpo que, por tal motivo, constituye nuestra primera e indiscutible propiedad. Pero, cuando el cuerpo está adornado, poseemos más. Somos señores de cosas más extensas, y distinguidas cuando disponemos de un cuerpo *adornado*. Así pues, hay un profundo sentido en el hecho de que sea el adorno el que primero se haga objeto de propiedad privada; porque el adorno determina aquella ampliación del yo, traza en derredor de nosotros aquella esfera más extensa, que llenamos con nuestra personalidad y que está constituida por el agrado y la atención del medio que nos rodea —medio que pasa sin fijarse por delante de nuestra figura cuando ésta no está adornada. El hecho de que, en los estados primitivos, se haga justamente propiedad de las mujeres el adorno que, esencialmente, existe para los demás, no aumentando el valor y significación del yo sino merced al acatamiento que al adornado sobreviene, revela una vez más el principio fundamental del adorno. Para las grandes aspiraciones del alma y de la sociedad, que se compenetran e influyen recíprocamente —elevación del yo por el hecho de existir para los demás, y elevación de la existencia para los demás por el hecho de acentuarse y ampliarse uno a sí mismo—, ha creado el adorno una síntesis propia en la forma de lo estético. Esta forma está en sí misma por encima de las diversas aspiraciones humanas, que encuentran en ella no sólo un campo de tranquila convivencia, sino aquel mutuo apoyo que sobre la contienda de sus manifestaciones emerge como intuición y garantía de su profunda unidad metafísica.

El adorno como ampliación de la persona

El secreto, como hemos visto, es una determinación sociológica que caracteriza las relaciones recíprocas entre los elementos de un grupo, o más bien, que junto con otras formas de referencia, constituye esta relación total. En cambio, al nacer las

«sociedades secretas» el secreto puede extenderse a un grupo entero. Cuando el ser, hacer y haber de un individuo es secreto, la significación sociológica de dicho individuo tiene estas tres características: aislamiento, oposición, individualización egoísta. El sentido del secreto es aquí puramente exterior; está constituido por la relación existente entre el que posee el secreto y el que no lo posee. Pero cuando un grupo, como tal, toma el secreto como forma de existencia, el sentido sociológico del secreto se convierte en interno y determina las relaciones de los que lo poseen en común. Pero como subsiste al propio tiempo la exclusión de los no iniciados, con sus particulares matices, la sociología de la sociedad secreta plantea el complicado problema de fijar las formas inmanentes que vienen determinadas por la conducta de un grupo que se conduce en secreto frente a otros elementos. No preludiaré estas consideraciones con una clasificación sistemática de las sociedades secretas, que no tendría más que un interés histórico; sus categorías esenciales se desprenderán por sí mismas.

La sociedad secreta

La primera relación interna, esencial, en la sociedad secreta, es la *confianza* mutua entre sus elementos. De la cual necesita en particular medida, porque el fin del secreto es ante todo la *protección*. De todas las medidas de protección que pueden tomarse, la más radical es indudablemente hacerse invisible. En esto se distingue en esencia la sociedad secreta del individuo que busca la protección del secreto. El individuo sólo puede apelar a tan radical recurso, para acciones o situaciones particulares. Sin duda, puede esconderse totalmente por algún tiempo o ausentarse en el espacio; pero su existencia misma no puede constituir secreto, salvo alguna combinación fantástica. En cambio, una unidad social puede ocultar su propia existencia. Sus elementos pueden mantener el más frecuente trato; pero el hecho de que constituyan una sociedad, una conjuración o una banda de criminales, un conventículo religioso o una asociación para la práctica de extravagancias sexuales, puede, en principio, mantenerse secreto de un modo permanente. De este tipo, en el cual no están ocultos los individuos, sino el hecho de constituir una asociación, diferéncianse aquellas sociedades que, siendo conocidas como tales, mantienen secretos, o sus miembros, o su finalidad, o sus particulares decisiones, como sucede con muchas sociedades secretas de los pueblos primitivos y con la masonería. Es evidente que en el último tipo, la forma del secreto no concede tan absoluta protección como el primero, pues lo que se sabe de tales asociaciones, constituye ya una base para posteriores averiguaciones. En cambio, estas sociedades relativamente secretas tienen a menudo la ventaja de cierta flexibilidad; contando de antemano con una cierta publicidad, pueden avenirse a descubrimientos posteriores mejor que aquéllas cuya existencia misma es un secreto; con frecuencia, éste queda destruido al primer descubrimiento, porque suele hallarse ante la radical alternativa del todo o

nada.

El secreto protector

La debilidad de las sociedades secretas está en que los secretos no se guardan mucho tiempo, hasta el punto de que con razón se dice que un secreto entre dos, ya no es secreto. Por eso la protección que dispensan, aunque es absoluta, resulta sólo temporal; y para objetos de positivo valor social, la sociedad secreta es, de hecho, un estadio de transición, que deja de ser necesario cuando llega a un desarrollo suficiente. En último término, la protección que presta el secreto, es análoga a la que se consigue cuando en vez de combatir los obstáculos, los salvamos mediante un rodeo; llega un momento en que la fuerza es capaz de vencer esos obstáculos, y ya el rodeo es innecesario. Por eso la sociedad secreta es la forma social adecuada para objetivos que se encuentran en la infancia, en estado de debilidad, en el primer periodo de desarrollo. Los conocimientos, las religiones, las morales, los partidos nuevos, son con frecuencia débiles y necesitados de protección; por eso se esconden. Por esta razón, las épocas en que surgen nuevas ideas contra los poderes existentes, parecen como predestinadas para el florecimiento de las sociedades secretas, como ocurre, verbigracia, en el siglo XVIII. Así, para no citar más que un ejemplo, ya entonces existían en Alemania los elementos de un partido liberal; pero su concreción en una organización política permanente era impedida por los poderes del Estado. La sociedad secreta era, pues, la única forma en que podían mantenerse y desarrollarse los gérmenes de una nueva organización. Tal hizo sobre todo la orden de los Iluminados.

Estados ascendentes y descendentes

Igual protección que al desarrollo ascendente presta al descendente la sociedad secreta. Las aspiraciones y poderes sociales que van siendo expulsados por otros nuevos se refugian en el secreto, que constituye un estadio intermedio entre el ser y el no ser. Cuando a fines de la Edad Media comenzó en Alemania la opresión de las corporaciones municipales por los poderes centrales fortalecidos, desarrollóse en aquéllas una amplia vida secreta. Refugiáronse en asambleas y asociaciones ocultas, en el ejercicio secreto del derecho y el poder, del mismo modo que los animales buscan el amparo de sus cuevas cuando están próximos a morir. Esta doble función protectora de las sociedades secretas, como estación intermedia, tanto para poderes ascendentes, como para fuerzas decadentes, se percibe acaso con máxima claridad en lo religioso. Mientras las comunidades cristianas eran perseguidas por el Estado, tenían que esconder sus reuniones, sus oficios, su existencia toda. En cambio, cuando el cristianismo se trocó en religión del Estado, no les quedó a los adeptos del paganismo perseguido y moribundo otro recurso que el mismo secreto, a que antes

habían obligado ellos a los cristianos. En general, la sociedad secreta es correlativa del despotismo y de la limitación policiaca, como protección, tanto defensiva como ofensiva frente a la opresión violenta de los poderes centrales. Y esto no sólo en la política, sino también en el seno de la Iglesia, de los establecimientos de enseñanza y de las familias.

A este carácter de protección —cualidad externa— corresponde, como cualidad interna, en las sociedades secretas, la confianza mutua de los copartícipes. Trátase de una confianza muy especial, la confianza en la capacidad de callarse. Las asociaciones diversas pueden basarse en diversos supuestos de confianza: confianza en la capacidad para los negocios, en la convicción religiosa, en el valor, en el amor, en la honradez o —como sucede en las sociedades de malhechores— en la ruptura radical con todas las veleidades morales. Pero cuando la sociedad es secreta, añádese a todas estas formas de confianza, determinadas por el fin de la asociación, la confianza formal en la discreción, en la capacidad de guardar el secreto. En último término, esta confianza viene a ser la fe en la personalidad; pero una fe que tiene un carácter más sociológico y abstracto que ninguna otra, pues bajo su concepto pueden colocarse todos los contenidos de vida común que se quiera. A esto se añade que, salvo excepciones, no hay otra clase de confianza que necesite, como ésta, tan constante renovación subjetiva; pues cuando se trata de creer en la inclinación o en la energía, en la moral o en la inteligencia, en la honradez o en el tacto de una persona, es más fácil que se produzcan hechos en que pueda fundarse, de una vez para siempre, una cierta cantidad de confianza, y se reducen al mínimo las posibilidades de desengaño. Pero la indiscreción depende de una imprevisión momentánea, de una debilidad o excitación ocasional, de un matiz con acento acaso inconsciente. Guardar el secreto es tan difícil, son tan múltiples las tentaciones de revelarlo, hay, en muchos casos, un camino tan continuo y llano desde el silencio hasta la indiscreción, que en esta clase de confianza ha de predominar siempre el factor subjetivo. Por esta razón, las sociedades secretas —cuya forma rudimentaria es el secreto compartido entre dos, y cuya extensión por todos los lugares y todos los tiempos no ha sido aún debidamente estimada, ni siquiera, acaso, en lo cuantitativo— son una excelente escuela de relación moral entre los hombres. La confianza de un hombre en otro posee un valor moral tan alto como la debida correspondencia a dicha confianza; y acaso más meritorio aún, porque la confianza que se nos otorga contiene un prejuicio casi constrictivo y para defraudarla es preciso ser positivamente malo. En cambio, la confianza se «regala»; no puede solicitarse en la misma medida en que puede exigirse que se corresponda a ella, una vez otorgada.

La confianza

Las sociedades secretas buscan, como es natural, medios para favorecer psicológicamente la discreción, que no puede imponerse directamente. En primer

lugar, figuran entre ellos el juramento y la amenaza de castigo. Estos medios no requieren explicación alguna. Más interesante es la técnica frecuente que consiste en someter al novicio a un aprendizaje del silencio. Teniendo en cuenta la dificultad ya mencionada de callar; teniendo en cuenta, sobre todo, la estrecha asociación que en los estadios primitivos existe entre el pensamiento y su expresión verbal —para los niños y para muchos pueblos primitivos pensar y hablar es casi lo mismo—, se necesita, ante todo, haber aprendido a callar para poder aspirar a que los demás confíen en que mantendremos ocultas determinadas cosas^[224]. Así se refiere de una sociedad secreta, en la isla de Ceram, del archipiélago de las Molucas, que el muchacho que solicita el ingreso en ella, no sólo ha de callar todo cuanto presencia al entrar, sino que durante algunas semanas no puede hablar una palabra con nadie, ni siquiera con su familia. Aquí no influye, de seguro, solamente el valor pedagógico del silencio absoluto; a la indiferenciación espiritual, propia de este estadio, corresponde además la absoluta prohibición de la palabra en un periodo en que han de callarse cosas muy concretas. Es éste un radicalismo análogo al que lleva a los pueblos poco desarrollados a recurrir a la pena de muerte, en casos en que más tarde un delito parcial recibe una pena parcial, o a entregar una parte completamente desproporcionada del patrimonio por algo que, de momento, atrae. Lo que se expresa en todo esto es la «torpeza» específica, cuya esencia consiste, sin duda, en la incapacidad de provocar una intervención exactamente adecuada al fin determinado y concreto. El torpe mueve el brazo entero cuando para su fin le bastaba con mover dos dedos; mueve el cuerpo entero, cuando lo indicado era mover solamente el brazo. Por eso, en el caso a que nos referimos, la asociación psicológica exagera enormemente el peligro de la indiscreción y, por eso, no limita la prohibición a su objetivo concreto, sino que la extiende a toda la función de hablar. En cambio, cuando la asociación secreta de los pitagóricos prescribía a los novicios un silencio de varios años probablemente, pretendía algo más que un fin de entrenamiento para que aprendiesen a guardar los secretos de la asociación, pero la causa no era sólo aquella torpeza sino la ampliación del fin diferenciado. No se conformaban, en efecto, con que el adepto aprendiese a callar algo determinado, sino que querían que aprendiese a dominarse, en general. La asociación imponía una severa disciplina y una pureza estilizada de la vida; y el que conseguía estar unos años sin hablar se encontraba en disposición de resistir a otras tentaciones, además de la indiscreción.

Aprendizaje del silencio **El silencio ascético**

Otro medio de asentar sobre una base objetiva la discreción fue empleado por la asociación secreta de los druidas de las Galias. Sus secretos consistían principalmente en cantos religiosos que todo druida tenía que aprender de memoria. Pero las cosas estaban dispuestas de tal manera —especialmente gracias a la prohibición de escribir

los cantos— que para aprendérselos todos se requería mucho tiempo, hasta 20 años. Esta larga duración del aprendizaje, daba por resultado que antes de conocer algo importante, digno de revelación, se producía el hábito gradual de la discreción; la tentación de revelar los secretos no cae, por decirlo así de pronto, sobre el espíritu indisciplinado, el cual, gracias a esto, puede acostumbrarse lentamente a resistirla.

Pero la prohibición de escribir los cantos penetra en una esfera de mayor importancia sociológica. Es algo más que una precaución contra el descubrimiento de los secretos. El hecho de que la enseñanza haya de basarse en el trato personal, de que la fuente del aprendizaje consista exclusivamente en la asociación, y no en un escrito objetivo, liga a los miembros de un modo incomparable con la comunidad y los hace sentir perdurablemente que, desprendidos de la sustancia colectiva, perderían también, irrevocablemente, la suya propia. Acaso no se haya hecho resaltar debidamente hasta qué punto en las civilizaciones maduras la objetivación del espíritu favorece la independencia del individuo. Mientras la vida espiritual del individuo está determinada por la tradición inmediata, por la enseñanza individual y, sobre todo, por normas trazadas por autoridades personales, el individuo está encajado solidariamente en el grupo vivo que lo rodea; sólo un grupo le presta la posibilidad de calmar su existencia espiritual; los canales por donde se alimenta esa su vida espiritual fluyen todos entre el medio y él. Pero cuando el trabajo de la especie ha capitalizado sus productos en forma escrita, en obras visibles y ejemplos perdurables, interrumpe aquella corriente orgánica entre el grupo actual y sus miembros individuales; el proceso de la vida no liga al individuo continuamente y de un modo exclusivo al grupo, sino que aquél puede nutrirse de fuentes objetivas que no requieren presencia personal. El hecho de que esta provisión acumulada haya surgido de los procesos del espíritu social es cosa relativamente indiferente; no sólo porque lo que ha cristalizado en dicha provisión es la obra de generaciones a veces muy remotas, sin relación ya con los sentimientos presentes del individuo, sino sobre todo porque lo importante es la forma objetiva de esta provisión, el hallarse desligada de la personalidad subjetiva, con lo cual el individuo encuentra a su disposición un alimento suprasocial, y entonces la medida y clase de su contenido espiritual depende más de su capacidad de aprender que de aquello que se le ofrece. Los lazos particularmente estrechos que ligan a los miembros de una sociedad secreta y de los que hablaré más adelante —lazos que encuentran su categoría específica sentimental en la «confianza»—, son causa de que, cuando su principal objeto es la comunicación de contenidos espirituales, se prohíba fijarlos por escrito.

Carácter individualizador de la escritura

DIGRESIÓN ACERCA DE LA COMUNICACIÓN ESCRITA

Encajan aquí algunas consideraciones sobre la sociología de la carta porque, evidentemente, la carta ofrece un carácter peculiar dentro de la categoría del secreto. En primer término, el escrito es por esencia opuesto a todo secreto. Antes de que se empleara generalmente la escritura, toda transacción jurídica, por sencilla que fuese, debía celebrarse ante testigos. La forma escrita hace inútil este requisito, porque implica una «publicidad» que, si bien es potencial, en cambio es ilimitada; significa que no sólo los testigos, sino cualesquiera personas, pueden saber que se ha celebrado el contrato. Nuestra conciencia tiene a su disposición una forma singular, que puede llamarse «espíritu objetivo» y que consiste en que las leyes naturales y los imperativos morales, los conceptos y las formas artísticas, están a la disposición de quien quiera y pueda aprehenderlos, pero son independientes, en cuanto a su validez eterna, de que sean o no aprehendidos y de cuando acontezca esto. La verdad, que como producto es por esencia muy distinta de su objeto real efímero, sigue siendo verdad sea sabida y reconocida o no; la ley moral y jurídica rige sea o no cumplida. Esta categoría, de incalculable trascendencia, halla en la escritura su símbolo y sostén sensible. Una vez fijado por escrito el contenido espiritual ha adquirido forma objetiva, su existencia se ha hecho en principio independiente del tiempo y accesible a ilimitado número de reproducciones sucesivas o simultáneas en la conciencia subjetiva, sin que su sentido y validez dependa de que se verifiquen o no estas realizaciones en el alma de los individuos. Así, lo escrito posee una existencia objetiva que renuncia a toda garantía de secreto. Pero, precisamente, su indefensión contra todo el que quiera conocerla es la que hace que la indiscreción para con la carta aparezca como particularmente innoble. Para personas de finos sentimientos, esta indefensión de la carta es el mejor amparo de su secreto.

Publicidad de la escritura

Así pues, la carta debe justamente a la supresión objetiva de todo seguro contra la indiscreción, el aumento subjetivo de esta seguridad. De aquí brotan singulares oposiciones que caracterizan la carta como fenómeno sociológico. La forma de la expresión epistolar significa una objetivación de su contenido, que constituye una singular síntesis, cuyos términos son de una parte el hecho de estar destinada a un individuo concreto, y de otra parte la personalidad y subjetividad que el corresponsal pone en su carta, a diferencia del escritor. Y precisamente, en este último sentido, ofrece la carta caracteres especiales, como forma de trato entre personas. Cuando los interlocutores se hallan en presencia, cada uno de ellos da al otro algo más que el mero contenido de las palabras. A la vista de la otra persona, penetramos en la esfera

de sus sentimientos, no expresable en palabras, pero manifiesta por 1000 matices de acentuación y ritmo; el contenido lógico o querido de nuestras palabras experimenta un enriquecimiento y complemento de que la carta sólo ofrece analogías mínimas. Y aun éstas son en su mayoría recuerdos del trato personal. La ventaja y el inconveniente de la carta consiste, en principio, en no dar más que la pura sustancia de nuestras representaciones momentáneas y en callar lo que no podemos o no queremos decir. Y, sin embargo, la carta —cuando se diferencia del ensayo por algo más que por no estar impresa— es algo completamente subjetivo, momentáneo, puramente personal, no sólo tratándose de explosiones líricas, sino de comunicaciones absolutamente concretas. Esta objetivación de lo subjetivo, este desnudar lo subjetivo de todo aquello que en el momento no se quiere revelar acerca de la cosa y de uno mismo es sólo posible en épocas de cultura elevada, en las cuales los hombres dominan la técnica psicológica lo bastante para prestar forma duradera a sus sentimientos y pensamientos momentáneos, a ésos que sólo se piensan y sienten momentáneamente respondiendo a la sugestión y situación actuales. Cuando un producto interno tiene el carácter de «obra», esta forma duradera es absolutamente adecuada. Pero en la carta hay una contradicción entre el carácter de su contenido y el de su forma; para producir, tolerar y utilizar esta contradicción, hacen falta una objetividad y diferenciación dominantes.

La carta y la conversación

Esta síntesis halla otra analogía en esa mezcla de precisión y vaguedad que es propia de la expresión escrita y sobre todo de la carta. Aplicados a la comunicación de persona a persona son estos caracteres categorías sociológicas de primer orden, en cuya esfera se encuentran evidentemente todas las consideraciones de este capítulo. Pero no se trata aquí sencillamente del más o menos que uno dé a conocer al otro acerca de sí mismo, sino de que lo comunicado es más o menos claro para el que lo recibe, y de que, a modo de compensación, la falta de claridad va unida a una pluralidad proporcional de posibles interpretaciones. Seguramente en toda relación duradera entre los hombres, la proporción variable de claridad y de interpretación en las manifestaciones, desempeña, al menos en sus resultados prácticos, un papel cada vez más consciente. La expresión escrita aparece primeramente como la más segura, como la única a la que no puede quitarse ni ponerse una coma. Pero esta prerrogativa de lo escrito es simple consecuencia de un defecto; proviene de que le falta el acompañamiento de la voz y del acento, del gesto y de la mímica, que en la palabra hablada son fuente, tanto de mayor confusión como de mayor claridad. En realidad, el que recibe la carta no suele conformarse con el sentido puramente lógico de las palabras, que la carta transmite sin duda con más precisión que la conversación; más aún, en incontables casos no puede hacerse esto, porque sólo para entender el sentido lógico hace ya falta algo más. Por eso la carta, a pesar de su claridad, o más

exactamente, gracias a ella, es más que la conversación el lugar de las «interpretaciones» y, por tanto, de las malas inteligencias.

La carta es equívoca

Correspondiendo al nivel de cultura que exige una relación o periodo de relaciones, fundados en la correspondencia epistolar, las determinaciones cualitativas de ésta quedan fuertemente diferenciadas. Lo que por esencia es claro en las manifestaciones humanas, resulta más claro todavía en la carta que en la conversación; lo que en principio es más propicio a interpretaciones varias, resulta también en la carta más confuso que en la conversación. Si expresamos esto en las categorías de la libertad o de la sujeción en que el que recibe la comunicación se halla frente al otro, diremos que por lo que se refiere a la sustancia lógica, la comprensión está más constreñida en la carta que en la conversación, pero, en cambio, es más libre en lo que se refiere al sentido personal y profundo. Puede decirse que la conversación revela el secreto, merced a lo que el interlocutor deja ver sin dejar oír: merced a los múltiples imponderables del trato; en cambio, nada de esto existe en la carta. Por eso la carta es más clara en lo que no toca al secreto del otro, y en cambio es más oscura y multívoca en lo que a ese secreto se refiere. Entiendo por secreto del otro, aquellos sentimientos y cualidades que no pueden expresarse lógicamente, pero a los cuales recurrimos incontables veces para comprender manifestaciones plenamente concretas. En la conversación, estos elementos auxiliares de la interpretación están de tal modo fundidos con el contenido conceptual que forman una unidad de intelección. Quizá sea éste el caso más acusado de un hecho más general: que el hombre no puede separar lo que realmente ve, oye, averigua, de aquello en que se transforman estos datos merced a sus interpretaciones, adiciones, deducciones, transformaciones. Uno de los resultados espirituales de la correspondencia por escrito, consiste en separar de esta unidad ingenua uno de sus elementos, poniendo así de relieve la pluralidad de factores que, en principio, constituyen el fenómeno en apariencia tan sencillo de la «mutua comprensión».

Complejidad de la mutua comprensión

Al estudiar la técnica del secreto, no debe olvidarse que éste no es meramente un medio, a cuyo amparo pueden fomentarse los fines materiales de la asociación, sino que muchas veces la asociación sirve para garantizar el secreto de determinados contenidos. Esto acontece en un tipo particular de sociedades secretas, cuya sustancia está constituida por una doctrina secreta, por un «saber» teórico, místico, religioso. En estos casos, el secreto es un fin sociológico en sí mismo; se trata de conocimientos que no deben penetrar en la multitud; los iniciados forman comunidad para

garantizarse mutuamente el secreto. Si los iniciados fueran una simple suma de personalidades inconexas, pronto se perdería el secreto; pero la socialización ofrece a cada uno de estos individuos un apoyo psicológico para librarle de la tentación de ser indiscreto. Al paso que, como he hecho resaltar, el secreto produce un efecto aislador e individualizador; la socialización del secreto produce un efecto inverso. En todas las clases de asociaciones alternan la necesidad de individualización y la de socialización dentro de sus formas, e incluso de sus contenidos; dijérase que así se satisface la exigencia de una proporción permanente en la mezcla, empleando cantidades sujetas a constante cambio cualitativo. Así, la sociedad secreta compensa el aislamiento propio de todo lo secreto con el hecho de ser *sociedad*.

Efectos sociales del secreto

El secreto y el aislamiento individual son de tal modo correlativos, que la socialización puede representar frente al primero dos funciones completamente opuestas. En primer lugar, puede ser directamente buscada, como se ha dicho, para compensar el efecto aislador del secreto, para satisfacer, dentro del secreto, el instinto de sociabilidad que el secreto cohibe. Pero por otra parte, el secreto pierde importancia cuando por razones de contenido se repugna al aislamiento, en principio. La masonería declara que quiere ser la sociedad más general, la «asociación de las asociaciones», la única que rechaza todo fin y toda tendencia particularista y quiere utilizar como contenido exclusivo lo común a todos los hombres buenos. Y paralelamente a esta tendencia, es cada vez más indiferente el carácter del secreto para las logias, quedando reducido a exterioridades meramente formales. Por consiguiente, no hay contradicción en que el secreto sea unas veces favorecido y otras menoscabado por la socialización. Éstas son formas diversas en que se expresa su conexión con la individualidad; poco más o menos en el sentido en que la conexión de la debilidad con el temor se verifica unas veces buscando el débil la sociedad para protegerse, y otras huyendo el débil de la sociedad, por creer que ésta le ofrece mayores peligros que el aislamiento.

La iniciación gradual de los miembros pertenece a un grupo muy amplio de formas sociológicas, dentro del cual las sociedades secretas se señalan de un modo especial. Nos referimos al principio de la jerarquía, de la ordenación gradual en los elementos de una sociedad. Esa finura y sistematización con que precisamente las sociedades secretas organizan su división del trabajo y la jerarquía de sus miembros depende de uno de sus rasgos, de que hablaremos más adelante con mayor detenimiento: de la marcada conciencia que tienen de su vida y que las empuja a suplir con una constante voluntad reguladora las fuerzas organizadoras instintivas y a sustituir el crecimiento de dentro hacia fuera con una previsión constructiva. Este racionalismo de su forma se expresa de un modo perceptible en su clara arquitectura. Tal era, verbigracia, la estructura de la sociedad secreta checa Omladina, antes

mencionada, que copiaba uno de los grupos de carbonarios y cuya organización se hizo pública en el año 1893, a consecuencia de una indagación judicial. Los directores de la Omladina se dividían en «pulgares» y «dedos». En sesión secreta los presentes eligen el «pulgar»; éste elige cuatro «dedos»; los dedos eligen a su vez un pulgar, y este segundo pulgar se presenta al primero. El segundo pulgar elige otros cuatro dedos, y éstos a su vez un pulgar, y de esta manera va continuando la organización. El primer pulgar conoce a todos los pulgares; pero éstos no se conocen entre sí. Los dedos sólo conocen a los otros cuatro que están subordinados al mismo pulgar. Toda la actividad de la Omladina está dirigida por el primer pulgar, «el dictador». Éste pone en conocimiento de los demás pulgares todas las empresas planeadas; los pulgares transmiten las órdenes a los dedos que les están subordinados, y los dedos a los miembros de la Omladina que tienen a su cargo.

La jerarquía

El hecho de que la sociedad secreta haya de ser organizada, desde su base, reflexivamente y por voluntad consciente ofrece un amplio campo de acción al singular placer de creación que producen semejantes construcciones arbitrarias. Todo sistema —la ciencia, la conducta, la sociedad— implica una manifestación de poder; somete una materia, ajena al pensamiento, a una forma elaborada por el pensamiento. Y si cabe decir esto de todos los intentos de organizar un grupo, según principios, con mayor motivo podrá decirse de la sociedad secreta, que no va creciendo, sino que se construye, y tiene que contar con menos elementos parciales ya formados que ninguna otra sistematización despótica o socialista. Al placer de planear y construir, que ya en sí es expresión de la voluntad de poder, agrégase en este caso una incitación particular: la de disponer de un amplio círculo, idealmente sometido, de seres humanos, para construir un esquema de posiciones y jerarquías. Es característico que este placer, en ocasiones, se desprenda de toda utilidad y se explye en la construcción de edificios jerárquicos totalmente fantásticos. Así ocurre, verbigracia, en los grados elevados de la masonería degenerada. Como caso típico indicaré algunas particularidades de la organización de la «Orden de los constructores africanos», que nació en Alemania y Francia a mediados del siglo XVIII, y que edificada con arreglo a principios masónicos pretendía aniquilar la masonería. La administración de esta sociedad, muy reducida, estaba a cargo de 15 funcionarios: *summus magister*, *summi magistri*, *locum tenes*, *prior*, *subprior*, *magister*, etc. Los grados de la asociación eran siete: el aprendiz escocés, el hermano escocés, el maestro escocés, el caballero escocés, el *eques regii*, el *eques de secta consueta*, el *eques silentii regii*, etcétera.

En análogas condiciones que la jerarquía evoluciona dentro de las sociedades secretas el ritual. También en este punto la falta de prejuicios históricos, el estar construida la sociedad sobre una base arbitraria, determinan una gran libertad y

riqueza de formas. Acaso no haya rasgo alguno que distinga tan típicamente la sociedad secreta de la pública, como el valor que en aquélla adquieren los usos, fórmulas, ritos, y su preponderancia y aun oposición frente a los fines de la asociación. En ocasiones, preocupan estos fines menos que los secretos del ritual. La masonería declara expresamente que no es una asociación secreta, que no hay ningún motivo para ocultar la pertenencia a ella, que no son secretas sus intenciones y sus actividades, y que el juramento de secreto se refiere exclusivamente a las formas del ritual masón. Es característico lo que en el primer artículo de sus estatutos disponía la orden estudiantil de los Amicistas, a fines del siglo XVIII: «El deber sagrado de todo miembro es guardar el mayor silencio sobre cosas que atañen al bien de la Orden. Entre ellas figuran los signos de la Orden y de reconocimiento y los nombres de los hermanos, las solemnidades, etc.». Lo curioso es que más adelante, en el mismo estatuto, se explica sin disimulo y con detalle el fin y la naturaleza de la orden. En un libro de escasas dimensiones, en que se describen la constitución y naturaleza de los carbonarios, la enumeración de las fórmulas y usos empleados para la recepción de nuevos miembros y para las reuniones ocupa 75 páginas. No hacen falta más ejemplos. El papel que desempeña el ritual en las sociedades secretas es suficientemente conocido, desde las asociaciones religiosas y místicas de la Antigüedad hasta los «rosacruz» del siglo XVIII y, por otra parte, las más famosas bandas de criminales. La motivación sociológica de ello es la siguiente.

El ritual

Lo que llama la atención en el ritual de las sociedades secretas es no sólo la severidad con que se observa, sino, sobre todo, el cuidado con que se guarda su secreto, como si su descubrimiento fuese tan peligroso como el de los fines y actividades de la asociación o el de su propia existencia. La utilidad de esto es, probablemente, que la sociedad secreta sólo se convierte en unidad cerrada, cuando introduce un complejo de formas exteriores en el secreto de su actividad e intereses. La sociedad secreta trata de constituir, dentro de las categorías que le son propias, una totalidad de vida; por eso, en derredor de su fin, que acentúa enérgicamente, construye un sistema de fórmulas que lo rodean, como el cuerpo al alma, y lo pone todo ello bajo la protección del secreto, porque sólo así se transforma todo en un conjunto armónico, cuyas partes se apoyan mutuamente. Es necesario acentuar en particular el secreto de lo externo, porque éste no está tan claramente justificado por el interés inmediato, como los fines reales de la asociación. Este fenómeno es semejante al que se produce en el ejército o en las comunidades religiosas. El hecho de que en ambos conjuntos ocupe tanto espacio el esquematismo, las fórmulas, la determinación del comportamiento exterior, se explica, porque ambos organismos asumen al hombre en su totalidad, es decir, que cada uno de ellos proyecta la vida entera sobre un plano particular, cada uno reúne en una unidad cerrada una pluralidad

de energías e intereses, desde un punto de vista especial. Pero a esto mismo suele aspirar también la sociedad secreta. Uno de sus rasgos esenciales es que, aun cuando reúna a los individuos únicamente para fines parciales, aun cuando por su contenido sea una pura asociación de fines, requiere la asistencia del hombre entero, liga y obliga mutuamente a las personalidades, en medida mucho más amplia que lo haría, con la misma finalidad, una asociación que fuera pública.

Valor del ligamen externo

Ahora bien, el simbolismo del rito evoca una gran cantidad de sentimientos, cuyos límites son inseguros y van mucho más allá del alcance que pudieran tener los intereses individuales razonables. Así, la sociedad secreta abraza la totalidad del individuo. Gracias a la forma ritual amplía su fin particular y adquiere una unidad y totalidad cerradas, tanto subjetiva como sociológicamente. A esto se añade que, por obra de tal formalismo y también merced a la jerarquía, la sociedad secreta se convierte en una especie de reflejo del mundo oficial, frente al que se pone en contradicción. Es norma sociológica realizada en todas partes que los organismos que surgen en oposición de otros mayores, repiten en su seno las formas de éstos. Sólo un organismo, que de algún modo constituya un todo, tiene poder bastante para mantener el ligamen de sus elementos. Esa conexión orgánica, por medio de la cual sus miembros se compenetran en una corriente de vida unitaria, la tomará el organismo menor y secreto de aquel otro mayor y público, a cuyas formas están ya los hombres acostumbrados, por lo cual dichas formas resultan siempre los mejores modelos.

Finalmente, al mismo resultado conduce otro motivo en la sociología del ritual de la sociedad secreta. Es el siguiente. Toda sociedad secreta implica una *libertad*, que propiamente no está prevista en la estructura del grupo mayor que la rodea. Bien sea la sociedad secreta complemento de la deficiente justicia administrada por el círculo político o, como la conspiración y la banda de malhechores, alzamiento contra el derecho o, como los misterios, un recinto ajeno a los mandamientos y prohibiciones del círculo mayor; en todo caso, el apartamiento que caracteriza a la sociedad secreta tiene siempre un tono de libertad, supone siempre un terreno donde no se aplican las normas del público ambiente. La esencia de la sociedad secreta, como tal, es autonomía. Pero una autonomía que se aproxima a la anarquía. El apartamiento de las reglas acatadas por la generalidad fácilmente tiene por consecuencia para la sociedad secreta el desarraigarla, hacerle perder la seguridad en el sentimiento de la vida y los apoyos que suministra la norma. A remediar esta deficiencia viene, empero, la determinación y detalle circunstanciado del ritual. Se ve también en este caso que el hombre necesita una cierta proporción entre la libertad y la ley, y que, cuando la proporción requerida entre ambas no brota de una sola fuente, busca otra fuente que le suministre la cantidad de una de ellas que hace falta para equilibrar a la otra, hasta

conseguir la deseada proporción. Por medio del ritual, la sociedad secreta se impone voluntariamente una coacción formal, complemento de su vida marginal e independencia material. Es característico que entre los masones sean, precisamente, los americanos —esto es, los que disfrutaban de mayor libertad política— los que exigen la más severa unidad en el trabajo, la mayor uniformidad en el ritual de todas las logias. En cambio, en Alemania, donde no es fácil que nadie sienta la necesidad de una compensación en el sentido de limitar la libertad, reina mayor arbitrio en el trabajo de las diferentes logias.

Libertad de la sociedad secreta Equilibrio entre la ley y la libertad

La coacción formulista de la sociedad secreta que llega a veces a imponer rituales absurdos, no se halla, pues, en contradicción con la libertad anárquica que fomenta, desvinculándose de las normas vigentes en el círculo mayor que la envuelven. Por el contrario: si la extensión de las sociedades secretas, por regla general, es un síntoma de poca libertad política y de excesivo espíritu policiaco de reglamentación, como reacción del hombre ansioso de libertad, en cambio, la reglamentación ritual interna de estas sociedades indica en el círculo mayor un grado de libertad y desvinculación que exige como contrapeso en la balanza del ser humano aquel formulismo del círculo menor.

Las últimas reflexiones nos llevan ya al principio metódico, desde el cual quiero analizar los rasgos de las sociedades secretas que aún quedan por examinar: hasta qué punto estas sociedades representan modificaciones cuantitativas esenciales de los rasgos típicos que se dan en la socialización en general. Esta fundamentación de la sociedad secreta nos conduce a considerar una vez más su posición en el conjunto de las formas sociológicas.

El secreto en las sociedades es un hecho sociológico primario, un género y colorido particular de la convivencia, una cualidad formal de referencia que, en acción recíproca inmediata o mediata con otras, determina el aspecto del grupo o del elemento del grupo. En cambio, históricamente, la sociedad secreta es una organización secundaria, es decir, surge en el seno de una sociedad ya perfecta. O dicho de otro modo: la sociedad secreta está tan caracterizada por su secreto, como otras —o ella misma— lo están por sus relaciones de superioridad y subordinación, o por sus fines agresivos, o por su carácter de imitación. Pero el hecho de que pueda formarse con tal carácter exige el supuesto de una sociedad ya constituida. Se coloca frente al círculo más amplio como otro círculo más reducido; y este enfrentamiento, cualquiera que sea su objeto, tiene siempre el carácter de un aislamiento; incluso la sociedad secreta que no se propone más que prestar desinteresadamente a la totalidad un servicio determinado, para disolverse una vez conseguido necesita inexorablemente recurrir al apartamiento temporal como técnica para la realización

de su finalidad. Por eso no hay entre los muchos grupos reducidos, que están rodeados por otros mayores, ninguno que necesite acentuar tanto como la sociedad secreta, su autonomía. Su secreto la envuelve como una valla, más allá de la cual no hay más que cosas opuestas material o, al menos, formalmente. Esa valla la reúne pues en una unidad acabada. En las agrupaciones de otro género, el *contenido* de la vida colectiva, la actividad de los miembros en el ejercicio de sus derechos y deberes, pueden llenar de tal manera la conciencia de éstos, que normalmente apenas desempeñe papel alguno el hecho formal de la socialización. En cambio, la sociedad secreta no permite que desaparezca de sus miembros la conciencia clara y acentuada de que constituyen una *sociedad*; el patetismo del secreto, perceptible siempre y que siempre hay que guardar, presta a la forma de la asociación un sentido propio, frente al contenido, un sentido muy superior al que tienen otras asociaciones. Le falta por completo a la sociedad secreta el crecimiento orgánico, el carácter instintivo, la evidencia de la comunidad y la unidad. Los contenidos de la sociedad secreta podrán ser todo lo irracionales, místicos y sentimentales que se quiera; pero su formación es siempre consciente y producida por la voluntad. Gracias a esta conciencia de ser sociedad, conciencia que actúa en su fundación y en su vida de un modo permanente, la sociedad secreta es lo contrario de todas las comunidades instintivas, en las cuales la asociación es en mayor o menor grado la mera expresión de una conjunción arraigada en sus elementos. Esta condición de la sociedad secreta explica que las formas típicas de las socializaciones se acentúen en las sociedades secretas, y que sus rasgos sociológicos esenciales sean el aumento cuantitativo de otros tipos de relación más generales.

La sociedad secreta implica la pública

Uno de ellos ha sido ya indicado; me refiero a la caracterización y mantenimiento del círculo por su separación del ambiente social que lo rodea. En este sentido actúan los signos de reconocimiento, a veces muy circunstanciados, por medio de los cuales los miembros de la sociedad secreta legitiman su pertenencia a la sociedad. En la época anterior a la difusión de la escritura, estos signos eran mucho más necesarios que después, cuando otros medios sociológicos adquirieron más importancia que la mera identificación. Mientras faltaron confirmaciones de ingreso, avisos, señalamientos, una asociación cuyas secciones se encontraban en distintos lugares, no tenía otro medio para excluir a los profanos y para que sus beneficios y comunicaciones llegasen a su verdadero destino, que el empleo de signos conocidos tan sólo por los iniciados. Sobre estos signos había de guardarse secreto, y por medio de ellos podían identificarse en cualquier sitio los miembros de la asociación.

Signos de reconocimiento

El fin del apartamiento caracteriza muy claramente el desarrollo de algunas sociedades secretas en los pueblos primitivos, especialmente en África y entre los indios. Estas asociaciones están formadas por hombres y tienen el propósito esencial de marcar su separación de las mujeres. Cuando actúan como tales, sus miembros se presentan enmascarados, y suele prohibirse a las mujeres el acercarse a ellos so graves penas. No obstante, las mujeres han conseguido algunas veces penetrar el secreto y han descubierto que las terribles apariciones no eran tales fantasmas, sino sus propios maridos. Donde ha acontecido esto, las sociedades han perdido toda su importancia y se han transformado en inofensivas mascaradas. La mentalidad indiferenciada del hombre primitivo no puede representarse el apartamiento más perfectamente que escondiéndose, haciéndose invisible. La forma más grosera y más radical del secreto es aquélla en que el secreto no se refiere a una actividad concreta del hombre, sino al hombre entero. La asociación no hace nada en secreto; es la totalidad de sus miembros la que se convierte en secreto. Esta forma de asociación secreta responde perfectamente a la mentalidad primitiva, para la cual el sujeto entero se emplea en toda actuación particular; la mentalidad primitiva no objetiva las actividades varias, no les da un carácter peculiar distinto del sujeto total. Así se explica que tan pronto como se descubre el secreto de la máscara, fracase todo el apartamiento y la asociación pierda, al mismo tiempo que sus medios de manifestación externa, su significado interno.

El apartamiento

El apartamiento tiene aquí un sentido de valoración. El que se separa lo hace porque no quiere confundirse con los demás, porque quiere hacer sentir su propia superioridad frente a los otros. En todas partes, este motivo lleva a formar grupos que se distinguen claramente de los que se constituyen para fines objetivos. Al reunirse aquellos que quieren apartarse, prodúcese una aristocracia que, con el peso de su suma, fortalece y extiende la posición y seguridad del individuo. El hecho de que el apartamiento y la asociación se enlacen con el motivo aristocrático, les da en muchos casos, desde el primer momento, el sello de lo «particular» en el sentido de la valoración. Ya entre escolares puede apreciarse cómo los círculos reducidos que forman algunos compañeros suelen considerarse como una *élite* frente a los demás desorganizados, por el hecho puramente formal de constituir un grupo separado; y estos últimos, por su animosidad y hostilidad, reconocen involuntariamente esa mayor valoración. En estos casos, la introducción del secreto equivale a elevar el muro aislador, acentuando así el carácter aristocrático del grupo.

El secreto en el régimen aristocrático

Esta significación del secreto, como acentuación del apartamiento sociológico, se

presenta con particular relieve en las aristocracias políticas. Uno de los requisitos del régimen aristocrático ha sido siempre el secreto. El régimen aristocrático aprovecha el hecho psicológico de que lo desconocido, por serlo, parece terrible, potente, amenazador. En primer lugar, trata de ocultar el reducido número de la clase dominante; en Esparta se guardaba el mayor secreto posible acerca del número de los guerreros, y el mismo objeto quiso conseguirse en Venecia, disponiendo que todos los *nobili* se presentasen con un sencillo traje negro, para que un traje llamativo no revelase, a las claras, el escaso número de los soberanos. Este disimulo llegaba en Venecia hasta ocultar completamente el círculo de los altos dignatarios; los nombres de los tres inquisidores del Estado sólo eran conocidos por el Consejo de los Diez que los elegía. En algunas aristocracias suizas los cargos más importantes se llamaban «los secretos», y en Friburgo, las familias aristocráticas eran denominadas «las stirpes secretas». En contraste con esto, la publicidad va ligada al principio democrático y, con el mismo espíritu, la tendencia a dictar leyes generales y fundamentales. Pues tales leyes se refieren siempre a un número indefinido de sujetos y, por consiguiente, son públicas por naturaleza. Por el contrario, el empleo del secreto en los regímenes aristocráticos no es más que la exaltación suprema de su situación de apartamiento y exención, por virtud de las cuales la aristocracia suele oponerse a una legislación general y fundamental.

Cuando el concepto de la aristocracia pasa de la política de un grupo a las ideas de un individuo, la relación entre apartamiento y secreto sufre una transformación en apariencia completa. La perfecta distinción, así en lo espiritual como en lo moral, desdeña toda ocultación, porque su seguridad interior la hace indiferente a lo que otros sepan o no sepan de ella, a que la aprecien exacta o equivocadamente, tasándola demasiado alta o demasiado baja; para ella, todo secreto es una concesión a los demás, una manera de tener en cuenta la opinión de los demás. Por eso la «máscara», que muchos consideran como signo y prueba de un alma aristocrática, esquivada a la muchedumbre, es justamente la prueba de la importancia que la masa tiene para tales hombres. La máscara del hombre verdaderamente distinguido consiste en que, aun mostrándose sin velos, la muchedumbre no lo comprende y no lo ve.

La separación de todo lo que está fuera del círculo es, pues, una forma general sociológica que se sirve del secreto como técnica para acentuarse. Esa separación adquiere un particular colorido, merced a los múltiples grados en que se verifica la iniciación en las sociedades secretas, antes de llegar a sus últimos misterios. Esa multitud de ritos nos ha servido ya para iluminar otro rasgo sociológico de las sociedades secretas. Por regla general, se le exige al novicio la declaración solemne de guardar secreto sobre todo lo que vea, aun antes de concederle siquiera el primer grado. De esta manera se consigue la separación absoluta y formal que produce el secreto. Pero desde el momento en que el contenido o fin verdadero de la asociación —sea éste la plena purificación y santificación del alma por la gracia de los misterios, o la absoluta supresión de toda barrera moral, como en los asesinos y otras sociedades

de malhechores— sólo se revela gradualmente al nuevo iniciado, la separación adquiere en sentido material una forma distinta, se hace continuada y relativa. El nuevo miembro está todavía próximo al estado del no iniciado, y necesita ser probado y educado hasta poder conocer todos los fines de la asociación e incluirse en su centro. Con esto se consigue al propio tiempo proteger a este centro último, aislarlo frente al exterior, en un grado que excede al que produce aquel juramento de ingreso. Se procura —como se mostró ocasionalmente en el ejemplo de los druidas— que el miembro no probado aún, no tenga mucho que revelar, creando por medio de estas revelaciones graduales una esfera de protección elástica de lo más íntimo y esencial de la asociación, dentro del secreto que envuelve la sociedad toda.

Iniciaciones graduales

La forma más señalada de esta precaución es la división de los miembros en exotéricos y esotéricos, que se atribuye a la asociación pitagórica. El círculo de los parcialmente iniciados constituye una especie de valla previa para los no iniciados. Ya hemos visto que la función del «intermediario» es doble: unir y separar, o mejor dicho, que aunque realmente es una sola, nosotros, según las categorías que empleemos o la dirección que demos a nuestras miradas, la calificamos unas veces de unión y otras de separación. Pues bien, también aquí se ve con claridad perfecta la unidad de dos actividades en apariencia opuestas. Precisamente porque los grados inferiores de la asociación forman un tránsito intermedio para el centro propiamente dicho del secreto, rodean a éste de una atmósfera de repulsión, que va espesándose poco a poco, y lo protegen con mayor eficacia que el dualismo radical entre los que están completamente dentro y los que están completamente fuera.

La independencia sociológica se manifiesta prácticamente en la forma de egoísmo del grupo. El grupo persigue sus fines con esa falta de consideración a los fines del organismo mayor circundante, que en los individuos se llama egoísmo. Para la conciencia del individuo suele haber una justificación moral en el hecho de que los fines del grupo tienen un carácter supraindividual, objetivo, tanto que con frecuencia no puede citarse ningún individuo que obtenga beneficio inmediato de la conducta egoísta del grupo, el cual, incluso exige de sus componentes altruismo y espíritu de sacrificio. Pero aquí no se trata de la valoración ética, sino del aislamiento del grupo respecto de su ambiente, aislamiento que produce o señala el egoísmo del grupo. En los grupos menores, que quieren vivir y mantenerse dentro de otro grupo mayor y se desarrollan a ojos vistas, este egoísmo deberá tener sus límites. Por más radicalmente que una asociación pública combata a otra dentro del círculo mayor o ataque la constitución total de éste, habrá de afirmar siempre que la realización de sus últimos fines va en beneficio del todo; y la necesidad de esta afirmación exterior pondrá igualmente algún límite al egoísmo efectivo de su conducta. Pero tratándose de sociedades secretas, esta necesidad desaparece, y se da al menos la posibilidad de una

hostilidad absoluta contra otros grupos y contra el todo, hostilidad que la sociedad de régimen de publicidad no puede confesar ni por tanto ejercer. Nada simboliza y nada fomenta el apartamiento de las sociedades secretas respecto de su ambiente social, como la desaparición de esa hipocresía o condescendencia efectiva que hace que la sociedad pública inexorablemente se acomode a la teleología de la totalidad ambiente.

El egoísmo del grupo

A pesar de la limitación cuantitativa que caracteriza toda comunidad real, hay, sin embargo, una serie de grupos, cuya tendencia es la de considerar incluidos en él a todos los que no están excluidos de él. En ciertas periferias políticas, religiosas, sociales, todo aquel que satisface determinadas condiciones externas, no voluntariamente adquiridas, sino dadas con la existencia misma, queda sin mas ni más incluido en ellas. Por ejemplo, el que ha nacido en el territorio de un Estado, pertenece a éste, a no ser que relaciones especiales lo exceptúen. El miembro de determinada clase social es con toda evidencia incorporado a las convenciones y relaciones de dicha clase, a no ser que se declare voluntaria o involuntariamente disidente. La forma extrema de esta pertenencia tiene lugar en la Iglesia que pretende abarcar en su seno la totalidad de los humanos, de suerte que sólo accidentes históricos, pecaminosa obstinación o un designio particular de Dios, excluyen a algunos seres del vínculo religioso para todos idealmente válido. Aquí, pues, se separan dos caminos, que significan a las claras una diferencia fundamental en el sentido sociológico de las sociedades, por mucho que la práctica mezcle ambas direcciones o rebaje el rigor de su distinción. Frente al principio de que está incluido todo el que no esté explícitamente excluido está el otro principio de que está excluido todo el que no esté explícitamente incluido. Este último tipo está representado en su máxima pureza por las sociedades secretas. Estando absolutamente separadas del resto social y manteniendo siempre clara la conciencia de sus movimientos, las sociedades secretas se basan en la idea de que quien no ha sido expresamente admitido en ellas, está excluido de ellas. La masonería, para dar fuerza a su negativa de ser una sociedad secreta, no ha podido hacer nada mejor que exponer el compromiso ideal de abarcar en su seno a toda la humanidad.

Inclusión y exclusión implícitas

A la acentuación del apartamiento hacia afuera corresponde aquí, como en todas partes, la acentuación de la solidaridad por dentro. Éstos no son más que dos aspectos o formas manifestativas de una y la misma actitud sociológica. Los fines que inducen al hombre a entrar en asociación secreta con otros, excluyen la mayor parte de la veces a un sector tan considerable del círculo social general, que los copartícipes

reales y posibles adquieren un valor de rareza. El individuo no debe, pues, desperdiciarlos, pues le sería mucho más difícil sustituirlos por otros, que, *cæteris paribus*, en una asociación legítima. A esto se añade que toda disensión en el seno de la sociedad lleva consigo el peligro de la delación; y en evitarla están igualmente interesados el individuo y la comunidad. Finalmente, el apartamiento de la sociedad secreta respecto de las síntesis sociales que la rodean elimina toda una serie de posibles conflictos. Entre todos los vínculos que asume el individuo, el constituido por la asociación secreta tiene siempre una posición excepcional, frente a la cual los lazos familiares y políticos, religiosos y económicos, sociales y amistosos, por variado que sea su contenido, tienen muy distintos planos de contacto. La contraposición a las sociedades secretas hace ver claramente que las pretensiones de aquellos vínculos, estando en el mismo plano, son divergentes. Estos círculos luchan en competencia para conquistar las fuerzas e intereses del individuo, y los individuos chocan dentro de cada uno de estos círculos porque cada uno de ellos se ve solicitado por los intereses de otro círculo. Pero en las sociedades secretas estas colisiones se encuentran muy limitadas por el aislamiento sociológico propio de esta clase de sociedades. Sus fines y su manera de actuar exigen que se dejen a la puerta los intereses contrarios de las diversas asociaciones públicas. Toda sociedad secreta — aunque sólo sea porque acostumbra a llenar por sí sola su dimensión, ya que difícilmente pertenecerá un individuo a varias sociedades secretas — ejerce una especie de imperio absoluto sobre sus miembros, que hace difícil que surjan entre ellos conflictos análogos a los que se dan en aquellos otros círculos públicos. La «paz interna», que propiamente debería reinar dentro de toda asociación, está favorecida de un modo formalmente inmejorable en la sociedad secreta, por las singulares y excepcionales condiciones de ésta. Y aun dijérase que prescindiendo de esta razón de carácter más realista, la mera forma del secreto, como tal, mantiene a los copartícipes más libres de otros influjos y obstáculos, facilitándoles así la concordancia. Un político inglés ha buscado en el secreto, que rodea al gabinete inglés, el fundamento de su fortaleza. Todo el que ha actuado en la vida pública sabe que es tanto más fácil conseguir la unanimidad de un pequeño número de personas cuanto más secretas sean sus deliberaciones.

La paz interna en las sociedades

A la especial cohesión que se produce en el seno de la sociedad secreta corresponde su acentuada centralización. Se dan en ella ejemplos de una obediencia ciega e incondicional a los jefes que, aunque se encuentran también naturalmente en otras partes, tienen aquí más relieve por el carácter anárquico de la asociación que suele negar toda otra ley. Cuanto más criminales sean los fines de la sociedad secreta, tanto más ilimitado será, por lo general, el poder de los jefes y tanto más cruel su ejercicio. Los «Asesinos» de Arabia, los «Chauffeurs» —sociedad de malhechores

que floreció en el siglo XVIII, especialmente en Francia, con una organización muy extensa—, la «Garduña» de España —sociedad de delincuentes que estuvo en relaciones con la Inquisición desde el siglo XVII hasta comienzos del XIX—, todas estas sociedades cuya esencia era negar la ley y afirmar la rebeldía, estaban sometidas a un jefe supremo, nombrado en parte por ellas mismas y al que se doblegaban todos sin crítica ni condición alguna. Contribuye a esto, sin duda, la compensación que ha de existir siempre entre las necesidades de libertad y de norma, compensación que hemos visto manifiesta en la severidad del ritual. Aquí, en efecto, se reúnen los extremos de ambas: el exceso de libertad que semejantes asociaciones poseían frente al resto de las normas vigentes necesitaba, para lograr el indispensable equilibrio, estar compensado por un exceso análogo de sumisión y renuncia a la propia voluntad. Pero aun es más esencial otro motivo: la necesidad de centralización, que es condición vital de toda sociedad secreta. Sobre todo, si ésta, como ocurre en las de malhechores, vive del círculo que la rodea, se mezcla de muy diversas maneras con éste, y está amenazada de traición y abuso si no reina en ella la más severa coordinación a un centro.

El centralismo en las sociedades secretas

Por eso la sociedad secreta está expuesta a los más graves peligros, cuando por cualquier razón no llega a constituirse en ella una autoridad rígida que le preste cohesión. Los waldenses no constituían por naturaleza una sociedad secreta; su grupo se hizo secreto en el siglo XIII, obligado por las circunstancias exteriores. Esto les impidió reunirse regularmente, y fue causa de que su doctrina perdiese la unidad y se produjera una porción de sectas que vivían separadas y a veces enemigas. Sucumbieron a su debilidad, porque les faltó el atributo esencial complementario de la asociación secreta: la centralización ininterrumpida. Y si el poder de la masonería no está en relación con su difusión y sus recursos es, sin duda, por la amplia autonomía de sus elementos, que no poseen ni una organización unitaria ni una autoridad central. Reducida la comunidad a principios y signos de identificación, cultivan la igualdad y la relación de persona a persona, pero no la centralización que condensa las energías de los elementos y es el complemento del aislamiento propio de toda sociedad secreta.

El hecho de que, frecuentemente, las sociedades secretas estén dirigidas por superiores *desconocidos*, no es sino una exageración de este principio formal. Me refiero al hecho de que los grados inferiores no sepan a quién obedecen. Esto se verifica, en primer término, por razón del secreto. Y este propósito puede llegar a extremos, como el caso de la sociedad de los «caballeros güelfos», en Italia. Esta sociedad trabajó a comienzos del siglo XIX por la liberación y unificación de Italia. Tenía en las distintas ciudades en que funcionaba un consejo supremo de seis personas, que no se conocían mutuamente y se comunicaban por un intermediario

llamado «el visible». Pero no es ésta la única utilidad de los superiores secretos. Significan estos, sobre todo, la máxima y más abstracta sublimación de la dependencia centralista. La tensión que existe entre el subordinado y el jefe llega al grado máximo cuando el jefe se encuentra más allá del horizonte visible; pues entonces sólo queda el hecho puro e implacable, de la obediencia, sin el menor matiz personal. Ya la obediencia a una instancia impersonal, a un mero cargo, al depositario de una ley objetiva, tiene un carácter de severidad inflexible. Pero este carácter se acentúa hasta alcanzar un imponente absolutismo cuando la personalidad que manda es desconocida, en principio. Pues si por ser aquella invisible y desconocida desaparece la sugestión individual, el poder de la personalidad; también desaparecen en el mandato todas las limitaciones, las relatividades «humanas», que caracterizan a la persona singular y conocida. La obediencia va, pues, acompañada del sentimiento de estar sometido a un poder inasequible y de límites indeterminables, poder que no se ve en ninguna parte, pero que por lo mismo puede presentarse donde quiera. La cohesión sociológica general que recibe un grupo por la unidad de mando es, en las sociedades secretas de superiores desconocidos, como un *focus imaginarius*, adquiriendo así su forma más pura y acentuada.

Desconocimiento del jefe

La nota sociológica que corresponde a esta subordinación centralista de los elementos individuales, en la sociedad secreta, es su desindividualización. Cuando la sociedad no tiene como finalidad inmediata los intereses de sus individuos, sino que utiliza a sus miembros como medios para fines y acciones superiores a ellos, acentúase en la sociedad secreta el carácter de despersonalización, esa nivelación de la individualidad que sufre todo ser social por el solo hecho de serlo. Así es como la sociedad secreta compensa el carácter individualizador y diferenciador del secreto, de que se ha hablado más arriba. Comienza a mostrarse este carácter en las asociaciones secretas de los pueblos primitivos, donde los miembros se presentan y actúan casi exclusivamente enmascarados; hasta el punto de que una persona muy competente ha podido decir que, cuando en un pueblo primitivo se encuentran antifaces, debe presumirse por lo menos la existencia de asociaciones secretas. La esencia de la sociedad secreta exige, sin duda, que sus miembros, como tales, se escondan. Pero en estos casos el hombre actúa inequívocamente como miembro de la sociedad, y lo único que oculta es el rostro, los rasgos conocidos de su individualidad, lo cual acentúa, subraya grandemente, la desaparición de la personalidad tras el papel representado en la sociedad secreta. En la conspiración irlandesa que se organizó en América del Norte por el año 1870, bajo el nombre de Clannagael, los miembros eran designados no por sus nombres, sino por números. Claro está que esto tenía también como fin práctico garantizar el secreto; pero también prueba hasta qué punto la sociedad secreta extingue la personalidad. Con personas que sólo figuran como

números y que, probablemente, no son conocidas de los otros miembros por su nombre personal, los jefes procederán más desconsideradamente, con más indiferencia hacia sus deseos y capacidades individuales, que si los miembros figurasen en la asociación con toda su personalidad. No es menor la influencia que tiene en el mismo sentido la amplitud y severidad del ritual. Pues éste significa siempre que lo objetivo domina sobre lo personal de la colaboración y actuación. El orden jerárquico sólo admite al individuo como actor de un papel determinado de antemano; tiene para cada copartípe un traje estilizado en que desaparecen sus contornos personales.

Despersonalización

Otro aspecto de esta eliminación de la personalidad hallamos en las sociedades secretas que cultivan una gran igualdad entre sus miembros. No sólo no contradice esto a su carácter despótico, sino que en todas las demás formas de despotismo, éste se halla compensado por la nivelación de los dominados. Dentro de la sociedad secreta existe a menudo entre sus miembros una igualdad fraternal, que se opone clara y tendenciosamente a las diferencias que puedan separarles en las demás situaciones de la vida. Esta nota —y ello es característico— se da de una parte en las sociedades secretas de naturaleza místico-religiosa (que acentúan fuertemente la hermandad) y de otra en las asociaciones de carácter ilegal. Bismarck habla en sus *Memorias* de una sociedad de pederastas, que conoció en Berlín cuando era un joven funcionario judicial, sociedad que se hallaba muy difundida; y acentúa «el efecto igualitario que, en todas las clases sociales, produce la práctica en común de lo prohibido».

Esta despersonalización a que las sociedades secretas reducen una relación típica, que se da, en general, entre individuo y sociedad, adopta finalmente la forma característica de la «irresponsabilidad». También en este punto es la máscara el fenómeno primitivo. La mayor parte de las asociaciones secretas africanas están representadas por un hombre disfrazado de «espíritu de la selva»; éste comete todo género de violencias, llegando al homicidio y asesinato contra cualquiera a quien casualmente encuentre. Sin duda, por ir enmascarado, no le alcanza la responsabilidad de sus crímenes, y ésta es la forma algo torpe que emplean aquellas asociaciones para hacer que desaparezca la personalidad de sus adeptos; sin lo cual, sin duda, caerían sobre éstos la venganza y la pena. Pero la responsabilidad está ligada tan inmediatamente al yo —también, filosóficamente, el problema de la responsabilidad cae dentro del problema del yo— que para la mentalidad primitiva no conocer a la persona anula toda responsabilidad. Pero también el refinamiento político se sirve de esta conexión. En la cámara estadounidense, las decisiones propiamente dichas se toman en las Comisiones permanentes, a las que el pleno se adhiere casi siempre. Pero las deliberaciones de las comisiones son secretas, con lo

cual se oculta al público la parte fundamental de la actividad legislativa. Esto hace que la responsabilidad política de los diputados desaparezca en gran parte; pues no puede hacerse a nadie responsable de deliberaciones incontrolables. Desde el momento en que la participación de los miembros individuales en las decisiones queda oculta, parecen éstas el producto de una instancia supraindividual. La irresponsabilidad es también en este caso consecuencia o símbolo de aquella acentuada despersonalización sociológica, que corresponde al secreto de los grupos. Esto mismo es aplicable a todas las directivas, facultades, comités, curatorios, etc., cuyas deliberaciones sean secretas; el individuo entonces desaparece como persona y es sustituido por el miembro del grupo, por un anónimo. De esta suerte, desaparece también la responsabilidad, que no puede atribuirse a semejante ser inaccesible en su conducta personal.

La irresponsabilidad
Peligro de las asociaciones secretas
El Estado y las asociaciones secretas
Fin

Finalmente, esta acentuación uniforme de los rasgos sociológicos generales se confirma en el peligro que, con razón o sin ella, cree ver el círculo mayor en las asociaciones. Cuando se desea instaurar —especialmente en lo político— una centralización acentuada, suelen prohibirse las asociaciones de los elementos, sólo por ser asociaciones, prescindiendo de los contenidos y fines que puedan tener. Las unidades independientes hacen la competencia al principio central, que quiere reservarse para sí sólo la facultad de reunir en unidad a los elementos. La preocupación que inspira a los poderes centrales toda «unión particular» se rastrea en toda la historia del Estado, cosa muy importante en muchos sentidos para estas investigaciones y que ya se ha resaltado. Un tipo característico es, por ejemplo, la convención suiza de 1481, según la cual no podían celebrarse alianzas separadas entre los 10 Estados confederados. Otro es la persecución de las asociaciones de oficiales gremiales por el despotismo de los siglos XVII y XVIII. Un tercero es la tendencia tan frecuente en el Estado moderno a desposeer de sus derechos a los municipios. Este peligro de las uniones particulares para el todo que las rodea aparece potenciado en la sociedad secreta. El hombre tiene raras veces una actitud serena y racional frente a las personas desconocidas o poco conocidas; la ligereza que trata a lo desconocido como no existente, y la fantasía temerosa, que lo aumenta hasta ver en él peligros y espantos monstruosos, suelen ser los extremos habituales de su actitud. Así, la sociedad secreta aparece como peligrosa por el sólo hecho de ser secreta. En general, no puede saberse si una asociación particular no utilizará para fines indeseables la fuerza que ha reunido para fines legales; de aquí la suspicacia que en principio inspiran a los poderes centrales las uniones de súbditos. ¡Cuánto más fácil

no será entonces sospechar que las asociaciones ocultas encierran en su secreto algún peligro! Las sociedades orangistas que se organizaron en Inglaterra a comienzos del siglo XIX para oprimir el catolicismo, evitaban toda discusión pública y trabajaban en secreto por relaciones y correspondencias personales. Justamente este secreto fue la causa de que se las considerase como un peligro público. Despertóse la sospecha «de que hombres que temen apelar a la opinión pública meditan un golpe de fuerza». Por eso la sociedad secreta, sólo por ser secreta, parece próxima a la conspiración contra los poderes existentes. Pero esto no es más que una exageración de la sospecha que en general despiertan en la política las asociaciones, como lo muestra el hecho siguiente. Las guildas germánicas más antiguas ofrecían a sus miembros una eficaz protección jurídica, sustituyendo con ella la protección del Estado. Por eso, de una parte, los reyes daneses vieron en ellas sostenes del orden público y las favorecieron. En cambio, por otra parte, y por la misma razón juntamente, aparecieron como *competidoras* del Estado, y las capitulares francas las condenaron designándolas como *conjuraciones*. Hasta tal punto la sociedad secreta pasa por ser enemiga del poder central que, inversamente se califica de tal a toda asociación política indeseable.

VI. El cruce de los círculos sociales

LA DIFERENCIA entre el pensamiento cultivado y el grosero se manifiesta en la diversidad de los motivos que determinan las asociaciones entre las representaciones. Al principio, basta la coincidencia casual en el espacio y en el tiempo para que se asocien psicológicamente las representaciones. La reunión de propiedades, que constituye un objeto concreto, aparece primero como un todo unitario, y cada una se halla en estrecha conexión asociativa con aquellas otras en cuya proximidad ha sido siempre vista. No adquirimos conciencia de que es una representación, con existencia propia, hasta que se nos presenta en otras muchas combinaciones diferentes. Entonces percibimos claramente lo que hay de igual en todas estas representaciones y, al propio tiempo, las vemos recíprocamente ligadas, las aprehendemos cada vez más libres de su convivencia meramente casual con el objeto al que primeramente las habíamos visto unidas. De esta manera, la asociación se eleva sobre la sugestión de la percepción actual y llega a lo que está basado en el contenido de las representaciones; contenido sobre el cual se construyen los conceptos superiores, y merced al cual surgen las igualdades, discerniéndose de su combinación circunstancial con las realidades más heterogéneas.

Esta evolución, que se verifica en las representaciones, tiene su analogía en las relaciones de los individuos unos con otros. El individuo se ve primeramente colocado en un medio para el cual su individualidad es relativamente indiferente, medio que lo encadena a su propio destino y le impone una estrecha convivencia con aquellos junto a quienes lo ha situado el azar del nacimiento. Este adverbio «primeramente» significa el estadio inicial, tanto de la evolución filogenética, como de la ontogenética. Pero en la prosecución, la evolución pasa a establecer relaciones asociativas entre elementos homogéneos de círculos heterogéneos. Así, la familia encierra un número de individualidades diversas, que primero han de atenerse a esta reunión estrecha. Pero a medida que van progresando, los individuos se relacionan con personalidades que están fuera de este círculo primario de asociación; y esas relaciones obedecen a la igualdad objetiva de las disposiciones, inclinaciones, actividades, etc. La asociación fundada en la convivencia exterior es sustituida, cada vez en mayor grado, por la que dimana de relaciones internas. De la misma manera que el concepto más elevado reúne lo que es común a un gran número de intuiciones diversas, así los puntos de vista prácticos superiores reúnen a los individuos iguales que pertenecen a grupos totalmente extraños e inconexos. Surgen así nuevos círculos de contacto, que se cruzan en los más diversos ángulos con los antiguos, relativamente más naturales y constituidos con base en relaciones más materiales.

El cruce de los círculos

Recordaré, verbigracia, que los grupos independientes, cuyas asociaciones

constituyeron al principio las universidades, estaban divididos según la nacionalidad de los estudiantes. Más tarde, estas divisiones fueron reemplazadas por la división en comunidades de estudios, en facultades. En este caso, se ve con gran claridad cómo la comunidad local y fisiológica, determinada por el *terminas a quo*, es sustituida radicalmente por otra síntesis, hecha desde el punto de vista del fin y del interés interno y objetivo, o si se quiere, individual. En la misma forma, aunque en circunstancias y con supuestos más complicados, verificóse la evolución de los sindicatos obreros ingleses. Primeramente, reinaba en ellos la tendencia a definir los diversos grupos por la localidad; excluíanse a los obreros que venían de fuera; y entre las secciones así divididas eran irremediables los rozamientos y los celos. Pero este estadio fue superado lentamente por la tendencia a agruparse los obreros por oficios en todo el país. El hecho siguiente fue de los que más contribuyeron a sellar este cambio de forma: cuando los tejedores de algodón fijaron un jornal uniforme, vióse perfectamente que esto iba a tener por consecuencia la concentración de la industria en los centros situados favorablemente, arruinando o poco menos las localidades apartadas. No obstante, votaron en pro de la tarifa incluso los representantes de estas localidades remotas, porque era lo mejor para el oficio considerado en su totalidad. Claro está que desde un principio se trataba solamente de obreros asociados en virtud de un trabajo igual. Pero en los primeros tiempos de la asociación, el acento recaía más bien en la contigüidad local que en la afinidad del trabajo, lo que hubo de llevar a un contacto íntimo de cada oficio con las asociaciones de otros oficios establecidos en la misma localidad. Más tarde, la evolución pasó a considerar como la base de las relaciones la igualdad de trabajo. En vez de la *ciudad* —en estos términos expone un historiador de los sindicatos la transformación—, vino a ser el *oficio* la unidad en la organización de los trabajadores.

Claramente se percibe que actúa aquí un elemento de libertad, pues, aunque la posición del obrero individual implique siempre cierta sujeción, la pertenencia a un oficio en general supone mayor libertad de elección que la pertenencia a una ciudad. En general, todo tipo de evolución del que aquí tratamos, manifiesta una tendencia al aumento de libertad. No suprime la sujeción, pero concede libertad para elegir el grupo al que se ha de estar sujeto. Frente a los lazos locales y, en general, a todos los que no dependen de la voluntad personal, los vínculos libremente elegidos habrán de expresar, por regla general, lo que el que elige es de hecho y, por tanto, las agrupaciones de esta clase se fundarán sobre relaciones objetivas, esto es, estarán arraigadas en la naturaleza misma del sujeto. Por esta razón es a menudo conveniente utilizar la solidez formal de la asociación así lograda para fines muy apartados del motivo originario a que debe su fundación. En las *sisitias* espartanas, los ciudadanos se sentaban por grupos de 15 en una mesa, eligiendo ésta libremente; pero bastaba un voto en contra para que el que solicitaba entrar fuese rechazado. Esta comunidad de mesa sirvió luego de base para la organización del ejército. De esta manera las relaciones de vecindad y parentesco fueron sustituidas por las tendencias y simpatías

individuales. La organización del ejército era muy rígida y objetiva; pero entre ella y la relación de vecindad o sangre (que, a su manera, es impersonal también) se encontraban las *sisitias* electivas, miembros flexibles, que infundían el sentido racional del enlace libre al racionalismo de la organización militar, basado en otros principios. Pero aun prescindiendo de esta técnica particular, empleada en la organización del ejército, la indiscutible preponderancia de éste entre los espartanos bastó para quebrantar el poder de las asociaciones por tribus. En el resto de Grecia, una misma tribu o un mismo distrito era el que constituía una subdivisión del ejército; sólo en Esparta pudo el interés militar objetivo romper estos prejuicios, determinando por sí sólo la división del ejército.

Elemento de libertad **La organización militar**

Hasta en los pueblos primitivos, verbigracia, en los africanos, puede observarse que las constituciones guerreras centralizadas destruyen la organización de las tribus. Y siendo las mujeres en general las representantes del principio de la asociación natural de tipo familiar se explica bien que en las organizaciones guerreras exista hostilidad contra todo lo femenino y carezcan las mujeres de poder social. El matriarcado, relativamente frecuente en los pueblos guerreros, puede proceder, por una parte, de la exagerada separación entre la vida civil y la militar, y por otra, de motivos arraigados en la psicología individual. El guerrero es sin duda tiránico y brutal en casa; pero, en cambio, viene fatigado, ama la comodidad y el descanso, y se siente satisfecho de verse cuidado y de que otros se encarguen de dirigir los asuntos. Pero nada tiene que ver con estas situaciones civiles el punto de vista objetivo que destruye la tribu y con sus átomos crea un nuevo organismo puramente racional. Lo decisivo es, precisamente, que los guerreros constituyen un todo organizado desde el punto de vista del interés militar, con exclusión de los demás intereses. En otro sentido puede separarles la pertenencia a otras asociaciones; pero esos otros grupos serían irracionales si como grupos actuaren dentro de la organización militar.

La elección de compañeros en las *sisitias* espartanas implicaba una libertad que era un principio de racionalización —cosa que no es siempre—, pues gracias a ella las cualidades de la personalidad venían a ser los motivos determinantes de la unión, lo cual, comparado con todas las causas anteriores de agrupación, constituía un motivo o fundamento completamente nuevo, revolucionario y claramente comprensible, a pesar de lo arbitrario e irracional que pudiera ser en algunos casos. En este sentido actuó también la «unión libre» en los tres últimos siglos de la Edad Media germánica. En los primeros tiempos de las libres comunidades aldeanas, el grupo de los compañeros era local; la época feudal creó otro nuevo fundamento de unidad, muy distinto, pero completamente externo: la relación con el señor; sólo la «unión libre» puso este fundamento de unidad en la voluntad de los individuos

agrupados. Fácilmente se comprende cuán singulares formaciones hubieron de surgir para la vida en común de los individuos, tan pronto como aquellos motivos (que obedecían más bien al destino y que lejos de fundarse en la personalidad, determinaban ésta) fueron sustituidos por otros motivos espontáneos o se cruzaron con ellos.

La forma de unión posterior que se desarrolla sobre una anterior, originaria, no es necesariamente siempre más racional que ésta.

Las consecuencias, tanto para la posición exterior, como para la vida interior del individuo, adquieren un colorido particular cuando las dos especies de vínculos que de él se apoderan arraigan en causas igualmente profundas, orgánicas, situadas allende su voluntad arbitraria. Los australoides, cuyo nivel de civilización es muy bajo, viven en hordas pequeñas, relativamente muy unidas. Pero, además, todos ellos están repartidos en cinco *gentes* o asociaciones totémicas; de manera que en cada horda se encuentran miembros de diversas *gentes*, y cada *gens* se extiende sobre varias hordas. Dentro de la horda, los individuos del mismo tótem no forman una unión estrecha, sino que su comunidad se extiende a través de todas las hordas por igual, constituyendo todos juntos una gran familia. Cuando hay guerra entre dos hordas, encuéntranse a veces individuos pertenecientes al mismo tótem, y entonces se apartan y buscan otro adversario (esto mismo se refiere, igualmente, de los insulares de Mortlack). Las relaciones sexuales entre hombres y mujeres se verifican sin más ni más de acuerdo con estos lazos gentilicios, aunque no se hayan encontrado nunca a causa de pertenecer a hordas distintas. Para estos míseros seres, que no son capaces de formar una asociación racional propiamente dicha, esta pertenencia a dos agrupaciones radicalmente separadas, y que van en dirección vertical y horizontal, ha de significar de seguro un enriquecimiento de la emoción vital, una tensión y redoblamiento de la existencia, a que de otro modo probablemente no llegarían.

Asociaciones totémicas

Otro cruce de forma igual, pero de contenido y efectos muy diversos, se produce en la vida familiar de los pueblos civilizados, merced a la comunidad de sexo. Cuando, por ejemplo, la madre del marido interviene en una diferencia conyugal, sus instintos —en cuanto actúan *a priori*, y prescindiendo de todas las particularidades individuales del caso—se inclinarán, unas veces al hijo, en virtud de los lazos de sangre, y otras veces a la nuera, como compañera de género. La comunidad de género figura entre aquellas causas de unión que penetran constantemente en la vida sociológica y se entrecruzan con todas las demás, en las más diversas medidas y maneras. Por regla general, obrará como causa orgánica, natural, frente a la cual la mayoría de los demás motivos tendrán un aspecto más bien individual, voluntario y consciente. Pero en el caso mencionado, quizá se estime que la relación entre madre e hijo está dada por la naturaleza, mientras que la solidaridad entre las dos mujeres es

algo secundario, reflexivo, importante más como un concepto genérico que como energía inmediata.

Comunidad de sexo

La comunidad de género constituye, muchas veces, un tipo especial entre los motivos de unión; un tipo que por su realidad es absolutamente primario, fundamental, opuesto a todo arbitrio, pero que sólo llega a actuar por virtud de intermediarios, reflexiones, actividades conscientes; hasta el punto de que otro motivo que objetivamente es posterior y casual, funciona frente a la comunidad de género como primario e inevitable —con lo cual viene a confirmar una vez más la fórmula de que πρὸς ἡμᾶς (para nosotros) es último lo que φύσε (por naturaleza) es primero.

Con referencia a esta posición intermedia entre el carácter orgánico y el racional, el motivo sociológico de la comunidad de edad se asemeja formalmente a la comunidad de género. En circunstancias relativamente poco complicadas, la comunidad de edad puede constituir incluso un motivo de división del grupo entero. Así, en Esparta, hacia 220, los partidos políticos se designan con los nombres de πρεσβύτεροι (viejos), νέοι (jóvenes), νεανίσκοι (mancebos). En algunos pueblos primitivos los hombres se organizan en clases según las edades, correspondiendo a cada clase una posición social diversa, distintas funciones y manera de vivir. Este motivo de unión es absolutamente personal y, al propio tiempo, absolutamente superindividual.

La comunidad de edad

Es evidente que la forma anteriormente mencionada, sólo es posible allí donde la cultura no posee todavía ningún patrimonio espiritual objetivo y suficientemente extenso. Pues éste favorece en seguida el desarrollo de las diversidades individuales del intelecto, de las tendencias espirituales, de los partidos por ideas, con lo cual, individuos de edades completamente distintas se sienten en comunidad. Esta falta de contenido espiritual apropiado es uno de los motivos por los cuales la juventud se siente más atraída por la juventud —a menudo con una asombrosa indiferencia respecto a la individualidad—, que la vejez por la vejez. La división por edades representa una combinación —aunque sobremanera grosera— de personalismo y objetividad en los motivos de la agrupación. Los dos términos opuestos que generalmente se dan en estos motivos, a saber, los elementos orgánicos y los racionales, combínanse en este caso; un hecho completamente orgánico y hasta fisiológico de la vida individual se convierte en medio de unión, gracias a una energía puramente conceptual, por virtud de síntesis conscientes y voluntarias; la determinación de la edad, determinación puramente natural y personal, actúa como

un principio plenamente objetivo. Es comprensible que, en estadios groseros, este punto de apoyo firme, que escapa a todo arbitrio caprichoso y que por su contenido es inmediatamente intuible y determina el sentimiento de la vida, adquiera gran importancia para la estructura social.

Uno de los ejemplos más sencillos de superconstrucción de un círculo, orientado según puntos de vista objetivos, por encima del círculo orgánico inmediato, es el que se ha mencionado ya: aquél en que la conexión originaria del grupo familiar es modificada porque la individualidad de cada uno de sus miembros ingresa en otros círculos distintos. Uno de los más elevados es la «república de los sabios», unión semiideal, semireal, de todas las personalidades que coinciden en un fin tan general como el conocimiento y que pertenecen a los más diversos grupos, por lo que se refiere a nacionalidad, intereses personales y especiales, posición social, etc. Todavía con más fuerza y de un modo más característico que en el presente revelóse en la época del Renacimiento la fuerza del interés espiritual y cultural, que logró unir en una comunidad nueva los diferentes elementos pertenecientes a los más diversos círculos. El interés humanista rompió el aislamiento medieval de los círculos y las clases, y dio a personas que procedían de los puntos de partida más distintos y que a menudo permanecían fieles a las más diversas profesiones, una participación común, activa o pasiva, en los pensamientos y los conocimientos; y esa común participación cruzaba de la manera más variada las formas y clasificaciones de la vida que hasta entonces habían imperado. Precisamente el hecho de que el humanismo entrase entonces en todos los pueblos y círculos como desde afuera, como algo igualmente extraño a todos, lo capacitó para ser un campo común también a todos, es decir, para elementos procedentes de todos ellos. Reinaba la idea de que existe una comunidad entre las personas distinguidas; ello se muestra en las colecciones de biografías que aparecen en el siglo XIV, las cuales reúnen en una sola obra a personas distinguidas, ya sean teólogos, ya artistas, ya hombres de Estado o filólogos. Es característico cómo los jefes de Estado acatan este fundamento de una nueva jerarquía, de un nuevo análisis y síntesis de los círculos, por decirlo así. Roberto de Nápoles contrae amistad íntima con Petrarca y le regala su propio manto de púrpura. Doscientos años más tarde este motivo sociológico ha abandonado ya su forma lírica para tomar otra más objetiva y rigurosamente definida: Francisco I de Francia quiso convertir el círculo consagrado a los estudios puramente especulativos en un círculo totalmente autónomo e independiente, incluso frente a las universidades. Al lado de éstas, que se destinaban a la formación de teólogos y juristas, debía existir una especie de academia, cuyos miembros se consagrasen a la investigación y doctrina, sin perseguir fin práctico alguno. A consecuencia de esta separación, que se había establecido entre lo espiritual por una parte y todo lo demás que pudiera tener algún valor, pudo el senado veneciano escribir a la curia con motivo de la extradición de Giordano Bruno: «Bruno es uno de los más peligrosos herejes, ha hecho las cosas más reprobables, ha llevado una vida licenciosa y hasta diabólica, pero, por lo demás, es uno de los

espíritus más distinguidos que cabe imaginar, dotado de la mayor sabiduría y grandeza espiritual». El espíritu viajero y el amor a las aventuras que sentían los humanistas, así como su carácter a veces vacilante y poco firme, corresponde a esta independencia de lo espiritual (que constituía el centro de su vida) respecto de todas las demás exigencias impuestas a los hombres. Aquella independencia les hizo indiferentes a estas necesidades. El humanista, como individuo, moviéndose en las más diversas y abigarradas formas de vida, reproducía el destino del humanismo, que abarcaba en su seno a escolares y monjes pobres, junto a poderosos generales y a brillantes princesas, incluyendo a todos en el mismo marco de intereses espirituales. Con esto se fue produciendo algo que había de tener gran importancia para la fina estructura de la sociedad, algo de que ya había habido modelos en la antigüedad; el criterio de la intelectualidad pudo funcionar como base para la diferenciación y formación de círculos nuevos. Hasta entonces esos criterios habían sido o voluntarios (económicos, guerreros, políticos en sentido amplio y estricto) o sentimentales (religiosos) o producto de una mezcla de ambos (familiares). El hecho de que la intelectualidad, el interés por el conocimiento, constituya círculos cuyos miembros proceden de otros ya existentes, de muy diversa naturaleza, es como una intensificación del fenómeno ya indicado de que las agrupaciones relativamente tardías ostentan con frecuencia un carácter racional; en virtud del cual su contenido es creado por obra de reflexión consciente y de una adecuación racional al fin. Esta naturaleza formal de las formaciones secundarias se expresa del modo más claro y resuelto en la constitución de círculos de intereses intelectuales.

El humanismo

El interés intelectual puro

El número de los diversos círculos en que se encuentra comprendido el individuo es uno de los índices que mejor miden la cultura. El hombre moderno pertenece primeramente a la familia de sus padres; luego, a la fundada por él y, por consiguiente, a la de su mujer; después, a su profesión, que ya por sí sola, lo ligará muchas veces a diversos círculos de intereses (así, por ejemplo, en toda profesión que comprenda superiores y subordinados, cada uno pertenecerá al círculo de su particular negocio, departamento, oficina, etc., que comprende a superiores e inferiores, pero además también al círculo constituido dentro de cada negocio por los de su misma categoría); sabe que es ciudadano y que además pertenece a una determinada clase social, pudiendo ser, por añadidura, oficial de complemento, pertenecer a un par de sociedades y hacer una vida de relación que lo ponga en contacto con diversos círculos. Todo esto supone ya una gran variedad de grupos; algunos de ellos están coordinados, pero otros se ordenan, constituyendo el primero la asociación originaria, dentro de la cual el individuo, por virtud de sus cualidades particulares, se separa de los demás miembros del primer grupo para ingresar en un

círculo más alejado. Esto no impide que la conexión con el primer círculo continúe subsistiendo, del mismo modo que una parte de una representación compleja, aunque psicológicamente haya ingresado ya en otras asociaciones más objetivas, no pierde por eso la asociación con el complejo al que se halla enlazada en el espacio y en el tiempo.

El individuo en el cruce de muchos círculos

En la Edad Media ofrecíanse al individuo círculos típicos a los que podía pertenecer aparte del de su ciudadanía. Pero tenían un valor menos individual. La confederación anseática ligaba a varias ciudades unas con otras, haciendo que el individuo entrase en un círculo de acción, que no sólo iba más allá de los límites de cada ciudad, sino aun de los del imperio mismo. Por otra parte, las comunidades gremiales no preguntaban a sus miembros por el escudo de su ciudad, sino que los ordenaban en asociaciones que trascendían de la demarcación urbana y se extendían por toda Alemania. Y de la misma manera que la asociación gremial traspasaba los límites de la ciudad, la asociación de oficiales traspasaba los límites del gremio.

Los círculos medievales

Estas últimas configuraciones tenían la peculiaridad de abarcar al individuo, no como individuo, sino como miembro de un círculo, incluyéndolo como tal en círculos todavía más amplios. La unión de asociaciones coloca ciertamente al individuo en una pluralidad de círculos; pero como estos círculos no se cortan propiamente, mantienen con el problema de la individualidad una relación peculiar, distinta de la de aquellas otras constelaciones sociológicas que serán objeto de un estudio posterior. En las uniones medievales alentaba el pensamiento —aunque la práctica se apartase de él con frecuencia— de que sólo los iguales podían unirse, pensamiento que se hallaba en comprensible conexión con la plenitud con que el hombre medieval consagraba su existencia a su corporación. Por esta razón uniéronse primeramente ciudades con ciudades, conventos con conventos, guildas con guildas. Era ésta una ampliación del principio igualitario, pues aun en el caso de que los miembros de una corporación fuesen muy diversos de los de la otra eran, como tales, miembros de una corporación, iguales unos a otros, y la alianza se basaba en esta igualdad y no en las diferencias individuales que además pudieran tener. También cuando este modo se amplió a confederaciones entre asociaciones de diversas clases, éstas se consideraron como iguales, en su cualidad de asociaciones, de factores de poder dentro de la nueva organización; pero el individuo, como tal, quedaba fuera de esta confederación más amplia, hasta el punto de que su pertenencia a ella no le añadía ninguna nota personal. En todo caso, estas federaciones, como se explicará más adelante, fueron la forma de transición entre la unión medieval en sentido estricto —que se manifiesta

principalmente en las antiguas guildas, y en los primeros gremios medievales, y que, por su esencia, no permitía al individuo pertenecer a otros círculos— y las uniones modernas, que dejan al individuo libertad para pertenecer al número de círculos que quiera.

Resultan de lo dicho varias consecuencias. Los grupos a que pertenece el individuo forman como un sistema de coordenadas, de tal manera que cada nuevo grupo determina al individuo de un modo más exacto e inequívoco. La pertenencia a cada uno de ellos deja todavía abierto para la individualidad un vasto campo. Pero cuanto mayor sea su número, menos probable será que haya otras personas en quienes se dé la misma combinación de grupos y que estos círculos numerosos vuelvan a cruzarse en un punto. Así como el objeto concreto pierde su individualidad, para nuestro conocimiento, cuando en virtud de una de sus cualidades es subsumido en un concepto general, y vuelve a recobrarla a medida que van surgiendo otros conceptos generales, bajo los cuales pueden ser subsumidas sus restantes cualidades, de modo que hablando en lenguaje platónico, dijérase que cada cosa participa en tantas ideas como cualidades posee, adquiriendo así su determinación individual, de igual modo también se comporta la personalidad respecto a los diversos círculos a que pertenece.

Se ha dicho que el objeto sustancial que se halla frente a nosotros es la síntesis de las impresiones sensibles que nos produce, de manera que cada objeto tiene un ser tanto más firme cuanto mayor es el número de impresiones cualitativas que han determinado su existencia. De igual modo, con los diversos elementos de vida en que cada cual se halla socialmente mezclado, formamos lo que llamamos la subjetividad por excelencia, la personalidad, en la cual se combinan por modo individual los elementos de la cultura. Una vez que la síntesis de lo subjetivo ha producido lo objetivo, la síntesis de lo objetivo engendra, a su vez, una subjetividad nueva y más alta; de la misma manera, la personalidad se entrega al círculo social y se sumerge en él para volver a recobrar luego su peculiaridad, merced a ese cruce de círculos sociales que en la persona se verifica. Por lo demás, su determinación finalista se convierte así, en cierto modo, en el correlato de su determinación causal. Considerando su origen, la hemos explicado como el punto de coincidencia de incontables hilos sociales, como resultado de la herencia de los más diversos círculos y periodos de adaptación, y también hemos interpretado su individualidad como la singularidad de las cuantías y combinaciones en que se reúnen en ella los elementos de la especie. Si ahora se la considera reencajada con la pluralidad de sus instintos e intereses, en las organizaciones sociales la vemos constituir un reflejo y restitución de lo que ha recibido, en forma análoga, pero más consciente y elevada.

Las dos subjetividades

La personalidad moral resulta adornada con nuevas determinaciones, pero

también colocada ante problemas nuevos cuando, habiéndose desarrollado en un círculo solo, pasa a situarse en la intersección de muchos. Por lo pronto, la precisión, la seguridad anterior cede el puesto a una vacilación entre las diversas tendencias de la vida. En este sentido, dice un antiguo proverbio inglés: «el que habla dos idiomas es un bribón». Pertenecer a varios círculos sociales provoca, en efecto, conflictos de orden externo e interno, que amenazan al individuo con un dualismo espiritual, y hasta con íntimos desgarrones. Pero ello no prueba que esa pertenencia a varios círculos deje de tener efectos que fortalezcan y afirmen la unidad personal. Porque aquel dualismo y esta unidad se compadecen muy bien. Precisamente porque la personalidad es una unidad, puede verificarse en ella la escisión. Cuanto más variados sean los círculos de intereses que en nosotros confluyen, más conciencia tendremos de la unidad del yo. La pertenencia a varias familias, consecuencia del matrimonio para los cónyuges, ha sido de antiguo causa de notables enriquecimientos, de grandes ampliaciones de intereses y relaciones, pero también de conflictos que obligan al individuo a realizar equilibrios internos y externos, así como a defender enérgicamente su personalidad. En las constituciones gentilicias primitivas, el cruce de los círculos en el individuo se manifiesta a menudo de manera tal que el individuo pertenece al linaje o *tótem* de la madre y a la más estrecha asociación familiar o local del padre. Pero estos hombres sencillos, que no han adquirido aún conciencia clara de su personalidad, no están armados para afrontar conflictos como los indicados. Por esta razón, y con singular sentido de la finalidad, estas dos clases de asociaciones suelen estar a menudo dispuestas de tal modo que no choquen entre sí. El parentesco *materno* tiene una naturaleza predominantemente ideal, espiritual mientras que el paterno posee un carácter real, material, de actuación inmediata. La tribu o, respectivamente, el *tótem* de la madre no significa para los australianos —los hereros— y, en general para muchos pueblos cazadores de bajo nivel, una comunidad de vida. No actúa en la vida diaria, sino sólo en las ocasiones importantes y solemnes: en el matrimonio, en los funerales, en la venganza de sangre, que tiene en los pueblos primitivos un carácter ideal, abstracto, por decirlo así. La agrupación totémica que sigue la línea materna, y por lo tanto se extiende por muchas tribus u hordas, se manifiesta frecuentemente en simples prohibiciones alimenticias, ceremonias comunes, y especialmente en nombres particulares y símbolos de escudos. Las familias paternas, dentro de las cuales se verifica la vida real cotidiana, la guerra, las alianzas, las herencias, la caza, etc., no tienen esos símbolos, pero tampoco los necesitan, porque la convivencia local y la fusión de intereses inmediatos cuida ya de mantener la conciencia de la comunidad. En este estadio toda asociación no local acostumbra tener un carácter ideal, mientras que en los grados superiores puede una comunidad ser extra-local y, sin embargo, plenamente realista y concreta. Pero aquellos círculos primitivos, en cuya intersección se hallan sus individuos, la asociación local de la línea paterna y el vínculo gentilicio de la materna, han de distinguirse uno de otro, como los valores sociales concretos de los abstractos, para

ofrecer a la mentalidad indiferenciada del primitivo la posibilidad de reunirlos ambos en una misma persona.

Conflictos entre círculos

Absolutamente peculiares, tanto por su naturaleza como por sus efectos, han sido los fenómenos de cruce que se han manifestado con el nacimiento del sacerdocio católico. No había clase alguna que estuviese excluida del sacerdocio y del estado monacal. El poder de que disfrutaba el estado eclesiástico, atraía tanto a los elementos sociales *superiores*, como a los *inferiores*. Refiriéndose a la Inglaterra medieval se ha hecho notar que reinando en general fuertes aversiones de clase, el estado sacerdotal, a pesar de constituir una clase muy poderosa y cerrada, no provocaba odio de clase propiamente dicho, porque procedía de todas las clases y cada familia tenía en él algún miembro. El reverso de este fenómeno es que la propiedad territorial eclesiástica estuvo distribuida por todas partes; de esta manera, contrastando con los muchos títulos posesorios de la Edad Media, existía en cada provincia y casi en cada municipio, una propiedad de la Iglesia, lo que dio lugar a una unidad interlocal del estado eclesiástico, correlato, consecuencia y fundamento de su unidad objetiva. Es éste el más gigantesco ejemplo que se ha presentado hasta aquí, en la historia, de una agrupación que cruza todas las demás, pero que al propio tiempo se caracteriza por no producir coincidencia verdadera en los individuos. El sacerdocio podía tener una relación tan imparcial y extensa con las capas sociales existentes, porque separaba por completo de su clase originaria al individuo que ingresaba en él y no le permitía conservar ninguna determinación (ni aun el nombre), que con el nuevo estado hubiera determinado completamente su personalidad. El sacerdocio definía de nuevo la personalidad por modos pertenecientes exclusivamente al nuevo círculo. Lo cual producía un resultado que confirma *e contrario* nuestros razonamientos: que el sacerdote no puede tener ninguna individualidad en el sentido corriente, ninguna determinación diferencial, sino que, por ser *completamente* sacerdote, ha de ser también completamente *sacerdote*. Por consiguiente, en este caso, la intersección de los círculos no actúa sobre el individuo, sino sólo sobre el estado en su totalidad, por cuanto se encuentran en él individuos que anteriormente han pertenecido a todos los círculos y clases. La determinación sociológica positiva que la organización social superior adquiriría gracias al cruce de círculos en el individuo, producíase porque el individuo no se hallaba en situación distinta respecto de uno que respecto de otro círculo.

El círculo sacerdotal católico

Entre los medios empleados por el catolicismo para mantener al sacerdote fuera de la intersección de los círculos, el más radical es el celibato. Pues el matrimonio

implica una fijeza sociológica tan constrictiva que, a menudo, el individuo no puede ya moverse libremente dentro de otro círculo y llegar al puesto que exigiría el interés de este otro círculo. Es característico que el bajo clero ruso, cuya misión requiere la vida entre el pueblo, sea casado; al paso que el alto clero, el directivo, sea celibatario. En cambio, el más humilde sacerdote católico ocupa en su aldea una situación abstracta, sin comunidad de vida con el medio que lo rodea. Los popes rusos constituyen un estado de transición hacia los pastores protestantes, que viven completamente sumergidos en la vida civil. El matrimonio del pope es casi exclusivamente endógeno: raras veces se casa el pope con mujer que no sea hija de otro pope. El matrimonio tiene para las demás relaciones sociológicas del cónyuge consecuencias tan considerables que las asociaciones pueden distinguirse según que el casamiento de sus miembros tenga o no importancia para ellas. En la Edad Media, y aún más tarde, los oficiales gremiales veían con muy malos ojos el matrimonio de sus compañeros, y hasta en algunas asociaciones se ponían dificultades al ingreso de oficiales casados. En efecto, el matrimonio limitaba la capacidad viajera del oficial, la cual no sólo era conveniente para mantener la unidad viva y la unión interna de los oficiales, sino también para que la masa de ellos fuera más fácilmente transportable, según la mayor o menor abundancia de trabajo; el matrimonio del oficial rompía la uniformidad de intereses; los privaba de independencia frente a los maestros; quebraba la unidad cerrada de la clase. El cruce de los vínculos producía, en este caso, a causa de la peculiar estructura del matrimonio y de la familia, el inevitable efecto de sustraer bastante al individuo a las obligaciones del otro vínculo.

El celibato de los sacerdotes **El matrimonio**

Fácilmente se comprende que, por motivos análogos, se haya considerado, muchas veces que el estado de soltería era el deseable para los soldados, allí donde existía una «clase militar» fuertemente diferenciada. Análogamente a lo que ocurre con el clero ruso, los ptolomeos macedónicos y el Imperio romano permitieron a los soldados el matrimonio o el concubinato, pero utilizaban los frutos de tales uniones para reforzar las tropas. Sólo el profundo arraigo que tiene el ejército moderno en la vida del pueblo, ha suprimido completamente en este punto la exención de los oficiales. Por lo demás, es claro que los mismos efectos sociológicos formales que el matrimonio, aunque no tan acusados, pueden producir otras condiciones. Las antiguas universidades de escolares no admitían a los estudiantes indígenas, y privaban de su derecho de miembros a los que por llevar 10 años de residencia en Bolonia hubieran adquirido carta de ciudadanía. La liga anseática de los comerciantes alemanes, en Flandes, excluía a todos los miembros que se hubieran naturalizado flamencos. Cuando los círculos resultan muy distantes, por su sentido y por lo que exigen del individuo, no se produce cruce o, al menos, es conveniente que no se produzca. Y un

círculo que quiera incorporar sin reservas a sus miembros hallará —junto con el motivo más bien interno de los celos— una dificultad formal en la diferenciación individual, que la persona adquiere al pertenecer a otros círculos.

La determinación sociológica del individuo será tanto mayor cuanto que los círculos determinantes sean más contiguos que concéntricos. Los círculos que se van estrechando lentamente, como la nación, la posición social, la profesión y las categorías particulares dentro de ésta, no señalarán a la persona un lugar individual especial, porque el más estrecho de todos significa por sí mismo la pertenencia a los más amplios. No obstante, estos círculos encajados unos dentro de otros, no siempre determinan de un modo unitario a sus individuos; su relación concéntrica puede ser puramente mecánica, en vez de orgánica, de manera que a pesar de dicha relación actúen sobre sus individuos como en yuxtaposición independiente. Esto se manifiesta, por ejemplo, en anteriores derechos, cuando el culpable de un delito recibía doble castigo: uno, por el círculo estrecho a que pertenecía, y otro, por el círculo amplio que abarca a aquél. A fines de la Edad Media en Fráncfort, cuando un individuo de un gremio faltaba a sus deberes militares era castigado por las autoridades de su gremio, y además por el consejo de la ciudad. Análogamente, en el caso de injurias el ofendido podía recurrir a los tribunales, aun después de haber obtenido satisfacción por parte del gremio. Por el contrario, en las antiguas ordenanzas de los gremios, éstos se reservaban el derecho a castigar a un malhechor aun cuando ya lo hubiesen hecho los tribunales. Este *bis in idem* demostraba, muy claramente, a la víctima que los dos círculos que, en cierto sentido lo rodeaban concéntricamente, en otro sentido se cortaban en él, y que estar comprendido en el más estrecho no implicaba todo lo que supone el estar comprendido en el más amplio; lo contrario de lo que sucede en el ejemplo anteriormente citado, donde el pertenecer a una categoría especial, dentro de una profesión más amplia, presupone ya todas las notas que corresponden a esta última.

Duplicidad de círculos

El siguiente tipo formal nos ofrece una relación positivamente antagónica entre el círculo estrecho y el amplio, en su significación particular para la situación del individuo —sin contar los casos en que se trata del conflicto general entre el todo y la parte—. Cuando un grupo mayor A se compone de los grupos más pequeños m y n , puede suceder que las condiciones esenciales de la existencia sean para A idénticas a las de m , mientras n , en este respecto, se halla justamente en oposición con m . Tal era la reacción existente entre los burgueses libres, o comunidades burguesas, y los ministeriales episcopales, ambos elementos de que se componía, fundamentalmente, la población de las ciudades a comienzos de la Edad Media. De hecho ambos reunidos formaban el concepto superior de ciudad. Pero, en sentido estricto, sólo los primeros eran «la ciudad». Por consiguiente, los episcopales tenían una doble posición: eran

miembros de la ciudadanía, pero, no obstante, sus intereses y su derecho se extendían a otro círculo completamente distinto; por un lado eran una parte de la ciudad, pero por otro eran lo contrario de los burgueses. Y justamente, la posición que los ponía frente a la ciudad como hombres del obispo, era la que, en cada caso particular, los convertía en miembros de esta ciudad determinada. Si consideramos a los ciudadanos genuinos distribuidos en gremios, vemos que cada uno de sus individuos se encontraba abarcado, unitariamente, por este círculo gremial estrecho y por el más amplio de la ciudad. En cambio, el círculo de los episcopales, si por un lado se encontraba abarcado por el de la ciudad, por otro se encontraba cortado por él. Esta relación era tan contradictoria, que los episcopales, más tarde, o bien ingresaron en la comunidad burguesa, propiamente dicha, o se apartaron del círculo de la ciudad.

Círculos incompatibles

Grandes son, sin duda, las durezas y dificultades que se derivan para la posición del individuo de su pertenencia a círculos concéntricos. Sin embargo, esta forma es una de las primeras y más inmediatas que existen para que el individuo que comienza su vida social fundido en un solo círculo participe de varios. La peculiaridad de las uniones medievales frente a las modernas ha sido subrayada con frecuencia. Las asociaciones medievales ocupaban al hombre entero; no sólo servían a un fin circunscrito objetivamente, sino que constituían una comunidad que abarcaba la personalidad entera de todos los que se habían reunido para realizar aquel fin. Si el instinto de asociación seguía actuando, era satisfecho por la reunión de aquellas uniones en una totalidad de orden superior. Hasta que no se hubo inventado la asociación para determinados fines (esto es, la posibilidad de colaborar con otros mediante contribuciones puramente objetivas para fines concretos puramente objetivos, reservando la totalidad del yo), aquella forma medieval que ahora nos parece muy sencilla fue en realidad el medio sociológico genial de lograr que los individuos formasen parte de una pluralidad de círculos, sin perder por ello la pertenencia local al círculo originario. El enriquecimiento así logrado para el ser social individual era, sin duda, más limitado que el que puede alcanzarse merced a la asociación para determinados fines; pero era bastante grande, pues lo que la asociación superior daba al individuo no estaba ya comprendido en la asociación más estrecha, al modo del concepto árbol, al que pertenece la encina, están contenidas todas las notas del concepto planta, al que pertenece, a su vez, el árbol. Pero aunque no se consiguiese más que lo que en esta comparación se indica, siempre resultaría que la subsunción bajo el concepto de planta tiene para la encina un significado que no posee la subsunción bajo el de árbol, aunque lógicamente se encierre en él el concepto de planta: la relación con todo aquello que sin ser árbol es planta. La construcción concéntrica de círculos es, por tanto, el estadio intermedio, sistemática y muchas veces también, históricamente, para llegar a que los diversos círculos,

yuxtapuestos, se corten en una y la misma personalidad.

Las asociaciones de la Edad Media

Por lo que se refiere a las consecuencias personales hay una enorme diferencia entre la forma concéntrica y la forma que consiste en que alguien, por ejemplo, además de su posición profesional, pertenezca a una sociedad científica, sea consejo de una sociedad por acciones y tenga un cargo municipal. Cuanto menos relación tenga la pertenencia a un círculo con la pertenencia a otro, tanto más característico será para la determinación de la personalidad el hallarse en la intersección de ambos. Por lo que se refiere a la participación en cargos e instituciones, dependerá, naturalmente, de la forma y amplitud en que esté organizada la división de trabajo el que la reunión de varias funciones en una personalidad haga resaltar en ésta una combinación característica de aptitudes, una particular extensión de la actividad. Así, la estructura de los organismos sociales objetivos proporciona mayor o menor posibilidad de constituir o expresar, por medio de ellos, la singularidad del sujeto. En Inglaterra fue uso, durante mucho tiempo, que una pluralidad de autoridades completamente distintas estuviesen a cargo de las mismas personas. Ya en la Edad Media una misma persona podía ser, como juez ambulante, *Justice in Eyre*, como miembro del Colegio del Tesoro, *Baron of the Exchequer*, y como miembro del tribunal, *Justice in Banco*. Evidentemente, la síntesis que resulta de que el mismo grupo de personas se reúna en tan diversos colegios, no proporciona una particular característica de los sujetos; las funciones objetivas no podían, en tales circunstancias, estar suficientemente diferenciadas para que su unión en un individuo fuese la *ratio essendi* o *cognoscendi* de una determinación completamente individual.

Por otra parte, y prescindiendo completamente del contenido de las agrupaciones, basta el mero hecho de que el individuo añada nuevas asociaciones al vínculo único que hasta entonces lo determina, para que esto le dé una conciencia más fuerte de su individualidad, o al menos anule la evidencia con que era acogida la asociación anterior. Por eso los representantes de las agrupaciones ya existentes —y esto también tiene importancia en otro lugar de estas investigaciones— hostilizan el hecho meramente formal de las nuevas, aunque el contenido de éstas no se halle en la menor competencia con las primeras. Las frecuentes ordenanzas imperiales de los siglos XII y XIII, que prohibían las confederaciones de ciudades alemanas, acaso se propusieran hacer frente a peligros concretos; pero el hecho de que en el Imperio franco, y al principio también en el germánico, el gobierno del Estado fuera hostil a la jerarquía de las gildas, tiene ya un carácter mucho más abstracto y fundamental. En estos casos se trataba de que la unión libre, cuya naturaleza permite una multiplicación ilimitada, significaba ya puramente como tal una competencia para las asociaciones existentes; por el mero hecho de pertenecer a varias asociaciones, la personalidad adquiriría una situación individual que hacía que estas uniones se orientasen hacia la

personalidad, mientras que en las antiguas síntesis, que dominaban casi exclusivamente, era la personalidad la que se sometía a la corporación.

Recelo entre las asociaciones

La posibilidad de la individualización crece indefinidamente por el hecho de que la misma persona pueda ocupar situaciones completamente distintas en los diversos círculos de que forma parte al mismo tiempo. Tiene esto importancia respecto a los cruces de índole familiar. La disolución de la constitución germánica primitiva por *estirpes* fue considerablemente favorecida por la influencia del parentesco femenino y hasta de la mera afinidad. Podía pertenecerse al mismo tiempo a diversos círculos de parentesco, y había tal competencia entre los derechos y deberes que se derivaban de cada uno de ellos que, como se ha expresado con fortuna, ya no existían asociaciones de parentesco, sino únicamente parientes. Pero este resultado no se hubiera producido con la misma intensidad, y la situación no hubiera tomado las proporciones que tomó, si el individuo hubiese ocupado el mismo puesto en cada una de las series de parentesco. Pero si en una de las series ocupaba una posición central, en otra se hallaba, en cambio, en un punto periférico; si en una tenía un puesto de autoridad, en otra ocupaba un puesto coordinado con otros muchos; aquí tenía intereses económicos, allí una significación exclusivamente personal. Y como la estructura de estas uniones hacía imposible que otro individuo tuviese exactamente la misma posición dentro del mismo concierto, resultaba una determinación de la individualidad que hubiera sido imposible en una asociación de parentesco, limitada a una sola serie. Pues aunque en este caso también el individuo nace en un punto determinado, como este punto está determinado por una sola serie, esta serie es siempre lo importante; por el contrario, en aquellos cruces de series es el individuo el que determina el contacto de una serie con otra.

Los paréntesis germánicos

Prescindiendo, empero, de estas posibilidades de situaciones varias que surgen, por decirlo así, en el seno de las relaciones familiares, y prescindiendo también de sus combinaciones individuales, toda nueva vinculación crea de un modo más activo, bajo el mismo punto de vista, una cierta desigualdad, una diferenciación entre directores y dirigidos. Cuando un interés general, como el interés humanista antes mencionado, llegó a constituir un vínculo para personas socialmente superiores e inferiores, y estrechó entre ellas un lazo que anulaba las restantes diferencias, hubieron de surgir, sin embargo —dentro de esta comunidad nueva y con arreglo a las categorías que le son propias—, otras jerarquías de superiores e inferiores que no correspondían a la relación de superioridad e inferioridad en los otros círculos, pero que justamente por ello de terminaban más claramente aún la personalidad individual,

fijándola en mayor número de aspectos. Pero el mismo resultado característico puede producir la igualdad que reina dentro de un círculo de nueva creación, cuando sus miembros tienen y conservan posiciones de muy diversa altura en los círculos a que hasta entonces habían pertenecido. En tales casos, el hecho de que un miembro que ocupaba una posición baja en su círculo anterior sea ahora igual, en este círculo nuevo, a otro que la ocupaba alta afuera, tiene para cada uno de ellos una gran importancia sociológica. En este sentido actuaba, verbigracia, la caballería medieval. Gracias a ella los ministeriales (dependientes de la corte) ingresaban en una corporación de clase, a la que pertenecían el príncipe y aun el mismo emperador, y que hacía iguales a todos sus miembros en las cosas caballerescas. Esto daba al ministerial una posición que nada tenía que ver con sus obligaciones de servicio, y unos derechos que no emanaban de su señor. No quedaban suprimidas por ello las diferencias de cuna entre el noble, el libre, el servidor; pero eran cortadas por una línea que tenía en todas partes el mismo nivel: la asociación no concreta, pero sí eficaz idealmente, de los ligados por el mismo derecho y las mismas prácticas caballerescas. El que además del círculo en que ocupaba una posición alta o baja ingresaba en otro en el que era «igual» en absoluto, conseguía de esta manera una síntesis que definía su individualidad; la estructura de los círculos en que tenía participación enriquecía y determinaba por singular manera su sentimiento vital como ser social.

Jerarquías diversas simultáneamente

Siendo enteramente independientes unas de otras las distintas alturas que una misma persona ocupa en diversos grupos, pueden producirse combinaciones tan extrañas como la que se da en países de servicio militar obligatorio, donde hombres que tienen un alto nivel espiritual y social han de someterse a un suboficial; o como aquella corporación de los mendigos de París, que poseía un «rey» electivo, el cual había sido y seguía siendo un mendigo como los demás (si mis noticias son exactas), pero era objeto de honores y preeminencias realmente regias. Acaso sea ésta la más extraordinaria e individual combinación de bajeza en un círculo social y de altura en otro. Este cruce puede, incluso, verificarse dentro de una misma relación, cuando ésta encierra a su vez una pluralidad de relaciones; tal sucede con el profesor privado y aun más con los antiguos ayos de jóvenes distinguidos. El ayo tiene que mantener su superioridad sobre el discípulo, ha de dominarle y dirigirle; y no obstante es por otro lado el servidor, y el discípulo es el señor. Así, en el ejército de Cromwell, acontecía que un cabo versado en la Biblia podía dirigir un sermón a su comandante, teniendo, en cambio, que obedecerle sin reservas en asuntos del servicio. Finalmente, la materia de estos cruces se da también en el individuo, con las consecuencias subsiguientes, como se manifiesta en los tipos característicos del aristócrata con ideas liberales, del mundano con decididas tendencias eclesiásticas, del sabio que se trata

exclusivamente con hombres prácticos, etcétera.

El rey de los mendigos

Esos cruces que se verifican en el seno de un grupo único tienen su más típico ejemplo en la competencia entre personas que, en otros sentidos, son solidarias. El comerciante está unido con los otros comerciantes en un círculo, que tiene un gran número de intereses comunes; la legislación político-económica, el prestigio social de la clase comercial, la representación de la misma, la unión frente al público para el mantenimiento de ciertos precios y otros muchos asuntos interesan a los comerciantes como tales y hacen que la clase aparezca como una unidad frente a los demás. Pero de otra parte, cada comerciante se halla en oposición y competencia con los otros; el ingreso en esta profesión supone a un mismo tiempo enlace y aislamiento, igualación y situación especial; el comerciante ha de defender sus intereses en enconada competencia con aquéllos a quienes tiene que ligarse, a menudo estrechamente, en defensa de ese mismo interés. Esta contradicción interior se presenta, es cierto, más radicalmente en la esfera del comercio que en ninguna otra; pero se da de alguna manera en todas las demás, incluso en la efímera socialización de un sarao. Surge una incalculable posibilidad de combinaciones individualizadoras por el hecho de que el individuo pertenezca a una pluralidad de círculos, en los cuales varía considerablemente la proporción entre la competencia y la cooperación. Una observación trivial nos enseña que las necesidades instintivas del hombre van en estas dos direcciones opuestas; el hombre quiere sentir y obrar con otros, pero también contra otros, y una determinada medida en la proporción de una y otra tendencia constituye una necesidad puramente formal del hombre, que queda satisfecha por medio de los contenidos más diversos, hasta el punto de que a menudo la dedicación a tal o cual contenido de vida no obedece al sentido objetivo del mismo, sino a la satisfacción que gracias a él encuentra aquel instinto formal. La individualidad, tanto en lo que toca a sus aspiraciones naturales, como a su proceso histórico, se caracteriza según la proporción entre cooperación y competencia que sea para ella decisiva. Y de esto mismo resulta también la dirección contraria; a veces, la necesidad de destacar claramente la evolución personal impulsa al individuo a escoger ciertos círculos, en cuyo punto de intersección se coloca y gracias a cuya coincidencia adquiere el máximum de determinación individual —representando acaso uno de estos círculos la forma de la exclusión y el otro la de la competencia—. Así, cuando en un círculo reina fuerte competencia, sus miembros buscarán gustosos otro círculo en el que no haya lucha. Por eso, los comerciantes tienen preferencia por las sociedades de recreo; al paso que los aristócratas, cuya conciencia de clase excluye la competencia dentro del propio círculo, las consideran superfluas, inclinándose a buscar formas de socialización en que se produzcan fuertes competencias, como asociaciones deportivas. Finalmente, citaré aquí los cruces a

menudo discrepantes que surgen cuando un individuo o un grupo, encuentran dominados por intereses opuestos, que los hacen pertenecer al mismo tiempo a partidos también opuestos. Para los individuos, esta situación se presenta cuando en ambientes de cultura refinada reina una fuerte vida política partidista; entonces suele producirse el fenómeno de que los diversos partidos políticos se distribuyen los distintos puntos de vista, incluso en aquellas cuestiones que nada tienen que ver con la política, de manera que una determinada tendencia literaria, artística, religiosa, se asocia con un partido y la contraria con otro; de este modo, la línea que separa a los partidos se prolonga a través de la comunidad de todos los intereses vitales. En tal situación, fácilmente acontece que un individuo que no quiera dejarse absorber completamente por el partido se adherirá con su opinión estética o religiosa a una agrupación amalgamada a sus adversarios políticos. Este individuo se hallará entonces en la intersección de dos grupos que se saben opuestos uno a otro.

Compensaciones

El ejemplo más importante y, al propio tiempo, más característico, nos lo ofrece la pertenencia a una religión, desde el momento en que ésta se ha separado de todos los vínculos de raza, nacionalidad o localidad, separación que tiene una importancia incalculable para la historia universal. La esencia de la religión se expresa con igual plenitud, aunque con lenguaje diferente y en grado diverso de evolución, en dos formas sociológicas. Según la primera, la comunidad religiosa significa, al mismo tiempo, comunidad en otros intereses esenciales; según la otra, la religión está libre de toda solidaridad con cuanto no sea religión. Se comprende bien que no sea posible convivir y compartir los intereses vitales con hombres cuya fe no se comparte. La necesidad, hondamente fundada, de semejante unidad, era satisfecha *a priori*, en todo el mundo antiguo, tanto en el semítico como en el grecorromano, convirtiendo la religión en asunto de raza o de Estado, esto es, fundiendo —con escasas excepciones— a Dios con los intereses del grupo político, y los deberes para con él, con los deberes para la asociación política. Pero no es menos visible el poder del motivo religioso cuando frente a todos los lazos que puedan proceder de otros motivos, resulta bastante independiente y fuerte para reunir a los correligionarios por encima de las diferencias existentes entre los demás círculos a los cuales pertenecen. La última constitución religiosa es eminentemente individualista; el sentimiento religioso se ha desprendido del apoyo que le prestaba el haberse desarrollado junto con la complejidad de los demás vínculos sociales; se ha fundado sobre el alma individual y se ha recluido en la responsabilidad personal, y tiende luego a asentar en ella los puentes que le pongan en comunicación con las almas de la misma religión, sin que acaso coincidan en ninguna otra cosa. El carácter del cristianismo que, por su pura esencia, es una religión individualista —en lo que sólo le aventaja el budismo primitivo que, por otra parte, no es una religión propiamente dicha, sino una doctrina

de la salvación personal, sin intermediario alguno trascendente—, ha hecho posible su difusión en la inmensa variedad de agrupaciones nacionales y locales; así como, de otra parte, la conciencia que tiene el cristiano de llevar consigo su fe a cualquier comunidad sean los que fueren el carácter de ésta y los deberes que ésta le imponga, ha de haber fortalecido el sentimiento de determinación individual y seguridad en sí mismo.

La religión Cruces religioso-políticas

Este valor sociológico de la religión es el reflejo de su doble situación ante la vida. Por una parte se halla frente a todos los contenidos de nuestra existencia; es el *pendant* y equivalente de la vida en general, intangible en sus seculares movimientos e intereses. Por otra parte, empero, toma partido entre los partidos de esta vida sobre los cuales se había elevado en principio; se convierte en un elemento al lado de otros; se complica en una pluralidad de relaciones y alternativas, que en aquel primer sentido había rechazado. Así se produce esta curiosa compenetración: el desprendimiento de todo vínculo sociológico, que es propio de la religiosidad profunda, permite al individuo el contacto de su círculo de intereses religiosos con todos los demás círculos, cuyos miembros no comparten con él el resto de los contenidos de la vida; y los cruces que así se producen sirven, a su vez, para dar relieve y destacar tanto a los individuos como los grupos religiosos. Este esquema se prolonga luego en las especificaciones de lo religioso y en sus singulares combinaciones con los demás intereses de los sujetos. En los conflictos entre Francia y España, los hugonotes se ponían unas veces a la disposición del rey francés, cuando la cosa iba contra la España católica y contra los hispanófilos franceses; otras veces, en cambio, viéndose oprimidos por el rey uníanse a España. Otra posición doble, muy característica, se produjo en la época de la opresión de los católicos irlandeses por Inglaterra. Un día se sentían unidos los protestantes de Inglaterra e Irlanda contra el enemigo religioso común, sin distinción de nacionalidad; otro día los protestantes y católicos de Irlanda se sentían unidos contra el opresor de su patria común, prescindiendo de su diversidad religiosa. Por el contrario, los pueblos en que aún subsiste la unidad primitiva, tanto en el aspecto político como en el religioso (por ejemplo, China), consideran como algo inaudito e incomprensible que los Estados europeos quieran proteger a los cristianos chinos y turcos. Pero allí donde esta unidad se ha deshecho completamente, como sucede en Suiza, la esencia abstracta de la religión —que entonces sobre esta abstracción adopta una posición determinada frente a todos los demás intereses— produce cruces muy característicos. A causa de las enormes diferencias que existen entre los cantones, Suiza no tiene una vida política partidista; los que tienen las mismas ideas políticas en los diversos cantones, no suelen unirse para formar grandes partidos en lo relativo al gobierno federal. Sólo

los ultramontanos de todos los cantones forman una masa cerrada en materia política.

Religión y Estado

Puede suponerse, desde luego, que esta separación entre las agrupaciones religiosas y las políticas puede acontecer también en dirección inversa, dando lugar a alianzas políticas que no hubiesen sido posibles subsistiendo la unidad de ambas. Acaso el ejemplo más típico se encuentre en la unión de Inglaterra y Escocia verificada en 1707. La ventaja que implicaba para ambas partes el constituir un solo Estado iba ligada a la persistencia de las dos Iglesias. Hasta entonces, la constitución política y la religiosa habían estado íntimamente ligadas en los dos países; sólo cuando se separaron la política y la religión pudieron amalgamarse los intereses políticos, cosa que no hubieran tolerado los religiosos. «Sólo pueden —así se decía de los dos países— conservar su armonía poniéndose de acuerdo en la necesidad de diferenciarse». Una vez llevada a efecto esta solución, con su secuela de posibles cruces, ya no cabe invalidar desde dentro la libertad adquirida. Por eso, el principio *cuius regio, eius religio*, sólo tiene vigencia justificada cuando no necesita ser expresado, sino que es la manifestación del estado primitivo, orgánicamente unitario e ingenuamente indiferenciado.

Es muy notable el caso de que el interés religioso fusione personas e intereses, pasando sobre los restantes motivo de separación, pero siendo esta unión sentida como si fuese enteramente paralela a las que se producen por motivos puramente objetivos. Así, en el año 1896, los obreros judíos de Manchester se fusionaron en una organización que comprendía expresamente todas las categorías de trabajadores (especialmente sastres, zapateros y panaderos), y que quería hacer causa común con los demás sindicatos en lo referente a los intereses de los trabajadores, siendo así que los sindicatos estaban organizados por categorías *objetivas* de trabajadores, y de un modo tan radical que, por entonces, no fue posible mover a las *Trade Unions* a que entraran a formar parte de la Internacional, porque ésta en sus comienzos se había constituido sin tener en cuenta la ocupación profesional de sus miembros. Aunque aquel hecho de la sociedad judía es un retorno aparente a la indiferenciación entre la comunidad de intereses religiosos y la de los económico-sociales, en realidad muestra su separación fundamental, por cuanto que la síntesis, gracias a su voluntaria coordinación con organizaciones profesionalmente diferenciadas se manifiesta como una unión de fines puramente técnicos, movida por motivos prácticos. El caso de las asociaciones de obreros católicos en Alemania es completamente distinto, a causa de su gran difusión y del papel político que representa en Alemania el catolicismo, y porque en ese país los obreros no se encuentran, en virtud de su religión, en una situación tan expuesta como los judíos. En Alemania, la diferenciación llega tan lejos que se han organizado sindicatos especiales dentro de las asociaciones católicas, primitivamente generales; así, por ejemplo, en Aquisgran hay desde hace muchos

años sindicatos de tejedores, hilanderos, obreros del metal y obreros de la construcción. La asociación es suficientemente grande para dar lugar a esta subdivisión sin que se produzca el cruce que provocaría la unión de estas sociedades especiales con las no confesionales del mismo oficio. Sin embargo, ya se han dado algunos casos, e indudablemente toda división interior es el primer paso en tal camino.

Las asociaciones profesionales y religiosas

Finalmente, surge un cruce de orden superior por el hecho de que las energías religiosas se sublimen en el sacerdocio. La fórmula sociológica de esta sublimación —la relación de representación y dirección, de control y cooperación, de respeto y de ayuda material entre fieles y sacerdotes— varía, sin duda, de religión. No obstante, hay tantas cosas comunes en medio de esta variedad que con reservas puede hablarse de una igualdad formal en la posición del sacerdote, dentro de todos los grupos, por diversos que sean; del mismo modo que existe una igualdad entre los nobles, los guerreros, los comerciantes de todas partes. Resulta de aquí, en primer lugar, una solidaridad de intereses, una comprensión mutua, una unión entre los sacerdotes, que en ocasiones puede superar la oposición de contenido que existe, verbigracia, entre los positivos evangélicos y los clericales católicos. El sacerdote y el grupo sacerdotal reducido se encuentra en un punto de intersección en el cual su pertenencia a una asociación nacional, confesional o partidista se cruza con su pertenencia a la unidad de todos los sacerdotes, formada por la afinidad religiosa y ético-metafísica de todos ellos, y presta a los individuos un carácter singular, que los distingue de los miembros de otras agrupaciones.

El círculo sacerdotal típico

El desarrollo del espíritu público se manifiesta en el hecho de que existan suficientes círculos de determinada forma objetiva y determinada organización, que ofrezcan a los varios aspectos esenciales de una personalidad, dotada de múltiples disposiciones, diversos grupos y colectividades en que hacerse efectivas. Con ello se produce una aproximación, tanto al ideal del colectivismo como al del individualismo. Pues, por una parte, el individuo halla para cada una de sus aficiones y aspiraciones una comunidad que le facilita la realización de las mismas, y ofrece a sus actividades una forma adecuada y todas las ventajas de la agrupación; mientras que, por lo específico de la individualidad queda garantizado por la combinación de múltiples círculos, que en cada caso puede ser diversa. Cabe, pues, decir: la sociedad nace de los individuos, pero el individuo nace de las sociedades. El progreso de la civilización va ampliando más y más el círculo social a que pertenecemos con toda nuestra personalidad; pero en cambio el individuo se ve más atendido a sí mismo, y

pierde muchos de los apoyos y ventajas que hallaba en el grupo estrechamente trabado. Mas esa producción de círculos y asociaciones, en que pueden reunirse cuantos hombres se interesen por el mismo fin, significa una compensación frente al aislamiento de la personalidad que resulta de la ruptura con los primitivos círculos pequeños.

La estrechez de los lazos que ligan a los miembros de cada círculo se puede medir por el grado en que este círculo ha llegado a formar un «honor» especial, de manera que la pérdida u ofensa del honor de uno de los miembros sea sentida por los demás como una disminución del propio honor, o que la asociación posea un honor colectivo-personal, cuyas variaciones se reflejan en el sentimiento del honor de cada miembro. La producción de este sentimiento específico de honor (honor familiar, honor militar, honor comercial, etc.) asegura en estos círculos el comportamiento adecuado de sus miembros, particularmente en la esfera de aquella diferencia específica, por la cual se distinguen del círculo social más amplio, hasta el punto de que las reglas coactivas que fijan la conducta adecuada frente a este círculo más amplio (las leyes del Estado) no contienen precepto alguno referente a aquel otro comportamiento específico^[225]. Los círculos particulares que pueden coincidir también en una sola persona elaboran conceptos especiales del honor, mientras que el círculo más amplio crea del honor un concepto general, abstracto, que difiere del de algunos círculos particulares, a pesar de lo cual rige también para los miembros de éstos. De aquí resulta que las complicaciones de las normas del honor se convierten en símbolos de los círculos. Hay un honor de clase con signo negativo, un deshonor de clase, que en vez de añadir exigencias —como hace el honor positivo de clase— a la conducta que pasa por honrosa, desde un punto de vista general humano, o desde el punto de vista de la sociedad amplia, le sustrae una cierta latitud. Así a ciertas categorías de comerciantes, particularmente a los especuladores, y también al modesto *Penny-a-Liner*, al *demi-monde*, permitíales y permíteles la conciencia de clase ciertas cosas que, en general, no pasan por honrosas. Pero junto a este deshonor de clase, el individuo puede por lo demás ser absolutamente honrado (en el sentido tradicional) en sus relaciones generales; de la misma manera que el cumplimiento de los preceptos del honor específico de clase no impide que un individuo se comporte al mismo tiempo de un modo deshonroso, según las ideas generales acerca del honor. Pueden, pues, diversos aspectos de la personalidad encontrarse sometidos a distintos honores, que son como reflejos de los varios grupos a que la persona pertenece simultáneamente. Y, merced a ello, una misma exigencia puede, verbigracia, presentarse con distintos acentos. Un individuo puede tener como máxima no tolerar ofensas, pero al propio tiempo observar en este punto diversa conducta en su vida privada, como oficial de la reserva o en el ejercicio de su cargo. El respeto al honor femenino, como guarda del propio masculino, tendrá un acento completamente distinto en una familia de pastores protestantes que en un círculo de jóvenes oficiales; hasta el punto de que un miembro de este último círculo, que proceda del primero,

puede percibir en sí mismo, muy claramente, por el conflicto entre los dos conceptos del honor, su pertenencia a dos círculos diferentes. En conjunto, esta formación de conceptos especiales del honor —que se ofrece en miles de formas rudimentarias, en simples matices del sentimiento y la conducta, en motivaciones materiales o personales— representa uno de los progresos formales sociológicos más importantes. La estrecha y severa dependencia, propia de los estados primitivos, en los cuales el grupo social en su totalidad o representado por su poder central regulaba las secciones y omisiones de los individuos en las más variadas direcciones, va limitando, cada vez más, su acción a los intereses generales de la comunidad. La libertad del individuo va conquistando cada vez nuevas esferas. Estas esferas se llenan con nuevas agrupaciones; pero los intereses del individuo deciden libremente a cuál de ellas habrá de pertenecer. Por consiguiente, no hacen falta medios coactivos; basta el sentimiento del honor para encadenar al individuo a aquellas normas que son necesarias a la subsistencia del grupo. Por lo demás, este proceso no arranca sólo del poder coactivo del Estado. Cuando un poder coactivo domina originariamente sobre un núcleo de intereses vitales individuales que, objetivamente, no tienen relación con sus fines —en la familia, en el gremio, en la comunidad religiosa, etc.—, acaba por abdicar su poder en asociaciones particulares, en las que entra el individuo libremente. De esta manera se resuelve el problema de la socialización, en forma más perfecta que la empleada por la unión anterior en la que la individualidad resultaba más desatendida.

El honor colectivo Cruce de dos honores Coacción y libertad

Añádase a esto que el dominio indiferenciado de un poder social sobre los hombres —por extenso y severo que sea— no se preocupa ni puede preocuparse de una serie de relaciones, que quedan tanto más ampliamente entregadas al arbitrio individual, cuanto mayor es la coacción en las demás relaciones. Así, el ciudadano griego, y más aún el romano, tenía que someterse incondicionalmente a las normas y fines de su comunidad patria en todas las cuestiones que tenían alguna relación con la política; pero, en cambio, poseía, como señor de su casa una autoridad ilimitada. Así, la estrecha vinculación social de los pueblos primitivos, que viven en pequeños grupos deja al individuo en plena libertad para comportarse en la forma que le plazca con todas las personas que no pertenecen a la tribu. Así, la tiranía suele encontrar su correlato, e incluso su apoyo, en la plena libertad y aun la licencia que deja a los súbditos en aquellas relaciones personales que no tienen importancia para ella. Frente a esta distribución caprichosa de la coacción colectiva y el arbitrio individual, prodúcese otra coacción más adecuada y justa cuando el contenido objetivo de la naturaleza y tendencia de las personas decide sobre la forma de la asociación; pues en

este caso se hallan fácilmente apoyos colectivos aun para las actividades incontroladas y hasta entonces puramente individuales. La personalidad, cuando se hace en conjunto libre busca, para sus diversos aspectos, enlaces sociales y limita voluntariamente su arbitrio individual, en el que hallaba una compensación frente a la tiranía indiferenciada del poder colectivo. Así vemos, por ejemplo, que en los países que gozan de gran libertad política está muy desarrollada la vida corporativa^[226]; y en las comunidades religiosas que carecen de un poder eclesiástico fuerte, ejercido jerárquicamente, se multiplican las sectas, etc. En una palabra, libertad y sujeción se distribuyen más equitativamente cuando la socialización, en vez de reducir los elementos heterogéneos de la personalidad a un círculo unitario, concede la posibilidad de que lo homogéneo resulte de círculos heterogéneos.

Diferenciaciones

Éste es uno de los caminos más importantes que sigue la evolución progresiva. La diferenciación y la división del trabajo son al principio de naturaleza cuantitativa, y los círculos de actividad se distribuyen de manera que, correspondiendo a un individuo o a un grupo un círculo distinto, cada uno de ellos encierra una suma de relaciones cualitativamente distintas; pero más tarde estas distinciones se diversifican y tomando individuos de todos estos círculos se constituyen círculos de actividad cualitativamente unificados. La administración pública sigue frecuentemente en su desarrollo el camino que consiste en que del centro administrativo, al principio totalmente indiferenciado, se separan una serie de esferas, cada una de las cuales está bajo una sola autoridad o persona. Pero estas esferas primeramente son locales; verbigracia, el consejo de Estado francés envía a una provincia un intendente para que ejerza en ella las atribuciones que competen al consejo de Estado en todo el país; es una distribución según la cantidad de trabajo en la forma de divisiones locales. De ésta se distingue la distribución de funciones que se produce posteriormente, cuando, verbigracia, surgen del consejo de Estado los diversos ministerios, cada uno de los cuales ejerce su actividad sobre todo el país, pero limitándola a una relación cualitativamente determinada. A esto corresponde el ascenso de los funcionarios en todo el país. De esta manera los funcionarios dejan de estar atendidos al mismo distrito, con lo cual es más fácil proporcionar a cada uno de ellos el puesto que mejor conviene a sus capacidades y méritos en cada momento; además, este sistema fomenta la uniformidad de las funciones en todo el país. Por eso resulta conveniente que los traslados se limiten al alto personal, mientras que los subalternos suelen permanecer toda su vida en el mismo círculo de acción. La mayor importancia que tiene el talento personal en los altos puestos, comparados con los subalternos, cuya actividad es menos individual, es la causa y también el efecto de que el círculo combine alternativamente sus funciones objetivas con las necesidades e intereses de diversos lugares. Frente a la estabilidad local este cruce de los círculos significa una

mayor libertad, que es correlativa con la vida individual. Nos encontramos, empero, con un fenómeno que parece negar la diferenciación observada en aquel ejemplo tomado de la administración francesa, pero que en realidad no representa sino un grado más elevado de ella. En el directorio dirigían, casi independientemente unos de otros: Rewbell, la Justicia; Barras, la Policía; Carnot, la Guerra, etc. Pero, en cambio, para el nombramiento de los funcionarios provinciales había una división de atribuciones completamente distinta: Rewbell administraba el Este; Barras, el Sur; Carnot, el Norte, etc. Se conserva, pues, la diferenciación de las funciones objetivas que atraviesan por todas las diversidades locales. Pero el nombramiento de empleados no exigía sino en segundo término conocimientos profesionales, y, principalmente, requería conocimientos de la localidad y del personal. Por consiguiente, en este punto, la forma más indicada era la división local, por encima de las diversidades profesionales. El caso contrario se encuentra en la curiosa indiferenciación de los consejos, ministerios consultivos que se formaron en España bajo el reinado de Felipe II. Según una información italiana, eran los siguientes: de Indias, de Castilla, de Aragón, de Inquisición, de Cámara, de las Órdenes, de la Guerra, de Hacienda, de Justicia, de Italia, de Estado. Como todos ellos parecen haber estado coordinados tenía que haber colisiones constantes entre los ministerios profesionales y los locales. Nos encontramos aquí con una división de funciones que no obedece a ningún principio, puesto que deja actuar el principio profesional y el local *indistintamente*.

Estabilidad de los funcionarios

El especialismo

La especialización de la medicina llegó, ya en el antiguo Egipto, a determinar para el brazo un médico distinto que para la pierna. Esta diferenciación estaba inspirada en puntos de vista locales. Frente a ella, la medicina moderna atribuye a un mismo médico especialista los mismos estados patológicos, sea cualquiera el miembro en que se presenten; de modo que también aquí la igualdad funcional es la base de la clasificación, en vez de la exterioridad casual. Esto mismo puede aplicarse —aunque en un solo aspecto— a aquellos médicos especialistas que no tratan una enfermedad determinada, sino todas las enfermedades, pero con un determinado método o con un solo remedio. Tal ocurre con los médicos naturistas que curan todas las enfermedades exclusivamente con agua. Indudablemente en éstos se da la misma parcialidad que en aquellos médicos egipcios; sólo que, gracias al progreso moderno, en vez de un carácter localista ostenta un carácter funcional, demostrando con ello que también dentro del tipo funcional se manifiesta la diferencia entre métodos mecánicos, exteriores, y métodos objetivamente adecuados. Esta forma de una distribución nueva que sustituye a la antigua diferenciación y clasificación se da también, por ejemplo, en los establecimientos mercantiles que contienen todos los

materiales necesarios para la fabricación de objetos complicados, verbigracia: material de ferrocarriles, artículos para fondistas, dentistas, zapateros, bazares que contienen todos los utensilios de casa y cocina, etc. El punto de vista unitario, en virtud del cual se reúnen objetos procedentes de los más variados círculos de elaboración, es su referencia a un mismo fin, al que sirven todos ellos, es el *terminus ad quem*; mientras que, generalmente, la división del trabajo se verifica según la unidad del *terminus a quo*, la igualdad de elaboración. Aquellos negocios, sin duda, se basan en éstos, como supuestos necesarios; pero representan una división del trabajo potenciada por cuanto encierran ramas completamente heterogéneas que ya de suyo producen división del trabajo, y las juntan desde un punto de vista nuevo, reuniendo sus partes armónicas en una nueva tonalidad fundamental.

Finalmente, las sociedades de consumo representan también otro cruce y organización de lo objetivo por un principio no objetivo, sobre todo aquellas que se constituyen para determinadas categorías profesionales: obreros, oficiales, empleados. En las que se refieren a las dos últimas clases, los artículos son con pocas excepciones los mismos, y un elemento de separación, completamente independiente de la cosa misma, es el que hace que existan las dos sociedades con independencia. Pero esta separación es conveniente, y dicha conveniencia se deduce de esto: el bazar para empleados alemanes es una sociedad por acciones que, frente a sus consumidores, está en la misma situación que cualquier otro comerciante, consiguiendo, por tanto, su fin tanto mejor cuantas más personas compren en el establecimiento, sin que la limitación a un determinado círculo de clientes sea en sí misma necesaria para su funcionamiento y resultados. Si se hubiese abierto sencillamente como una sociedad de consumo, en la que todo el mundo pudiera comprar, o como un establecimiento ordinario que vende buena mercancía y a buen precio, el éxito hubiera sido menor seguramente que el conseguido de hecho. Precisamente esa limitación personal de la clientela, limitación que objetivamente es innecesaria, suprime los obstáculos e inseguridades que pesan en general sobre otros establecimientos, y determina una enérgica atracción sobre todos los comprendidos en dicha limitación, aunque propiamente la causa de esta atracción no es otra que la exclusión de todos los demás. Todos estos hechos como tales —acaso con excepción de los últimos mencionados— carecen visiblemente de importancia sociológica. Sirven aquí tan sólo como analogías de las combinaciones y desarrollos sociológicos, para mostrar que en éstos dominan formas y normas generales que van mucho más allá de la esfera sociológica. La unidad exterior mecánica de las cosas, su división y la reunión de los elementos desde puntos de vista racionales y objetivos, la construcción de nuevas totalidades partiendo de puntos de vista superiores, todas éstas son formas típicas de la espiritualidad humana en general. Del mismo modo que las formas sociológicas se manifiestan en un número indeterminado de contenidos, así esas formas mismas a su vez son manifestaciones de funciones básicas que yacen en lo hondo del alma y tienen un carácter general. Forma y contenido no son nunca

más que conceptos relativos, categorías del conocimiento para el dominio de los fenómenos y su organización intelectual; de tal modo que aquello que, en determinada relación y visto desde arriba, se presenta como forma, en otra relación y mirando desde abajo, tiene que ser considerado como contenido.

Sociedades de consumo

Una colectividad con conciencia social unitaria, que resulta particularmente interesante por la altura que en ella alcanza la abstracción sobre las peculiaridades supraindividuales, encuéntrase en la comunidad de todos los asalariados como tales. Sea cual fuere el trabajo a que se dedique el individuo, ya construya cañones o juguetes, el hecho formal de trabajar por un salario le pone en comunidad con los que se encuentran en la misma situación. La relación uniforme en que todos se encuentran con el capital, constituye en cierto modo el exponente que permite extraer lo igual de tan diversas actividades, y suministra un punto de unidad para todos los copartícipes. La enorme significación que tiene diferenciar psicológicamente el concepto de «obrero» en general, prescindiendo de que sea tejedor, maquinista, carbonero, etc., la vio ya claramente la reacción inglesa a comienzos del siglo XIX. El Corresponding Societies Act dispuso que fuesen prohibidas las comunicaciones por escrito entre las asociaciones de obreros y, además, las sociedades formadas por diversos ramos industriales. Sin duda, esa disposición se daba cuenta de que si la confusión entre la forma general de la relación de trabajo y la profesión especial se deshacía, y si la asociación entre una serie de ramas ponía a plena luz lo común a todas ellas, anulando lo diferente, se crearía la fórmula de un nuevo círculo social, cuya relación con los anteriores producía incalculables complicaciones. Después de que la diferenciación del trabajo ha separado sus diversas ramas, la conciencia abstracta traza a través de ellas una nueva línea, que reúne en un nuevo círculo social lo que todas tienen de común. El proceso lógico aparece aquí en acción recíproca con el de la historia social. Fue necesaria la extensión del industrialismo, que coloca a cientos y miles de obreros en las mismas condiciones reales y personales, que justamente por los progresos de la división del trabajo relaciona más estrechamente las diversas ramas; fue necesario que se impusiera plenamente la economía monetaria reduciendo la significación de la prestación personal a su valor en dinero; fue necesario que aumentase el nivel de la vida contrastando con el salario, para que todo ello acentuase por modo decisivo el elemento del trabajo asalariado como tal. En el concepto general de obrero asalariado reúnen, como en un foco luminoso, todas aquellas fuerzas, relaciones y circunstancias sociales para irradiar luego en influencias que no se hubieran producido sin esta concentración lógico-formal. Y si la Internacional formó al principio, como hemos dicho, sus secciones sin consideración a las diferencias de oficio, y cambió más tarde este criterio para organizarlas en sindicatos profesionales, ésta no fue más que una clasificación técnica que se creyó más útil

para los intereses generales de los obreros; en el fondo, el punto de partida y de llegada fue siempre el concepto de «obrero en general».

La clase obrera

Y este concepto que paraliza todas las diversidades de oficio ha pasado de su posición meramente lógica a una significación jurídica. Los derechos de la protección obrera, del seguro obrero, etc., han creado un concepto jurídico del obrero, dándole un contenido, por virtud del cual el mero hecho de que alguien sea obrero le asegura ciertas consecuencias jurídicas. Junto a estas significaciones lógicas, éticas, jurídicas, que tiene la supresión de todas las diferencias de oficio, prodúcese además el hecho de que gracias a ella resulta posible la «huelga general», huelga que no se emprende para servir a los fines de un solo sindicato, sino para lograr derechos políticos del obrero en general, como la huelga de los cartistas en 1842, o la huelga de los obreros belgas en 1893. Es interesante comprobar cómo este concepto, una vez que se hubo producido como generalidad absoluta, inyecta el mismo carácter y las mismas consecuencias en organizaciones menores. En Francia existe desde 1884 una ley sobre asociaciones profesionales, según la cual, 20 y más personas que pertenezcan al mismo oficio o a oficios semejantes, pueden constituirse, sin autorización del gobierno, en sindicato profesional. Poco después se fundó un sindicato de «obreros ferroviarios» entre cuyos miembros no existe de hecho esa igualdad de trabajo. Lo que tienen de común estos herreros, mozos de cuerda, guardagujas, tapiceros, maquinistas y mecánicos, es exclusivamente ser obreros al servicio del ferrocarril. El objeto de la constitución de tal sindicato es naturalmente que, por medio de él, cada oficio separado puede ejercer sobre la administración un influjo, para el cual no bastaría su fuerza aislada. La significación de «obrero en general» se ha reducido aquí con el mismo *modus procedendi* formal-lógico, al concepto de «obrero ferroviario en general», en el cual han quedado eliminadas todas las particularidades del trabajo. Y justamente por virtud de esta reducción, se ha convertido en algo inmediatamente práctico. La forma merced a la cual consiguen lo mismo los demás conceptos, suele ser la coalición de coaliciones. En esta esfera, en la que ya la primera unión eliminó todo lo personal dominando sólo el concepto puro de carpintero o zapatero, de vidriero o tejedor, surge, como instancia suprema, el concepto puro de «obrero», suprimiendo en principio todas las diferencias que proceden del contenido del trabajo. Al albañil, como tal, le es naturalmente indiferente, que el papelistas, que pertenece a su mismo cartel sindical, perciba un salario mayor o menor. Por consiguiente, si el cartel procura conseguir mejores condiciones de trabajo no es mirando a una sola clase, sino a los trabajadores como partido total.

El derecho obrero

Lo mismo acontece, naturalmente, cuando se coaligan patronos de diversas ramas. El patrono de una rama, como tal, no siente ningún interés por las relaciones que pueda mantener con sus obreros el patrono de otra rama. Lo que la coalición busca es fortalecer al patrono en general frente al obrero en general. Este concepto del patrono en general tiene que producirse como correlativo del de obrero; sólo que este sincronismo lógico no se hace inmediatamente psicológico y práctico. Lo cual es debido esencialmente a tres razones: el número menor de los patronos, comparado con los obreros (cuantos más ejemplares existen de un género, tanto más fácilmente se forma el concepto general); la competencia de los patronos entre sí, que no existe entre los obreros; y, finalmente, la fusión de la actividad del patrono con el contenido de cada rama, fusión que únicamente en los últimos tiempos ha disminuido por el perfeccionamiento del capitalismo. La moderna técnica industrial hace que al obrero le sea mucho más indiferente la clase específica de su trabajo, que al patrono la de su fábrica: por eso, lo que liga al obrero con los demás obreros, por encima de su situación particular, es percibido por el obrero antes que el patrono pueda percibir su afinidad con los demás patronos. No obstante, al fin, la solidaridad de los obreros ha hecho que en muchos puntos también la solidaridad de los patronos se convierta en un concepto general activo. Se han producido no sólo coaliciones de patronos de la misma rama, sino también coaliciones de coaliciones completamente distintas. En los Estados Unidos, las huelgas de los obreros han provocado la existencia de una asociación de patronos, como tales patronos, cuyo objeto es presentar a los obreros una resistencia solidaria. La unidad fundamental que, a pesar de todas las desavenencias había antes entre patrono y obrero, descansaba en la fusión del contenido del trabajo con aquellas posiciones formales. Los conceptos genéricos de obrero en general y de patrono en general han trazado diagonales en esas relaciones particulares, determinadas para cada caso, alcanzando el predominio sobre aquella unidad anterior. En su lugar ha venido a situarse la correlación de dos conceptos generales, formales, que por su sola esencia lógica están destinados a la oposición y, frente a los cuales, el obrero y el patrono individual se han convertido en ejemplares puramente accidentales, gracias a la desaparición de la unión material producida por el trabajo.

La clase patronal

La génesis de la profesión mercantil, como un complejo de personas, en parte real y en parte ideal, cada una de las cuales es tan sólo comerciante en general, venda lo que venda, tiene afinidad con la génesis sociológica de la clase obrera. Sin embargo, en este caso, la distinción entre lo general y lo específico se halla facilitada porque en la función misma del comerciante individual, la forma de la actividad posee una gran independencia frente a su contenido. La actividad del obrero depende en absoluto de la cosa sobre que trabaja y, por tanto, no se aísla fácilmente como concepto puro de

actividad. En cambio, la actividad del comerciante es relativamente independiente de aquello con que comercia, y justamente en circunstancias primitivas existe una gran variedad, un cambio indefinido de objetos sobre los cuales recaen las mismas funciones de compra y venta ambulante, de contacto con el consumidor. Así, primitivamente, se habla del «comerciante», en general, y aún hoy se encuentran en pequeñas localidades muestras que dicen «Tienda», sin indicar nada sobre la clase de mercancías que allí se venden. Lo que se muestra en el carácter de la función del comerciante individual se repite, preparado por aquél, en la pluralidad de los comerciantes dentro de la economía desarrollada. Esa variedad de contenidos adjetivos se difunde por todas las especialidades del comercio y hace que sólo lo común (que no mantenía una muy estrecha unión con lo especial), se convierta en el lazo lógico de la clase comerciante, cuya comunidad de intereses reunida en un solo concepto atraviesa todas las diferencias de contenido.

La profesión mercantil

Este concepto marca igualmente la desaparición de las líneas que separan a los comerciantes, aun más allá de la diferencia entre los objetos de sus actividades. Hasta comienzos de la edad moderna, tenían las distintas «naciones» extranjeras, en los centros del gran comercio, privilegios específicos que las distinguían unas de otras y también de los naturales, reuniendo a cada cual en un grupo especial. Pero cuando en el siglo XVI fue concedida en Amberes y Lyon la libertad de comercio, afluyeron allí los comerciantes, libres de aquellas antítesis y síntesis; y esto, junto con la hasta entonces inaudita concentración del tráfico, hizo que de los individuos pertenecientes a las «naciones» anteriores surgiese una clase general de comerciantes, cuyos derechos y usos, bastante uniformes, no se alteraron por la diversidad de sus establecimientos ni por sus particularidades individuales y nacionales. Todavía hoy puede observarse que las normas del tráfico comercial se distinguen tanto más puramente de los preceptos especiales y propios de una rama, cuanto mayor sea el número de ramas a que se extiende la producción económica, mientras que, por ejemplo, en las ciudades industriales limitadas especialmente a una rama puede observarse que el concepto de industrial se ha separado aun poco del de fabricante de hierro, de tejidos, de juguetes, y que los usos del tráfico industrial, aun en las otras ramas, toman su carácter de los de la rama dominante. Los fenómenos prácticos siguen aquí también exactamente la psicología de la lógica: si no hubiera más que una sola especie de árboles, no se habría llegado a formar el concepto de árbol en general. Análogamente, los hombres fuertemente diferenciados, que tienen una formación y una actividad variadas, tienden más fácilmente a sentimientos y convicciones cosmopolitas que las naturalezas parciales, para quienes lo general humano se ofrece en una forma limitada; estas personas, en efecto, no pueden ponerse en la interioridad de las otras, ni, por consiguiente, llegar a sentir lo que es

común a todos. Por otra parte, como ya se ha indicado, las consecuencias prácticas de la creación de conceptos generales más elevados, no siempre se presentan cronológicamente como tales, sino que con frecuencia constituyen en acción recíproca, un estímulo que ayuda a que se produzca la conciencia de la comunidad social. Así, por ejemplo, la clase de artesanos adquiere la conciencia de su comunidad gracias a los aprendices. Cuando, por el empleo excesivo de aprendices, el trabajo se abarata y empeora, el remedio de este mal en una especialidad sólo producirá el efecto de que los aprendices expulsados de ella invadan otra; por consiguiente, sólo una acción común podrá obtener buenos resultados. Esta consecuencia sólo es posible gracias a la pluralidad de oficios, pero tiene que provocar la conciencia de la unidad de todos éstos, por encima de sus diferencias específicas.

La libertad de comercio **La conciencia de lo común**

Finalmente, junto a los tipos del obrero y del comerciante, citaré un tercero como ejemplo de creación de un grupo más abstracto, cuyas notas conceptuales generales habían estado fundidas hasta ahora con las determinaciones particulares de sus elementos, siendo ahora estos elementos el punto de intersección del nuevo círculo con las relaciones que aún conserva en sentido individual. Me refiero a la evolución sociológica que ha sufrido modernamente el concepto de la «mujer», y que nos ofrece un número de complicaciones formales que de otro modo no serían fácilmente observables. En la posición sociológica de cada mujer individual existía hasta ahora algo muy peculiar. Precisamente lo más general, lo que la unía con todas las demás mujeres en un concepto amplio (el ser mujer y servir por tanto a las funciones domésticas), era lo que la excluía de toda agrupación propiamente dicha, de toda solidaridad práctica con las demás mujeres; porque precisamente la definición genérica de la mujer la confinaba en los límites de la casa, la mantenía dedicada a personas singulares y le prohibía salir del círculo de relaciones determinado por el matrimonio, la familia, la vida social y, en todo caso, por la beneficencia y la religión. El paralelismo existente entre las mujeres, en su ser y obrar, tiene un contenido de tal estructura, que les impide utilizar su igualdad para formar asociaciones; lo común a todas es justamente el hecho de estar cada una ocupada plenamente en un círculo propio, que excluye a otra mujer. Por consiguiente, su condición general de mujer está, *a priori* destinada a circunscribirse al círculo de intereses de la casa, en extremo contraste sociológico con el comerciante, en cuya actividad individual, como hemos visto, lo formal y genérico se distingue por sí mismo de lo especial. Parece que en circunstancias etnológicas muy primitivas la disociación de las mujeres es menor, y que a veces forman, frente a los hombres como un partido. Probablemente, en estos casos la mujer no se encuentra tan entregada a los intereses domésticos como en épocas más desarrolladas; a pesar de la tiranía del hombre, las relaciones más

sencillas e indiferenciadas de familia y hogar no la apartan tanto de lo general, de lo que comparte con todas las mujeres, ni la incluyen en una esfera tan circunscrita como la que supone el hogar de pueblos cultivados.

La mujer en el hogar

Pero al presente, el hogar se ha disuelto ya lo bastante para que surja el problema «feminista», el problema general de las mujeres, como totalidad, y se produzcan todo género de acciones, cambios, asociaciones. Esto constituye un fenómeno sociológicamente muy característico. Aquel aislamiento de las mujeres entre sí, originado por el hecho de estar cada una de ellas sumergida en un círculo de intereses completamente individual, obedece a la total diferencia entre la mujer y el hombre. En nuestra civilización aparece el hombre como el ser *superior*, por la formación de su espíritu y de su actividad, por el cultivo de su personalidad y su relación con el ambiente. Y más allá de la cuestión de rango, ambos géneros aparecen tan sustancialmente diversos que sólo pueden estar destinados a complementarse mutuamente. La existencia femenina encuentra su sentido en aquello que el hombre no quiere o no puede ser o hacer; por consiguiente, el sentido de la vida de la mujer se refiere casi completamente, no a la relación con lo igual, sino a la relación con lo desigual. Pero desde el momento que, durante los últimos años, las mujeres concibieron la idea de igualarse con los hombres en todos los sentidos, y la iniciaron en algunos (en la situación personal y la independencia económica, en la formación espiritual y la conciencia de la personalidad, en la libertad social y en el papel en la vida pública), colocáronse *frente* al hombre. Una diferencia partidista frente a los hombres, que acentúa la solidaridad de intereses entre las mujeres, hubo de surgir en el momento en que —como causa o efecto— se aminoró aquella diferencia fundamental en el ser y la conducta, en el derecho y los intereses de las mujeres respecto de los hombres. En las caricaturas del movimiento, en esas mujeres que aspiran a la completa masculinidad en su manera de ser y actuar, es en quienes suele encontrarse, justamente, el antagonismo más apasionado contra los hombres. Esto es fácilmente comprensible. A medida que se acentúa más la igualdad de posición, valor, cualidades, con el hombre —frente a quien estaba antes la mujer en la relación de inferior o, al menos, de completamente distinta y, por tanto, atendida a él—, ha de desarrollarse tanto más enérgico el sentimiento de la independencia. Pero esta libertad parcial hace que resulte más visible y eficaz lo que la mujer tiene de común con las demás mujeres, es decir, lo que hasta entonces no aparecía claramente, a causa de la relación de subordinación o complemento en que la mujer se hallaba. Hay, pues, aquí un caso extraordinariamente puro en el que vemos formarse un círculo más elevado, encerrado en un concepto general, que surge de los círculos más estrechos, en los que cada elemento estaba condenado a una relación singular.

No debe hacernos vacilar en esta idea el hecho de que el movimiento femenino proletario se mueva en direcciones prácticas completamente opuestas al del burgués. A la mujer proletaria, la evolución industrial le ha dado la libertad económico-social, por miserable que sea su libertad individual. La muchacha va a la fábrica a una edad en que necesitaría la atmósfera estrecha de la casa paterna. A la mujer casada el trabajo fuera de la casa la ha desligado de sus deberes con el hogar, el marido y los hijos. Por consiguiente, la mujer se encuentra aquí libertada de hecho del vínculo singular que la destinaba a la subordinación al hombre o, al menos, a una actividad completamente distinta de la del marido. Este hecho sociológico es independiente de que tal situación pueda ser indeseable y nociva, y de que la mujer proletaria ansíe la limitación de aquella «libertad» y sienta la nostalgia de volver a ser, en más alto grado, mujer y madre de familia. Dentro de la capa burguesa, la misma evolución económica ha lanzado fuera de la casa incontables actividades domésticas, tanto funciones como trabajos productivos, y con ello ha anulado para una enorme cantidad de mujeres la posibilidad de emplear suficientemente sus fuerzas, al paso que en lo esencial continúan encerradas en el marco del hogar. Por consiguiente, la nostalgia de estas mujeres va hacia la libertad de trabajo económico o de otra especie. Se sienten interiormente separadas del círculo de la casa, como la proletaria lo está exteriormente. Esta diferencia de las clases sociales en que se ha verificado la nivelación da lugar a la diversidad de las aspiraciones prácticas: una clase de mujeres quiere volver a la casa y la otra quiere salir de la casa. Pero prescindiendo de que a pesar de esta diversidad de aspiraciones, queda aún espacio para ciertas coincidencias (el aspecto del derecho conyugal, del derecho patrimonial, de la potestad sobre los hijos, interesa a ambas clases en el mismo grado), subsiste lo esencial, a saber: que en una como en otra formas, la singularización sociológica de la mujer, la consecuencia de su fusión con el hogar, está amenazada de disolución por la industrialización moderna. Esto podrá ocurrir en la forma de lo demasiado o de lo demasiado poco; pero en ambos casos, tanto la independencia adquirida como la ansiada, acentúan el hecho de que la mujer es, efectivamente, una mujer, y comparte con otras mujeres ciertas situaciones y necesidades prácticas. Al desprenderse la mujer de su sujeción absoluta dentro de la casa, el concepto genérico de mujer pierde su carácter puramente abstracto y se convierte en el concepto directivo de un grupo, que ya se manifiesta en pequeño en organizaciones puramente femeninas: sociedades de socorros, asociaciones para la consecución de los derechos de las mujeres, asociaciones de estudiantes femeninas, congresos femeninos, agitación de las mujeres en pro de intereses políticos y sociales. Teniendo en cuenta lo extraordinariamente vinculado que va históricamente el concepto de mujer con los especiales contenidos de la vida individual —mucho más que en el caso del obrero y del comerciante—, nadie puede decir todavía qué dirección tomará el movimiento y cuál será su límite.

Pero ya se ha conseguido que muchas mujeres se sientan colocadas en el punto de intersección entre diversas agrupaciones; que se sientan ligadas, por una parte con las personas y contenidos de su vida personal, y por otra, con las mujeres en general.

Feminismo proletario y feminismo burgués

La diferenciación en este caso ha consistido en extraer el círculo superior del círculo individual, en el cual aquél existía antes en estado latente. Pero también es misión suya separar unos de otros círculos coordinados. El gremio, verbigracia, ejercía una vigilancia sobre la personalidad entera, en el sentido de que los intereses del oficio habían de regular toda la conducta personal. El que era admitido como aprendiz por un maestro, convertíase al propio tiempo en miembro de su familia; en una palabra, la ocupación profesional centralizaba la vida entera del modo más enérgico, y en ocasiones incluía la vida política y sentimental. De los motivos que llevaron a la disolución de esta comunidad, el que nos interesa aquí es el determinado por la división de trabajo. En todo hombre cuyas variadas actividades están dirigidas por un círculo de intereses, la fuerza de este último disminuirá, *cæteris paribus*, en la medida en que pierda en extensión. La estrechez de la conciencia determina que una actividad complicada, una pluralidad de representaciones pertenecientes a ella, arrastren también en su séquito al resto de las representaciones. Para ello es necesario que existan relaciones objetivas entre unas y otras. La necesidad de cambiar relativamente aprisa las representaciones hace que en una ocupación donde no esté dividido el trabajo, sea necesario emplear una cantidad tal de energía psíquica que — usando el lenguaje simbólico a que hay que acudir cuando se trata de problemas psicológicos complicados— el cultivo de los demás intereses sufra menoscabo, y entonces los intereses así debilitados caen con tanto mayor motivo en dependencia asociativa de aquel círculo central de representaciones. Así como un hombre poseído de una gran pasión pone en relación con ella hasta las cosas más remotas y que menos contacto puedan tener con su pasión; porque toda la vida de su alma recibe de tal pasión su luz y sus sombras, así también se produce una centralización espiritual análoga, cuando la profesión no deja libre más que una cantidad de conciencia relativamente pequeña para las demás relaciones de la vida. Nos encontramos aquí con una de las consecuencias internas más importantes de la división del trabajo. Esta consecuencia se funda en el mencionado hecho psicológico de que en un tiempo determinado, y siendo iguales las demás condiciones, gastamos tanta mayor fuerza de representación cuanto mayor sea la frecuencia con que la conciencia tiene que pasar de una representación a otra. Este cambio de representaciones produce las mismas consecuencias que, en el caso de la pasión, su intensidad. Por eso una labor en que el trabajo no esté dividido, ocupará, siendo iguales las demás condiciones, una posición más central en la vida de un hombre, especialmente en periodos en que a las demás relaciones de la vida les faltaban la variedad y las sugerencias alternativas

características de la época moderna. A esto se añade que las ocupaciones especializadas suelen ser de naturaleza más mecánica, y por ello, si no atrofian la energía espiritual absorbiendo toda la fuerza y el tiempo, dejan más espacio en la conciencia para que actúen otras relaciones con todo su valor y autonomía. Esta separación coordinada de los intereses que antes estaban fundidos en un interés central es estimulada además por otra consecuencia de la división del trabajo, que está en relación con el hecho ya antes mencionado de que el concepto social superior surja de los círculos especiales determinados. Las asociaciones entre los círculos de representaciones e intereses centrales y los periféricos, que se hayan formado por causas puramente psicológicas e históricas, serán tenidas la mayor parte de las veces por necesarias, hasta que la experiencia nos muestre personalidades que con el mismo centro poseen otra periferia completamente distinta o con la misma periferia otro centro distinto. Por consiguiente, si la pertenencia a una profesión era el tronco de que dependían los demás intereses de la vida, esta dependencia había de aflojarse al aumentar los géneros de ocupación, porque a pesar de la diversidad de éstos, aparecían multitud de igualdades en los demás intereses.

La división del trabajo Consecuencias psicológicas

Esta forma de evolución es sumamente importante para las relaciones interiores y exteriores de los hombres. Un determinado elemento en nosotros se encuentra ligado a otro que representa un carácter general, compartido con otros muchos, en una forma particular; y el lazo comprende a este segundo elemento, originariamente en la conexión de su manera general y su estilo particular. Pero entonces se produce el siguiente proceso de disolución: el primer elemento se une en otro lugar con un tercero, que contiene lo general del segundo, pero en otra forma particular. Esta experiencia puede tener dos consecuencias completamente opuestas, según el modo como estén fundidas en el individuo las dos partes del segundo elemento. Si la fusión es muy estrecha se romperá la unión de los elementos de que partimos. Esto ocurre con frecuencia, por ejemplo, en la conexión de la vida moral con la religiosa. Para el individuo, *su* religión es por regla general *la* religión; las demás religiones no cuentan para él. Supongamos que ha fundado su moral sobre las representaciones especiales y propias de esta religión y que hace luego la experiencia convincente de que en otro individuo una moralidad análoga, tan pura y valiosa como la suya, está fundada en otras ideas religiosas totalmente distintas. Entonces será rarísimo que saque la conclusión de que la moral sólo está unida con el temple religioso en general, con aquello que es común a todas las religiones. Más bien, sacará esta otra conclusión: que la moral no tiene nada que ver con la religión. Obtendrá, pues, la autonomía de la moral y no la otra consecuencia, que lógicamente está al menos tan justificada como ésta, y que consiste en ligar la moral a la religión en general. Otro es el caso

siguiente, por ejemplo: un hombre que consigue el sentimiento del deber cumplido, practicando un altruismo que en él va unido constantemente a una dolorosa superación del yo, a un atormentamiento ascético, ve a otro hombre que obtiene el mismo sosiego y satisfacción de conciencia, pero practicando un altruismo fácil, libremente ejercitado y viviendo una vida alegre y sencilla. No será fácil que el primero concluya que aquella serenidad interior y aquel sentimiento de íntima valía no tienen nada que ver con la dedicación al tú, sino que se limitará a concluir que la forma especial, ascética, del altruismo, no es necesaria para conseguir dicha tranquilidad de conciencia, la cual puede ser obtenida por medio de otro altruismo que, conservando lo esencial de todo altruismo, posee, sin embargo, otra forma y otro color. La separación antes mencionada del interés profesional con respecto a los demás intereses de la vida, por medio de la variedad de los oficios, constituye un fenómeno medio, en cierto sentido, pero que en el resultado fundamental se inclina hacia el primer caso. El hecho de que un hombre tenga una profesión estará siempre ligado con la totalidad de su vida; este hecho de carácter formal y general obrará siempre como un centro, que servirá de orientación a muchos otros puntos de la vida. Pero esto no es más que un efecto formal, funcional, de la profesión; y es compatible con que cada vez se aflojen más los lazos que ligan el trabajo profesional con la vida personal propiamente dicha.

Desvinculaciones

Decadencia del profesionalismo

La creciente diferenciación de las profesiones hubo de mostrar al individuo que direcciones completamente idénticas en otras esferas de vida podían estar ligadas con diferentes oficios y, por consiguiente, son considerablemente independientes de la profesión. A la misma consecuencia conduce también la diferenciación de todas las demás esferas de la vida, que aumenta igualmente con el progreso de la cultura. La diversidad de la profesión, siendo iguales los demás intereses—, y la diversidad de los intereses —siendo iguales las profesiones, tenía que inducir a separar psicológica y realmente unos de otras. Si consideramos el progreso que media entre establecer diferenciaciones y síntesis según puntos de vista exteriores esquemáticos y establecerlas según nexos objetivos, encontraremos una decidida analogía con lo que sucede en la esfera científica. Se creía antiguamente que se podían resolver los problemas fundamentales referentes al conocimiento de los seres vivos reuniendo grandes grupos de éstos según los síntomas de afinidad exterior; pero se llegó a una concepción más profunda y exacta cuando se hubieron descubierto igualdades morfológicas y fisiológicas entre seres aparentemente muy distintos y que habían sido clasificados con conceptos específicos muy diversos, consiguiendo así formular leyes de la vida orgánica que se realizaban en puntos muy separados de la serie de los seres orgánicos, y cuyo conocimiento produjo una unificación de lo que antes había sido

repartido según criterios externos, en especies de génesis totalmente independientes. También en este caso la reunión de lo que es homogéneo objetivamente, sacándolo de círculos heterogéneos, constituye el más alto grado de evolución.

Un círculo que se desarrolla en derredor de un nuevo centro racional, sustituto de otro más mecánico y exterior, no siempre necesita recoger su material de diversas organizaciones, es decir, no siempre ha de significar la creación de nuevos grupos. Más bien suele ocurrir que el mismo círculo pase de una forma a otra; que en la síntesis ya existente surja un concepto más alto y orgánico, el cual arrebate su función al otro más grosero y accidental. Este esquema alcanza, por ejemplo, la evolución que puede observarse durante el siglo XII en Ruan y otras ciudades del norte de Francia, en los llamados *iurati communiae*. Constituían éstos una asociación, obligada por juramentos recíprocos, asociación que en lo esencial, pero no totalmente ni en principio, coincidía con los ciudadanos en general. Pues en las constituciones de la asociación se habla de habitantes que cometen faltas contra los *iurati* y de otros que falsamente se hacen pasar por tales. Pero viene luego esta otra disposición: el que ha vivido en la ciudad un año y un día tiene que jurar la *communia*, y el que abandona ésta, debe abandonar también la ciudad. Esta comuna se fortaleció en todas partes de tal modo que, finalmente, atrajo a sí —no siempre voluntariamente— a todos los ciudadanos. Se presenta, pues, aquí, primeramente, una convivencia, puramente local y relativamente casual, de los vecinos de la ciudad como tales. Pero ésta, poco a poco se va convirtiendo en una asociación deliberada, fundada en un principio y encaminada a un fin, hasta que el complejo entero, sin modificarse esencialmente en lo material y en el hecho de su concepción, se convierte en el sustrato de esta nueva unidad más alta. El círculo racional, organizado desde una idea unitaria, no corta al círculo primitivo (o si se quiere, natural), sino que se limita a ser la forma más sagrada y más espiritual, en que el último se halla como renovado. Esta evolución formal se repite, con una mayor distancia en cuanto al contenido, en la relación que se establece entre las colonias y la metrópoli. Las colonizaciones europeas, desde Colón y Vasco de Gama, sufrían por el hecho de que siendo territorios muy apartados de la metrópoli no obtenían ventaja alguna de su pertenencia a ésta y, en cambio, estaban sujetas a tributos y eran tratadas por la metrópoli como meros objetos de propiedad. Este modo de relación, objetivamente injustificado, llevó a la independización de la mayor parte de las colonias. Sólo cuando surgió este otro pensamiento, encarnado por la Gran Bretaña: que la colonia es una mera provincia de la metrópoli, con los mismos derechos que las demás provincias, sólo entonces desapareció el fundamento que abonaba la separación. Pues la forma de unión dejó de consistir en aquella primera relación grosera y exterior, para convertirse en una pertenencia de sentido más alto cuya unidad deja de ser rígida, para hacerse elástica. La autonomía de las colonias es la independencia relativa de los miembros en un cuerpo orgánico. En vez de la coexistencia de la síntesis esquemática con la racional (a que conducía en los interiores ejemplos el corte de la nueva con la antigua)

preséntase aquí una misma diferencia de forma en una sucesión de tiempo.

Transformación de un mismo círculo Autonomía y dependencia

Si, pues, la victoria del principio racional objetivo sobre el principio esquemático superficial marcha paralelamente con el progreso general de la civilización, esta conexión, no siendo apriorística, puede fallar en ocasiones. La solidaridad de la familia aparece sin duda como un principio mecánico y exterior frente a la asociación según puntos de vista objetivos; pero si se la compara con la clasificación puramente numérica —verbigracia, la de las decenas y centurias del antiguo Perú, de China y de una gran parte de la Europa antigua—, parece objetivamente fundada. La unidad político-social de la familia y su responsabilidad, como un todo, para cada uno de sus miembros, tiene un sentido, y parece ser tanto más racional cuanto mejor se aprecian las consecuencias de la herencia. En cambio, la reunión de un número siempre igual de hombres en un grupo tratado como unidad —con respecto al ordenamiento, al servicio militar, a la distribución de los impuestos, a la responsabilidad criminal, etc. —, carece de toda raíz racional. No obstante, allí donde podemos seguirla en la historia se nos aparece como sustitutivo del principio gentilicio, y sirviendo a un estadio superior de cultura. Su justificación no está tampoco en el *terminus a quo* — en este sentido el principio de familia es superior a todos los demás, como base de diferenciación e integración—, sino en el *terminus ad quem*. El fin superior del Estado está mejor servido por esta división puramente numérica, la cual justamente por su carácter esquemático, es más ventajosa que la otra, por ser fácilmente adaptable y organizable. Los ejércitos de los antiguos tiempos estaban organizados, en su mayor parte, sobre el principio de la clasificación por clanes o familias. Los griegos de la época heroica combatían divididos en *filias* y *fratrias*; los germanos, en tribus y estirpes; los antiguos escoceses, en clanes, cada uno de los cuales era reconocible por signos externos particulares en las grandes empresas comunes. Sin duda, esta estructura orgánica tenía muchas ventajas: una gran facilidad para mantener la cohesión dentro de cada grupo, una notable emulación entre ellos, una cierta desgravación del mando, que no necesitaba cuidarse de los individuos y de la organización de cada cual. Pero estas ventajas estaban contrapesadas por el hecho de que, con frecuencia, antiguos prejuicios y pugnas excitaban a unos clanes contra otros, paralizando la unidad del movimiento general, y de que en general las diversas secciones carecían de enlace y cohesión orgánica general, mientras poseían interiormente estas cualidades en alto grado. Por consiguiente, el todo constituido por estos elementos resultaba inorgánico a pesar de que los elementos eran orgánicos, o justamente porque lo eran. La estructura mecánica de los ejércitos posteriores, que no se cuida de que exista relación alguna interna entre los elementos de la sección es, en cambio, si se considera desde el punto de vista del conjunto, mucho más orgánica,

entendiendo por este concepto la regulación unitaria de cada parte mínima por una idea única, la influencia recíproca de los elementos entre sí. Este orden nuevo hace inmediatamente presa en el individuo, y por cuanto sus clasificaciones y agrupaciones pulverizan sin consideración todas las demás, destroza, sí, unidades orgánicas en favor de un mecanismo, pero en cambio sirve incomparablemente mejor al fin de que extraía su valor aquella forma orgánica en sentido primario. Surge aquí el concepto de la *técnica*, tan esencial para épocas progresivas. Frente a la constitución de la vida, que era unitaria e instintiva en las épocas primitivas, esta técnica consigue fines más espirituales con medios mecánicos. Esta evolución se advierte también en los principios que rigen las elecciones parlamentarias, en la manera como los distritos electorales cortan las agrupaciones anteriores. Las representaciones de clases —por ejemplo: los Estados generales, en la época de Felipe el Hermoso, que eran representantes del clero, la nobleza y las ciudades— aparecen primeramente como lo natural y orgánico frente a la distribución puramente externa de las corporaciones electorales —como los Estados generales de los Países Bajos, en la época de Felipe II, que eran representantes locales de las diversas provincias—. La delimitación en el espacio encierra intereses tan variados, y a menudo tan irreconciliables, que no cabe pensar en una expresión unitaria de voluntad por un solo representante y su voto; parece, en cambio, lograr esto la representación de intereses, más racional que este principio exterior y mecánico. Pero, en realidad, ocurre exactamente lo que en la organización de los ejércitos. Los grupos diversos, los complejos de intereses con sus representantes, están contruidos más orgánicamente; pero su convivencia es más inorgánica. El distrito local es más mecánico; pero la elección exclusivamente local no impone la representación exclusiva del interés local, sino que constituye la técnica para la conexión orgánica del todo en cuanto que cada diputado representa al país entero. La división de los partidos según tendencias *políticas*, significa en su idea la diversidad de opiniones acerca de los modos con que puede alcanzarse el bien del todo, que es lo único que importa. La representación de clases o de intereses corta, con la fuerza lógica de un concepto superior, la exterioridad de los límites locales y este racionalismo parcial impide ver que la división mecánica total es la técnica para la síntesis orgánica superior del todo.

Grupo numérico y grupos orgánicos **Agrupaciones técnicas** **Esquema de evolución social**

He aquí un esquema fundamental de la evolución de la cultura, que comprende también su aspecto sociológico: las instituciones y formas de conducta más penetradas de sentido profundo son desalojadas por otras que, en sí mismas, parecen completamente mecánicas, exteriores, desprovistas de espíritu. Pero el fin superior,

que está más allá de aquel estadio precedente, presta a su colaboración o a su resultado posterior una significación espiritual de que carece cada elemento por sí mismo. Este carácter ostenta el soldado moderno frente al caballero de la Edad Media; el obrero de fábrica frente al artesano, la uniformidad y nivelación modernas de tantas relaciones de la vida, que antes quedaban reservadas al arbitrio individual. Actualmente la vida es demasiado amplia y complicada para expresar en cada uno de sus elementos, un pensamiento entero; cada uno de éstos sólo puede tener, por sí solo, un carácter mecánico e insignificante, contribuyendo, empero, a la realización del pensamiento como miembro de un todo. Pero, por otra parte, ocurre con frecuencia que la diferenciación da por resultado privar del elemento espiritual a una actividad, obteniendo así una existencia aparte lo mecánico y lo espiritual; por ejemplo, la obrera que trabaja en una máquina de bordar ejerce una actividad menos espiritual que la bordadora antigua, pero el espíritu de esta actividad ha pasado a la máquina y se ha objetivado en la máquina. Pueden, pues, instituciones, gradaciones, agrupaciones sociales, hacerse más mecánicas y exteriores y servir, sin embargo, al progreso de la cultura, a la unidad interna del todo, cuando existe un fin social superior al que se subordinan, un fin que no permite que conserven para sí el espíritu y sentido en que remataba la serie teleológica de los estadios anteriores. Así se explica el paso del principio gentilicio de clasificación al principio de la decena, aunque éste de hecho representa una unión de lo heterogéneo frente a la homogeneidad natural de la familia.

VII. El pobre

SI CONSIDERAMOS al hombre como ser social, vemos que a cada uno de sus deberes corresponde un derecho de otros seres. Quizás incluso la concepción más honda fuera pensar que primordialmente sólo existen derechos; que cada individuo posee pretensiones —que son de orden general humano y que resultan de su peculiar situación—, las cuales después se convierten en deberes de otros. Pero como todo obligado de algún modo posee también, a su vez, derechos, prodúcese así una red de derechos y deberes donde el derecho es siempre el elemento primario, el que da el tono, y el deber no es más que el correlato de aquél en el mismo acto, correlato inevitable por lo demás. Puede considerarse la sociedad en general como una reciprocidad de seres dotados de derechos morales, jurídicos, convencionales y aun de otras muchas categorías. Si estos derechos significan deberes para los otros es simplemente por una consecuencia lógica o técnica, digámoslo así; y si pudiera acontecer lo inimaginable, es decir, que fuera posible satisfacer todo derecho en forma que no implicase el cumplimiento de un deber, la sociedad no necesitaría para nada de la categoría del deber. Con un radicalismo que no corresponde ciertamente a la realidad psicológica, pero que pudiera desarrollarse en el sentido de una construcción ético-ideal, cabría interpretar todas las prestaciones del amor y de la compasión, de la generosidad y del impulso religioso, como *derechos* del beneficiado por ellas. El rigorismo ético ha afirmado ya, frente a todas esas motivaciones, que lo más alto que puede hacer un hombre es cumplir con su deber, y que este cumplimiento del deber exige ya de suyo eso mismo que un ánimo laxo o débil considera como un mérito que trasciende del deber. Un paso más, y detrás de cada deber del obligado aparecerá el derecho del demandante; es más, éste parece ser el fundamento último y más racional en que pueden basarse las prestaciones de los hombres unos en pro de otros.

Deber y derecho

Muéstrase aquí una oposición fundamental entre las categorías sociológicas y las éticas. Por cuanto todas las relaciones de prestación se derivan de un derecho —en el sentido más amplio de este concepto, que contiene, como una de sus partes el derecho jurídico—, la relación de hombre a hombre ha impregnado totalmente los valores morales del individuo, determinando su dirección. Pero frente al indudable idealismo de este punto de vista, se alza la repulsa no menos profunda de tal génesis interindividual del deber. Nuestros deberes —se dice— son deberes para con nosotros mismos, no existen otros, su contenido puede ser la conducta para con otros hombres, pero su forma y su motivación como deberes no nos vienen de éstos, sino que surgen, con plena autonomía, del yo y de las interioridades del yo, independientes de cuanto se halla fuera de él; sólo para el derecho es el otro el *terminus a quo* de la motivación

en nuestras acciones morales, pero para la moral en sí no es más que el *terminus ad quem*. En definitiva, somos nosotros mismos los responsables únicos de la moralidad de nuestros actos; sólo respondemos de ellos ante nuestro yo mejor, ante la estimación de nosotros mismos, o como quiera denominarse ese foco enigmático que el alma halla en sí misma, como última instancia, y a partir del cual decide libremente hasta qué punto los derechos de otros son deberes para ella.

Este dualismo fundamental en los sentimientos que rigen el sentido de la conducta moral, encuentra un ejemplo o símbolo empírico en las diversas concepciones que existen de la asistencia a los pobres. El deber que tenemos para con los pobres puede aparecer como simple correlato de un derecho que asista al pobre. Sobre todo en países donde la mendicidad es un oficio regular, cree el mendigo más o menos ingenuamente, que tiene un derecho a la limosna, y considera a menudo que negársela es negarle un tributo que se le debe. Otro carácter completamente distinto —dentro del mismo tipo— tiene la idea, según la cual, el derecho al socorro se funda en la pertenencia del necesitado al grupo. La concepción que considera al individuo como el producto de su medio social, confiere al individuo el derecho a solicitar del grupo una compensación de sus necesidades apremiantes y de sus pérdidas. Pero aun cuando no se acepte tan extrema disolución de la responsabilidad individual, cabe sostener, desde un punto de vista social, que el derecho del necesitado es el fundamento de toda la asistencia a los pobres. Pues sólo si se presupone semejante derecho —al menos como ficción jurídico-social— parece posible sustraer la asistencia de los pobres a la arbitrariedad y dependencia de la situación financiera accidental u otros factores inseguros. Siempre se aumenta la seguridad de las funciones cuando en la correlación de derecho y deber que constituye su base, el derecho es el punto de partida metódico; pues el hombre está en general más dispuesto a exigir un derecho que a cumplir un deber. A esto se añade el motivo humanitario de facilitar interiormente a los pobres la demanda y aceptación del socorro considerándolo como un derecho; pues la humillación, la vergüenza, la desclasificación que significa la limosna, disminuye cuando ésta no es solicitada por compasión o apelando al sentimiento del deber, sino *exigida* como un derecho del pobre. Este derecho, empero, tiene evidentemente límites que deben ser fijados para cada caso individual; por tanto, el derecho al socorro no aumenta ni disminuye la cuantía de éste según otras motivaciones. Lo único que se pretende con esto es determinar el sentido interior del socorro, convirtiéndolo en un concepto cuya base está en una opinión fundamental acerca de la relación del individuo con otros individuos y con la comunidad. El derecho al socorro figura en la misma categoría que el derecho al trabajo y el derecho a la existencia. Ciertamente esa indecisión del límite cuantitativo que es propia de éste como de otros «derechos del hombre», llega en él a su máximo, sobre todo cuando el socorro se verifica en dinero; porque el carácter puramente cuantitativo y relativo del dinero dificulta la delimitación objetiva de las pretensiones mucho más que los socorros en especie —salvo que se trate de

casos complicados o muy individualizados, en los cuales el pobre puede hacer del dinero una aplicación más útil y fecunda que del socorro en especie; con su carácter providencial—.

El derecho del pobre

Tampoco se ve claro contra quién ha de dirigirse propiamente el derecho del pobre, y la solución de *este* punto marca diferencias sociológicas muy profundas. El pobre que sienta su situación como una injusticia del orden cósmico pide remedio a la creación entera y fácilmente hace responsable solidario de su pretensión a cualquier individuo que se halle en mejor situación que él. Resulta de aquí una escala, que va desde el proletario delincuente, que ve en toda persona bien vestida un enemigo, un representante de la clase «explotadora», al que puede robársele con la conciencia tranquila; hasta el mendigo humilde que pide una limosna «por amor de Dios», como si cada individuo estuviese obligado a llenar los huecos del orden que Dios ha querido, pero no ha realizado plenamente. La demanda del pobre se dirige en este caso al individuo; pero no a un individuo determinado, sino al individuo considerado como solidario de la humanidad en general. Allende esta correlación, que considera cada individuo como representante de la creación entera, para los efectos de las demandas que a ellos se dirigen, encuéntranse las colectividades particulares a las que se endereza la pretensión del pobre. El Estado, el municipio, la parroquia, la sociedad profesional, la familia, pueden como totalidades, mantener relaciones muy diversas con sus miembros; pero cada una de estas relaciones parece contener un elemento, que se actualiza como derecho al socorro por parte del individuo empobrecido. Esto es lo común a semejantes relaciones sociológicas, aunque por lo demás sean de muy heterogénea naturaleza. Los derechos de los pobres, que nacen de semejantes vínculos, mézclanse de modo singular en los estadios primitivos, donde el individuo se encuentra dominado por los usos de tribu y las obligaciones religiosas que forman una unidad indiferenciada. Entre los antiguos semitas, el derecho del pobre a participar en la comida, no tiene su correlato en la generosidad personal, sino en la pertenencia social al grupo y en el uso religioso. Allí donde la asistencia a los pobres tiene su razón suficiente en un vínculo orgánico entre los elementos, el *derecho* de los pobres está más fuertemente acentuado, ya encuadre su fundamento religioso en la unidad metafísica, o su base familiar o tribal en la unidad biológica. Ya veremos que cuando, por el contrario, la asistencia a los pobres tiene un fundamento teleológico en un fin que se procura conseguir con ello, en vez de un fundamento causal en una unidad real y efectiva entre todos los miembros del grupo, el derecho del pobre desciende hasta su total anulación.

¿A quién se refiere el derecho del pobre?

En los casos hasta ahora examinados, el derecho y el deber aparecían como dos aspectos de una relación absoluta. Formas completamente nuevas se presentan, empero, cuando el punto de partida lo constituye el deber del que da, en vez del derecho del que recibe. En el caso extremo, el pobre desaparece por completo como sujeto legítimo y punto central de los intereses en juego. El motivo de la limosna reside entonces exclusivamente en la significación que tiene para el que la da. Cuando Jesús dijo al rico mancebo: «Regala tu patrimonio a los pobres», lo que le importaba evidentemente no eran los pobres, sino el alma del mancebo de cuya salvación aquella renuncia era mero medio o símbolo. La limosna cristiana posterior tiene la misma naturaleza; no es más que una forma de ascetismo, una «buena obra», que contribuye a determinar el destino futuro del donante. El auge de la mendicidad en la Edad Media, la distribución absurda de las limosnas, la desmoralización del proletariado por las donaciones arbitrarias, contrarias a todo trabajo culto, todos estos fenómenos constituyen la venganza que la limosna toma por el carácter subjetivo de su concesión, que atiende sólo al donante y no al pobre mismo.

La limosna cristiana

De esta limitación al donante se desvía ya la motivación —aunque sin por eso recaer en el que recibe la limosna— cuando la prosperidad del todo social es la que aconseja la asistencia a los pobres. Esta asistencia entonces se lleva a cabo, voluntariamente o impuesta por la ley, para que el pobre no se convierta en un enemigo activo y dañino de la sociedad, para hacer fructífera su energía disminuida, para impedir la degeneración de su descendencia. El pobre como persona, el reflejo de la situación del pobre en sus sentimientos, es en este caso tan indiferente como lo es para el donante cuyas limosnas van encaminadas a la salvación de su propia alma. Si ha desaparecido, en efecto, el egoísmo subjetivo de éste no ha sido por amor al pobre sino por consideración a la sociedad. El hecho de que el pobre reciba la limosna no es el fin último, sino un simple medio, como en el primer caso. El predominio del punto de vista social en lo referente a la limosna se manifiesta en la posibilidad de negarla —fundándose en el mismo principio— a veces incluso cuando más podían movernos a otorgarla la compasión personal o la situación ingrata del que la negare.

La asistencia a los pobres como institución pública ofrece, pues, un carácter sociológico muy singular. En su contenido es absolutamente personal; no hace otra cosa que aliviar necesidades individuales. En esto se diferencia de las demás instituciones que persiguen el bienestar y la protección públicos. Estas instituciones quieren favorecer a todos los ciudadanos; el ejército y la policía, la escuela y las comunicaciones, la administración de justicia y la Iglesia, la representación popular y el cultivo de la ciencia, son cosas que no se dirigen en principio a las personas consideradas como individuos diferenciados, sino a la totalidad de los individuos; la

unidad de muchos o de todos constituye el objeto de estas instituciones. En cambio, la asistencia a los pobres se dirige, en su actividad concreta, al individuo y su situación. Y justamente ese individuo es, para la forma abstracta moderna de la beneficencia, la acción final, pero no en modo alguno su *fin último*, que sólo consiste en la protección y fomento de la comunidad. Y ni siquiera como *medio* para ésta puede considerarse al pobre —lo que mejoraría su posición—, pues la acción social no se sirve de él mismo, sino únicamente de ciertos medios objetivos materiales y administrativos destinados a suprimir los daños y peligros que el pobre significa para el bien común. Esta situación formal, no sólo se presenta en la vida total colectiva, sino también, de manera evidente, en círculos más estrechos; incluso en el seno de la familia se dan muchos socorros, no por el socorrido mismo, sino para que la familia no tenga que avergonzarse y pierda su reputación por la pobreza de uno de sus miembros. El socorro que los sindicatos obreros ingleses conceden a sus miembros desempleados no se propone tanto aliviar la situación personal del socorrido como impedir que impelido por la necesidad trabaje más barato y haga bajar el nivel del salario en todo el oficio.

La asistencia pública a los pobres

Teniendo en cuenta este sentido de la asistencia a los pobres, resulta claro que el hecho de quitar a los ricos para dar a los pobres, no se propone la igualación de sus situaciones respectivas, y ni siquiera en su *tendencia* se orienta hacia la supresión de la diferencia social entre los ricos y los pobres. Por el contrario, la asistencia se basa en la estructura actual de la sociedad; está en abierta contradicción con todas las aspiraciones socialistas y comunistas, que quieren suprimir esa estructura actual de la sociedad. Lo que la asistencia se propone es, justamente, mitigar ciertas manifestaciones extremas de la diferencia social, de modo que aquella estructura pueda seguir descansando sobre esta diferencia. Si la asistencia se apoyase en el interés hacia el pobre individual, no habría en principio límite alguno impuesto al traspaso de bienes en favor de los pobres, traspaso que llegaría a la equiparación de todos. Pero como se hace en interés de la totalidad social —de los círculos políticos, familiares u otros determinados sociológicamente—, no tiene ningún motivo para socorrer al sujeto más de lo que exige el mantenimiento del *statu quo* social.

La beneficencia, institución conservadora

Cuando domina esta teleología puramente social, centralista, la asistencia a los pobres ofrece acaso la mayor tensión sociológica posible entre el fin inmediato y el mediato de una acción. El alivio de la necesidad subjetiva es para el sentimiento un fin tan categórico que privarlo de esta situación de última instancia y convertirlo en mera técnica para los fines transubjetivos de una unidad social, constituye un

señalado triunfo de esta última; se establece así entre la unidad social y el individuo una distancia tal que, a pesar de su poca apariencia externa, es, por su frialdad y su carácter abstracto, más fundamental y más radical que los sacrificios del individuo en beneficio de la totalidad, en los cuales el medio y el fin suelen encontrarse en una misma serie sentimental.

Teniendo en cuenta esta relación sociológica se explica la singular complicación de deberes y derechos que hallamos en la moderna asistencia del Estado a los pobres. Con frecuencia nos encontramos con el principio, según el cual el Estado tiene el deber de socorrer al pobre, pero a este deber no corresponde en el pobre ningún derecho al socorro. El pobre no tiene —como se ha declarado expresamente, verbigracia, en Inglaterra— ninguna acción por socorro indebidamente negado, ni puede solicitar indemnización. Toda la relación entre deberes y derechos pasa por encima del pobre. El derecho que corresponde a aquel deber del Estado no es el suyo, no es el derecho del pobre, sino el derecho que tiene todo ciudadano a que la contribución que paga para los pobres se eleve en tal cuantía y se aplique de tal modo que los fines públicos de la asistencia a los pobres sean realmente conseguidos. Por consiguiente, en caso de insuficiente asistencia, no sería el pobre el que tendría acción contra el Estado, sino los demás elementos indirectamente dañados por tal descuido. En el caso, por ejemplo, de que se pudiera probar que un ladrón no habría realizado tal o cual robo si se le hubiese dado el socorro legal por él solicitado, sería en principio el robado el que podría reclamar una indemnización de la administración. El socorro a los pobres tiene en la teleología jurídica una situación análoga a la protección de los animales. A nadie se castiga en Alemania por atormentar a un animal, salvo que lo haga «públicamente o de modo que produzca escándalo». No es, pues, la consideración al animal maltratado, sino a los testigos, la que determina el castigo.

Eliminación jurídica del pobre

Esta eliminación del pobre, que consiste en negarle la posición de fin último en la cadena teleológica no permitiéndole ni siquiera, como se ha visto, figurar en ella como medio; se manifiesta también en el hecho de que dentro del Estado moderno, relativamente democrático, la beneficencia es quizá la *única* rama de la administración en que las personas esencialmente interesadas no tienen participación alguna. En la concepción a que nos referimos, la asistencia a los pobres es, en efecto, una aplicación de medios públicos a fines públicos; y como de toda su teleología se encuentra excluido el pobre mismo —cosa que no ocurre con los interesados en las demás ramas de la administración—, es lógico que no se aplique a los pobres y a su asistencia el principio de la administración autónoma, que en las demás materias es reconocido con más o menos extensión. Cuando el Estado se ve obligado, por una ley, a canalizar una corriente para procurar regadío a ciertas comarcas; la corriente se

halla aproximadamente en la situación del pobre protegido por el Estado; es el objeto del deber, pero no el titular del derecho correspondiente, el cual más bien corresponde a los propietarios adyacentes. Y toda vez que domina exclusivamente este interés centralista, la relación entre el derecho y el deber puede ser alterada en virtud de puntos de vista utilitarios. El proyecto de ley de pobres de 1842, en Prusia, afirma que el Estado tiene que organizar la asistencia a los pobres en interés de la prosperidad pública. Con este objeto crea órganos públicos jurídicos, que están obligados, *frente al Estado*, a socorrer a los individuos necesitados; pero no lo está frente a estos últimos, pues éstos no poseen acción ninguna en derecho. Este principio adquiere un carácter extremo cuando la ley impone a los parientes acomodados del pobre el deber de alimentarlo. Parece a primera vista que en este caso el pobre tiene sobre sus parientes acomodados un *derecho* que el Estado se limita a asegurar y hacer efectivo. Pero el sentido interior del precepto es otro. La comunidad política cuida del pobre por razones de utilidad, y se cubre luego con los parientes, porque el coste de la asistencia sería excesivo para ella, o al menos tal lo considera. La ley no tiene en cuenta obligación inmediata alguna de persona a persona, por ejemplo, entre el hermano rico y el pobre; esa obligación es puramente moral. La ley sólo se preocupa de servir a los intereses de la comunidad y lo hace de ambas maneras, socorriendo al pobre y sacando de los parientes ricos el importe del socorro.

El precepto legal de alimentos

Ésta es, en efecto, la estructura sociológica del precepto legal de alimentos. Éste no se propone simplemente dar forma jurídica obligatoria a deberes morales. Ello se muestra en los hechos, verbigracia, el siguiente: sin duda, la obligación moral de socorro entre hermanos es un fuerte imperativo; no obstante, cuando en el primer proyecto del código civil alemán se le quiso dar fuerza legal, los motivos reconocieron la extraordinaria dureza de tal obligación, y la fundamentaron diciendo que de otro modo sería demasiado grave la carga que pesaría sobre la asistencia pública. Esto mismo se manifiesta en el hecho de que en ocasiones la cuota legal de alimentos excede resueltamente a todo lo que pudiera exigirse desde el punto de vista individual y moral. El Tribunal Supremo del imperio sentenció contra un anciano, que se encontraba en circunstancias míseras, obligándole a entregar todo su haber; unos centenares de marcos para alimentos de un hijo inútil para el trabajo, a pesar de que expuso con datos plausibles que él también estaba inútil y que aquel dinero era su única reserva. Es muy dudoso que en este caso pueda hablarse de un derecho moral del hijo. Pero a la colectividad no le interesa el tal derecho; lo único que pregunta es si puede recurrir al pariente para cargar sobre él la obligación que ella tiene con respecto al pobre, según las normas generales. Este sentido interno del deber de sufragar alimentos está simbolizado igualmente por la manera como se ejercita en la práctica. Primeramente se socorre al pobre, a instancias suyas, y después se busca a

un hijo o al padre, que eventualmente y según su situación económica, es condenado a pagar, no el coste íntegro de la alimentación, sino acaso la mitad o la tercera parte. El sentido exclusivamente social de la regla jurídica aparece también en el hecho de que la obligación de prestar alimentos, según el código civil alemán, sólo se produce cuando no «pone en peligro» la «sustentación del obligado con arreglo a su clase». Es por lo menos discutible si en ciertos casos no será moralmente obligatorio el socorro, aun cuando llegue a la cuantía referida. Pero la colectividad, sin embargo, renuncia en todos los casos a exigirlo, porque el hecho de que un individuo descienda de posición social, produce al *status* de la sociedad un daño que parece sobrepasar en importancia social a la ventaja material que podría sacar de aquél. Por consiguiente, el deber de alimentos no contiene un derecho del pobre frente a sus parientes acomodados. El deber de alimentos no es más que el deber general que corresponde al Estado, pero trasladado a los parientes y sin correlación con acción o pretensión ninguna del pobre.

Sentido social de «los alimentos»

La imagen del río canalizado, que antes hemos empleado era, sin embargo, inexacta. Porque el pobre no sólo es pobre, sino también ciudadano. *Como tal*, participa de los derechos que la ley concede a la totalidad de los ciudadanos en correlación con el deber del Estado de socorrer a los pobres; para continuar empleando aquella imagen, digamos que el pobre es al mismo tiempo el arroyo y el propietario adyacente, en el mismo sentido en que puede serlo el ciudadano más rico. Sin duda las funciones del Estado, que formalmente se hallan frente a todos los ciudadanos a la misma distancia ideal tienen, en cuanto al contenido, muy diversas significaciones, según las diversas posiciones de los ciudadanos; y si el pobre participa en la asistencia, no como sujeto con fines propios, sino sólo como miembro de la organización teleológica del Estado, trascendente de él, su papel en esta función del Estado es, sin embargo, distinta que la del ciudadano acomodado. Lo que importa sociológicamente es darse cuenta de que la posición particular en que se halla el pobre socorrido —en virtud de la cual su situación individual le convierte en término extremo de la acción de socorro y, por otra parte, le coloca frente al Estado en la posición de un objeto sin derecho, de una materia inerte—, no impide su coordinación en el Estado como miembro de la unidad total política. A pesar o, mejor dicho, en virtud de esas dos características que parecen colocar al pobre más allá del Estado, el pobre se ordena orgánicamente dentro del todo, pertenece como pobre a la realidad histórica de la sociedad, que vive en él y sobre él, y constituye un elemento sociológico-formal, como el funcionario o el contribuyente, el maestro o el intermediario de cualquier tráfico. Se encuentra, aproximadamente, en la situación del individuo extraño al grupo y que se halla materialmente fuera del grupo en que vive; pero justamente entonces se produce un organismo total superior que

comprende las partes autóctonas del grupo y las extrañas; y las peculiares acciones recíprocas entre ambas crean el grupo en un sentido más amplio y caracterizan el círculo real histórico. Así el pobre está, en cierto modo, fuera del grupo; pero esta situación no es más que una manera peculiar de acción recíproca, que lo pone en unidad con el todo, en su más amplio sentido.

El pobre como ciudadano

Únicamente entendiéndolo así se resuelve la antinomia sociológica del pobre, en la que se reflejan las dificultades ético-sociales de la asistencia. La tendencia solipsista de la limosna medieval dejaba intacto interiormente al pobre, a quien socorría exteriormente; constituía el completo olvido del principio según el cual no debe tratarse al hombre nunca como medio exclusivamente, sino siempre como fin. En principio, el que recibe la limosna da también algo; de él parte una acción sobre el donante y esto es justamente lo que convierte la donación en una reciprocidad, en un proceso sociológico. Pero si —como en el caso antes citado— el que recibe la limosna queda por completo eliminado del proceso teleológico del donante, si el pobre no desempeña otro papel que el de una alcancía en la que se echan limosnas para misas, córtase la acción recíproca, y la donación deja de ser un hecho social para trocarse en un hecho puramente individual. Ahora bien, como queda dicho, tampoco la concepción moderna del socorro a los pobres considera al pobre como un fin en sí mismo; no obstante, resulta en ella que el pobre, aunque encontrándose en una serie teleológica superior a él, es, sin embargo, un elemento que pertenece orgánicamente al todo, y se halla —sobre la base dada— entretejido en las finalidades de la colectividad. Ciertamente, ni ahora ni en la forma medieval, su reacción a la donación recibida recae en ninguna persona individual; pero al rehabilitar de nuevo su actividad económica, al salvar del aniquilamiento su energía corporal, al impedir que sus impulsos lo lleven al uso de medios violentos para enriquecerse, la colectividad social recibe del pobre una reacción. La relación puramente individual sólo es suficiente desde el punto de vista ético y perfecta desde el sociológico, cuando cada individuo es fin para el otro, aunque naturalmente no sólo fin. Pero esto no puede aplicarse a las acciones de una unidad colectiva transpersonal. La teleología de la colectividad puede pasar tranquilamente por encima del individuo y volver a sí misma, sin haberse detenido en el individuo. Desde el momento en que el individuo pertenece a este todo, encuéntrase también en el punto final de la acción, y no como en el otro caso, fuera de la acción. Aunque se le niegue como individuo el carácter del fin propio, participa como miembro del todo, en el carácter del fin propio que el todo siempre tiene.

Teleología social

Mucho tiempo antes de que reinase la claridad de esta concepción centralista sobre la esencia del socorro a los pobres, revelóse en símbolos sustanciales su papel orgánico en la vida de la colectividad. En la Inglaterra antigua la asistencia a los pobres era ejercida por los conventos y las corporaciones eclesiásticas, y la razón de ello es, como se hace notar expresamente, que sólo el patrimonio de las manos muertas posee la duración indispensable para encargarse de la asistencia a los pobres. Las numerosas donaciones profanas, procedentes de botines y penitencias, no bastaban para satisfacer este fin, porque no tenían aún organización bastante en el sistema de la administración del Estado, y se consumían sin éxito continuado. La asistencia a los pobres fue, pues, a apoyarse sobre el único punto firme y propiamente sustancial en medio de la confusión social; y esta conexión se revela negativamente en la indignación reinante contra el clero enviado de Roma a Inglaterra, porque descuidaba la beneficencia. El clérigo extranjero no se siente íntimamente ligado a la vida de la comunidad; y el hecho de que no cuide a los pobres aparece como el signo más claro de esta inconexión. Esa misma unión de la beneficencia con el sustrato más firme de la existencia social, aparece clara en la vinculación establecida más tarde en Inglaterra del impuesto para los pobres a la propiedad territorial; y esto fue tanto causa como efecto de que el pobre se contase como elemento orgánico de la tierra, perteneciente a la tierra. La misma tendencia se manifiesta en 1861, cuando una parte de las cargas de beneficencia fue traspasada de la parroquia a la asociación de beneficencia. Los gastos de la asistencia a los pobres no fueron ya satisfechos aisladamente por las parroquias, sino por un fondo o capital, al que las parroquias contribuían en relación con el valor de su propiedad territorial. La proposición de que para hacer la distribución se tuviese también en cuenta el número de habitantes fue rechazada repetidas veces; lo cual significa rechazar por completo el elemento individualista, y el deber de socorrer al pobre aparece recayendo no sobre la suma de las personas, sino sobre la unidad transpersonal, que encuentra su sustrato en la objetividad de la propiedad territorial. Hasta tal punto la asistencia constituye allí el centro del grupo social, que en la administración local han ido adhiriéndose a ella, considerada como base, primero la instrucción pública y los caminos, y después la sanidad y los registros. También en otros sitios el pobre se ha convertido en sujeto y base de la unidad política (puesto que es el resultado de ella). La Confederación Alemana del Norte determinó que en todo su territorio no debía quedar sin socorro ningún necesitado, y que ningún pobre de la confederación recibiría en una parte trato distinto que en otra. Si en Inglaterra contribuyeron razones exteriores y técnicas a establecer aquel vínculo entre la asistencia a los pobres y la propiedad territorial, esta conexión no pierde su sentido sociológico profundo por el hecho de que, de otra parte, la agregación de otras ramas de la administración a la asistencia pública haya provocado grandes dificultades técnicas, motivadas por la distinta delimitación de las asociaciones benéficas y los condados. Precisamente esta contradicción de las condiciones técnicas destaca la unidad de sentido sociológico.

Por consiguiente, es completamente parcial la concepción que define la asistencia a los pobres como «una organización de las clases propietarias para realizar el sentimiento del deber moral, que va unido a la propiedad». La asistencia es más bien una parte de la organización del *todo*, al que el pobre pertenece lo mismo que las clases propietarias. Es cierto que las características técnicas y materiales de su posición social hacen de él un mero objeto o punto de tránsito de una vida colectiva superior. Pero, en último término, éste es, en general, el papel que desempeña todo miembro individual concreto de la sociedad; del cual, conforme al punto de vista momentáneamente aceptado aquí, puede decirse lo que Spinoza dice de Dios y del individuo: que podemos amar a Dios, pero que sería contradictorio que Él, unidad que nos contiene, nos amase a nosotros, y que el amor que nosotros le consagramos, es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. La singular exclusión de que es objeto el pobre, por parte de la comunidad que lo socorre, es lo característico del papel que desempeña *dentro* de la sociedad, como un miembro de ella en situación particular. Si técnicamente es un mero objeto, en cambio, en un sentido sociológico más amplio, es un sujeto que, por una parte, constituye, con todos los demás, la realidad social y, por otra parte, como todos los demás, se encuentra allende la unidad abstracta y transpersonal de la sociedad.

Singular posición sociología del pobre

Por eso también es la estructura general del círculo la que decide sobre la cuestión: ¿a qué círculo pertenece el pobre? Si ejerce todavía alguna actividad económica pertenece al sector de la economía general, en que aquélla está comprendida inmediatamente. Si es miembro de una iglesia, pertenece al distrito de ésta. Si es miembro de una familia pertenece al círculo determinado personalmente en el espacio por sus parientes. Pero si no es más que pobre, ¿a qué círculo pertenece? Una sociedad mantenida organizada por la conciencia de casta incluye al pobre en el círculo de su casta. Otra sociedad cuyas conexiones éticas se realicen esencialmente por intermedio de la Iglesia, remitirá al pobre a la Iglesia o a las asociaciones piadosas, que son los lugares en que se verifica la reacción social frente a la existencia del pobre. Los motivos de la ley alemana de 1871 sobre el socorro domiciliario contestan a esta pregunta de la siguiente manera: el pobre pertenece a aquella comunidad —es decir, está obligado a socorrerle aquella comunidad— que ha utilizado su fuerza económica antes de su empobrecimiento. Dentro del último principio se señala la estructura social, pues antes del triunfo completo de la idea del Estado moderno, el municipio es el lugar que ha disfrutado del trabajo económico del empobrecido. Pero la libertad del tráfico moderno, el cambio interlocal de todas las fuerzas, ha suprimido esta limitación; de modo que el Estado entero debe

considerarse como el *terminus a quo* y *ad quem* de todas las prestaciones. Si las leyes permiten actualmente a cada cual fijar su domicilio en el municipio que desee; si el municipio, por consiguiente, no posee ya el derecho (correlativo de su identificación con sus habitantes) de oponerse al establecimiento de elementos indeseables, ya no puede exigírsele el vínculo solidario, en tomar y dar, con el individuo. Sólo por razones prácticas, y considerados como órganos del Estado (así dicen los motivos mencionados), encárganse los municipios del cuidado de los pobres.

Adscripción de los pobres al municipio

Éste es, pues, el estadio extremo que ha alcanzado la posición formal del pobre, estadio en el que se revela su dependencia respecto al grado general de la evolución social. El pobre pertenece al círculo máximo. No una parte de la totalidad, sino la totalidad misma, en cuanto unidad es el lugar o potencia a que el pobre pertenece como pobre. Sólo para este círculo (que por ser el mayor no encuentra otro fuera de sí en quien poder descargar la obligación) deja de existir esa dificultad que los prácticos de la beneficencia señalan para las pequeñas corporaciones: que éstas eluden con frecuencia el socorro de un pobre, por temor de que una vez que se hayan ocupado de él lo tendrán siempre sobre sus hombros. Aquí se pone de manifiesto una característica muy importante para la socialización humana, un rasgo que podría llamarse la inducción moral: cuando se ha realizado algún acto de beneficencia, de cualquier clase que sea, aunque sea espontáneo y singular y aunque no esté ordenado por ningún precepto, créase el deber de continuarlo, deber que alienta de hecho, no sólo como pretensión del que recibe el beneficio, sino también como sentimiento del donante. Es sabido, por experiencia vulgar, que los mendigos a quienes se da limosna con regularidad consideran ésta muy pronto como su derecho y como el deber del donante, y si éste falta a la supuesta obligación, lo interpretan como un atentado a su propiedad y sienten una irritación que no sentirían contra el que siempre les ha negado la limosna. E incluso quien en proporciones más elevadas protege durante algún tiempo a un necesitado, habiendo determinado antes exactamente la duración del socorro, sentirá al suspender sus donativos un sentimiento penoso, como si cometiese alguna culpa. Con plena conciencia reconócese este hecho en una ley talmúdica del código ritual *Jore Deah*: el que haya socorrido tres veces a un pobre con la misma cantidad, aunque no haya tenido en manera alguna la intención de proseguir el socorro, adquiere tácitamente la obligación de continuarlo; su acto toma el carácter de un voto del que sólo pueden dispensar razones considerables, como, por ejemplo, el propio empobrecimiento.

La inducción moral

Este caso es mucho más complicado que el de amar a la persona a quien se ha

beneficiado. En este último, que tiene cierto parentesco con el anterior, puede verse el pendant al *odisse quem laeseris*. Se comprende perfectamente que la satisfacción sentida por la buena acción propia sea proyectada sobre el que ha dado ocasión para ella; en el amor a aquél por quien hemos hecho sacrificios, nos amamos esencialmente a nosotros mismos, como en el odio a aquél contra quien hemos cometido injusticias, nos odiamos a nosotros mismos. Pero ese sentimiento de obligación que el beneficio hecho deja en el alma del benefactor, esa forma singular del *nobleza obliga*, no puede explicarse con una psicología tan sencilla. Creo que, en efecto, actúa aquí una condición *a priori*: la de que toda acción de este género, a pesar de su aparente libertad, a pesar de su carácter de *opus supererogationis*, brota de un deber; que en tal conducta se sobreentiende un deber profundo que en cierto modo se manifiesta y hace sensible gracias a la acción benéfica. Ocurre aquí lo que en la inducción científica, que si admite la igualdad entre un proceso pasado y otro futuro, no es simplemente porque el primero tenga tal o cual estructura, sino porque del primero se extrae una ley que lo determinaba lo mismo que determina a cualquier otro futuro. Tiene que haber, pues, en el fondo, un instinto moral que nos dice que el primer favor correspondía a un deber y que el segundo corresponde a ese mismo deber, como el primero. Esto se relaciona claramente con los motivos de que ha partido este estudio. Si, en general, todo altruismo, todo beneficio, toda bondad, en último extremo no es sino deber y obligación, este principio puede, en el caso particular, manifestarse en forma de que todo acto de beneficencia es, en su sentido profundo —si se quiere desde el punto de vista de la metafísica de la moral—, el mero cumplimiento de un deber que, naturalmente, no se agota con la primera acción, sino que continúa existiendo mientras exista la ocasión determinante. Según esto, el socorro prestado a alguien sería la *ratio cognoscendii*, el signo que nos hace ver que una de las líneas ideales del deber entre hombre y hombre pasa por aquí y revela su carácter de eternidad en los ulteriores efectos del vínculo establecido.

Ley profunda del acto benéfico

Hemos visto hasta aquí dos formas en la relación entre el derecho y el deber: el pobre tiene un *derecho* al socorro, y existe un *deber* de socorrerlo, deber que no se orienta hacia el pobre como titular del derecho, sino hacia la sociedad a cuya conservación contribuye. Pero junto a estas dos formas existe la tercera, que es la que domina por término medio en la conciencia moral: la colectividad y las personas acomodadas tienen el deber de socorrer al pobre, y este deber halla su fin suficiente en el alivio de la situación del pobre; a esto corresponde un derecho del pobre, como el término correlativo de la relación puramente moral entre el necesitado y el acomodado. Si no me engaño, desde el siglo XVIII ha cambiado el acento dentro de esta relación. El ideal de la humanidad y de los derechos del hombre había vencido, principalmente en Inglaterra, al espíritu centralista que animaba la ley de pobres de

Isabel, según la cual había que procurar trabajo al pobre, en beneficio de la comunidad. El ideal de la humanidad sustituyó este principio por este otro: a todo pobre, tanto si quiere o puede trabajar como si no puede ni quiere, le corresponde un *mínimum* de existencia. En cambio, la beneficencia moderna acentúa en la correlación entre el deber moral (del donante) y el derecho moral (del que recibe), con preferencia el primero. Evidentemente esta forma es realizada, sobre todo por los particulares, a diferencia de la beneficencia pública. Se trata ahora de determinar su significación sociológica en este sentido.

La beneficencia como función del Estado

En primer lugar, conviene comprobar aquí la tendencia ya indicada a considerar la asistencia a los pobres como asunto propio del círculo más amplio (del Estado), mientras antes, en todas partes, recaía en el municipio. Esta adscripción de la beneficencia al círculo más reducido era, ante todo, consecuencia del lazo corporativo que envolvía al municipio. Hasta que el organismo supraindividual que el individuo veía en torno y por encima de él no hubo pasado del municipio al Estado y la libertad de tránsito no hubo terminado este proceso objetiva y psicológicamente, era lo más natural que los vecinos socorriesen al necesitado. A esto se agrega una circunstancia extremadamente importante para la sociología del pobre: que de todas las pretensiones sociales de carácter no individualista, sino fundadas en una cualidad general es la del pobre la que más impresiona; prescindiendo de estímulos agudos, como los provocados por accidentes o por provocaciones sexuales, no hay nada como la miseria que actúe con tanta impersonalidad, con tanta indiferencia, respecto a las demás cualidades de su objeto y, al mismo tiempo, con un imperio tan inmediato y efectivo. Esto ha dado en todo tiempo al deber de socorrer a los pobres un carácter específico *localista*. Centralizarlo en un círculo tan amplio, que se actualice movido por el concepto general de la pobreza en vez de ser impulsado por la impresión inmediata, es uno de los caminos más largos que han tenido que recorrer las formas sociológicas para pasar de la forma sensible inmediata a la forma abstracta. Al verificarse este cambio, que considera la asistencia a los pobres como un deber abstracto del Estado —en Inglaterra desde 1834, en Alemania desde mediados del siglo XIX—, modificóse su naturaleza con arreglo a esta forma centralizada. Lo esencial es que el Estado mantiene al municipio en la obligación de participar a la asistencia, pero considerándolo como delegado suyo; la organización local se ha convertido en una mera técnica para conseguir el mayor resultado posible; el municipio no es ya el punto de partida, sino un punto de tránsito en el proceso de la asistencia; por esta razón las asociaciones de beneficencia se constituyen en todas partes según principios de utilidad (por ejemplo, en Inglaterra se organizan de tal manera que cada una de ellas pueda sostener una *Workhouse*), y tienen la tendencia deliberada a evitar la parcialidad de las influencias locales. En el mismo sentido actúa

el creciente empleo de funcionarios de la beneficencia con sueldo. Estos funcionarios se encuentran frente al pobre mucho más claramente en la situación de representantes de la colectividad (de quien reciben su sueldo) que los funcionarios gratuitos, los cuales obran más bien como hombres y se atienen, no tanto al punto de vista meramente objetivo como al humano, de hombre a hombre. Finalmente, prodúcese una división de las funciones muy importante sociológicamente. La asistencia a los pobres está delegada, en lo esencial, a los municipios, con razón; porque cada caso ha de ser tratado individualmente, y esto sólo es posible desde cerca y con base en un cabal conocimiento del medio; y si el municipio es el que otorga el socorro, debe ser también el que arbitre los recursos, pues, de lo contrario, administraría con sobrada generosidad el dinero del Estado. Pero, por otra parte, hay casos de inopia, en los cuales no existe ese peligro de esquematismo que se quiere evitar; son casos que pueden determinarse según criterios objetivos, como enfermedad, ceguera, sordomudez, demencia, raquitismo. En estos casos, la asistencia tiene un carácter más técnico y, por tanto, el Estado o la corporación más amplia está en mejor situación para encargarse de ella. Su mayor abundancia de recursos y su administración centralizada patentizan sus ventajas superiores en estos casos en que las circunstancias personales y locales tienen poca importancia. Y junto a esta determinación cualitativa de la prestación directa del Estado, aparece la cuantitativa, que es la que diferencia especialmente la beneficencia pública de la beneficencia privada: el Estado y, en general, los organismos públicos, sólo acuden a la necesidad apremiante e inmediata. En todas partes, y en Inglaterra más claramente que en ninguna, la asistencia tiene el principio firme de que sólo debe salir del bolsillo de los contribuyentes el mínimum necesario para la vida del pobre.

El Estado y el municipio

Todo esto está en una relación profunda con el carácter de las acciones colectivas espirituales en general. Lo común, que comprende dentro de sí las energías o intereses de muchos individuos, sólo puede detenerse en las particularidades personales cuando se trata de una organización con división del trabajo, cuyos miembros ejercen diversidad de funciones. Pero cuando hace falta llevar a cabo una acción unitaria, ya sea por un órgano inmediato o por un órgano representativo, el contenido de esta acción sólo puede comprender aquel mínimum de singularidades personales que coinciden en todos los sujetos. Resulta de aquí, en primer lugar, que cuando se hacen gastos en nombre de una colectividad, no debe gastarse más de lo que gastaría el más ahorrativo de sus miembros. Una comunidad que se encuentra reunida actualmente, puede dejarse arrastrar por un ímpetu de generosidad derrochadora; pero cuando no se conoce inmediatamente la voluntad de cada individuo, sino que ha de ser supuesta por medio de representantes, debe suponerse que nadie quiere gastar más de lo estrictamente necesario. No es ésta, sin duda, una

necesidad lógica inquebrantable —pues la tesis contraria no constituiría una contradicción lógica—; pero corresponde a un dogma psicológico que por la cuantía enorme de sus confirmaciones empíricas ha adquirido el valor práctico de lo lógicamente demostrable.

La acción en masa tiene el carácter de un *mínimum*, por la necesidad en que está de abarcar los grados inferiores de la escala intelectual, económica, cultural, estética, etc. El derecho válido para todos ha sido designado como el *mínimum* ético, la lógica válida para todos es el *mínimum* intelectual; el «derecho al trabajo», postulado para todos, sólo puede extenderse a aquellos cuya calidad represente un *mínimum*; la pertenencia a un partido exige en principio el acatamiento de un programa mínimo, sin el cual el partido no podría existir. Este tipo del *mínimum* social se expresa perfectamente en el carácter negativo de los procesos e intereses colectivos.

El mínimo gasto

DIGRESIÓN SOBRE LA NEGATIVIDAD DE CIERTAS CONDUCTAS COLECTIVAS

La unidad de los fenómenos que acabamos de mencionar tiene lugar en varios sentidos exclusivamente por negación; y este carácter de negatividad lo desarrollan, con frecuencia, en proporción a su extensión numérica. Tratándose de acciones de masas, los motivos que empujan a los individuos son, a menudo, tan diversos, que su unificación resulta tanto más fácil cuanto más negativo, e incluso destructivo, sea su contenido. El descontento, que lleva a grandes revoluciones, se alimenta siempre de tantas y tan opuestas fuentes que no sería posible su unificación en una finalidad positiva. Esto último suele ser función de los círculos más estrechos y de las fuerzas individuales que, en sus labores privadas, se disgregan unas de otras y que, reunidas en una masa, han producido un efecto aniquilador y destructivo. En este sentido, uno de los más eminentes conocedores de la historia, afirma que la multitud es siempre ingrata, porque aunque la totalidad se eleve a un estado floreciente, el individuo siente, en primer lugar, lo que a él personalmente falta. La diversidad de las condiciones individuales que sólo deja como posible fin común la negación (esto, naturalmente, sólo se entiende *cum grano salís*, y prescindiendo de aquello en que la sociedad supera, por sus fuerzas propias, este destino); se ve muy claramente, por

ejemplo, en los antiguos movimientos revolucionarios rusos. La enorme extensión territorial, las discrepancias personales de educación, la variedad de fines que dominaban en este movimiento fueron la causa de que, realmente, el concepto de *nihilismo*, mero aniquilamiento de lo existente, fuese la expresión adecuada de lo único común a todos los elementos.

Conducta negativa de la colectividad

El mismo rasgo se revela en el resultado de las grandes votaciones populares que, con frecuencia, y de un modo casi incomprensible, es puramente negativo. Así, por ejemplo, en 1900, el *referendum* suizo rechazó de plano una ley sobre seguros federales de enfermedad y accidentes que había sido aprobada por ambas representaciones populares, el Consejo Nacional y el Consejo de los Estados; y éste es el destino, por lo demás, que sufren la mayor parte de los proyectos de ley sometidos al *referendum*. La negación es lo más sencillo, y por eso coinciden en ella las grandes masas, cuyos elementos no pueden ponerse de acuerdo sobre un fin positivo. Las razones por las cuales los diversos grupos rechazaron aquella ley eran extraordinariamente distintas: particularistas y ultramontanas, agrarias y capitalistas, técnicas y partidistas. Solamente la negación podía reunir a todos. Sin duda puede ocurrir también lo contrario: que cuando muchos círculos pequeños coincidan, por lo menos, en algo negativo esto anuncie o prepare su unidad. Así se ha hecho notar que aunque los griegos ofrecían grandes diferencias de civilización entre sí, sin embargo, al comparar los arcadios y los atenienses con los contemporáneos cartagineses o egipcios, persas o tracios, se encontraban entre los primeros muchos rasgos comunes de carácter negativo: en ninguna parte de la Grecia histórica había sacrificios humanos ni mutilaciones voluntarias; en ninguna parte existía la poligamia o la venta de niños como esclavos; en ninguna parte se obedecía ciegamente a una persona. Por lo tanto, pese a todas las diferencias positivas, esta comunidad de lo puramente negativo había de producir la conciencia de pertenecer juntamente a un mismo círculo de civilización, que estaba por encima de los Estados particulares.

Coincidencia en la negación

El carácter negativo del vínculo que reúne en unidad al círculo grande se manifiesta, sobre todo, en sus normas. Esto viene preparado por el hecho de que las determinaciones obligatorias, de cualquier género que sean, deben ser tanto más sencillas y tanto menos circunstanciadas, cuanto mayor sea en igualdad de condiciones el círculo de su vigencia. Así, por ejemplo, las reglas de la cortesía internacional son mucho menos numerosas que las vigentes en cada círculo pequeño. Los Estados particulares del Imperio alemán suelen tener una constitución tanto menos extensa cuanto mayores son. En principio, pues, a medida que aumenta el

círculo, van teniendo menos contenido las cosas comunes, que unen a unos miembros con otros, para formar la unidad social. Por eso, aunque a primera vista parezca paradójico, son necesarias muchas menos normas para mantener unido un círculo grande que uno pequeño. Por lo que toca a la cualidad, las normas de conducta que un círculo ha de imponer a sus miembros para poder subsistir van teniendo un carácter más meramente prohibitivo y limitativo a medida que éste es más extenso. Los vínculos positivos que van de elemento a elemento y prestan a la vida del grupo su contenido propiamente dicho acaban por ser abandonados al criterio individual^[227]; la variedad de las personas, de los intereses, de los acontecimientos, resulta demasiado grande para poder ser regulada a partir de un centro, y a este centro no le queda otra función que la prohibitiva, la fijación de aquello que no debe hacerse en ningún caso, la limitación de la libertad, en vez de su dirección. Claro está que al decir esto sólo queremos indicar la dirección general de una evolución, que se ve siempre mezclada y complicada con otras tendencias. Así acontece, cuando se trata de reunir en unidad un número considerable de sentimientos o intereses religiosos divergentes. La decadencia del politeísmo arábigo hizo que surgiera Alá como concepto general del Dios absoluto. El politeísmo crea necesariamente una escisión religiosa del círculo de los fieles, porque los elementos de este círculo se dirigen de modo diverso a los distintos dioses, según la diferencia de sus tendencias interiores y prácticas. Por eso el carácter abstracto y unificador de Alá es, en primer término, negativo. Su significación originaria consiste «en apartar del mal», no en impulsar al bien. No es más que «el que detiene». El Dios hebraico, que creó o expresó una unidad religiosa y social inaudita para la Antigüedad —frente a todo politeísmo disolvente y a todo monismo antisocial, como el índico—, formula sus normas más enérgicas en la forma de: no hagas esto o aquello. En el Imperio alemán, las relaciones positivas de la vida, sometidas al derecho civil, sólo han hallado una forma unitaria en el código civil a los 30 años, poco más o menos, de la fundación del imperio. En cambio, el código penal, con sus determinaciones prohibitivas, regía ya en todo el imperio desde 1872. Lo que hace particularmente apropiada la prohibición para generalizar círculos menores en uno mayor es la circunstancia de que lo contrario de lo prohibido no es siempre lo preceptuado, sino frecuentemente lo permitido. Por consiguiente, si en el círculo *A* no puede hacerse *s*, pero sí *b* e *i*, y en *B* no puede hacerse *b*, pero sí *a* e *i*, y en *C* no puede hacerse *i*, pero sí *a* y *b*, etc., el organismo unitario formado por *A*, *B* y *C* puede estar fundado en la prohibición de *a*, *b*, *i*. La unidad sólo es posible si en el círculo *A*, los actos *b* o *i* no estaban preceptuados, sino solamente permitidos, por lo cual pueden omitirse. Si en vez de esto, *b* o *i* estuviesen preceptuados tan positivamente como *a* está prohibido —y análogamente en *B* y *C*—, no podría llegarse a constituir una unidad, porque siempre sucedería que por una parte se preceptuaría aquello que por la otra se prohíbe. Así acontece en el siguiente ejemplo. Desde muy antiguo se prohibía a todo egipcio el consumo de una determinada especie animal, aquella precisamente que se

consideraba como sagrada en su aldea. La doctrina de que la santidad exigía abstenerse de consumir carne resultó más tarde como efecto de la fusión política de un gran número de cultos locales en una religión nacional, a cuyo frente se encontraba un sacerdote unitario. Esta unificación sólo pudo conseguirse por la síntesis o generalización de todas aquellas prohibiciones, pues si el consumo de los animales permitidos en cada aldea (consumo que, por tanto, podía también omitirse) hubiese sido ordenado positivamente, no hubiera habido, evidentemente posibilidad alguna de reunir en unidad superior las prescripciones especiales de las partes.

Normas generales son normas prohibitivas **Unificación por prohibición**

Cuanto más general sea una norma y cuanto más extenso sea el círculo de su vigencia, tanto menos característico y significativo será para el individuo seguirla; en cambio, su violación suele ser de consecuencias particularmente importantes y destacadas. Ocurre esto muy claramente, en primer lugar, en el campo intelectual. El acuerdo teórico, sin el que no podría haber ninguna sociedad humana, descansa sobre un número pequeño de normas acatadas generalmente —aunque no se tenga conciencia abstracta de ellas—, y que designamos con el nombre de lógicas. Estas normas constituyen el *mínimum* de lo que debe ser acatado por todos los que pretendan mantener mutuo trato. Sobre esta base descansa la inteligencia pasajera de los individuos más extraños entre sí, lo mismo que la comunidad diaria de los que mantienen relaciones íntimas. La obediencia del entendimiento a estas normas sencillísimas, sin las cuales nunca se coincidiría con la realidad de la experiencia, es la condición imprescindible y general de toda vida sociológica. Pues, no obstante las diversidades en las imágenes internas y externas que del mundo tengamos, la lógica crea un cierto terreno común, cuyo abandono anularía toda comunidad intelectual, en el sentido más amplio de la palabra. Ahora bien, si se la considera de cerca, la lógica no significa ni suministra patrimonio alguno positivo; no es más que una norma que no puede violarse; pero seguirla no significa una distinción ni otorga cualidad alguna específica. Todos los intentos de llegar a un conocimiento particular con ayuda de la mera lógica, han fracasado. Por eso el sentido sociológico de la lógica es tan negativo como el del código penal. Sólo la violación de sus preceptos crea una situación particular y expuesta. Pero el ajustarse a estas normas no da al individuo más que la posibilidad de permanecer dentro de la generalidad, teórica o prácticamente, en uno u otro caso. Sin duda, la conexión intelectual puede fracasar por multitud de diferencias en el contenido, aun observando con rigor la lógica; pero cuando se viola la lógica, esa conexión *tiene* que fracasar por fuerza; de la misma manera que la conexión moral y social *puede* romperse, aun evitando escrupulosamente todo lo prohibido por el derecho penal, pero *tiene que* romperse por fuerza si son violentadas estas normas. No otra cosa acontece con las formas sociales, en sentido estricto, cuando son

realmente generales dentro de un círculo. Su observación en tal caso no es característica para nadie; pero su infracción lo es en alto grado. Pues lo general de un círculo siempre reclama no ser violado, mientras que las normas especiales, que mantienen unidos a los círculos pequeños, prestan al individuo colorido y diferencia positiva en la medida de su especialización. En esto descansa también la utilidad práctica de las formas de cortesía social tan desprovistas de contenido. Nada podemos afirmar sobre la existencia positiva de esa estimación y consideración que las demás personas aseguran profesarnos, por el mero hecho de que las fórmulas sean observadas; en cambio, la más ligera violación de dichas fórmulas revela claramente que no existen aquellos sentimientos. El saludo en la calle no prueba que se tenga estimación por el saludado; pero la omisión del saludo prueba claramente lo contrario. Estas formas no sirven en modo alguno como símbolos de una actitud positiva interna; pero manifiestan adecuadamente la actitud negativa, por cuanto una leve omisión puede determinar radical y definitivamente la relación con un hombre; y ambas cosas, en la medida en que las formas de cortesía tienen la esencia general y convencional propia de los círculos relativamente grandes.

Valor de la lógica en lo social

La cortesía

Por consiguiente, el hecho de que la prestación de la comunidad en favor del pobre se limite a un *mínimum* es absolutamente conforme a la naturaleza típica de las acciones colectivas. Al motivo que determina esta naturaleza (que aquella acción sólo tiene por contenido lo que con seguridad puede presuponerse en cada individuo) corresponde también el segundo fundamento de esta actitud: que el socorro al pobre, si está limitado al *mínimum*, tiene un carácter *objetivo*. Con seguridad aproximada puede determinarse objetivamente lo que se necesita para salvar a un hombre de la miseria física. Todo lo que exceda de este *mínimum*, todo socorro encaminado a una positiva elevación de nivel requiere criterios menos claros, depende de estimaciones subjetivas. He dicho antes que los casos de necesidad subjetivamente homogénea, que, por tanto, no exigen una estimación subjetiva —particularmente los casos de enfermedad y deficiencia corporal—, son los que más se prestan a la asistencia por el Estado, al paso que los que tienen un carácter más individual corresponden más bien a las comunidades locales. Pues bien, esa determinación objetiva de lo necesario, que favorece la intervención del círculo más amplio, es la que se da cuando el socorro se limita al *mínimum*. Manifiéstase aquí la antigua correlación existente en el campo de la teoría del conocimiento, entre la universalidad y la objetividad. En el campo del conocimiento, la universalidad real, el reconocimiento de una proposición por la totalidad —no histórico-real, sino ideal— de los espíritus es un aspecto o expresión de su objetividad; en cambio, puede haber otra proposición que para uno o muchos

individuos sea absolutamente cierta y posea la plena significación de verdad, pero carezca de ese sello especial que llamamos objetividad. Así, en lo práctico, sólo puede pedirse una prestación a la generalidad sobre una base absolutamente objetiva. Cuando el motivo sólo admite un dictamen subjetivo y falta la determinación puramente objetiva, la necesidad podrá ser no menos apremiante, ni menos valiosa su satisfacción, pero sólo se dirigirá a individuos; el hecho de que se refiera a circunstancias individuales exige, en correspondencia, que sea satisfecha por meros individuos.

Determinaciones hechas por el Estado

Si el punto de vista objetivo va de la mano con la tendencia a entregar toda la beneficencia al Estado —tendencia que por ahora en ninguna parte ha llegado a realización completa— la medida normativa, cuya aplicación lógica significa objetividad, proviene no sólo del pobre, sino también del interés del Estado. Se manifiesta aquí una forma sociológica esencial de la relación entre el individuo y la generalidad. Cuando una prestación o una intervención pasa del individuo a la sociedad, la regulación por esta última suele consistir en definir un exceso o un defecto en la acción individual. En la instrucción legal obligatoria, el Estado exige que el individuo no aprenda demasiado poco, pero deja a su arbitrio el aprender más o incluso «demasiado». En la jornada legal de trabajo, el Estado procura que el patrono no exija demasiado a sus trabajadores, pero deja a su arbitrio exigirles menos. Y así esta regulación se refiere siempre tan sólo a un lado de la acción, mientras el otro lado queda abandonado al arbitrio de la libertad individual. Éste es el esquema en que se nos aparecen las acciones socialmente intervenidas, sólo están limitadas por uno de sus extremos; la sociedad pone a su exceso o a su defecto un límite, mientras que el otro extremo queda abandonado al arbitrio subjetivo ilimitado. Pero este esquema nos engaña a veces; hay casos en que la regulación social abarca de hecho ambos lados, aunque el interés práctico sólo fija la atención sobre uno de ellos y pasa por alto el otro. Allí donde, por ejemplo, el castigo privado del delito ha pasado a la sociedad y al derecho penal objetivo, sólo se tiene en cuenta, generalmente, que con ello se adquiere una mayor seguridad en la pena, en la ejecución suficiente y cierta de la pena. Pero, en realidad, el objeto perseguido no es sólo que se castigue bastante, sino también que no se castigue demasiado. La sociedad no sólo ampara al eventualmente perjudicado, sino también al delincuente contra el exceso de reacción subjetiva; es decir, la sociedad fija como medida objetiva de la pena la que corresponde al interés social y no a los deseos o fines del perjudicado. Y esto no sólo ocurre en relaciones fijadas legalmente. Toda capa social, que no esté demasiado baja, cuida de que sus miembros dediquen un mínimo a su indumentaria; fija un límite de traje «decente», y el que queda por debajo de ese límite no pertenece ya a dicha clase social. Pero también fija un límite por el otro extremo, bien que no con la

misma determinación, ni de un modo tan consciente; no es propio, en efecto, de este o de aquel círculo cierta medida de lujo y elegancia y aun a veces de modernidad, el que traspasa este límite superior es tratado en ocasiones como si dejara de pertenecer a la clase. Así pues, el grupo no permite tampoco la expansión libre del individuo por este otro lado, sino que pone al arbitrio subjetivo un límite objetivo, es decir, un límite exigido por las condiciones de la vida supraindividual. Esta forma fundamental se repite en el caso de que la comunidad se encargue de la asistencia a los pobres. Al pronto esto parece no tener otro interés que el de limitar el socorro en el sentido de que el pobre reciba toda la parte que le corresponde; esto es, que no reciba demasiado poco. Pero, al menos prácticamente, existe también el otro interés: el de que el pobre no reciba demasiado. El inconveniente de la asistencia privada no se limita al pecado por defecto, sino que llega también al exceso, impulsando al pobre a la ociosidad, aplicando los medios existentes en forma económicamente improductiva y favoreciendo caprichosamente a unos con perjuicio de otros. El impulso subjetivo de beneficencia pesa por ambos lados, y aunque el peligro del exceso no es tan grande como el del defecto, también sobre aquél se alza la norma objetiva que extrae del interés general una medida que no se halla en el sujeto como tal.

Límites en el exceso y en el defecto Beneficencia pública y privada

Esta elevación sobre el punto de vista subjetivo rige tanto para el que recibe el favor como para el donante. La asistencia pública inglesa sólo interviene cuando existe una carencia completa de recursos objetivamente determinada (y esta determinación acontece porque la *Workhouse* es una residencia tan poco agradable, que sólo puede elegirla quien se halle en necesidad extrema). Pero de este modo renuncia por completo a comprobar si el pobre es digno personalmente. Por eso su complemento está en la beneficencia privada, que se dirige al individuo digno, y que puede escoger individualmente, puesto que ya el Estado se cuida de las necesidades más apremiantes. Su misión consiste en rehabilitar al pobre, que está ya protegido contra el hambre; en curar la necesidad, a la que el Estado sólo ofrece un alivio momentáneo. No la determina la necesidad como tal, el *terminus a quo*, sino el ideal de crear individuos independientes y económicamente productivos. El Estado obra en un sentido causal; la beneficencia privada, en un sentido teleológico. O dicho de otra manera: el Estado socorre a la pobreza; la beneficencia privada socorre al pobre. Manifiéstase aquí una diferencia sociológica de la mayor importancia. Los conceptos abstractos, merced a los cuales cristalizan ciertos elementos de la realidad individual complicada, adquieren incontables veces, en la práctica, una vida y una eficacia que, propiamente, sólo parece corresponder a las manifestaciones totales, completas. Esto comienza en relaciones íntimas. El sentido de algunas relaciones eróticas sólo puede expresarse diciendo que al menos una de las partes no busca al amado, sino el amor;

ansía este valor sentimental, en general y, a veces, con asombrosa indiferencia respecto a la individualidad de la persona. En las relaciones religiosas parece muchas veces que lo único esencial es que exista cierta clase y cierta cantidad de religiosidad, siendo los portadores de ella indiferentes; la conducta del sacerdote o la relación de los fieles con la comunidad, viene determinada tan sólo por esta consideración general, sin tener en cuenta los motivos particulares que producen y colorean en el individuo este estado de ánimo, y sin que inspiren particular interés los individuos, que sólo importan como depositarios de aquel hecho impersonal o, mejor dicho, que no importan nada. En el aspecto social y ético existe un racionalismo que pide que el trato entre los hombres esté fundado en la absoluta veracidad subjetiva; todo el mundo puede exigir la verdad, como cualidad objetiva de la declaración, sin tener en cuenta las circunstancias particulares ni lo peculiar del caso; el derecho a la verdad no puede tener gradaciones individuales; la verdad, y no las individualidades del que habla o escucha, es el supuesto, el contenido, el valor del comercio dentro del grupo. Esta cuestión es también la base de divergencias entre los criminalistas. La pena, ¿se dirige al delito o al delincuente? Un objetivismo abstracto pide la pena porque ha acontecido el delito, y la considera como una restauración del orden real o ideal violado; pide la pena fundándose en la lógica de la ética, como consecuencia del hecho impersonal del delito. Pero, según otro punto de vista, la pena sólo ha de referirse al sujeto pecaminoso; la reacción de la pena se produce no por haber acontecido el delito, considerado como algo objetivo, sino porque un sujeto que se ha dado a conocer por medio del delito reclama expiación, educación, pacificación, por lo cual en la determinación de la pena habrán de tenerse en cuenta las circunstancias individuales del caso, en la misma medida que el hecho general del delito.

Individuo y cualidad

También esta doble actitud puede adoptarse frente a la pobreza. Cabe partir de la pobreza como fenómeno objetivamente determinado y tratar de suprimirla como tal. Dése en quien se dé, cualesquiera sean las causas individuales que la produzcan y las consecuencias individuales que ella produzca, la pobreza exige remedio, restauración de una deficiencia social. Pero, por otra parte, el interés puede dirigirse al individuo pobre, al cual se socorre sin duda porque es pobre, pero no con el propósito de suprimir la pobreza en general, sino de ayudar a este pobre determinado. Su pobreza actúa aquí como una determinación suya individual, singular; no es más que la ocasión actual para ocuparse de él; se trata de ponerlo en una situación en que la pobreza desaparezca por sí misma. Por eso la asistencia derivada de la primera actitud se dirige más bien al hecho de la pobreza; y esta última, en cambio, a su causa. Por lo demás, es de importancia sociológica observar que la distribución natural de los dos géneros de asistencia entre el Estado y las personas privadas se modifica cuando se sigue la cadena de las causas hasta un grado más profundo. El

Estado va al encuentro —en Inglaterra con más decisión que en parte alguna— de la necesidad que se aparece exteriormente; la beneficencia privada acude a sus causas individuales. Pero dar forma a la situación fundamental económica y cultural, que sirve de base a aquellas circunstancias personales, es a su vez incumbencia de la generalidad, la cual debe conformar la vida social de tal manera que la debilidad individual o las condiciones desfavorables, la torpeza o la mala fortuna, tengan las menores probabilidades posibles de engendrar pobreza. Aquí, como en muchas otras esferas, la colectividad con sus situaciones, sus intereses, sus acciones, rodea las determinaciones individuales. La colectividad representa una superficie inmediata, en la que los elementos incluyen su manera de ser, el resultado de su vida propia. Pero, por otra parte, es también el terreno sobre el cual la vida individual crece, pero de tal manera que dentro de su unidad las diferencias que existen entre las disposiciones y situaciones individuales suministran una variedad incalculable de manifestaciones particulares a aquella superficie del conjunto^[228].

El pobre y la pobreza

Al principio que rige la asistencia a los pobres en Inglaterra, y que nos ha dado ocasión para estas generalidades, se opone directamente el francés. En Francia la asistencia a los pobres es de incumbencia de asociaciones y personas privadas, y el Estado sólo interviene cuando éstas no bastan. Esta inversión no significa, naturalmente, que en Francia los particulares (como en Inglaterra el Estado) cuiden sólo de lo más apremiante, mientras que el Estado (como allí los particulares) se ocupe de lo que excede de este mínimo, de lo individualmente deseable. El principio francés implica que no pueden separarse, en cuanto al contenido, los dos grados del socorro, tan clara y fundamentalmente como en Inglaterra. Por eso, prácticamente, la situación del pobre será con frecuencia igual en ambas partes. Pero es indudable que, en cuanto a los principios sociológicos, existe una diferencia de primer orden. Es un caso particular del gran proceso merced al cual la acción recíproca inmediata, que se da entre los elementos del grupo, pasa a ser acción de la comunidad unitaria y supraindividual; una vez que esto ha acontecido, prodúcese entre ambas clases de funciones sociales constantes compensaciones, sustituciones, diferencias de rango. Esa tensión o desarmonía social que se manifiesta como pobreza individual, ¿ha de ser resuelta inmediatamente entre los elementos de la sociedad o por medio de la unidad formada por todos los elementos? Ésta es, sin duda, una decisión que puede aplicarse con igualdad formal a todo el campo social, aunque raras veces con tanta pureza y claridad como aquí. Sólo mencionamos esto, que es tan claro, para que no se olvide que la beneficencia «privada» es un acontecer social, una forma sociológica que atribuye resueltamente al pobre una posición como miembro orgánico de la vida del grupo; sólo que no es tan clara para la mirada superficial. Este hecho adquiere particular claridad gracias a las formas de transición

entre ambos criterios; por una parte, gracias a la contribución de beneficencia, y por otra, gracias al deber de alimentos a los parientes pobres. Mientras existe una contribución especial de beneficencia, la relación entre la colectividad y el pobre no alcanza aún la pureza abstracta que pone a éste en relación inmediata con el todo como unidad indivisa; el Estado es sólo el intermediario que interviene para fijar las contribuciones individuales, aunque ya no voluntarias. Cuando la contribución de beneficencia queda incluida en las contribuciones generales y la asistencia saca sus recursos de los ingresos generales del Estado o del municipio se ha completado aquella relación; el socorro al pobre se convierte en una función de la totalidad, como tal, y no de la suma de los individuos, como en el caso de la contribución de beneficencia. El interés general adquiere una forma todavía más especializada cuando la ley obliga a socorrer a los parientes necesitados. El socorro privado, que en todos los demás casos se contiene también dentro de la estructura y teleología de la vida total, resulta en este caso conscientemente dominado por ella.

El principio francés Beneficencia como función total

Hemos dicho más arriba que la relación de la colectividad con sus pobres constituye una función socializante tan formal como la que la colectividad mantiene con el funcionario o el contribuyente. Esto mismo vamos a exponerlo de nuevo desde el punto de vista a que ahora hemos llegado. Comparábamos allí al pobre con el extranjero, que también se encuentra *frente* al grupo. Pero este «encontrarse frente» lleva consigo una *relación* peculiar, que hace que el extranjero constituya un elemento en la vida del grupo. Así el pobre está, sin duda, fuera del grupo, en cuanto que es un mero objeto de medidas que la colectividad toma con él; pero *el estar fuera*, en este caso, no es más que, para decirlo brevemente, una forma particular del estar dentro. Ocurre con esto en la sociedad lo que, según la expresión kantiana, ocurre con la «exterioridad» del espacio respecto de la conciencia; en el espacio está todo fuera, y también el sujeto, considerado como intuitivo, está fuera, pero el espacio mismo está «en mí», en el sujeto, en sentido amplio. Si se consideran atentamente las cosas, esta doble posición del pobre (análoga a la del extranjero) puede también comprobarse, aunque con modificaciones meramente graduales, en todos los elementos de los grupos. Por muy encajado que esté un individuo en la vida del grupo, merced a sus prestaciones positivas; por mucho que su vida personal tenga lugar en el ciclo de la vida colectiva, encuéntrase al propio tiempo frente a la totalidad, dando y recibiendo, bien o mal tratado por ella, obligado a ella interior o sólo exteriormente. En una palabra: como partido o como objeto, se encuentra frente al círculo social como frente a un sujeto, al cual, no obstante, pertenece como miembro, como sujeto-parte, por las acciones y situaciones en que se fundan aquellas relaciones. Esta doble posición que, lógicamente, parece difícil de explicar, es un

hecho sociológico completamente elemental. Ya lo hemos visto en relaciones tan claras como las del matrimonio. En ciertas circunstancias cada uno de los cónyuges ve el matrimonio como un ser independiente, como una entidad que impone deberes, representaciones, que acarrea bienes y males, los cuales no proceden del otro cónyuge como persona, sino del todo, para el cual son objetos cada una de las dos partes, por más que él mismo sólo se componga de estas partes. Esta relación, este hecho de hallarse simultáneamente dentro y fuera, se complica cada vez más y se hace cada vez más perceptible a medida que aumenta el número de los miembros del grupo. Y esto, no sólo porque entonces el todo adquiere una independencia muy superior a los individuos, sino, principalmente, porque las diferenciaciones más pronunciadas que se dan entre los individuos producen una escala de matices en aquella doble posición. Frente al príncipe y al banquero, frente a la gran dama y al sacerdote, frente al artista y al funcionario, tiene el grupo distintos modos de convertir a la persona en objeto, de tratar con ella, de someterla o reconocerla como una potencia, y, por otra parte, tiene distintos modos también de incluirla en sí mismo, como elemento inmediato de su vida, como parte de ese todo que se opone a sus elementos. Es ésta quizás una actitud completamente unitaria del ser social, que se manifiesta, separadamente, por estos dos lados, o que aparece distinta si se la considera desde dos puntos de vista diversos. Aproximadamente ocurre lo que con la representación particular que está frente al alma y tan distanciada del alma como totalidad, que puede ser influida por el estado general de ésta, siendo matizada, realizada o humillada, conformada o disuelta por el alma; pero, por otra parte, la representación es al mismo tiempo un elemento integrante del todo, un elemento del alma, la cual sólo existe como fusión y colaboración de tales elementos. En dicha escala ocupa el pobre una posición determinada. El socorro, al que está obligada la comunidad por su propio interés, pero que el pobre, en la inmensa mayoría de los casos, no tiene derecho a reclamar, convierte al pobre en un objeto de la actividad del grupo, y le pone a una distancia del todo, que unas veces hace vivir, como *corpus vile*, de la merced de éste, y otras veces, por tal razón, convierte en enconado enemigo suyo. El Estado expresa esto privando, al que recibe limosnas públicas, de ciertos derechos políticos. Pero este apartamiento no significa una exclusión absoluta, sino que envuelve una relación perfectamente determinada con el todo, el cual sin este elemento sería de otro modo. La colectividad, pues, con la estructura así adquirida, conteniendo en su seno al pobre, entra en esa relación de enfrentamiento y trata al pobre como un objeto.

Doble posición del individuo **El pobre como objeto**

Pero estas características no parecen ser aplicables a los pobres en general, sino sólo a una cierta parte de ellos, a aquellos que reciben un socorro. Ahora bien, existen

bastantes pobres que no son socorridos. Esto último nos lleva a fijarnos en el carácter relativo del concepto de la pobreza. Es pobre aquél cuyos recursos no alcanzan a satisfacer sus fines. Este concepto, puramente individualista, queda reducido en la aplicación práctica, puesto que determinados fines pueden considerarse como independientes de toda fijación arbitraria y personal. En primer lugar, los fines que la naturaleza impone: alimento, vestido, vivienda. Pero no puede determinarse con seguridad la medida de estas necesidades, una medida que rija en todas las circunstancias y en todas partes, y fuera de la cual, por consiguiente, exista la pobreza en un sentido absoluto. Cada ambiente general, cada clase social, posee necesidades típicas; la imposibilidad de satisfacerlas significa pobreza. De aquí procede el hecho vulgar en todas las civilizaciones progresivas de que hay personas que son pobres dentro de su clase y no lo serían dentro de otra inferior, porque les bastarían los medios de que disponen para satisfacer los fines típicos de estas últimas. Sin duda, puede ocurrir que el hombre absolutamente pobre no sufra de la discrepancia entre sus recursos y las necesidades de su clase, de modo que no exista para él pobreza en sentido psicológico; como también puede suceder que el más rico se proponga fines superiores a los empeños propios de su clase y a la cuantía de sus recursos, de manera que se sienta psicológicamente pobre. Cabe, pues, que no exista en alguien la pobreza individual —insuficiencia de los recursos para los fines de la persona—, existiendo la social; y cabe, por el contrario, que un hombre sea individualmente pobre siendo socialmente rico. La relatividad de la pobreza no significa la relación de los recursos individuales con los fines individuales efectivos —esto es algo absoluto y, en su sentido interior, independiente de cuanto está más allá del individuo—, sino con los fines del individuo según su clase, con su *a priori* social que varía de clase a clase. Por lo demás, es un dato muy característico, para la historia social, la cantidad de necesidades que cada grupo considera como el cero y sobre las cuales o bajo las cuales comienzan la riqueza o la pobreza. En civilizaciones algo complicadas esta cuantía deja siempre un margen, a veces considerable. Se dan en esto profundas diferencias sociológicas que se concretan en otros tantos problemas: ¿qué relación hay entre la posición de este punto y el *término medio* real? ¿Es preciso pertenecer a la minoría privilegiada para no pasar por pobre?, o, por el contrario, ¿existe una clase social que por instinto y para evitar los sentimientos de pobreza ha puesto muy bajo el límite, más allá del cual comienza la pobreza? ¿Es capaz un solo caso particular de modificar ese límite (lo que, por ejemplo, ocurre fácilmente con la llegada de una personalidad acomodada a una ciudad pequeña o a cualquier otro círculo estrecho)? ¿Atiéndese el grupo consecuentemente al límite fijado entre pobre y rico?

¿Quién es pobre?

El hecho de que la pobreza se ofrezca dentro de todas las capas sociales, que han creado una media típica de necesidades para cada individuo tiene por consecuencia

que muchas veces la pobreza no es socorrida. Sin embargo, el principio del socorro se extiende más de lo que muestran sus manifestaciones oficiales. Cuando, por ejemplo, dentro de una numerosa familia los miembros más pobres y más ricos se hacen regalos mutuamente, estos últimos aprovechan una buena ocasión de dar a aquéllos un valor que exceda al valor de lo por ellos recibido; y no sólo esto, sino que también la *calidad* de los regalos revela este carácter de socorro: a los más pobres se les regalan objetos útiles, esto es, objetos que les ayuden a mantenerse dentro del tipo medio de su clase. Por eso los regalos son en este sentido completamente distintos según las diversas clases sociales. La sociología del regalo coincide, en parte, con la de la pobreza. En el regalo se desenvuelve una profusa escala de relaciones mutuas entre los hombres, tanto por lo que afecta a su contenido, como a la clase de donación y al ánimo con que se realiza, y no menos por lo que toca al modo de la recepción. Donación, robo y trueque son las formas externas de acción y reacción recíproca, que se relacionan inmediatamente con la posesión. Cada una de ellas recoge una incontable riqueza de notas espirituales, que determinan el acontecimiento sociológico. Corresponden a los tres motivos del obrar: altruismo, egoísmo y norma objetiva; pues la esencia del trueque está en que se sustituyan unos por otros valores objetivamente iguales, quedando eliminados los motivos subjetivos de bondad o codicia, ya que en el concepto puro del canje el valor del objeto no se mide por la apetencia del individuo, sino por el valor del otro objeto. Ahora bien, de estas tres formas, la donación es la que ofrece mayor riqueza de constelaciones sociológicas, porque en ella la intención y situación del donante y del que recibe se combinan del modo más variable con todos sus matices individuales.

El regalo

De las muchas categorías que posibilitan una ordenación sistemática de estos fenómenos, la más importante para el problema de la pobreza parece ser ésta: el sentido y fin propios de la donación, ¿consisten en el estado final logrado por ella, en el hecho de que el donatario reciba un determinado objeto valioso, o acaso en la acción misma, en la donación como expresión de un afecto del donante, de un amor, ansioso de sacrificio, o de una expansión del yo, manifestándose más o menos arbitrariamente en el regalo? En este último caso, el proceso de la donación es su propio fin último y la cuestión de la riqueza o pobreza no desempeña, evidentemente, papel alguno, salvo en consideraciones prácticas. Pero cuando a quien se regala es al *pobre*, ya el acento no recae sobre el proceso, sino sobre sus resultados; lo esencial es que el pobre reciba algo. Entre estos dos extremos en que se extienden las categorías de la donación, existen, evidentemente, incontables formas mixtas. Cuanto más pura domina la última categoría, tanto más imposible es a menudo dar al pobre lo que le falta en la forma del regalo, porque las demás relaciones sociológicas entre las personas no se avienen con la de la donación. El regalo es casi siempre posible

cuando media una gran distancia social o cuando existe una gran intimidad personal; pero suele hacerse más difícil a medida que disminuye la distancia social y aumenta la personal. En las clases superiores se produce frecuentemente la situación trágica de que el necesitado admitiría de buen grado el socorro y el que está en situación acomodada le concedería también de buena gana; pero ni aquél puede pedirlo ni éste ofrecerlo. En las clases más elevadas, el *a priori* económico, más allá del cual comienza la pobreza, está dispuesto de modo que esta pobreza ocurre muy pocas veces y aún en principio no existe. La aceptación de un socorro excluye, por consiguiente, al socorrido de los supuestos propios de su clase y suministra la prueba sensible de que formalmente el pobre está desclasificado. Mientras no se produzca este hecho, el prejuicio de clases es bastante fuerte para hacer invisible la pobreza; y hasta entonces la pobreza es un sufrimiento individual, sin eficacia social. Todos los supuestos en que se basa la vida de las clases superiores determinan que una persona pueda ser pobre en sentido individual, es decir, que sus recursos puedan estar por debajo de las necesidades de las clases, sin tener por ello que recurrir a pedir socorro. Por eso, no es pobre socialmente hasta que es socorrido. Por otra parte, esto tiene también una aplicación general: sociológicamente no es lo primero la pobreza y luego el socorro —esto es más bien el destino en su forma personal—, sino que se llama pobre a aquel que recibe socorros o que debiera recibirlos, dada su situación sociológica, aunque casualmente no los reciba.

Condiciones sociales del regalo

A este sentido obedece la afirmación socialista de que el proletario moderno es pobre, pero no es un pobre. El pobre, como categoría sociológica, no es el que sufre determinadas deficiencias y privaciones, sino el que recibe socorros o debiera recibirlos, según las normas sociales. Por consiguiente, en este sentido, la pobreza no puede definirse en sí misma como un estado cuantitativo, sino sólo según la reacción social que se produce ante determinada situación; análogamente al delito, cuyo concepto inmediato muy complicado ha sido definido como «una acción castigada con una pena pública». Así también, hoy algunos ya no determinan la esencia de la moralidad partiendo de la situación interior del sujeto, sino del resultado de su actividad; su intención subjetiva sólo se considera como valiosa en cuanto que normalmente produce un determinado efecto social útil. Así también, con frecuencia, el concepto de la personalidad no se determina por las cualidades interiores que capacitan para un determinado papel social, sino, al contrario, se llama personalidades a los elementos de la sociedad que desempeñan en ella un papel determinado. El estado individual, la estructura interna, no determina ya en primer lugar el concepto, sino que esto corresponde a la teleología; lo individual queda determinado por el modo como se comporta frente a él la totalidad que lo rodea. Esto puede considerarse como una especie de continuación del idealismo moderno, que ya

no trata de determinar las cosas por la esencia que tengan en sí, sino por las reacciones que producen en el sujeto. La función que desempeña el pobre dentro de la sociedad no se produce por el solo hecho de ser pobre; sólo cuando la sociedad —la totalidad o los individuos particulares— reaccionan frente a él con socorros, sólo entonces representa un papel social específico.

Definición de la pobreza

Esta significación social del «pobre», a diferencia del sentido individual, es la que lo convierte en una especie de clase o capa unitaria dentro de la sociedad. El hecho de que alguien sea pobre no quiere decir que pertenezca a la categoría social determinada de los «pobres». Es un comerciante, un artista, un empleado pobre, y permanece en esta serie determinada por su actividad y posición. Dentro de ésta puede ocupar, a consecuencia de su pobreza, un puesto que sufre modificaciones graduales; pero los individuos que en las diversas clases y profesiones se encuentran en este estadio, no están agrupados en manera alguna en una unidad sociológica particular, distinta de las capas sociales en que viven. Sólo en el momento en que son socorridos —con frecuencia ya desde que su situación lo pide normalmente y aunque no acontezca de hecho— entran en un círculo caracterizado por la pobreza. Este círculo no se mantiene unido por una acción recíproca de sus miembros, sino por la actitud colectiva que la sociedad en conjunto adopta frente a él. Sin embargo, no siempre ha faltado esa socialización inmediata. Así, en el siglo XIV, había en Norwich una guilda de pobres, *Poorman's Gild*. Algún tiempo después, hallamos en las ciudades italianas un partido de los ricos, de los *optimates* como se llamaban, cuyos miembros estaban unidos sólo por el lazo de la riqueza. Semejantes uniones de los pobres se hicieron pronto imposibles, porque con la creciente diferenciación de la sociedad, las diferencias individuales de los que hubieran podido pertenecer a ellas eran demasiado grandes en educación e ideas, en intereses y pasado, para prestar a tal comunidad la fuerza suficiente de una verdadera socialización.

La clase de «los pobres» El pobre profesional Forma sociológica de la pobreza

Sólo cuando la pobreza lleva consigo un *contenido* positivo, común a muchos pobres, surge una asociación de pobres, como tales. Así el fenómeno extremo de la pobreza, la falta de un techo en que albergarse, hace que los que se hallan en tal situación en las grandes ciudades afluyan a determinados lugares de refugio. Cuando se levantan, en las cercanías de Berlín, los primeros almiars de heno, dirígense allí los que carecen de albergue, los *Penner*, para aprovechar el agradable descanso en el heno. Entre ellos se encuentra una especie de organización incipiente, por cuanto los

Penner de cada distrito tienen un jefe, que señala a los miembros del distrito sus puestos en el albergue nocturno y dirige sus querellas. Los *Penner* velan escrupulosamente para que no se deslice entre ellos ningún criminal y, cuando esto acontece, lo delatan a la policía, a la que a veces prestan buenos servicios. Los jefes de los *Penners* son personas conocidas y las autoridades saben siempre dónde encontrarlas cuando necesitan algún informe sobre cualquier existencia oscura. Es precisa una especificación de la pobreza como la falta de albergue, para que hoy día sea eficaz aún el elemento asociativo. Por lo demás, puede notarse que el crecimiento de la prosperidad general, la vigilancia policiaca y, sobre todo, la conciencia social, que, con una mezcla singular de buenos y malos motivos «no puede soportar» la vista de la pobreza, imprimen a la pobreza, cada vez más, la tendencia a esconderse. Y esto mantiene más separados a los pobres y contribuye a que se sientan mucho menos solidarios de lo que sucedía en la Edad Media. La clase de los pobres, particularmente en la sociedad moderna, constituye una síntesis sociológica muy peculiar. Posee una gran homogeneidad, por lo que toca a su significación y localización en el cuerpo social; pero carece de ella completamente en cuanto a la cualificación individual de sus elementos. Es el punto final común de los destinos más diversos, océano en que desembocan vidas que proceden de las más diversas capas sociales. No ocurre ninguna modificación, evolución, elevación o rebajamiento de la vida social, sin depositar en la clase de los pobres algún residuo. Lo más terrible en esta pobreza —a diferencia del mero hecho de ser pobre, que cada cual resuelve a su manera y que no significa más que un colorido especial dentro de la posición individual— es el hecho de haber hombres cuya posición social es ser pobres, pobres nada más. Esto se ve con particular claridad cuando reina un régimen expansivo y arbitrario de limosnas, como en la Edad Media cristiana o bajo los dominios del Corán. Pero precisamente porque entonces el hecho aparecía casi como oficial e irremediable, no tenía la amargura ni la contradicción con que la tendencia evolutiva y activa de la época moderna trata a una clase, cuya unidad se funda en un elemento puramente pasivo: en que la sociedad adopta frente a ella una determinada actitud y observa una determinada conducta. El quitar a los que reciben limosna sus derechos políticos, expresa adecuadamente el hecho de que socialmente no son otra cosa sino pobres. Esta falta de cualificación positiva, propia, determina (como ya se ha indicado) que la capa de los pobres, no obstante la igualdad de su situación, no produzca fuerzas sociológicas unificadoras. De esta manera, la pobreza constituye una constelación sociológica única: un número de individuos que, por un destino puramente individual, ocupan un puesto orgánico específico dentro del todo; pero este puesto no está determinado por aquel destino y manera de ser propios, sino por el hecho de que otros (individuos, asociaciones, comunidades) intentan corregir esta manera de ser. De suerte que lo que hace al pobre no es la falta de recursos. El pobre, sociológicamente, es el individuo que recibe socorro a causa de esa falta de recursos.

VIII. La autoconservación de los grupos sociales

LA LUCHA QUE LA EXPERIENCIA inmediata nos muestra en la vida de los individuos —la necesidad constante de conquistar algo, de defenderse contra ataques, de resistir tentaciones, de restablecer un equilibrio perdido— se prosigue por debajo y por encima de la existencia espiritual del individuo. Los fenómenos fisiológicos que se producen en el interior de nuestro cuerpo ofrecen el mismo cuadro de una lucha incesante. La propia conservación de la vida física no es nunca una permanencia inmóvil, sino una constante actividad de luchas y resistencias, una producción de antitoxinas destinadas a contrarrestar las sustancias tóxicas que se forman en el organismo mismo, una reacción contra ciertos ataques que, sin la resistencia que se les ofrece, producirían inmediatamente la destrucción. Estas mismas son igualmente las formas generales en que transcurre la vida de los organismos supraindividuales. Cuando decimos de ellos que «se conservan» —y no sólo contra los ataques exteriores que amenazan destruir su existencia de un solo golpe—, resumimos en tal frase incontables procesos ininterrumpidos que se manifiestan en el interior de dichos organismos en forma de golpes y contragolpes, peligros y defensas, repulsiones y combinaciones de elementos. Se comprende que cuando hablamos de la conservación del Estado y del gremio, de la Iglesia y de las asociaciones, de la familia y de la escuela, hemos de pensar no tanto en el proceso de compensaciones constantes, no tanto en la creación de medios constantemente nuevos contra nuevos peligros, como más bien en una sencilla permanencia, en la continuidad del completo sosiego. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque el individuo no experimenta la inestabilidad de la vida, la incesante sucesión de ofensiva y defensiva nada más que en sí mismo, ya que los procesos correspondientes en las colectividades se distribuyen entre muchos individuos, entre muchos puntos separados por el espacio, por el contenido y por el interés, y no llegan todos a la conciencia del individuo fácilmente, aunque el individuo perciba su resultado que es la permanencia del todo. Aparte de esto, tales procesos se verifican frecuentemente en organismos de grandes dimensiones y, por lo tanto, son lentos y transcurren en periodos tan prolongados que las transiciones de sus diversos estadios se perciben difícilmente. Y aún queda, por último, el punto más difícil, pero acaso el más eficaz. Todas aquellas colectividades obran sobre nosotros, no sólo como individualidades históricas, con una significación que se agota en su proceso de vida temporal, sino como algo eterno, como un concepto general, como una ley general, como una forma general, cuyo sentido y validez no se identifica nunca con el ejemplo o realización singular que ahora surge y ahora desaparece. Sin duda, el concepto de individuo es también independiente de que las fuerzas de la realidad engendren o aniquilen ora a éste, ora a aquel individuo; no obstante, sentimos que el Estado, aunque individual, o la Iglesia, aunque

individual, han recogido tantos elementos del concepto general de Estado o de Iglesia, que el organismo histórico participa de la condición supraindividual, de la eternidad, vedada a las mutaciones vitales.

Organismos «cuasi» eternos

Probablemente, el fundamento de este sentimiento es que semejantes organismos colectivos poseen una relativa eternidad *frente a sus miembros individuales*; les es indiferente la particularidad de éstos y sobreviven al nacimiento y muerte de las personas individuales (de lo cual se hablará más adelante). Gracias a esto ascienden a la categoría de una ley, que rige con independencia de sus realizaciones individuales, o de una forma cuya significación ideal nada tiene que ver con la pluralidad de sus realizaciones materiales. Ahora bien, esta afinidad con lo eterno la tienen estos organismos tan sólo desde el punto de vista del individuo, frente a cuya existencia fluctuante y efímera se alzan como algo permanente y superviviente. Prescindiendo de esta comparación, están en sí mismos sujetos al nacimiento y a la muerte. Aunque con tiempo y ritmo distintos que sus elementos individuales, también en ellos se verá lo que puede llamarse proceso vital: la autoconservación a través del tiempo, que no es una vida rígida, sin problemas, no una inmovilidad interna, sino una suma de procesos inmanentes, una defensa de algo constantemente atacado, la restauración de un equilibrio a menudo perdido, la preparación consciente e inconsciente de ciertos medios para el fin —nunca por sí mismo realizado— de vivir el próximo momento.

Clases de autoconservación

Estas tres clases de autoconservación son independientes entre sí en grado bastante considerable. La autoconservación fisiológica se realiza a menudo con éxitos o fracasos, que son opuestos a los resultados coetáneos de la espiritual; y ésta, a su vez, tiene igual relación accidental con la del grupo social. El instinto de conservación del individuo se manifiesta en acciones completamente diversas, pone en juego fuerzas fatalmente diferentes de las que reclama la conservación del grupo; de tal manera, que el individuo a veces existe sin daño y prósperamente, mientras el grupo se debilita y descompone. Por el contrario, el grupo puede mostrarse en pleno vigor cuando los elementos individuales se encuentran en decadencia. Esto último, sobre todo, es lo que ha llevado a considerar al grupo unitario como un organismo de realidad autónoma, con una vida según leyes y fuerzas propias, independiente de sus miembros individuales —en exacta analogía con la construcción de un «espíritu de la vida» o de una «fuerza vital» especial y personal en el individuo fisiológico—. Una unidad sustancial, que se conservaba por sí misma, parecía manifestarse en la existencia del sujeto, sustituyendo a los miles de procesos de acción recíproca que existen entre los elementos, y en los cuales el conocimiento progresivo ve hoy la

perduración de la vida. Nuestra tarea en este punto ha de ser análoga. Cuando vemos que las socializaciones más diversas desarrollan fuerzas activas, al parecer específicas, para conservar su propio ser, nos preguntamos: «¿a qué procesos primarios pueden reducirse estos fenómenos?». Aunque la conservación del grupo —una vez que ha surgido— parece manifestar como una fuerza vital particular, una firmeza oriunda de una fuente unitaria, esto no es en realidad más que la consecuencia o, mejor dicho, la reunión de un gran número de fenómenos parciales, individuales y varios de naturaleza social. Y ahora preguntamos: «¿qué clases de acción recíproca, inmediata o mediata, se producen en esa autoconservación de un grupo social?».

El caso más general, en que se presenta el problema de la autoconservación del grupo, es el hecho de mantenerse como idéntico, a pesar de la desaparición y cambio de sus miembros. Decimos que el Estado, la asociación, el ejército que ahora existen son los mismos que existían ya hace muchos decenios o muchos siglos, aunque ninguno de los miembros de estas agrupaciones sea ya «el mismo» que en aquella época anterior. Se ofrece aquí uno de los casos en que la ordenación de los fenómenos en el tiempo muestra una resuelta analogía con su ordenación espacial. Del mismo modo que con individuos que coexisten —separados, por tanto— se forma la unidad social; del mismo modo que la separación invencible que el espacio pone entre los hombres es vencida por el lazo espiritual que entre ellos se establece, así la separación temporal de los individuos y las generaciones no impide que constituyan para nosotros un todo único e ininterrumpido. En los seres separados en el espacio esta unidad viene determinada por las acciones recíprocas que se verifican a través de aquél. Tratándose de seres complejos, la unidad no significa más que la cohesión de los elementos representada por fuerzas ejercidas recíprocamente. Pero tratándose de seres separados en el tiempo, su unidad no puede producirse de este modo porque falta la acción recíproca; los anteriores pueden actuar, sin duda, sobre los posteriores, pero no éstos sobre aquéllos. Por eso mismo la perduración de la unidad social, pese al cambio de individuos constituye un problema particular que no queda resuelto con que se explique el nacimiento de aquella unidad en un momento determinado.

La identidad en el tiempo

El primer elemento, el que más inmediatamente sirve de base a la continuidad de la unidad colectiva es la permanencia de la localidad, del terreno sobre el que vive el grupo. El Estado, y más aún la ciudad —pero también otras agrupaciones incontables—, asientan su unidad primeramente sobre el territorio, que constituye el sustrato duradero de todas las modificaciones en sus contenidos. En la Grecia clásica era, ante todo, la constancia de la propiedad territorial la que determinaba la continuidad del grupo familiar. Esto se manifestaba en dos sentidos opuestos: por una parte, su

disminución por venta era característicamente considerada como una falta, no sólo contra los hijos, sino también contra los antepasados, y equivalía a romper la cadena de la existencia familiar que de ellos provenía; y por otra, su aumento en las circunstancias aquellas era ya difícilmente posible. Así, por arriba y por abajo, recibía el individuo el apoyo apropiado para conservar la familia como una unidad indestructible en principio y mantenida a través de todas las mudanzas de las existencias individuales. Muy curiosa, pero comprensible también, es esta significación de la propiedad territorial para la continuidad de la familia, teniendo presente el hecho de que para el concepto griego del Estado la tierra no poseía aún la significación que tuvo posteriormente. Del mismo modo que al hablar de los «Estados» extranjeros sólo se aludía a la suma de sus habitantes —y se decía: los egipcios, los persas—, así para los griegos la pertenencia a su Estado no está nunca condicionada por la pertenencia al territorio, sino sólo a la comunidad ciudadana. Cuando ciudadanos desterrados se encontraban en el extranjero en número suficiente, continuaba allí, sin más ni más, la existencia del Estado destruido por el adversario, y cuya continuidad vital parecía de este modo ligada a las personas de sus miembros, no al territorio. En oposición radical con este principio, actúa el principio formal del vínculo territorial en el feudalismo y en la época patrimonial. Los habitantes de un territorio están sometidos al imperio del Estado como pertenencias de la comarca. El Estado, como organización determinada del material humano, basa aquí su continuidad en la permanencia del territorio. La adquisición y pérdida del domicilio significan adquisición y pérdida de la ciudadanía; por lo tanto, el objeto propio de la soberanía es el territorio determinado, cuya perpetuidad sostiene al Estado a través de todas las mudanzas de su material humano. A medida que el concepto del Estado, en su unidad ideal indestructible, fue elevándose por encima de las concepciones de derecho privado, la indivisibilidad de su territorio se convirtió en principio; el territorio del Estado deja de ser una cosa divisible para convertirse en la unidad conceptual correlativa de la unidad política en general. Y trascendiendo este proceso de la esfera abstracta para reflejarse en el sentimiento crea una pasión infinitamente importante para la conservación política: el amor a la patria. Pues para el patriotismo del hombre moderno es absolutamente indispensable la perpetuidad del territorio. Para que el ciudadano actúe en medio de los grupos políticos centrípetos es absolutamente necesaria la *patria*.

La identidad local

Relaciones que en cualquier otro sentido serían completamente iguales se diferencian en sentido sociológico considerablemente por el sentimiento de su diversa duración. No nos damos cuenta, por lo general, de hasta qué punto todas las relaciones humanas que aparecen determinadas plena y exclusivamente por su valor objetivo, por nuestra idea y sentimiento de lo que son actualmente, dependen al

propio tiempo de nuestro pensamiento deliberado o inconsciente sobre su duración. En toda relación influye inevitablemente la creencia en su larga o corta duración, la previsión de su fin o la idea, por el contrario, de que es indefinida, la convicción de que esta ilimitación es sólo una falta de término efectivo o la imposibilidad radical de que tenga término. Los tipos del último caso podrían ser el matrimonio, la relación con Dios y la patria.

La idea de la duración en sociología

Estas determinaciones temporales no necesitan alterar el contenido inmediato e individual de las relaciones; constituyen sólo un matiz formal, pero de grandes consecuencias para su curso. Así, el patriotismo no es sólo un sentimiento y un lazo ético que vincula los individuos a su grupo político; también ha de colaborar en él la creencia de que la relación con el grupo no puede disolverse, a pesar de la libertad de movimientos que tiene el hombre moderno. Siendo tan claramente percibido el territorio nacional como base incommovible e imprescriptible de aquella relación, resulta que el amor a la patria es un símbolo de la ilimitación temporal de la patria, y gracias a esta acentuación formal le presta todo su valor para el mantenimiento del conjunto.

Pero la duración de la localidad no significa por sí sola la de la unidad social; pues si, por ejemplo, toda la población de un Estado es expulsada o esclavizada por un grupo conquistador, consideramos que han cambiado los grupos políticos, a pesar de persistir el territorio. Además, la unidad de cuya perduración se trata aquí, es psíquica, y ella es la que convierte en unitaria su base territorial. Esta significación interna de la localidad puede sustituir plenamente en la conciencia a la externa. Un caso, aunque anecdótico, muestra de modo muy interesante hasta qué punto, por interiorizada que esté la unidad social sigue ligada, sin embargo, como con hilos espirituales a un suelo determinado. Cuando durante la guerra hispanoamericana de 1898, la armada española parecía amenazar las costas orientales de América del Norte, alguien preguntó, en el extranjero, a un vecino de Boston qué le parecería si llegase a ser bombardeada su ciudad. «¿Bombardear Boston? —respondió—. Habla usted como si Boston fuera una localidad. Boston no es un lugar, es un estado de espíritu. No puede usted bombardearlo con un cañón; como no puede usted bombardear la sabiduría, la justicia o la magnanimidad». Pero una vez que la conexión espiritual ha recogido un territorio y lo ha designado como perteneciente a ella, este territorio constituye una parte esencial de su continuación. Una parte tan sólo, pues hay bastantes agrupaciones que no requieren la base local. De un lado tenemos los grupos muy pequeños, como las familias, que pueden subsistir iguales aun modificándose el punto de residencia, y de otro los muy amplios, como aquella comunidad ideal de la «república de los sabios», o las demás comunidades internacionales, culturales, literarias y artísticas, o los grupos de la finanza

internacional, cuya esencia consiste, precisamente, en la negación y supresión del lazo que les une a una determinada localidad.

Unidad territorial y unidad espiritual

Frente a esta condición, más bien formal, de la conservación del grupo, tiene una significación incomparablemente mayor la conexión fisiológica de las generaciones, el encadenamiento de las relaciones de parentesco en general. Sin duda, los lazos de raza no bastan siempre por sí solos para mantener la unidad durante largo tiempo, sino que, en muchos casos, debe agregarse a ellos la unidad local. La unidad social de los judíos se ha aflojado considerablemente desde su emigración, a pesar de su unidad antropológica y confesional; volvió a adquirir firmeza allí donde un grupo de judíos vivió durante un periodo largo en el mismo territorio y los esfuerzos actuales del sionismo moderno para restablecer la unidad de grupo, en proporciones amplias, se orientan también en el sentido localista. Pero, por otra parte, cuando faltan los demás motivos de unión, el fisiológico es el último refugio en que se ampara la autoconservación del grupo. Cuanto más se anquilosaban los gremios alemanes, que iban muriendo interiormente; cuanto más débiles eran las fuerzas objetivas que los mantenían unidos, tanto más enérgicamente se encerraron en su fisiología, haciendo del parentesco la condición esencial para el ingreso en ellos. La historia de los gremios se caracteriza por la preferencia otorgada a los hijos de los maestros. Esencialmente, y con ciertas interrupciones, el gremio era una asociación que se transmitía hereditariamente a los hijos. Y, seguramente, para ello no siempre han sido los únicos motivos la ventaja material y el egoísmo familiar, sino también el ideal social objetivo de la firmeza y continuidad del gremio como tal. El pensamiento que sirve de iniciación a este hermetismo gremial; la idea de que todo maestro hubiera de tener «la misma congrua» que los demás, no es meramente individualista, sino que garantiza una homogeneidad interna que ha de mantener la unidad del grupo, evitando una ruptura. Pero a esta exclusión de la competencia correspondía, naturalmente, una limitación numérica y la preferencia de los hijos de los maestros; es decir, que la exclusión de los que no pertenecían fisiológicamente al grupo era la técnica que más inmediatamente se ofrecía. El hermetismo de una clase privilegiada lleva consigo siempre el alejamiento escrupuloso del *parvenu*, alejamiento que constituye la expresión o el medio de su continuidad. Y este hermetismo —no exclusivamente, pero sí como modo más sencillo y claro— suele manifestarse por la transmisión de los privilegios dentro de la serie fisiológica, pues éste es el medio que mejor impide que el organismo se deshaga en una pluralidad de direcciones, asociaciones de intereses y rasgos de carácter. Augusto, que daba la mayor importancia al mantenimiento continuado de la clase de senadores, como tal clase, cuidaba de que se conservase en ella un severo hermetismo, prohibiendo a sus miembros el matrimonio con libertos, actores, y con los hijos de éstos. En cambio

favorecía, por todos los medios posibles, la herencia de la dignidad senatorial en los hijos de los senadores. El parentesco le parecía el único medio de mantener el *ordo senatorius*. El hermetismo, el estrechamiento, por decirlo así, en cuanto a la dimensión del área, iba ligado a su extensión en la dimensión longitudinal del tiempo. Y en la moderna vida de familia, aflojada en sus lazos, atomizada, destrozada por antagonismos interiores y afanes de independencia, lo único que todavía caracteriza a la familia como unidad, en la sucesión de las generaciones, es la comunidad fisiológica y la herencia biológica, estrechamente unida a ésta. Todos los demás lazos en que se apoyaba antiguamente la continuidad de la familia —profesionales, religiosos, tradicionales, piadosos, de clase— van perdiendo fuerza, como base de la unidad supraindividual de la familia. Sólo el lazo fisiológico, y lo que inmediatamente de él depende, parece conseguir aún esto en cierta medida.

El vínculo de raza o parentesco Continuidad de las generaciones

El lazo genésico, que liga las generaciones sucesivas, tiene una importancia incomparable para la conservación de la unidad de los grupos mayores, porque la sustitución de una generación por la siguiente, el paso de una a la otra, *no acontece de una vez*. De este modo se crea la continuidad que lleva de un tiempo a otro a la mayoría de los individuos que viven en un momento determinado. El cambio, la desaparición y el ingreso de nuevas personas, en dos momentos próximos, sólo se refiere a un número que es mínimo en comparación con el de los que quedan. En ello influye, de un modo esencial, el hecho de que el hombre no limita a una estación determinada sus ímpetus genésicos, sino que le nacen hijos en todas las épocas. Por consiguiente, no puede nunca decirse dentro de un grupo que en un determinado momento comienza una nueva generación. La desaparición de los antiguos elementos y el ingreso de los nuevos se produce de un modo tan lento y continuado, que el grupo parece un ser único; lo mismo que un cuerpo orgánico, a pesar del cambio de sus elementos. Si este cambio se verificara de una vez, si se produjera el reemplazo de una manera súbita, que abarcara al grupo entero, casi no podría decirse que el grupo conservaba su unidad a pesar de la desaparición de sus miembros. El hecho de que, en cada momento, los que ya pertenecían al grupo en el momento anterior, constituyan una enorme mayoría sobre los nuevos salva la identidad del grupo, a pesar del hecho de que dos momentos muy separados no tienen ni un solo elemento común.

La lentitud de la sustitución tiene importancia no sólo para salvar la unidad del grupo, a pesar del cambio de sus miembros individuales, sino también cuando el cambio se refiere a otras condiciones del mismo. Cuando las formas políticas, el derecho, las costumbres, la cultura entera de un grupo, cambian de tal modo que, al cabo de un cierto tiempo, ofrecen en efecto un cuadro totalmente distinto, el derecho

a designarlos como idénticos se funda en que la modificación no afecta al mismo tiempo a la totalidad de las formas de vida del grupo. Si esto ocurriera, cabría dudar de si podría designarse al grupo como «el mismo» que antes del momento crítico. Sólo la circunstancia de que la modificación, en cada momento dado, alcance a una parte de la vida total del grupo hace posible que se mantenga su unidad. Esto puede expresarse esquemáticamente así: si se designan todos los individuos o las condiciones de vida del grupo, en un momento dado, con las letras *a b c d e*, y en otro posterior, con *m n o p q*, podrá hablarse de una conservación de la unidad, si la evolución sigue el curso siguiente: *a b e d e-m b c d e-m n c d e-m n o d e-m n o p e-m n o p q*, de tal manera que cada estadio sólo esté separado de los anteriores por un miembro, y cada momento comparta las mismas cosas fundamentales con sus vecinos.

Continuidad de las variaciones

Esta continuidad en el cambio de los individuos que sustentan la unidad del grupo se advierte, sin duda, en forma más inmediata y radical cuando descansa sobre la proliferación. Pero actúa también en otros casos en que esta intermediación física está expresamente excluida, como ocurre en el clero católico, dentro del cual la continuidad se mantiene porque hay siempre bastantes sacerdotes para enseñar a los nuevos. Para la continuidad del grupo, el celibato tiene incluso ventaja sobre el lazo fisiológico. Se ha hecho observar con razón que, dada la gran tendencia de la Edad Media a hacer hereditarias las profesiones, el clero sin el celibato se hubiera convertido en una casta. Es verdad que, justamente, esto le ha servido al clero secular ruso —que está obligado a casarse— de medio para alcanzar el máximum de continuidad colectiva posible bajo esta condición. Como los siervos no podían ser sacerdotes, los aristócratas no querían serlo y faltaba una verdadera clase media, los popes tuvieron que crearse a sí mismos; los hijos de popes se hacían sacerdotes y no se casaban más que con hijas de popes; las excepciones requerían una autorización particular. Gracias a esto, el sacerdocio ruso se convirtió en una casta, cuyo apartamiento de toda relación familiar con familias no clericales, le prestó algo de la posición exenta y la continuidad interior del clero celibatario. Es notable que, justamente esta acentuación extremada de la continuidad fisiológica se aproxime en sus consecuencias a la exclusión radical de la misma. No obstante, es evidente la superioridad del último sistema. Especialmente, dada la vivacidad y variedad de la vida en Europa occidental —en contraste con la antigua vida rusa—, la continuidad fisiológica de la Iglesia hubiera determinado un proceso vital análogo al de los gremios, con todas sus alternativas, ritmos diversos, elevaciones y senilidades. Si fuese hereditario, el clero dependería del acaso de las individualidades, más que ahora, que se recluta según normas objetivas de la mayor severidad. No hay aquí hijos mal parados que, no obstante, se mantengan en su posición, gracias a las

relaciones de familia y clase. La continuidad se ha verificado, realmente, en el espíritu objetivo, con su validez eterna escapando así a lo perecedero, que lleva consigo un ser puramente orgánico.

Continuidad espiritual

Pero esto produce inevitablemente una coacción del individuo. Ya en el siglo IV se comenzó a dificultar a los sacerdotes la salida de su estado, obligándolos a permanecer en él una vez que lo habían aceptado. Sólo haciendo que la eternidad de la idea colectiva se expresase en el carácter indeleble y vitalicio del sacerdocio, sólo así se reducía al *mínimum* el peligro que para la continuidad lleva consigo el cambio de personas. Y nada simbolizó esto tan acertada ni tan eficazmente como la consagración sacerdotal. Por medio de ella, el «espíritu», patrimonio ideal de la Iglesia, se transfunde de un individuo a quien ha sido transmitido a otro individuo y nadie puede alcanzarlo, sin este intermedio. Constituye éste un medio genial para unir la conservación del grupo a una línea irrompible; aquí, gracias a la tradición del espíritu de uno a otro, el sentido sociológico de la procreación física adquiere un cuerpo espiritual que garantiza la continuidad temporal de todo el organismo, de la manera más pura y libre. Esta forma sociológica, aunque sin cristalizar en la unidad del espíritu metafísico, se repite en otras esferas; es, por ejemplo, la que da permanencia a las jerarquías de funcionarios, haciendo que la esencia, el espíritu objetivo de los cargos, se mantenga a través de los cambios de individuos (análogamente a lo que ocurría entre los sacerdotes de la antigua concepción romana, según la cual los magistrados propiamente procedían de los dioses, y la *consagración* sólo podía darla el titular saliente a su sucesor); los funcionarios existentes en un momento dado, no son jubilados hasta después de llevar ya largo tiempo conviviendo en el grupo con sus sucesores, cuando éstos se han asimilado plenamente el espíritu, la forma, la tendencia del grupo. La inmortalidad de los grupos depende de que este cambio se haga lenta y gradualmente.

Transmisión del espíritu

El hecho designado con el calificativo de inmortalidad tiene la mayor importancia. La conservación de la unidad colectiva a través de un espacio de tiempo, ilimitado en potencia, presta al grupo una significación que es infinitamente superior, *cæteris paribus*, a la de cada individuo. La vida individual con sus fines, sus valores, su poder, está organizada para terminar dentro de un tiempo fijo; y en cierto modo cada individuo tiene que recomenzar desde el principio. La vida del grupo carece, empero, de semejante límite temporal, señalado *a priori*; sus formas están dispuestas como si hubiera de vivir eternamente. Gracias a esto almacena una suma de adquisiciones, fuerzas y experiencias, por virtud de las cuales se eleva por encima de

las series de la vida individual, constantemente interrumpidas. En Inglaterra fue ésta, desde comienzos de la Edad Media, la fuente del poder que disfrutaron las corporaciones urbanas. De antiguo tenían éstas el derecho «de perpetuar su existencia, llenando las vacantes que ocurriesen en ellas». Los antiguos privilegios sólo se referían, es cierto, a los burgueses y sus herederos; pero esto se practicó en la realidad como un derecho a recibir nuevos miembros, de manera que cualquiera que fuese la suerte corrida por los miembros y su descendencia física, la corporación como tal se mantenía siempre íntegra. La cooptación es el principio formal, extraordinariamente importante, que representa aquí el papel de la consagración sacerdotal. Gracias a ella se conserva idéntico durante un tiempo ilimitado el carácter del grupo produciendo una cierta analogía con la vida del organismo, que sólo acoge los elementos que le son adecuados y que puede asimilar. Representa una prolongación de la vida individual, por cuanto pone en lugar de la herencia elementos escogidos, esto es, no sujetos al acaso de ésta. Históricamente, ha habido casos de corporaciones representativas, en las cuales al derecho vitalicio se ha unido el de la cooptación propia para la provisión de puestos vacantes; por ejemplo, en los consejos de Basilea, Friburgo y Solothurn en el siglo XVII. La cooptación hace que los hilos vitales del grupo corran indefinidamente, no sólo de un modo continuo, sino también en la misma dirección. Es cierto que en Inglaterra ese derecho de completarse a sí mismas, atribuido a las comisiones administrativas desde el siglo XV, ha conducido a una paralización de los municipios urbanos. Y aun en los mejores casos sus ventajas se pagan con la consecuencia de que la significación individual de las personas desaparece tras su papel de órganos para la conservación del grupo. La inmortalidad del grupo se alimenta de estos individuos compenetrados con su espíritu —sea por simple tradición, sea por consagración particular o por cooptación—, y por eso lo decisivo no es lo que el individuo sea por sí, sino su capacidad de asimilación sociológica. La conservación del grupo, como tal, sufriría si estuviera ligada a personalidades efímeras e irreemplazables; en cambio, cuanto más impersonales y anónimas sean las personas, tanto más apropiadas serán para sustituirse unas a otras, y asegurar así al grupo su conservación ininterrumpida. Ésta fue la enorme ventaja, por virtud de la cual, durante la guerra de las Rosas, los *Commons* vencieron el predominio que había tenido hasta entonces la Cámara Alta: una batalla en que perecía la mitad de los nobles del país, privaba a la Cámara de los Lores de la mitad de su poder, por estar éste ligado a dichas personalidades, al paso que la Cámara de los Comunes, por principio, no podía ser menoscabada de este modo. Conquistó, finalmente, el poder aquella clase que, merced a la nivelación de sus miembros, demostró mayor duración en su existencia como grupo. Y esta conexión formal fue ayudada por el hecho de ser esta clase individualmente la más pobre, y colectivamente la más rica. Esta circunstancia presta a todos los grupos una ventaja cuando compiten con un individuo. De la Compañía de las Indias se ha dicho que para alcanzar el poder sobre la India no usó de otros medios que los que antes había

usado, por ejemplo, el Gran Mogol; pero la ventaja, que tenía sobre los demás usurpadores de la India, era sólo la de no poder ser asesinada.

La cooptación

Por eso se hacen necesarias instituciones muy especiales cuando la vida del grupo está muy estrechamente ligada a un individuo director dominante. La historia de todos los interregnos muestra los peligros que acarrea esta forma sociológica para la conservación del grupo; peligros que naturalmente aumentan en la medida en que el dominador sea realmente el punto central de las funciones, por medio de las cuales mantiene el grupo su unidad o, mejor dicho, la crea de nuevo en cada momento. Por esa razón, un intervalo de soberanía puede ser bastante indiferente cuando el príncipe no ejerce más que un poder nominal —reina pero no gobierna—; al paso que, por el contrario, incluso tratándose de las abejas se ha hecho notar que una anarquía completa sobreviene cuando la colmena se queda sin reina. No es sólo el hecho de que la persona individual sea destructible el que amenaza la conservación del grupo, a ella ligada, sino que el carácter de la personalidad da lugar a diversos ataques. Así ocurre en casos como en el siguiente: la época merovingia mantuvo, en muchos sentidos, la antigua organización del Estado romano; pero con una diferencia fundamental: que el poder público se había convertido en un patrimonio personal enajenable, divisible. Este principio en que se fundaba el poder de los reyes volvía, empero, contra ellos, porque los magnates que contribuían a la formación del reino querían también participar personalmente de la soberanía. El principio del poder personal, una vez que se trasladaba a otros, se volvía contra el príncipe, que en general lo consideraba como propiedad suya. Otro tipo de peligros a que está expuesta la conexión social viene creado por la unidad de la personalidad del soberano, no teniendo sus diversas facultades el mismo grado. En Inglaterra la Reforma le dio al rey la supremacía en cuestiones eclesiásticas, por cuanto a él pasaron los derechos y deberes que correspondían a la Iglesia hasta entonces autónoma. Sin embargo, el hecho de que rigiese con un poder absoluto en la esfera eclesiástica, mientras que en lo profano estaba limitado por las decisiones del parlamento y la autonomía de los municipios, producía una discrepancia que los estuardos trataron de anular elevando el derecho divino de los reyes a una soberanía absoluta, incluso en las cosas profanas; pero esto conmovió gravemente la existencia del Estado, por la contradicción que esta pretensión tenía que producir de modo inevitable frente a la constitución y administración tradicional.

Interregnos

Los grupos políticos tratan de evitar los peligros de la personalidad, especialmente los que proceden de los posibles intervalos entre los individuos, por el

principio de que el rey no muere. Mientras a comienzos de la Edad Media regía la tradición según la cual al morir el rey muere con él su paz, encarna aquel principio la autoconservación del grupo. En Inglaterra no se volvió a reconocer jurídicamente ningún interregno desde que entró a reinar en 1272 Eduardo I. Sin embargo, esta forma encuentra una modificación que recuerda, por cierto, a la de la consagración de los sacerdotes. Así, por ejemplo, en muchos lugares de la costa occidental de África reina la creencia de que el Estado está regido por un «gran espíritu», que encarna siempre en la persona del regente. Los Dalai Lamas del Tíbet constituyen una serie continua de soberanos obtenida de este modo. No importa nada la personalidad ni el origen, sino tan sólo que el espíritu pase realmente del soberano difunto al soberano nuevo. Es claro que esta distinción entre el verdadero soberano y la persona que constituye su representación visible amenaza la seguridad de la última, tanto más cuanto que esta continuidad ideal no se complementa por la real de la herencia. En China han sido destronados algunos soberanos porque las desventuras del pueblo eran una prueba suficiente de que la divinidad se había apartado de ellos. En tales casos los príncipes pasan a ser simples hombres, a los que ya no es pecado expulsar, porque la divinidad misma los ha expulsado ya. Por eso un sabio chino respondía a la pregunta que se le había hecho acerca de la legitimidad del asesinato del emperador Scheu: «El que viola la virtud, es un malhechor; el que viola el derecho, un tirano; pero malhechores y tiranos son personas particulares. He oído decir que han matado a Scheu como particular, pero no que haya sido asesinado como príncipe». En el siglo XIII se dijo en Inglaterra que cuando el papa cometía injusticias no las cometía como papa; tampoco podía cometerlas el rey como rey, pues era el ministro de Dios. No obstante, si lo hace, no obra como rey, sino como ministro del diablo. En la misma época el mismo pensamiento formal se expresaba diciendo que el rey era el depositario no del espíritu divino, sino de la ley; por eso no existía, ni aun en el reino, el rey *ubi dominatur voluntas et non lex*. Todavía durante la guerra civil, en la época de Carlos I la oposición fiel a la constitución, que seguía afirmando la indestructibilidad del reino, pero no discutía las faltas del rey, salía del paso con la ficción de que «el rey en el parlamento estaba en guerra con el rey en el campamento de los realistas».

El rey no muere El rey y la realeza

De esta manera, el efecto inmediato de la creencia en la inmortalidad del rey es que todo el que posea el poder efectivo, para mayor bien de la Corona, ha de ser considerado como el rey legítimo. La persona se ha hecho indiferente; cualquiera que suba al trono en este momento, representa la continuidad del reino. Así, en China, en el caso aludido, se ha dicho que el usurpador victorioso probaba por su victoria que la Divinidad lo había escogido para ser el vaso que la contuviese. El hecho de que el

emperador ruso fuese adorado como un ídolo, simplemente por ser emperador y prescindiendo por completo de su persona, ha constituido para algunos el fundamento más hondo de las frecuentes revoluciones a que estuvo sujeto el trono ruso hasta en el siglo XIX. En todo caso, por mucho que amenazase a la forma monárquica, con una peligrosa discontinuidad real, el «espíritu» habitante en el soberano y depositario de la continuidad, esta idea significa —si se prescinde de la grosera sustancialización del «espíritu»— un enorme progreso en el sentido de la autoconservación. El principio de que el rey no muere, indica que el rey es representado como consistente en la personalidad espiritual; y es más fácil creer en la continuidad e inmortalidad del espíritu que en la del cuerpo, cuya muerte es indiscutible. Todavía, en el Imperio alemán, a sus comienzos, se consideraba como vergüenza para el imperio que el rey perdiera un ojo; y en el antiguo Oriente, para incapacitar a los pretendientes a la corona vencidos, se les mutilaban las orejas. El cuerpo es más vulnerable que el espíritu y al propio tiempo, la identificación de la idea del Estado con el rey es tanto más subjetiva tanto más alejada de la objetividad, cuanto más se considere el cuerpo del soberano como base de la soberanía. Por encima de estas imperfecciones e inseguridades primitivas, constituye un pensamiento sociológico fundamental aquel según el cual el rey no es rey como persona, sino que por el contrario, su persona no es sino el depósito, en sí mismo indiferente, de la realeza abstracta, tan imperecedera como el grupo mismo cuya cúspide constituye. Gracias a su objetivación en el cargo inmortal, la realeza adquiere una nueva fuerza psicológica para la concentración y conservación del grupo, fuerza que la antigua monarquía fundada en la pura personalidad había de perder, especialmente al agrandarse el grupo.

Personalismo del poder

Con esto adquiere una nueva base el concepto de la unidad del poder soberano, que corresponde a la unidad del grupo —el supuesto lógico de su autoconservación—. Mientras la soberanía suprema no se ha distinguido —como algo inmortal— de la personalidad mortal del rey se produce un cierto absolutismo, en el sentido de que propiamente es imposible que el poder soberano se constituya en elementos distintos —por ejemplo, rey y parlamento—. Pues esta constitución tiene siempre una naturaleza objetiva, impersonal, incompatible con el personalismo puro de un poder que nace y muere con su titular. El carácter de objetividad contradice también la libertad con que un poder que surge constantemente como nuevo se da a sí mismo sus formas. Es interesante perseguir esto en la doctrina de Bodino (1577), que es el primero que de la consideración de la soberanía como poder supremo deduce su indivisibilidad. Como no distingue claramente aún entre la soberanía y el soberano, cree contradictoria una forma mixta de gobierno que, dada su manera de ver personalista, le parece una dualidad de soberanías independientes e iguales dentro del mismo Estado. Y como consecuencia de la misma idea, resulta que la limitación

constitucional que pueda imponerse a un soberano no rige ya para su sucesor, «pues éste es, a su vez, soberano». Esto quiere decir que no la realeza, persistente a través de todos los cambios de personas, es capaz de acción; sino únicamente la persona, la cual atribuye al rey no sólo las notas físicas de la personalidad (como mortalidad e incapacidad de división), sino también sus desigualdades psíquicas (como capricho e infidelidad). Solamente en apariencia se opone a esto el hecho de que los príncipes italianos del Renacimiento sostengan el principio de que los particulares están ligados a su palabra, pero que el príncipe por razones de Estado puede hacer promesas a su antojo y violarlas. Estos príncipes eran, en su mayoría, individuos que conquistaban su poder sin fundamento jurídico, y su reinado significaba el de la más alta personalidad; era la libertad soberana del individuo, que no hacía más que enmascararse con el interés del Estado y rechazaba toda forma objetiva, lo mismo que toda limitación por factores que estuviesen más allá del poder personal del soberano.

Indivisibilidad de la persona

Únicamente cuando se distingue entre la realeza permanente y el rey perecedero, queda constituida en realidad la unidad abstracta del grupo; sólo entonces permite esta unidad una variedad en las manifestaciones personales y limitaciones de la soberanía, sin quebrantar por ello su eficacia y continuidad. Por el mismo motivo, pensando en la conservación del Estado, de su legalidad y libertad, se le propuso a Cromwell que aceptase la corona real. Siendo rey de Inglaterra no hacía en último término más que suceder en las prerrogativas de la corona, determinadas objetivamente, y en las formas legales de soberanía; pero siendo protector, aunque acaso echase de menos el nombre de soberano, estaba en realidad facultado para ampliar su soberanía hasta donde alcanzase el poder de su espada. La transpersonalidad de la realeza, que domina a sus titulares casuales, individuales, aparece aquí como un vehículo apto para la conservación del grupo en la igualdad y unidad de su forma^[229]. Y esta separación de lo personal pasa de la esfera política a la privada del soberano. El ceremonial que le rodea no está destinado únicamente, como pudiera parecer, a glorificar su persona y acentuar la impresión que produce. Es más bien la expresión de la reserva de la persona. El sentido de la severa etiqueta de las cortes es que no se trata con la persona del rey, sino con el rey como rey, cualquiera que sea su condición individual. Por eso la etiqueta no es sólo una barrera para los súbditos, sino para el soberano mismo. De la misma manera que los súbditos se encuentran ligados a una forma de trato, con normas transpersonales, frente a la persona del rey, impónense al rey ciertas formas exteriores, a menudo independientes de sus inclinaciones y caprichos personales.

La forma más inmediata en que se manifiesta la existencia perdurable del grupo en la del soberano, tratando de evitar los indicados peligros del principio de

inmortalidad, es la condición hereditaria de la dignidad regia. La conexión fisiológica que existe dentro de la familia soberana, refleja el mismo nexo fisiológico existente dentro del grupo. No se puede expresar de modo más preciso y adecuado la prolongación de la existencia del grupo, ininterrumpida en el tiempo, que con la sustitución del padre por el hijo, destinado de antemano a la sucesión y preparado para ella en cada momento. En cambio, contribuyó mucho a la decadencia del Imperio romano no tener sucesión hereditaria regulada. Es correlativa de la forma hereditaria la seguridad incondicional del monarca sobre el trono. Cuando esta seguridad falta, el soberano desconfía, sobre todo de su familia y trata de hacer inofensivos a sus miembros, como ocurre especialmente en Oriente, matándolos, dejándolos ciegos, enviándolos a un claustro, y esto conduce fácilmente a la extinción de la estirpe. La sucesión hereditaria de la soberanía sólo desarrolla su sentido cuando se cumple aquella condición por virtud de la cual se convierte tanto en símbolo como en depositaria de la continuidad segura de la forma del grupo. Por eso se ha dicho con razón que, al paso que primitivamente la dignidad real entre los anglosajones se hallaba condicionada por las aptitudes guerreras personales del soberano, pudo venir luego una época de «reyes niños»; pero sólo cuando el reino se hubo fortalecido por tres largas ininterrumpidas y brillantes dinastías. Gracias a estos gobiernos, la estirpe se había asentado seguramente sobre el trono; seguridad que se expresaba en el hecho de que, merced al principio hereditario, podían ocuparlo personas que no llenaban las condiciones personales hasta entonces imprescindibles. Desde este momento, la forma del grupo se mantenía en virtud de sus propias fuerzas y sólo necesitaba un soberano, aunque éste no tuviese cualidades individuales sobresalientes. En otro sentido, también ha elaborado la realeza inglesa una base firme del principio hereditario, gracias a la concepción medieval del dominio eminente del rey sobre todo el suelo y de las propiedades de la corona. Es ésta una mezcla de la familia real, que heredaba estas propiedades, con los elementos más permanentes de la vida práctica, una fusión a que no llegó nunca el Imperio alemán. Por eso los antiguos juristas ingleses trataban la sucesión al trono, por el derecho de primogenitura, lo mismo que la sucesión en la propiedad territorial. Aquella circunstancia, según la cual, como ya he dicho, la inmortalidad del grupo se orienta hacia la indestructibilidad del suelo, encuentra aquí una expresión gracias a la inmortalidad del rey y a la inmortalidad de la familia real, en que aquella se manifiesta en principio.

La realeza hereditaria

La propiedad territorial hereditaria

Así se ha supuesto que ya en tiempos muy antiguos la propiedad territorial extensa fue uno de los orígenes de la monarquía hereditaria. Una riqueza grande proporciona en todos los casos, a su propietario, un puesto directivo en el grupo; pero

si esta riqueza sólo consiste, por ejemplo, en rebaños, es precaria y puede perecer fácilmente. Sólo cuando es inmueble se da la posibilidad de que permanezca constantemente en una mano o en una familia. La estabilidad de la propiedad territorial, aunque sólo está en manos del jefe, favorece así la estabilidad de la forma constitucional y suministra al principio hereditario un fundamento adecuado y de forma análoga. Finalmente, la solidez de la idea del Estado se expresa diciendo que en sus dominios se mantiene el «ganado de hierro». Desde el momento en que el carácter hereditario de la dignidad de soberano la hace independiente de las cualidades personales (en lo cual también están sus inconvenientes), se ve claramente que la conexión del grupo, el enlace de sus funciones para constituir unidad se ha independizado, se ha hecho más objetivo, ha llegado a adquirir una solidez y duración que ya no tiene nada que ver con el acaso de la personalidad que las representa.

La circunstancia por virtud de la cual se ha calificado muchas veces de absurdo y dañino el principio hereditario, la circunstancia de ser de naturaleza puramente formal, pudiendo llevar a la posición más alta lo mismo a la persona más apta que a la más inepta, esa circunstancia justamente tiene un sentido profundo; expresa que la forma del grupo, la relación entre el soberano y los súbditos se ha hecho algo objetivo y ha encontrado en sí misma su solidez. Mientras la existencia del grupo es insegura y vacilante, los cargos supremos que mantienen su cohesión sólo pueden cumplir sus fines merced a cualidades personales determinadas. En general, el finalismo social cuida de que en grupos todavía inestables la conquista de la soberanía vaya precedida de lucha y selección; cuando el grupo está todavía organizado inadecuadamente, la personalidad directiva tiene que ser tanto más adecuada. Pero cuando la forma en que el grupo se conserva a sí mismo está fijada ya de un modo sólido e indudable, el elemento personal puede ceder al formal, y entonces adquiere preferencia aquella clase de soberanía que mejor expresa la continuidad y eternidad radical de la vida del grupo. Ésta, empero, es la soberanía hereditaria que se expresa del modo más claro y adecuado en el principio de que el rey no muere.

Los cargos hereditarios

DIGRESIÓN SOBRE LOS CARGOS HEREDITARIOS

Uno de los grandes problemas prácticos que se plantean en todas las organizaciones sociales surge de que la estructura y los intereses de una sociedad requieren puestos directivos, con determinadas exigencias, con funciones determinadas taxativamente; ahora bien, para ocuparlos sólo se dispone de individuos con la infinita variedad y azarosa distribución de dotes, con suficiencias y deficiencias personales, difícilmente determinables. El hecho de que la humanidad haya elaborado, como su forma de vida, la sociedad, ha introducido en el fundamento de ésta una profunda contradicción entre las pretensiones objetivas, las posiciones y normas transpersonales, que desarrolla lógicamente la situación de hecho, y la subjetividad de las personas que han de satisfacerlas y que, por la naturaleza de la vida vibrante e irracional, no son nunca adecuadas a los contornos fijos y firmemente determinados. No se trata tan sólo de que el contenido de lo uno, sólo por un feliz acaso, sea adecuado al contenido de lo otro, sino de algo más profundo; se trata de que ambos aspectos se son extraños por toda su forma y significación interior; se trata de que las fluctuaciones de la existencia individual, los intereses personales de la vida, rechazan la objetividad y estabilidad de las exigencias que provienen de la forma social. Una parte enorme de la historia de nuestra especie proviene de las consecuencias de esta contradicción y de las tentativas que se han hecho para remediarla.

Pero hay una determinación de la vida personal que se aproxima a aquel carácter supraindividual y fijo, propio de las formaciones sociales: es el hecho de la descendencia. Y esto, en el doble sentido de que el descendiente es semejante cualitativamente al ascendiente (semejanza que se acentúa por la educación y la tradición), y de que la comunidad real de intereses, el sentimiento de la cohesión interior y exterior, de la unidad familiar, sitúa a los antecesores y descendientes, aun sin la igualdad cualitativa, en una misma serie, los convierte en grados de una misma escala. Desde ambos lados, el hecho de la paternidad y filiación se eleva por encima de las vacilaciones y azares de la vida personal. Tanto la semejanza heredada como la adquirida parecen aludir a una sustancia que pasase del padre al hijo, y que, siendo en sí misma estable, se modificase muy poco en estos diversos sujetos. Por su parte, la comunidad funcional de la familia se convierte en imagen de la forma del grupo más amplio; confiere al individuo aislado y vacilante fijeza y solidez, en cuanto que este individuo lleva en sí aquella comunidad transpersonal y viene sustentado por ella. Cuando una función social se transmite de padre a hijo, o se mantiene en una misma familia, este fenómeno psíquico se revela en su finalidad última e instintiva como un intento de aminorar la discrepancia fundamental que existe entre la forma y exigencia objetiva social y la subjetividad del individuo encargado de realizarla.

Cohesión de la estirpe familiar

Donde esto se ve más claramente es en la herencia de la dignidad regia. La dirección de un grupo se ocupa originariamente por usurpación de una personalidad

sobresaliente violenta, o por elección del que parece más adecuado. Este modo subjetivo es luego reemplazado por el aparentemente más irracional de la herencia, que puede hacer subir al trono a niños, a deficientes mentales, a individuos manifiestamente ineptos. Pero la lucha o la elección que es necesario hacer cada vez que se trata de elevar al puesto directivo a un sujeto, en virtud de sus cualidades personales, contiene tantos peligros y da lugar a tantas conmociones, con intervención inmediata en los acontecimientos de todos los azares e irracionalidades propias del mero individuo, que todas estas desventajas, al menos en circunstancias estables, exceden a los inconvenientes de la herencia. La transpersonalidad del grupo, su solidez fundamental frente a las oscilaciones de un mero proceso vital, se reflejan en la transpersonalidad de un cargo directivo que el hijo ocupa después del padre independientemente de sus condiciones individuales. Y es tan esencial esta solidez objetiva que vence a otras formas, merced a las cuales, en muchos casos, se han querido aunar las ventajas de la herencia y las de la elección personal: por ejemplo, aquella forma en que el soberano es elegido entre los miembros de la casa reinante. Ésta fue la costumbre en muchas partes entre los antiguos germanos. Asimismo, los califas españoles elegían su sucesor entre sus muy numerosos descendientes. Herodoto refiere de los *caones* del Epiro, que sacaban siempre de una familia a su magistrado supremo. Durante mucho tiempo, los arcontes atenienses eran elegidos en la casa real. También los polacos hasta la extinción de los jagellones (1572), elegían a su rey sin atenerse a la herencia personal, pero siempre dentro de la casa reinante. Se perciben muy claramente los motivos de este procedimiento en los datos que tenemos acerca de unas hordas australianas, en las que el reyezuelo es elegido entre los hijos del reyezuelo muerto. Ordinariamente se cree que el hijo segundo es superior en condiciones al primero. Pero si la elección recae sobre el segundo o sobre otro más joven, el mayor puede retarlo, y si lo vence adquiere la dignidad regía, pues con su victoria demuestra que es el más apto. También se basa en un motivo análogo la práctica que consiste en suprimir la dignidad de príncipe y diseminarla en una serie de cargos parciales, que son monopolizados por la antigua familia reinante. Eso aconteció en muchos casos en Grecia, durante los siglos VII y VIII; suprimida la monarquía, los Baquiadas gobernaron Corintio los Penteleidas, Mitilene; los Basileidas; Efeso, etcétera.

Elección en la casa reinante

La herencia de la dignidad halla, pues, su sentido en la coincidencia de dos motivos: la función de la personalidad, de cuya energía individual depende en último término la eficacia, y la supresión del exceso, de individualidad, ordenándola dentro de un nivel transpersonal. Así resultan las combinaciones más variadas, tanto positivas como negativas. Algunos príncipes favorecieron directamente la herencia de los cargos: así Federico II de Hohenstaufen, que vinculó los altos cargos judiciales en

dos familias, en las cuales eran hereditarios los estudios jurídicos; así Luis XIV, que durante algún tiempo sacó de dos familias, los Le Telliers y los Colberts, sus altos consejeros. En este último caso se aducía como motivo que el rey no quería compartir los secretos del Estado más que con dos familias. Pero esto llevaba implícito que, gracias a esta limitación familiar de la función, cada uno de los miembros de esas familias le parecía el más indicado para desempeñarla; por encima de su responsabilidad puramente personal, se elevaba aquí la que le era propia como miembro de la familia; el pertenecer a ésta determinaba una exclusión de los que estaban fuera y levantaba un muro interior contra las deficiencias y tentaciones personales. Por este motivo Sully llegó a permitir que los cargos judiciales se proveyesen por herencia comprada; pues si el cargo se estancaba en una familia, escapaba al influjo de la corte y del partido dominante en ella. Desde el momento en que el individuo hereda con seguridad el cargo de sus padres y lo conserva para su hijo es más independiente que cualquier otra persona escogida para desempeñar la dignidad; y además siente una responsabilidad mayor que si el cargo tuviese relación exclusivamente con el agraciado por elección individual. Este último motivo tiene particular importancia en algunos cargos electivos que se conservaban tradicionalmente en ciertas familias, sobre todo en la historia inglesa antigua. Se ha notado que ello producía consecuencias favorables, porque ni el hombre que no tiene que temer una competencia, acaso invencible, ni el que, por el contrario está seguro de que el mero nacimiento ha de proporcionarle honor y posición, sin mérito alguno propio, emplearán tan resueltamente todas sus fuerzas como el que sabe que la incompetencia le excluirá de la elección o reelección, pero que la competencia, en cambio, se la proporcionará con seguridad. También este hecho histórico, de poca importancia aparente, da testimonio de una de las normas de la vida más profundas, que se manifiesta en incontables formaciones sociológicas. Nuestra vida está dispuesta de tal modo que a cada momento nos hallamos en un estado intermedio de seguridad e inseguridad, en cuanto al resultado de nuestra actividad. Tener absoluta certeza del resultado, produciría en nuestra existencia interna y externa modificaciones tan incalculables como la absoluta incertidumbre. En la escala de estas combinaciones, cada acción nuestra ocupa un grado determinado. Al mismo contenido de nuestra actividad podemos conceder una variedad indefinida de situaciones, resoluciones, energías, según la proporción en que se den la certeza y la incertidumbre sobre el resultado. El ejemplo que acaba de citarse parece mostrar que cuando la adquisición de dignidades y poder no está determinada por la herencia sola, sin la menor consideración a la individualidad, pero se produce con seguridad absoluta en el caso de que el sujeto sea capaz, resulta una mezcla de aquellos elementos que eleva a su máximo el afán y la idoneidad.

Cargos vinculados en familia

Cuando la herencia ha alcanzado ya el grado máximo de seguridad y, por tanto, no está condicionada en lo más mínimo por las cualidades subjetivas del individuo, ocurre en muchos casos que el cargo pierde su importancia. Los grandes cargos de Castilla, por ejemplo, el de almirante y el de condestable, tenían originariamente la mayor importancia; pero en el reinado de Enrique III se hicieron hereditarios, en determinadas casas nobles, y poco después se convirtieron en meras dignidades titulares. Exactamente lo mismo aconteció con las dignidades cortesanas de los reyes normandos en Inglaterra. Los deberes reales unidos a ellas, al convertirse éstas en hereditarias, pasaron a una nueva categoría de funcionarios. Sólo aquellos cargos que escapan a la herencia siguen conservando su importancia para la constitución del Estado. Cuando la herencia es absoluta ha de observarse que lo único que puede heredarse con seguridad es lo externo del cargo, el título, la dignidad, la mera «posibilidad» de la función; inevitablemente truécase ésta en un esquema vacío si no encarna en la individualidad escogida y no se remoja en ella como nueva floración. Hemos visto que el sentido sociológico más profundo de la herencia de los cargos es que la objetividad de la estructura social se combina con la subjetividad de la prestación personal. Pero en los casos que acaban de mencionarse, el último factor ha descendido al mínimo, por lo cual desaparece el sentido total de esta forma singular histórica, basada en la colaboración de ambos factores. Estos y otros peligros fáciles de apreciar en la herencia de cargos dieron una importancia particular a las dignidades eclesiásticas, en las cuales el celibato excluye la herencia. Durante la Edad Media alemana los grandes cargos imperiales se hicieron hereditarios en determinadas familias; por eso el rey hubo de conceder obispados, para reclutar al servicio del imperio aquellas personalidades que se le recomendaba solamente por sus cualidades individuales. En la época de los normandos, en Inglaterra, y también en Francia, se dieron con frecuencia los cargos políticos más importantes a clérigos, que eran los únicos que no inspiraban el temor de que monopolizaran el poder en su descendencia. Dada la fuerte propensión a la herencia que había en la Edad Media, era una ventaja para la corona que al quedar vacante una sede episcopal no existiesen hijos que pudieran reclamar derechos a la dignidad. Guillermo Rufo utilizó esta circunstancia para dejar vacantes largo tiempo los obispados y cobrar él sus ingresos.

Importancia menor de los cargos hereditarios **Los cargos eclesiásticos**

La solución que la herencia de las funciones da al conflicto entre lo personal y lo transpersonal, es el arbitrio que emplea un estado social relativamente primitivo y poco diferenciado. Sin duda, el funcionario que se siente obligado por la honra e interés familiar (aparte de su obligación personal) y que ha sido formado de antemano por la tradición de sus ascendientes, es con frecuencia el más apto y el que puede inspirar más confianza al Estado. Pero evidentemente esto presupone que el Estado

dé más importancia a las cualidades generales de sus funcionarios, a las que se pueden heredar y adquirir por educación, que al talento puramente personal, a la capacidad para tareas especializadas. Se trata en estos casos de la constitución cultural de un organismo público todavía no muy diferenciado, que no sabe fomentar y utilizar la peculiaridad de los individuos, sino que por el contrario trata de nivelar los excesos de la individualidad. Desde el punto de vista de los individuos, las capacidades personales y los conocimientos necesarios al servicio de la comunidad no podían adquirirse de un modo puramente personal, sino que se conseguían exclusivamente o, al menos, de un modo más seguro, por la tradición familiar. Era preciso que la generalidad y la individualidad coincidiesen en una cierta torpeza e indiferenciación, para que el cargo hereditario tuviera utilidad social y compensara sus peligros.

Estas condiciones y consecuencias sociológicas trascienden de los cargos del Estado, propiamente dichos. Los oficios lucrativos son también hereditarios en muchos estados sociales atrasados; no sólo de hecho el trabajo pasa de padre a hijos, sino que el poder público o lo exige así, no permitiendo que el hijo se dedique a otro oficio, o lo protege, evitando la competencia y concediendo privilegios a los que ejercen el oficio familiar. Aquí toma, pues, el oficio el carácter de un cargo. El juego libre de las energías personales no está todavía suficientemente desarrollado para proveer a la comunidad de las prestaciones que necesita; hace falta emplear el mandato y una cierta prevención previa. Por su parte, el individuo no halla todavía en la mera constitución de la sociedad la posibilidad de perfeccionar y utilizar su trabajo, sino que se encuentra atenido a las tradiciones hereditarias y a la energía conjunta de la familia. La afinación y fortalecimiento del organismo público, por una parte, y la autonomía cada vez mayor del individuo, por otra, hicieron que se pasase por encima de la herencia del oficio, incluso allí donde éste conservó por de pronto el carácter de cargo. La pertenencia al gremio, en la época floreciente de éste, cuando con la decadencia del feudalismo comenzó el gran desarrollo de las ciudades, tenía el carácter de cargo público y, al propio tiempo, estaba totalmente sustraída a la herencia. Ésta fue, en general, la época en que se aflojó el lazo feudal que ligaba las funciones públicas a la propiedad territorial —causa, indudablemente, de su carácter hereditario—; ésta fue la época en que la organización más fuerte y más abstracta del organismo político, fue dando a los cargos cada vez más el carácter de un derecho público. Y a ello correspondió pronto la consideración del cargo como algo personal que excluía toda herencia. Toda evolución sociológica parece seguir este camino: cuanto más puro y general llega a ser el espíritu o centro de un grupo, cuanto más aumenta el poder y la extensión del todo, tanto más individuales se hacen las personalidades que integran este todo. El agrandamiento del grupo social va en todas partes de la mano con la elaboración de la individualidad. Aquel agrandamiento, merced al cual los conceptos abstractos de Estado y sociedad van teniendo más peso y van haciéndose independientes de los conglomerados íntimos, de las agrupaciones

unidas por lazos familiares o locales, propende a designar en mayor proporción para las funciones sociales las personalidades individualmente más destacadas. Esta constitución social de tipo elevado sólo deja ya al cuidado de la familia la educación y formación general del futuro funcionario; pero para su formación propiamente dicha le ofrece los medios de la entidad pública, que se han hecho objetivos. Con esto adquiere el Estado el derecho a verificar una selección del todo individual, sin prejuicio alguno; y la herencia familiar ya no da ningún derecho al cargo. Este proceso no está terminado aún, evidentemente, pues aunque ya no son determinadas familias, son todavía ciertos grupos sociológicos afines (clase, «círculo») los que suministran hoy los individuos que ocupan las diversas categorías de funcionarios públicos. Para ver la gran importancia social de esta evolución hay que tener en cuenta que esto no rige sólo para los funcionarios propiamente dichos, sino también para incontables «cargos» exigidos por la utilidad social y que, de modo aparente, se proveen por contrato privado y personal; pero en realidad suele ser un círculo determinado el que los suministra. La sociedad no ha llegado aún a la designación puramente individual. Hállase aún tan atendida a los trabajos previos de la familia y del círculo que deja subsistir aun cierta herencia para esos «cargos». Lo fundamental sigue siendo la proporcionalidad entre las necesidades objetivas del todo social y la peculiaridad subjetiva del individuo. Pero ahora se ha diferenciado más claramente; la sociedad hace más para sus funcionarios y, en cambio, la selección y la elección individual de oficio se han hecho mucho más amplias. Ninguna de ambas cosas ha llegado aún a aquel grado supremo en que sería por completo superflua y desaparecería el procedimiento mixto de la herencia de las funciones.

Los oficios hereditarios **Selección individual**

Hay algunas esferas de la evolución social en que se ve la contradicción, porque, estando ya maduras para aquella separación de los dos polos, mantienen por inercia todavía el principio hereditario. El gremio perdió esa constitución más libre de que antes he hablado, y a medida en que su forma no se adecuaba a las exigencias económicas se convirtió en un patrimonio hereditario de sus miembros, hasta el punto de que en su época peor, cuando estaba más anquilosado y era más deficiente, sólo podían entrar en él los hijos, los yernos, los maridos de viudas de maestros. Aquel carácter de cargo público se había perdido juntamente con la provisión personal y, no quedó más que el egoísmo familiar que, con la herencia, excluía toda selección individual. Indudablemente en la actualidad este problema se plantea con máxima intensidad en la nobleza, cuya esencia y poder descansa, sobre todo, en el principio hereditario, pero que acaso, precisamente por ello ha combatido el principio centralista del Estado durante la mayor parte de la historia. ¿Hasta qué punto sus derechos y deberes, ligados a la propiedad territorial, y su derecho hereditario a

ciertos puestos del Estado están justificados? Esto depende de si la crianza, la tradición y educación hacen persistir en ellas las cualidades de que el Estado no puede prescindir. El Estado tiene que pagar su incapacidad relativa para formar por sí solo los funcionarios necesarios con la renuncia relativa a la elección individual, y conformarse con la seguridad de que sus funcionarios responden al tipo creado por la herencia biológica y la tradición histórica.

La nobleza

El hecho de la provisión hereditaria de los cargos, hecho no muy frecuente y al parecer aislado, constituye según todo lo dicho un estadio determinado del gran proceso que se establece entre los elementos y tendencias individuales y colectivos de la historia. La vitalidad de este proceso brota, renovada constantemente, merced a la doble actitud que toma el interés social frente a la personalidad individual; por una parte, interesa a la sociedad que sus elementos sean individualmente determinados y posean determinadas cualidades; pero, por otra, le interesa también que sean iguales o semejantes a otros, que no sobresalgan demasiado, sino que produzcan una serie continua de cualidades típicas. El hecho de que el individuo sea semejante a sus padres y se haga aún más semejante a ellos por la tradición familiar, sirve a ambas exigencias. Gracias a él, por una parte, el hijo se encuentra indicado por sus cualidades para moverse en determinada esfera y ejercer ciertas actividades; pero esta cualificación personal, por otra, aparece ligada al nivel de una ordenación social. La herencia de una función social, de un cargo, expresa, de manera objetiva, esta actitud subjetiva. Para ser socialmente adecuado presupone tanto una peculiaridad personal como una limitación de esta misma peculiaridad, dentro de una medida general tradicionalmente regulada. Produce y fija así una cierta relación de proximidad entre el factor individual y el factor social, preparado, sin duda, su unión dentro de la forma más elevada en que ambas partes adquieren más altos derechos: el individuo, en cuanto que puede realizar su actividad por elección personal y fundándose en cualidades independientes de la serie de generaciones que le anteceden; y la sociedad, en cuanto que merced a esta libertad permitida al individuo, adquiere por su parte también, plena libertad para elegir sus funcionarios. La igualdad de la obligación, que aquella forma sociológica determina para ambas partes, corresponde a la libertad que se desarrolla por encima de ella.

La objetivación del nexo colectivo puede eliminar hasta tal punto la forma personal que llegue a ligarse a un símbolo objetivo, el cual aparece entonces como causa y al propio tiempo como efecto de aquel nexo. La liga anfictiónica se fundó para el cuidado en común del templo de Delfos. En cambio, el Panión, el templo de la liga jónica, se erigió como símbolo de la unión ya existente. Así durante la Edad Media alemana, las insignias imperiales aparecen como la encarnación visible del pensamiento del imperio y su continuidad, hasta el punto de que la posesión de ellas

colocaba al pretendiente a la corona en una situación muy ventajosa frente a sus competidores, y éste fue uno de los motivos en que apoyaban su pretensión los pretendientes hereditarios. Fue de gran provecho para Enrique I el que Conrado I le enviase las insignias imperiales; y Cunigundá, a la muerte de Enrique II, entregándolas al nuevo señor legítimo, afirmó a éste en su puesto. Cuando en la Edad Media resultó molesto para los burgueses de las grandes ciudades el servicio militar y lo traspasaron a los oficiales de los gremios, mediante estipendio, estos conservaron en la paz la organización que se les había dado para la guerra, conservando la bandera; pues la bandera prestaba a su comunidad el carácter de un gremio. Es característico el hecho de que un alzamiento violento de los oficiales de molinería y panadería de Landau, ocurrido en 1432, comenzó porque izaron en su domicilio una bandera. Entre los antiguos árabes cada tribu llevaba a la guerra una bandera; pero si se unían varias para fines de guerra no llevaban más que una, que simbolizaba su unión, y el abanderado era el personaje más importante en la guerra.

Símbolos materiales de la unidad social

Teniendo en cuenta que los objetos materiales son destructibles y que su destrucción no puede repararse, como cuando se trata de personas, por la continuidad hereditaria, es peligroso para un grupo acudir a esta clase de apoyo para su autoconservación. Ha habido regimientos que han perdido su coherencia al quedarse sin bandera. Muchas asociaciones se han disuelto al desaparecer sus estandartes, sus insignias, sus sagrarios. La corona húngara conservó durante mucho tiempo esta significación simbólica, y por eso todavía en la época de José II, se produjeron grandes disturbios porque una vez fue trasladada de Presburgo a Viena, disturbios que se aquietaron tan pronto como volvió la corona a su sitio. A raíz de un alzamiento ocurrido en Fráncfort contra el emperador Carlos IV, halláronse cartas de los gremios en que aparecían estos culpables de alta traición; pero habiendo declarado los gremios que «habían sido selladas a espaldas suyas», el juez decidió en 1366 que «se les quitasen a los gremios todos sus sellos, y no sólo se rompiesen éstos, sino que se prohibiese para siempre a los gremios y demás sociedades la posesión y uso de sellos sociales». En todas partes, por este motivo, la destrucción del símbolo de una comunidad parece un medio absolutamente real de herirla en el corazón y disolver su unidad. Cuando en 1308 fue disuelto el municipio de Corbio, a consecuencia de deudas y delitos, pasando sus derechos a la corona, se quitó el badajo de la gran campana para significar así que el municipio había dejado de existir. Cuando bajo el reinado de Federico I de Prusia las asociaciones de oficiales obreros parecieron oponerse a las tendencias mercantilistas y despóticas del gobierno, un funcionario informaba al rey: «Estas gentes se figuran constituir dentro de la república un *corpus* o *status* particular». Y por eso proponía que se les quitase sus insignias «para que no constituyan cuerpo como creen ahora constituir». Una ley de la reacción inglesa de

1819 disponía que la celebración de una asamblea con banderas, estandartes u otros emblemas o insignias sería castigada con prisión de varios años.

Importancia del símbolo material

Pero cuando la cohesión social se pierde por una de estas causas puede asegurarse que ya antes tuvo que haber sufrido mucho, y que en este caso la pérdida del símbolo externo, que representa la unidad del grupo, es a su vez el símbolo de que los elementos sociales han perdido su coherencia. Pues cuando no es este el caso, la pérdida del símbolo del grupo no sólo no produce efectos disolventes, sino que tiene por el contrario un poder de cohesión. Al perder el símbolo su realidad corpórea puede actuar con más poder, más profundidad y de un modo más indestructible, como pensamiento, como nostalgia, como ideal. Estos dos efectos contrarios que puede producir la destrucción del símbolo colectivo se manifiestan en los resultados que produjo la destrucción por Tito del templo de Jerusalén. La significación sociológica del templo de Sión había sido la de dar un centro visible a la cohesión puramente dinámica de los judíos, que obedecían a los partos o a los romanos y que hablaban arameo o griego. Era indiferente lo que significase en sí mismo; lo importante era sólo hacer visible una comunidad funcional, era la posibilidad de referir los judíos diseminados y extinguidos interiormente a un punto de idealidad real. Su destrucción produjo el efecto de disolver el Estado sacerdotal judío, que constituía una contradicción y un peligro para la unidad política del Imperio romano y que se había elevado frente a un núcleo de judíos a quienes esta centralización no importaba gran cosa. Particularmente favoreció mucho la separación de los cristianos paulinos del judaísmo. Pero en cambio para los judíos de Palestina, esta destrucción agrandó el abismo que separaba al judaísmo del resto del mundo e hizo que se atuviesen con desesperada energía a su unidad nacional y religiosa. Así pues, la destrucción del símbolo colectivo actúa de dos modos diversos, con respecto a la destrucción del grupo: destructivamente, cuando las acciones recíprocas unificadoras entre los elementos son ya de por sí débiles, y reestructivamente, por el contrario, cuando aquéllas son tan fuertes que pueden sustituir el símbolo perdido por otro espiritualizado e irrealizado.

El templo de Jerusalén

La importancia de un símbolo material para la conservación de una sociedad, aumentará cuando aquél además de su sentido simbólico represente una posesión real y, por consiguiente, la acción centralizadora del objeto dependa —o aumente— del hecho de encontrarse en él los intereses materiales de todos los miembros del grupo. En este caso, resulta particularmente importante para la conservación del grupo el garantizar la posesión, preservarla de peligros, de modo semejante a como se cuida la

permanencia del centro personal del grupo, por la inmortalidad del rey. El medio más frecuente para conseguir esto es el de la mano muerta, la determinación de que el patrimonio de las corporaciones que, como tales, deben ser eternas, no es enajenable.

Así como el carácter perecedero del individuo se manifiesta en que su haber es destructible, la inmortalidad de la asociación se expresa en que su patrimonio es imprescriptible e inenajenable. De esta manera, el patrimonio de las corporaciones, especialmente de las eclesiásticas, se asemeja a la cueva del león, en la que todo entra y de la que nada sale. Pero así como para el hombre distinguido la inmortalidad no es sólo el afán vulgar de seguir viviendo, ni un mero anhelo de cantidad de vida, sino que simboliza cierta cualidad del alma, una cierta elevación de su valor sobre lo temporal y casual sólo así expresable, también la inmortalidad del patrimonio servía no sólo a la codicia de la Iglesia, sino a constituir un símbolo de la unidad fundamental a que se hallaba ligada. La mano muerta suministraba a las asociaciones un punto central, indestructible, un medio de valor inestimable para la conservación del grupo. Este carácter se fortalecía por el hecho de que su patrimonio consistía esencialmente en propiedades territoriales. Frente a toda propiedad mueble y en particular frente al dinero, la propiedad territorial ostenta una inmovilidad e indestructibilidad que hace de ella el contenido más a propósito para la forma de la mano muerta; y su fijeza local determina que los copartícipes tengan en ella el punto sólido en que se orientan y en que pueden hallarse siempre —bien directamente, bien en sus intereses—. Prescindiendo de su ventaja material, aunque de acuerdo con ella, constituye un medio genial para mantener unido al grupo en su forma.

La mano muerta

Pero precisamente esta circunstancia complica a menudo al grupo en un conflicto de típica significación sociológica, porque el grupo cuya conservación favorece es siempre una parte de una sociedad política más amplia. Casi todas las socializaciones humanas, sean los que fueren sus contenidos y esencia, trabajan en el sentido de que partes aisladas de ellas se reúnen en unidades sociales que engendran en su seno un instinto de conservación egoísta. Su forma y tendencia repiten en proporciones reducidas las del grupo total de que forman parte; pero justamente eso las pone en contradicción con éste. El papel que les corresponde como partes y miembros de un todo más amplio no se compagina con el que representan como conjuntos totales. Más adelante volveré sobre el aspecto fundamental de esta trágica relación que se presenta en el seno de toda sociedad grande. Únicamente advertiré aquí cómo el hecho se hace notar en la mano muerta. Ya he dicho antes que para el mantenimiento de un grupo total unitario es muy importante poseer un territorio que sirva de fundamento firme a su unidad y delimitación. Pero puede ser peligroso que una parte del todo reivindique para sí una parte de dicho territorio. La contraposición que así se produce entre los intereses de la parte y los del todo se manifiesta inmediatamente en

el hecho de que, en la mayoría de los casos, la mano muerta ha pedido y obtenido libertad de tributos; manifiéstase también de un modo mediato, pero más importante, en el hecho de que frecuentemente resulta nocivo para la economía del Estado el que semejantes posesiones escapen al flujo del tráfico. La sustitución que modernamente ha sufrido la economía natural por la monetaria, no sólo ha hecho dominar aquellas instituciones incompatibles con la vida basada en la propiedad territorial, sino que ha acabado por hacer que preceptos que propiamente correspondían a la propiedad territorial, en contraposición con la monetaria, pasen a esta última. Así, por ejemplo, las congregaciones católicas francesas, desde hace varios decenios, han transformado en dinero la mayor parte de sus propiedades, porque creen así afirmarlas con mayor seguridad: el dinero es más fácil de esconder, puede colocarse más fácilmente a nombre de personas de confianza y escapa más fácilmente a la tributación que la propiedad territorial. Al movilizar de esta manera su patrimonio conservan —dadas las seguridades de la moderna vida jurídica, que sustituyen a la solidez sustancial de la propiedad territorial, que antes era la única segura— las ventajas de la antigua forma de la mano muerta, evitando los inconvenientes que se siguen de su rigidez y de su extensión inmovible. Pero para el Estado no se ha aminorado el peligro que significan estas acumulaciones de la mano muerta; ya hace algunos años se estimaba su capital en Francia en unos 8000 millones de francos, suma con la cual las asociaciones podrían hacer muy bien frente al Estado. La firmeza de la existencia sociológica, engendrada por el carácter indestructible e imprescriptible de la propiedad, resulta peligrosa cuando pertenece a una parte de un grupo mayor. Lo que para el grupo parcial fomenta la conservación propia es, desde el punto de vista de los intereses del grupo mayor, paralización de un miembro orgánico y se opone directamente a su conservación.

Peligros de la mano muerta **Mano muerta monetaria**

Ya de muy antiguo se han reconocido los inconvenientes de la mano muerta. Las ordenanzas de Fráncfort de 1318 disponían que todas las órdenes religiosas tuvieran que vender en el plazo de un año los bienes inmuebles que les fuesen donados. A la misma tendencia obedece el que las ordenanzas municipales de una ciudad frisia del siglo xv prohibiesen a los sacerdotes edificar casas de piedra sin autorización especial del consejo. Donde estas cosas se presentan de un modo más característico es en Inglaterra; porque allí desde la época anglosajona, el clero vivía estrechamente ligado a la vida municipal y había reconocido la obligación en que estaba su propiedad territorial de contribuir a las cargas municipales. Sin embargo, ya a fines de la monarquía anglosajona, las dimensiones que había alcanzado la propiedad territorial eclesiástica constituían un obstáculo grave para la administración del Estado, porque privaban al rey de recursos para el pago de sus guerreros. Y los mismos peligros para

el Estado se atribuyeron también a los organismos que dependían mediatamente o sólo en grado mínimo de la Iglesia. En el año 1391 se promulgó una ley inglesa, en la cual se prohibía sencillamente a las corporaciones eternas, como gildas y hermandades, la adquisición de terrenos. Desde el mismo punto de vista, lucha la época moderna contra los fideicomisos de la nobleza que persiguen un fin análogo: crear para la unidad y conservación de la familia un órgano objetivo invulnerable por las mudanzas de los destinos individuales. Y también aquí se aspira a que el patrimonio inenajenable e indivisible constituya no sólo la base económica sobre la cual se asiente en todas las circunstancias la continuidad de la familia, sino también el punto central de la comunidad familiar; hay que garantizar la existencia de la familia no sólo por lo que toca a sus condiciones materiales, sino también en cuanto a su forma sociológica. Pero en esta esfera —al menos en opinión de muchos—, esta conservación centrípeta de un grupo pequeño se opone a la conservación del todo político que le abraza, conservación que queriendo ser absoluta sólo puede permitir a sus partes una relativa, al paso que la conservación absoluta de las partes amenaza con hacer precaria la del todo.

La idea de que el patrimonio del grupo debe escapar al arbitrio individual y afirmarse constituyendo una institución independiente, objetiva, no afectada por las mudanzas del individuo; la idea capital de la mano muerta y del fideicomiso, con su enorme significación para la conservación del grupo, empieza a ser sustituida en las asociaciones modernas por otras formas que persiguen el mismo fin. Así, algunas sociedades sujetan a sus miembros, disponiendo que aquel que la abandone no recibirá la devolución de los ingresos que ha hecho en la caja social^[230]. Con esto se pone de manifiesto que el grupo y sus intereses se han colocado por encima de la esfera de los intereses de los miembros particulares; que viven una vida propia y se apoderan plenamente de los valores recibidos separándolos totalmente de su propietario individual al que no los devuelve, ni puede devolverlos, como no puede devolver un cuerpo orgánico las sustancias que han entrado en él. Los antiguos sindicatos ingleses, que sólo exigían cuotas muy reducidas, hicieron la experiencia de que sus miembros entraban y salían con gran facilidad; al elevarse las cuotas esto cambió totalmente. Cuando actualmente una sección está descontenta de algún procedimiento seguido por la asociación general, lo piensa mucho antes de separarse; pues esto trae consigo la pérdida de su participación en un patrimonio considerable, acumulado de antiguo. Este *modus procedendi* no sólo favorece inmediatamente la conservación continuada del grupo, que descansa en sí mismo, sino que también aviva psicológicamente en sus miembros la idea de una existencia supraindividual del grupo, independiente de todas las veleidades personales.

Las cuotas sindicales

También en otro aspecto la «irrevocabilidad» es una técnica merced a la cual se

realiza exteriormente y se hace visible la unidad fundamental del grupo. Así, varias comunidades tienen el principio de que las decisiones tomadas legalmente no pueden modificarse. Una corporación sacra griega, que quiso discutir de nuevo una decisión tomada algunos años antes, comenzó con la expresa declaración: «Se permite, por esta vez, decidir en contra de la prescripción anterior». En semejantes casos, lo que se ha resuelto una vez conforme a las reglas de la comunidad aparece solidarizado con su vida como si fuera un *trozo* de su ser. Por tanto, no puede modificarse; su «eternidad» se manifiesta en la creencia de que el momento anterior, en que se tomó la decisión, no se diferencia de ninguno de los posteriores. Aquella técnica sociológica de la autoconservación repítese, en mayor grado todavía, en la disposición tomada por algunas asociaciones de que al disolverse el patrimonio social, no se distribuye entre los miembros, sino que se aplica a otra asociación de fines semejantes. La autoconservación no se refiere en este caso a la existencia física del grupo sino a su idea, que puede encarnarse también en el que la hereda; esa continuidad se manifiesta en el traspaso del patrimonio de aquella otra asociación. En muchas de las asociaciones de trabajadores franceses, de la década de 1840, se ve muy claramente esta tendencia. En sus estatutos se halla la prescripción de que el patrimonio de la asociación no puede distribuirse en ningún caso; y esta idea se continúa cuando se acuerda que las asociaciones del mismo oficio constituyan un sindicato, aportando cada una de ellas su fondo indivisible para constituir de este modo un patrimonio colectivo, en el cual las contribuciones de las diversas asociaciones se funden en una nueva unidad objetiva, como las cuotas de los individuos se funden en el fondo de las diversas asociaciones. De esta manera se sublima el pensamiento que preside a estas diversas asociaciones. En el sindicato encarna y se convierte en sustancia autónoma la abstracción de los intereses sociales que hasta entonces sólo habían existido en la forma más individual y más dependiente de los contenidos particulares de las asociaciones. Así, el motivo social de estas asociaciones se eleva a una altura en la cual puede mantenerse en plena seguridad frente a todas las alteraciones individuales y materiales, salvo que intervengan destructivamente otros poderes.

Las decisiones irrevocables

Paso ahora a ocuparme de otro medio de conservación social, en el que se ha borrado ya toda relación con una sustancia externa, y que se apoya en fundamentos puramente espirituales. Pero dentro de la esfera ideal hay una rica escala de fundamentos y bases que no se diferencian, esencialmente (en cuanto a su significación), de la base material, y más teniendo en cuenta que éstas, en último término, sólo actúan sociológicamente merced a su carácter de institución. Al principio de esta serie se encuentran los sentimientos que, aunque se dirigen a un objeto social, sólo constituyen estados de ánimo objetivos: patriotismo, referido al

Estado o a la ciudad; devoción a la comunidad religiosa; amor a la familia y otros semejantes. Por enorme que sea la influencia de todos estos sentimientos en la conservación de los grupos, quedan siempre entretejidos completamente en el proceso vital del sujeto, y se distinguen de aquellos otros procesos, orientados socialmente, cuyo contenido ha cuajado en organismos firmes, aunque sólo ideales; o procede de éstos, como la moral imperativa, el honor, el derecho. Por autónoma que sea la moralidad, y aunque saque su fuerza de la libertad y propia responsabilidad del alma, y obtenga sus contenidos de su incomparabilidad individual, éstos aparecen ante ella como un organismo objetivo, como una norma frente a la cual la realidad de la vida se halla en las más variadas proporciones de cumplimiento e incumplimiento. Igualmente el derecho, en lo que significa para nosotros interiormente, y más allá de sus órganos concretos, se nos aparece como una objetividad ideal, como una norma que nos obliga de un modo puramente espiritual y, sin embargo, también como algo transpersonal. Pues el poder coactivo del derecho (me refiero principalmente a la esfera del derecho penal) no consiste, en modo alguno, en que hayamos de hacer u omitir algo. El derecho sólo puede forzarnos a tolerar la pena que se nos imponga por el no hacer o el no omitir; pero no tiene poder físico bastante para obligarnos a adoptar esos contenidos de la voluntad. Entre estas dos formas, por medio de las cuales la autoconservación social nos impone sus preceptos, se halla una tercera, cuya significación análoga quiero estudiar aquí como tipo: el honor.

Vínculos espirituales

Si reducimos estos géneros de normación a su expresión específica, prescindiendo de la mezcla y cambio de contenidos, hallaremos que el derecho logra fines externos con medios externos; la moralidad logra fines internos con medios internos, Y el honor logra fines externos con medios internos. Si los ordenamos en la serie: moral, honor, derecho, veremos que cada uno de ellos cubre completamente la extensión del que le sigue, pero no al contrario. La moral perfecta ordena lo que piden el honor y el derecho; el honor perfecto ordena lo que el derecho demanda, y el derecho es el que tiene menor extensión. Como el derecho sólo exige aquello a que la autoconservación del grupo no puede, en modo alguno, renunciar, necesita contar con un poder coactivo exterior. La moral se propone regular la conducta total del individuo (no interesándonos aquí más que la que se refiere al círculo social), y dada la amplitud de esta esfera, ya no cabe técnicamente en ella una coacción análoga a la del derecho; su cumplimiento ha de quedar abandonado al arbitrio de la conciencia. El honor ocupa una posición intermedia; su violación lleva consigo penas que no poseen ni la pura interioridad del reproche moral ni el poder corpóreo de la actuación jurídica. En cuanto la sociedad formula los preceptos del honor y asegura su cumplimiento por medio de las consecuencias que produce su violación, y que tienen un carácter en parte interior y subjetivo y en parte social y exterior, crea una forma singular de

garantía para la buena conducta de sus miembros en aquellas esferas prácticas a que el derecho no puede llegar y en las cuales no ofrecen bastante seguridad las garantías de la moral^[231]. Si se examinan los preceptos del honor en su contenido, se ve que todos ellos aparecen como medios para la conservación de un círculo social, en su conexión, en su prestigio, en la regularidad y prosperidad de sus procesos vitales.

El honor

Y a esta posición intermedia, que ocupa el honor entre el derecho y la moral, en lo que se refiere al poder ejecutivo, corresponde otra análoga en lo que toca a la extensión de su esfera de acción. El derecho se extiende sobre todo el contenido del círculo, cuyos intereses vitales forman una unidad; las fuerzas de la moral terminan dentro del individuo, con la responsabilidad de la conciencia personal; las acciones y omisiones que el honor exige se manifiestan como pretensiones de las agrupaciones particulares, que se encuentran entre el círculo grande y el individuo. Todo honor es originariamente honor de clase, es decir, una forma de vida adecuada de los círculos menores comprendidos dentro de uno mayor, que aseguran su cohesión interior, su carácter unitario, su exclusión frente a otros círculos, por las exigencias que formulan a sus individuos y que se hallan comprendidas en el concepto del honor. Lo que por encima de esta delimitación se nos presenta como honor humano en general o, dicho de otro modo, como honor puramente individual, es un concepto abstracto que hace posible la confusión de las fronteras de clase. Más aún, no puede citarse ni una sola acción que ataque al honor humano en general, es decir, a todos los honores sin excepción. Para el asceta es cuestión de honor el dejarse escupir; para las muchachas de ciertas tribus africanas es particularmente honroso tener el mayor número posible de relaciones amorosas. Así los conceptos esenciales del honor son los específicos de círculos cerrados: el honor familiar, el honor militar, el honor comercial, e incluso el honor de los bribones. Como el individuo pertenece a diversos círculos, puede participar de distintos honores, independientes unos de otros, lo que ya nos pareció importante como una de las manifestaciones del «cruce» social. El que ha perdido su honor familiar puede mantener intacto su honor comercial o su honor científico como investigador, y al contrario. El ladrón puede mantener severamente los preceptos del honor de los malhechores, mientras que ha perdido todos los demás honores. Una mujer puede haber perdido su honor sexual y ser en otros aspectos la persona más honrada del mundo, etc. El origen del honor, que procede de la teleología del círculo particular, está caracterizado por el fenómeno de pedir ciertas cosas, permitiendo otras; es decir, que con el honor de un círculo determinado es compatible y aun fundamental lo que el honor de otro círculo prohíbe incondicionalmente. El concepto sutil del honor elaborado por el cuerpo de oficiales, otorga una gran latitud en materia sexual que en otros círculos no se compagina con el honor del hombre. El honor comercial, muy riguroso en algunos sentidos, permite alabar exageradamente la

mercancía, en grado tal que semejante falta a la verdad deshonraría a un funcionario o a un sabio. Donde más claramente se ve esto es en el honor de los malhechores. Considerados atentamente los preceptos positivos del honor son siempre condiciones para la conservación interior del círculo; y sus indulgencias, o sea lo que cada círculo —acaso a diferencia de todos los demás— considera compatible con el honor de sus miembros, se refieren siempre a la conducta frente a elementos que están fuera del círculo, cuando esta conducta no influye en la conservación del propio círculo; se refieren a los asuntos enteramente personales, en los cuales el honor concede tanta mayor libertad cuanto menor sea la que otorgue en lo referente a las exigencias sociológicas. Éstas son las únicas que importan, y como están referidas tan sólo a un círculo estrecho que se encuentra dentro de uno más amplio, el honor permite e incluso exige en algunos casos determinadas maneras de obrar prohibidas, o por el derecho —la forma de conservación del círculo grande, o por la moral— la forma de la conservación del individuo. El ejemplo más saliente es el duelo.

El honor, norma de grupo **Carácter del honor**

Lo que fácilmente induce a engaño sobre el sentido del honor, como finalismo sociológico, es justamente la circunstancia de que esta finalidad llega a su mayor triunfo; consiguiendo que el individuo considere que el mantenimiento de su honor es lo más interno, profundo y personal. Acaso no haya ningún otro punto en que el interés social y el individual se confundan de tal modo y en que un contenido, que sólo puede comprenderse desde el punto de vista del primero, haya tomado una forma imperativa que parece brotar exclusivamente del último. La exigencia del círculo social ha ahondado de tal modo en la vida de sus elementos, que el honor toma un tono de aislamiento y, en muchos casos, hasta de ofensiva. El honor incluye dentro de sí aquellas formas de conducta en las cuales la ventaja del círculo no consiste en la consagración inmediata de los individuos, ni en que se borren los límites que entre ellos existen, ni en la unificación completa de su acción o de su ser sino, justamente, en que cada cual «mire por sí»; en este caso es la independencia recíproca de las partes la que mantiene al todo en su forma. Los intereses del círculo social, que se disimulan bajo el concepto del honor, se encuentran en una esfera en la que no puede penetrar nadie, sin sufrir una repulsa, y por ello está incomparablemente asegurada su realización por el individuo. Puede considerarse como la obra específica de la religión el convertir en deber del hombre su propia salud; así, *mutatis mutandis*, puede decirse que el honor hace que el deber social del hombre sea su propia salud. Por eso, en lo que al honor se refiere, confúndense el derecho y el deber; el mantenimiento del honor es un deber hasta tal punto que surge de él el derecho a los sacrificios más nobles, no sólo de los propios, sino de los impuestos a otros, de los hechos a costa de otro. No se comprendería por qué la sociedad impulsa al individuo,

con tan fuerte acento social y moral, a guardar este bien puramente personal del honor, si ésta no fuera la forma técnica, cuyo contenido y fin es la conservación del grupo. Gracias a esta relación —y porque aquí esencialmente se trata de la conservación y no del progreso y de la evolución— se comprende que la sociedad le preste de antemano al individuo este bien y que el individuo no necesite adquirirlo, bastándole con no perderlo: se presume que todos poseen honor. La sociedad puede proceder con esta aparente liberalidad, porque la conducta que se exige para no perder este patrimonio personal no tiene otro contenido que el social. Aquella presunción va tan lejos que la sociedad permite que el ofensor, el adúltero, el calumniador, use en la lucha las mismas armas que el atacado inocentemente, pues en tanto que es todavía «honorable» cabe la posibilidad de que acaso haya tenido derecho para obrar como obró. Pero, naturalmente, este supuesto favorable sólo lo aplican las clases en su calidad de depositarias sociológicas del honor de sus miembros, por lo cual los miembros de otra clase se encuentran descalificados, salvo frente a los miembros notoriamente deshonorados de la propia clase. Así el honor, por virtud de la forma puramente personal en que aparece y se presenta, constituye uno de los medios más extraordinarios elaborados instintivamente para la conservación de la existencia del grupo.

Honor presupuesto

De estas conexiones de la autoconservación social con una persona individual, con una sustancia objetiva, con un concepto ideal, pasamos a los casos en que se apoya en un órgano compuesto de una pluralidad de personas; aquí el principio objetivo en que se manifiesta su unidad tiene, a su vez, carácter de grupo. Así, la comunidad religiosa encarna su coherencia y su motivo vital en el sacerdocio; la comunidad política, considerada hacia adentro en la democracia, y hacia afuera en la clase de los guerreros; ésta a su vez, en el cuerpo de oficiales; toda asociación duradera, en su directiva; toda asociación pasajera en su comité; todo partido político en su representación parlamentaria. La formación de tales órganos es el resultado de la división del trabajo sociológico. Las acciones recíprocas entre los individuos (en que consiste aquella socialización y cuya forma particular determina el carácter del grupo como tal), acontecen originariamente de un modo inmediato entre los miembros individuales de la sociedad. Así, surge la unidad de acción por convenio directo o por mutuo acomodo de los intereses; la unidad de la comunidad religiosa, por el anhelo religioso que pugna hacia la comunión con otros; la constitución militar del grupo, por los intereses defensivos y ofensivos de todo hombre capaz de tomar las armas; la administración de la justicia, por la sentencia inmediata de la comunidad; la organización en directores y dirigidos, por las excelencias personales de algunos frente a los demás; la cohesión económica, por el trueque inmediato entre los productores^[232].

El nexa social situado en otra colectividad

Ahora bien, estas funciones ejercidas por los propios interesados y que producen la unidad social, pasan a grupos parciales particulares. Las acciones recíprocas de los elementos entre sí se sustituyen en el sentido de que cada uno de estos elementos entra en relación con el órgano nuevo. O dicho de otra manera: cuando no existe ningún órgano especial, sólo tienen existencia sustancial los elementos individuales primarios y su conexión es puramente funcional; pero esta conexión adquiere una existencia propia, separada tan pronto como surge el órgano, y no sólo por encima de los elementos del grupo a quienes se refiere en general, sino también por encima de los elementos individuales que son sus portadores o cumplidores. Así, la clase de comerciante es una entidad que existe por sí y como tal ejerce sus funciones de intermediario entre los productores, indiferentes a todo cambio de personas. Así se ve todavía más claramente que el cargo existe como un órgano objetivo, por el que van pasando los funcionarios individuales, y tras del cual, con bastante frecuencia, desaparecen sus personalidades de un modo más completo todavía que tratándose del soberano individual, cuya posición está más ligada a él. La Iglesia es un organismo impersonal, cuyas funciones son ejercidas por los sacerdotes individuales, pero no son producidas por ellos. En suma, antes se creía erróneamente que en los seres vivos la vida (que no es de hecho más que una especie de acción recíproca entre ciertos átomos físicos) consiste en un espíritu vital especial; eso mismo puede aplicarse, como metáfora exacta, al ser social: lo que originariamente es una acción recíproca directa, acaba por encarnar en un organismo particular existente por sí. Pero este organismo particular ejerce su función, es decir, la del grupo general, como una totalidad transpersonal; sus elementos individuales siguen siendo por lo demás miembros individuales del grupo y, como tales, están sujetos a las condiciones que la actividad de aquellos órganos impone a los elementos del todo: el comerciante tiene que comprar los objetos de su uso personal; el juez está sometido a las leyes que aplica; el recaudador de contribuciones tiene que pagar contribuciones; el sacerdote tiene que confesarse también. Estos organismos, fundados en la división del trabajo, representan la idea o fuerza que mantiene la cohesión del grupo, en aquella esfera, por encima de toda personalidad, y transforman lo que era puramente funcional en algo sustancial.

Los órganos sociales

Uno de los hechos más profundamente significativos y específicos del hombre es el de que tanto los individuos como los grupos extraen considerables fuerzas e impulsos de entidades, a las que ellos mismos han dado las energías y cualidades necesarias. Las fuerzas expansivas del sujeto, que sirven al mantenimiento y evolución de éste, se manifiestan a menudo en el rodeo siguiente: construyen primero

una entidad, aparentemente objetiva, desde donde refluyen luego en el sujeto. Procedemos como aquel que en la guerra adquiere un aliado, pero le presta todas las fuerzas con que este aliado acude en su auxilio. Recordemos la idea de los dioses, a quienes los hombres dotan primero de todas las cualidades, valores y sublimidades sacadas de sus propias almas, para recibir luego de ellos, en apariencia, las leyes morales y la fuerza de cumplirlas. Recordemos cómo trasladamos al paisaje nuestro propios sentimientos, las cosas profundas e importantes que pensamos, para sacar luego de él consuelo, hondura, sugestión. Recordemos cuán a menudo parece que amigos y amigas nos enriquecen intelectual y sentimentalmente hasta que nos damos cuenta de que todos estos contenidos espirituales proceden de nosotros mismos y no han hecho más que rebotar sobre nosotros. El propio engaño que puede haber en todos estos procesos no deja de tener una profunda utilidad. Seguramente muchas de las energías de nuestro ser requieren ser ampliadas, transformadas, proyectadas de esta manera, para dar su rendimiento máximo. Tenemos que colocarnos a una cierta distancia de nosotros mismos para poder obrar sobre nosotros con la eficacia máxima. Y el engaño sobre la verdadera fuente de tales efectos es, evidentemente, muy útil para no estorbarlos. La elaboración de órganos diferenciados, para fines sociales diferenciados, acaso pertenezca a este tipo formal. Las energías de un grupo se concentran en un organismo particular. Entonces aparece este organismo frente al grupo total con existencia y carácter propio. Como favorece a los fines del grupo, parecen emanar de él fuerzas independientes, las cuales en realidad no son sino las fuerzas transformadas de los propios elementos sobre los que ahora reaccionan.

Acciones y reacciones Necesidad de los órganos especiales

Pero esta transformación es plenamente radical y creadora. Habremos de reconocer la gran importancia que tiene para los procesos sociales la representación de las acciones colectivas por la acción de unos pocos representantes; pero tras esta importancia de la mera cantidad, o al lado de ella, está la más profunda y cualitativa, que consiste en traspasar la función del grupo total a un grupo parcial menor y seleccionado. Hay en esto una analogía con el conocimiento científico. Ninguna ciencia puede describir o formular exhaustivamente la multitud de los acontecimientos reales de la existencia o las múltiples determinaciones cualitativas propias de una cosa cualquiera. Cuando empleamos los conceptos, en que queda extractado aquel cúmulo inabarcable de notas, haciéndolo manejable, no sólo obtenemos una representación del todo merced a una parte esencial, sino que el concepto tiene una estructura interior distinta, un sentido lógico, psicológico y metafísico, distinto de la totalidad de cosas que caen en él; proyecta esta totalidad en un nuevo plano, y no sólo disminuye su extensión, sino que la expresa en una forma fundamentalmente distinta, cuyas síntesis no constituyen una miniatura de aquella

realidad total, sino que son entidades autónomas sacadas del material de ésta. Así, cuando sobre un grupo se alza el órgano representante y directivo como su extracto o como el concepto general de un sinfín de acciones individuales, resultan, como se verá, fenómenos de vida sociológicos completamente y cuya novedad no consiste en una simple reducción de proporciones. Acaso la manera más clara de darse cuenta de la significación que pueden tener semejantes órganos, para la conservación de los grupos, se obtenga considerando un ejemplo contrario. La primera organización corporativa de Alemania fracasó en gran parte porque la corporación no llegó a constituir órganos propios. Poseía, sin duda, representantes con poderes especiales; pero éstos eran de naturaleza puramente individual; se encargaba en cada caso a una persona de confianza la función necesaria. Pero tanto desde el punto de vista jurídico como desde el sociológico, es clara la diferencia que existe entre un representante de este género y un funcionario, aunque para la investigación presente carezca a menudo de importancia y aunque históricamente se presenten bastantes mezclas y transiciones. En este punto, lo esencial es que el representante tiene más relación con los individuos y su suma y sus intereses particulares, al paso que el funcionario se refiere más bien a la unidad social objetiva, que está por encima de los individuos^[233]. Esto último se favorece y aclara en sentido formal porque, generalmente, se trata de una burocracia, de una organización de varios o de muchos, que a su vez constituye una unidad transpersonal, organismo que incluye a los individuos de un modo que parece casual. La unidad del grupo permaneció limitada a las acciones recíprocas inmediatas entre los elementos personales. No cuajó totalmente ni en la idea objetiva del Estado —de la cual los individuos existentes en un momento serían sólo como ejemplos o portadores— ni tampoco en órganos particulares, cada uno de los cuales se encargaría de una función social particular descargando de ella a la totalidad. Los daños que para la conservación del grupo resultaban de este defecto pueden reducirse a los tres conceptos siguientes.

Representantes y funcionarios

1. El órgano, fundado en la división del trabajo, hace posible una mayor movilidad del cuerpo social. Cuando para un fin particular haya de entrar en acción el grupo entero —trátese de decisiones políticas, de administrar justicia; de medidas administrativas, etc.—, lo hará con enorme torpeza, y ello en dos sentidos. En primer lugar, en sentido físico o local: para que el grupo pueda actuar como totalidad es preciso que se reúna previamente. La dificultad y lentitud, y a veces la imposibilidad de que el grupo entero se reúna, impide que se tomen incontables medidas y retrasa la adopción de otras hasta un momento en que es ya demasiado tarde. En este sentido, el finalismo elemental e instintivo produce una diferencia entre aquellos grupos para los que existe la dificultad de la reunión y aquellos otros para los cuales no existe. Comparando la constitución de Atenas y la de la Liga Aquea, nos encontramos con

que en Atenas se reunía tres veces al mes la asamblea popular, por lo cual, el pueblo que podía estar presente con facilidad gobernaba inmediatamente, y los funcionarios se limitaban a ejecutar sus mandatos. En cambio, la Liga Aquea era tan extensa que sólo podía reunirse una fracción pequeña del pueblo en la asamblea que se celebraba dos veces al año. Así, a pesar de que en principio la liga era tan democrática como Atenas, los funcionarios estaban investidos de mayor poder y disponían de mayor arbitrio; eran más magistrados, más depositarios de la unidad del grupo, superior a sus elementos momentáneos.

La movilidad

Pero aun vencida esa dificultad material de las reuniones surge la de la reunión espiritual, la dificultad de conseguir la unanimidad cuando se trata de una masa numerosa. Toda acción de una muchedumbre arrastra un lastre de prejuicios, consideraciones, intereses y, particularmente, falta de interés de algunos; de todo lo cual se halla libre el órgano social en cuanto que está destinado exclusivamente a servir un fin objetivo y consta sólo de, relativamente, pocas personas. Por consiguiente, esos órganos del grupo sirven a su conservación, porque merced a ellos resulta posible que la actividad social logre una flexibilidad y precisión, frente a la cual los movimientos del grupo total tienen un carácter rígido y lento^[234]. A estas dificultades físico-psíquicas son atribuidas los defectos de las acciones de masas, allí donde los representantes no son creados en virtud de cualificaciones especiales y conocimientos profesionales. Así, una ordenanza de Durkheim, de fines del siglo xv, habla de asuntos «que serían demasiado difíciles para tratados por todo el municipio y, por consiguiente, deben ser estudiados por ocho personas entendidas, elegidas por el municipio y que juren encargarse de cuanto tenga que hacer el municipio». De esta forma, en casos incontables, la representación de una pluralidad por pocos se funda en el motivo externo de que una corporación de pocos puramente como tal y sin poseer ninguna ventaja específica, ofrece la ventaja genérica de una mayor movilidad, de poder reunirse más fácilmente y de que sus decisiones son más precisas que las de una muchedumbre numerosa. Esto podría designarse con el nombre de *principio del órgano inespecífico*; la preferencia cualitativa atribuida a los representantes frente a la acción inmediata del grupo total descansa, exclusivamente, en que son menos numerosos. El Estado romano era, originariamente, la totalidad de los ciudadanos reunidos en Asamblea popular y los juristas posteriores dicen que sólo las dificultades que ofrecía el reunir en un lugar para fines legislativos al *populus* habían aconsejado *senatum vice populi consuli*. Lo que expresa más radicalmente el carácter inespecífico del órgano representante o directivo es que, en ocasiones, éste no es ni siquiera elegido sino que sus puestos se proveen sencillamente por turno. No hace falta citar ejemplos de este tipo; resulta particularmente acusado, por ejemplo, en el caso de los primeros sindicatos ingleses, de los Trade Clubs, formados hacia

1800, los cuales necesitaban un comité, pero sus miembros «eran nombrados sin elección especial, siguiendo el orden que tenían sus nombres en los libros», pues dado el nivel espiritual de aquellos obreros era bastante dudosa la cualificación de cualquiera de ellos para las funciones representativas. El turno mecánico manifiesta aquí, en toda su pureza, el efecto predominante del motivo cuantitativo: que en vez de muchos actúen pocos.

Conocimientos técnicos

Por lo demás, la dificultad local no se manifiesta sólo en casos en que sería necesaria la reunión del grupo total; aparece también tratándose del trueque económico. Mientras el trueque y la compra sólo se verificaron mediante la reunión inmediata del productor y el consumidor, resultaban muy imperfectos y difíciles; y las dificultades que lleva consigo esa condición local constituían un grave obstáculo. Pero cuando aparece entre unos y otros el intermediario, el comerciante y, al final, surge una clase de comerciantes que sistematiza el cambio de productos y se encarga de llevar a efecto todas las relaciones posibles entre los intereses económicos, la coherencia total del grupo se hace incomparablemente más estrecha y más fuerte. La inclusión de un nuevo órgano que se introduce entre los elementos primarios no produce separación, sino unión, como a menudo acontece con el mar situado entre dos países. La unidad del grupo, que consiste en la relación de unos miembros con otros, tiene que resultar mucho más enérgica y fundamental gracias a la actividad intermediaria de los comerciantes. Finalmente, merced a la acción continuada de la clase comercial, surge un sistema de fuerzas y relaciones que funcionan regularmente y se equilibran recíprocamente, forma general en que encajan, como contenidos accidentales, las distintas producciones y el consumo, y que está por encima de ellas, como el Estado está por encima del ciudadano particular o la Iglesia por encima del creyente individual.

Utilidad del comerciante

Lo particularmente importante, en este caso y otros semejantes, para el mantenimiento de la vida del grupo, es que los elementos que desempeñan la función de órgano, no pueden abandonar sus tareas cuando no hay nada que hacer; al paso que la forma del tráfico, atendida a la acción recíproca inmediata de los elementos, se paraliza de un modo mucho más radical, cuando se detiene aquélla y resulta mucho más difícil reanudarla. Uno de los motivos en que se funda el poder de las monarquías consiste en que el monarca está siempre en actividad, al paso que la democracia por una parte derrocha fuerzas, mientras que por otra ofrece grandes lagunas en su actividad. Cuando el pueblo no se hallaba reunido, dormía la actividad del Estado y había que despertarla de nuevo para que volviese a actuar; al paso que el

príncipe se halla siempre despierto. Cuando la acción recíproca ha creado un órgano representante, entonces se encarna en éste (incluso cuando aquélla está interrumpida) la posibilidad de la reanudación si surge un vacío difícil de llenar, queda tendido el puente que, incluso no siendo transitado, mantiene la continuidad de la forma y la posibilidad de actualizarla en cada momento. Finalmente, entre los motivos de carácter psicológico social que ligan la producción de órganos sociales especializados a la extensión cuantitativa del grupo, figura éste: que la esfera común a todos los elementos es tanto más pequeña cuanto mayor es el número de elementos porque entonces aumenta, naturalmente, la variedad y distancia, tanto subjetiva como objetiva entre los individuos. Por eso lo común, en un grupo muy grande, ocupa en los individuos un puesto relativamente insignificante; su fusión con la personalidad total del individuo no se extiende mucho, por lo cual es relativamente fácil separarlo y trasladarlo a organismos situados fuera o por encima de la suma de los individuos.

La democracia durmiente

2. Cuando el grupo total, formado por elementos que tienen los mismos derechos y la misma posición, ha de ponerse en movimiento con un fin especial, surgen contracorrientes interiores, cada una de las cuales tiene, *a priori*, el mismo peso y para las cuales falta la instancia decisiva. Este estado se expresa adecuadamente en los casos en que ni siquiera decide la mayoría sino que el disidente o bien anula la decisión o, al menos, no se encuentra ligado personalmente a ella. Este peligro, que afecta, no sólo a la actividad exterior sino también a la forma y unidad interior del grupo se encuentra prevenido, al menos en dos aspectos, por la creación de órganos sociales. En primer lugar, una magistratura, una comisión, una delegación, etc., tendrá mayores conocimientos especiales que la totalidad de las demás personas; por consiguiente, quedarán evitados de antemano los rozamientos y oposiciones que provienen del mero desconocimiento. Por consecuencia, aquella unidad que confiere a la acción el conocimiento objetivo de la situación y la exclusión del subjetivismo oscilante se producirá tanto mejor cuanto más la dirección de las medidas especiales, que hayan de tomarse, esté a cargo de un órgano designado para ello; así pues, el conocimiento del asunto significa ya propiamente en principio una uificación porque existen incontables errores subjetivos, mientras que conociendo objetivamente la cosa todos tienen que llegar a un mismo resultado.

Exclusión del subjetivismo

No es tan evidente la importancia de un segundo motivo emparentado con el primero. La falta de objetividad que con tanta frecuencia impide la unidad de las acciones gubernativas, no siempre es consecuencia de un mero desconocimiento, sino que con frecuencia procede del hecho sociológico, muy extendido, de que los

partidos y opiniones diversas que dividen al grupo en alguna cuestión importante, prolongan esta división a decisiones que deben ser tomadas en asuntos objetivos y que para nada se refieren a la diferencia que separa los partidos. El hecho formal de la existencia de varios partidos concurre como fundamentos de decisión con el conocimiento objetivo. Entre los ejemplos diarios e innumerables de este fenómeno hay un tipo particularmente rico en consecuencias que produce la excisión de un grupo en tendencias centralistas y particularistas; pues probablemente hay para ellas pocas cuestiones en que no pueda hallarse una significación desde el punto de vista de aquellas tendencias, prescindiendo completamente de su sentido interior y de los motivos objetivos en virtud de los cuales se resuelven. Esto se ve con particular claridad en ciertas controversias sobre la asistencia a los pobres, tanto más cuanto que esta esfera debería ser ajena a la política de partido, en virtud de su carácter ético social. Y sin embargo cuando a comienzos del moderno Imperio alemán se trató de si la instancia suprema en materia de asistencia debía regular sólo los conflictos interestatales o también los casos que ocurriesen dentro de cada Estado, la discusión, más que sobre argumentos fundados en la conveniencia objetiva de una o de otra medida, giró sobre la tendencia de los partidos a la unidad o al particularismo. Y ni siquiera es aquí lo decisivo el considerar si una u otra solución —prescindiendo de su justificación objetiva— concuerdan con la convicción fundamental del partido, porque por encima de esta consideración, el partido ha de preocuparse también de la influencia que su actitud puede tener sobre el crecimiento de su poder, dada la situación momentánea; ha de tener en cuenta los efectos que producirá en una personalidad de importancia para el partido, etcétera.

Decisiones partidistas

Y si esta última falta de objetividad (por virtud de la cual se suprime toda relación lógica entre la tendencia del partido y su comportamiento actual) es de segundo orden, existe todavía otra de tercer orden: la forma del partido determina a menudo que la decisión se produzca, no por motivos prácticos, aunque carezcan de objetividad, sino que en cuestiones que en manera alguna se refieren a los problemas del partido, el si se pronuncia porque el adversario ha dicho que no, y viceversa. La línea que divide a los partidos en un asunto vital se prolonga por todos los demás asuntos posibles, desde los que tienen un carácter más general, hasta los que presentan una fisonomía más especial; porque no se quiere convivir con el adversario en ninguna cuestión fundamental; el mero hecho de que el adversario se decida por uno de los aspectos de cualquier dualismo es ya suficiente para que el partido se decida por el aspecto contrario. Así, los socialistas alemanes han votado contra medidas favorables al obrero, sólo por haber sido propuestas por otros partidos o por el gobierno. El dualismo partidista se convierte en un *a priori* práctico, hasta el punto de que cualquier problema que surja se distribuye en seguida entre los distintos

partidos, en forma afirmativa o negativa, y la escisión, una vez producida, se convierte en necesidad formal de separación en todos los asuntos. Sólo citaré dos ejemplos para los diversos tipos. Cuando en el siglo XIX se discutió en Francia la cuestión de la creación primordial, los conservadores se pronunciaron apasionadamente por la negativa y los liberales por la afirmativa. Algo análogo ha ocurrido en diversos lugares con el problema de la educación estética del pueblo o de las distintas direcciones de la literatura. Y aun en el caso de que se hallase una relación lejana entre tal o cual decisión particular y la concepción general de un partido, la pasión o la indiferencia frente a ella viene determinada tan sólo por la actitud del otro partido. Y si por azar, un partido se hubiera decidido por lo contrario, el otro tomaría la decisión opuesta aunque le fuese antipática. Hay además otro aspecto. Cuando el partido democrático alemán del Reichstag se dividió el 6 de mayo de 1896 en dos grupos, con motivo de los proyectos militares, la fracción del Landtag (cámara prusiana) permaneció unida hasta julio. Cuando en octubre vinieron las nuevas elecciones, aparecieron, de pronto, como adversarias las mismas personas que hasta entonces habían colaborado juntas. Al abrirse el nuevo Landtag, no se manifestó ninguna diversidad de opinión en las cuestiones importantes que se presentaron, a pesar de lo cual continuó la separación. El absurdo de semejantes formaciones partidistas se presenta con particular relieve —y también con particular frecuencia— cuando la oposición surge dentro de un círculo estrecho, formado por intereses personales, y se traslada después a las cuestiones propias del círculo amplio, sobre las cuales deciden las mismas personas aunque desde puntos de vista completamente distintos. En los distritos agrarios alemanes se ha observado frecuentemente que los campesinos y obreros votan a un candidato distinto del de los grandes propietarios, porque en los asuntos municipales se ha opuesto a sus deseos.

Formaciones partidistas

Lo que acabamos de decir respecto a los partidos en lucha sucede también siempre que una gran masa (que no proceda por un impulso inmediato) ha de adoptar medidas. Pues inevitablemente se formarán en ella partidos, cuyo poder no puede ser sobrepujado por la situación objetiva de los problemas y que se manifestarán, al menos, en actitudes de oposición, en malas voluntades, exageraciones y descuidos. Este poder del partido, como mera forma que se muestra en su prosecución continuada a través de las esferas de interés más heterogéneas es el obstáculo más grave para la unidad del grupo e incluso para la actividad de éste en general. Las escisiones y dificultades que de aquí surgen son remediadas, traspasando a órganos particulares la dirección de los asuntos del grupo. En cuanto que estos órganos se construyen, desde el punto de vista del fin objetivamente determinado, este fin se separa inmediatamente de los demás intereses y opiniones de las personas. Este grupo orgánico existe sólo *ad hoc*, y en la conciencia del individuo ese *hoc*, ese fin objetivo

se separa claramente de todo lo que no tiene nada que ver con él, y no permite combinaciones refinadas o ingenuas con tendencias que objetivamente no tienen que ver con él. Gracias a esto, la acción del órgano resulta mucho más unitaria, viva y consciente. La conservación del grupo gana, en la medida en que cesa la dilapidación de fuerzas producida por aquellas combinaciones y la recíproca paralización de energías que de ellas se sigue, la cual es inevitable cuando los asuntos del grupo corren a cargo del grupo entero y no son objeto de una división del trabajo. Es evidente que esta ventaja no deja de tener inconvenientes. Sin duda es verosímil que el funcionario procederá conforme a su deber, porque no obra por sí mismo, sino impulsado por la idea del grupo; pero lo único que hará será proceder con arreglo a su deber. La misma objetividad que regula sus actividades y decisiones regulará la energía que emplee; su personalidad subjetiva, que no se deja influir respecto al contenido de su actividad, no gastará tampoco más energías de las que estén objetivamente normadas. De la misma manera, la objetivación del órgano hará que se pierdan valiosos aspectos de la personalidad, como son la efusión cordial, la entrega sin reservas, la indistinción generosa entre el interés propio y el ajeno. La objetividad es siempre el correlato de la división del trabajo; por eso, la objetividad del funcionario, tan alabada, es la consecuencia de la diferenciación de que ha surgido la burocracia, distinguiéndose de las fusiones y escisiones propias de la vida total del grupo.

Objetividad del funcionario

3. Si estas ventajas que tiene el órgano respecto a la actividad total del grupo para la conservación del mismo se refieren al tiempo y ritmo de los procesos conservadores del grupo, también se extienden a sus notas cualitativas. En este punto es decisiva en primer lugar aquella constelación psicológica que se nos ha aparecido tantas veces como importante: que la acción total de la muchedumbre estará siempre a un bajo nivel en el aspecto intelectual. El punto en que se reúne un gran número de individuos tendrá que estar muy próximo al nivel de los más bajos de entre ellos; porque el que está arriba puede descender, pero no todos los que están abajo son capaces de subir, por lo cual éstos y no aquél son los que determinan el punto en que todos pueden encontrarse: lo común a todos sólo puede ser lo propio de los que poseen menos. Esta regla de gran valor para todas las acciones colectivas —desde las ejercitadas por el populacho callejero, hasta las que realizan las corporaciones de sabios—, no posee, naturalmente, una validez mecánica y uniforme. La altura del hombre elevado no es sencillamente un *plus* de iguales cualidades que las que el inferior posee en mínima cuantía, de suerte que aquél haya de tener siempre lo que éste, pero no éste lo que aquél. El hombre superior es en algunos sentidos tan diferente del inferior que no puede coincidir con él, en el mismo punto de vista, ni en la realidad ni en la comprensión. Si el ayuda de cámara no comprende al grande

hombre, tampoco el grande hombre comprende al ayuda de cámara. Sólo la expresión especial y simbólica de *más alto* y *más bajo* es la que hace creer en una simple distinción de cantidad, en virtud de la cual bastaría que el hombre superior se desposeyera de lo que le sobra para hallarse al mismo nivel que el inferior. Pero la diferencia es tan general y amplia que no puede producirse unidad aunque el superior descienda; y aunque se paralice un predominio cuantitativo, no puede llegarse a una acción colectiva propiamente dicha. Puede ser que el uno colabore con el otro exteriormente en alguna cosa, pero esto acontece sólo con ciertas energías y partes de la personalidad que no son las de la *personalidad* real. Si se quiere que colabore realmente una pluralidad, ello sólo será posible en aquellas direcciones en que quepa que el de arriba descienda al nivel del de abajo. Por consiguiente, hay ya un error optimista en designar semejante nivel social con el calificativo de «medio»; el carácter de las acciones colectivas ha de gravitar no sobre la media entre los elementos más altos y los más bajos, sino sobre estos últimos. Ésta es una experiencia confirmada en todas las épocas, desde Solón, que decía de los atenienses que cada uno era un zorro astuto pero que reunidos se convertían en un rebaño de corderos, hasta Federico el Grande que declaraba que sus generales eran los hombres más razonables del mundo, cuando se hablaba con ellos a solas, pero unos imbéciles cuando se reunían en un consejo de guerra. Schiller sintetizó esta experiencia en un epigrama que dice que varias personas inteligentes y razonables si se reúnen dan de sí un imbécil. Éste no es sólo el resultado de aquella nivelación fatal hacia abajo que supone la cooperación de una masa, sino que depende también de que, en una muchedumbre reunida, la dirección caerá en manos de los elementos más apasionados, más radicales y más sueltos de lengua, pero no en los de más enjundia intelectual, a quienes falta con frecuencia la subjetividad encendida y la fuerza de sugestión que arrastra. «Porque los cuerdos se retiran y callan, dice Dión Crisóstomo a los alejandrinos, es por lo que se producen entre vosotros las eternas disidencias, las habladurías irrefrenables, las sospechas sin cuento».

Bajo nivel de las colectividades **El nivel sentimental**

Ahora bien, cuando reina la excitación y la expresión de los sentimientos, no rige esta norma, porque en una masa actualmente reunida se produce una cierta nerviosidad colectiva, y el sentimiento es movido por virtud de estímulos recíprocos, pudiendo surgir una elevación momentánea de los individuos sobre la intensidad media de sus sentimientos. Cuando Carlos María de Weber dice del gran público: «El individuo es un asno y el público es la voz de Dios», esta opinión procede de la experiencia de un músico que apela al sentimiento de la masa y no a su intelectualidad. La intelectualidad está encadenada a aquel nivel inferior a la media en el que pueden coincidir el más alto y el más bajo. Dicho nivel es susceptible de un

aumento, como demuestra la experiencia, en la esfera del sentimiento y de la voluntad, pero no en la del intelecto. Mientras la conservación del grupo descansa por una parte en las relaciones inmediatas de individuo a individuo y en ellas desarrolla cada hombre todo el intelecto que le compete, no ocurre esto, en modo alguno, en aquellos asuntos en que el grupo tiene que obrar como unidad. Puede considerarse aquél como el movimiento molecular del grupo y éste como el molar; en aquél, la representación del individuo no es, en principio, posible ni conveniente; en éste es ambas cosas. La experiencia de los grandes sindicatos ingleses, para citar un ejemplo entre 1000, ha mostrado que las asambleas de masas toman, a veces, las decisiones más insensatas y nocivas —por eso se llamaba a los *aggregate meetings*, *aggravate meetings*— y la mayor parte de ellas han terminado, en favor de las reuniones de delegados. Cuando un grupo grande resuelve inmediatamente sus asuntos, la necesidad de que todos comprendan y aprueben de algún modo la medida, ata a ésta a las normas de la trivialidad. Únicamente cuando ha pasado a la competencia de una organización formada por relativamente pocas personas puede darse valor al talento específico. La disposición y el conocimiento de causa que son siempre patrimonio de pocos entre los muchos tienen que luchar trabajosamente por imponer su influencia cuando el que decide es el grupo total, mientras que en el órgano diferenciado, la poseen, indiscutiblemente, al menos, en principio^[235].

Ineptitud de la masa

En esto estriba la superioridad del parlamentarismo sobre el plebiscito. Se ha hecho observar que las votaciones populares inmediatas, raras veces producen una mayoría en pro de medidas originales y atrevidas, sino que más bien se declaran de parte del temor, de la comodidad, de la trivialidad. El representante singular, elegido por la masa, posee cualidades personales además de aquellas que —especialmente en las épocas de puras elecciones de partido— se encuentran en la conciencia de la muchedumbre electora. El candidato agrega algo a lo que hay en esta conciencia, y esto es lo que propiamente se elige en él. Por eso, uno de los mejores conocedores del parlamento inglés dice que, para un diputado, es cuestión de honor no expresar los deseos de sus electores cuando no puede ponerlos de acuerdo con su convicción personal. Así, en los parlamentos pueden alcanzar un influjo considerable y servir a la conservación del grupo talentos personales y matices intelectuales, que sólo se dan en sujetos singulares, incluso por encima de la separación de los partidos que tan a menudo amenazan la unidad del grupo. Sin duda, la eficacia del principio personal en los parlamentos se halla dificultada por nuevas nivelaciones; en primer lugar, porque el parlamento al que el individuo habla es, a su vez, una corporación, relativamente numerosa, que contiene partidos e individuos extraordinariamente diferentes, por lo cual los puntos de inteligencia común y recíproca tienen que estar bajos, en la escala intelectual. (Téngase en cuenta cómo, en las actas de los parlamentos, al lado de

chistes de mal gusto, se encuentra la acotación: «Risas»). En segundo lugar, porque el individuo pertenece a un partido que, como tal, no se basa sobre un fundamento individual, sino sobre uno social, que nivela su actuación parlamentaria en su fuente, por lo cual las representaciones parlamentarias o análogas se encuentran reducidas en su valor cuando tiene mandatos imperativos, cuando no son más que los medios de transporte para reunir mecánicamente en un lugar los «votos» de la «masa». En tercer lugar, porque el diputado, mediata, pero intencionadamente, habla a todo el país. Hasta qué punto esta circunstancia determina el carácter interior de los discursos se ven algunos casos: el hecho de que las oraciones parlamentarias se dirijan a la nación, en su totalidad, es en Inglaterra algo claro y consciente, ya en el siglo XVII, aunque entonces no se pensase aún en la publicidad de los debates. Pero la necesidad de hacer comprender las cosas a una masa, no sólo menoscaba el «carácter», como ha dicho Bismarck refiriéndose a la política, y como se observa en la moral del actor, a pesar de todas las correcciones, sino que hace bajar también enormemente la finura y singularidad de las expresiones intelectuales. Los representantes de la masa, como tales, parecen tener algo de la irresponsabilidad de la masa misma, en lo que influyen un cierto afán de poder, la desarmonía entre la significación de la personalidad y las ideas e intereses que representan, y algo muy ilógico pero psicológicamente comprensivo: en el fondo, la conciencia de hallarse en el centro de la atención pública. Sin tener en cuenta la influencia de elementos de este género, no podrían comprenderse las escenas escandalosas que, en algunos parlamentos, son algo totalmente consuetudinario, y en muy pocos son algo totalmente desacostumbrado. Ya el cardenal de Retz hace notar en sus *Memorias*, cuando describe el parlamento de París, en la época de la Fronda, que aquellas corporaciones, aunque encierran en su seno tantas personas elevadas y cultas cuando deliberan en común obran como el populacho.

El Parlamento

Desventajas del parlamentarismo

Sin embargo, estas desventajas que parecen menoscabar las ventajas intelectuales inherentes a los órganos especiales, sólo están ligadas al parlamentarismo y no se refieren al resto de sus formas. Más aún: estas desventajas, como muestra la evolución del parlamentarismo, constituyen en grados elevados justamente una prueba de la necesidad de los órganos especiales. En Inglaterra la imposibilidad de gobernar con una corporación tan numerosa, heterogénea, inconsciente y, sin embargo, al propio tiempo difícilmente movable, como la Cámara de los Comunes, condujo a fines del siglo XVII a la formación del ministerio. El ministerio inglés es, en efecto, un órgano del parlamento y está con éste en una relación análoga a la que el parlamento tiene con el país. Como está formado por miembros importantes del parlamento y representa la mayoría de éste en cada caso, reúne la tendencia general

del grupo grande —al que representa, en forma sublimada— con las ventajas del talento individual, que sólo pueden manifestarse cuando la dirección compete a personalidades individuales y dentro de una corporación tan poco numerosa como un ministerio. El ministerio inglés es un medio genial de remediar, mediante una nueva concentración del órgano diferenciado, los defectos por los cuales el último repite la insuficiencia de la acción total del grupo para evitar la cual había sido constituido.

Remedios técnicos

De otra manera han salvado los sindicatos ingleses las ventajas de la forma parlamentaria, a través de sus desventajas. Con su reunión de representantes, su «parlamento», no podía administrarse bien; con los funcionarios asalariados creíanse entregados a una burocracia difícilmente controlable. Los grandes sindicatos se arreglaron creando, al lado de los funcionarios de la asociación total, otros funcionarios de distrito y delegando a éstos para que los representasen en el Parlamento», que controlaba a los primeros. Los funcionarios locales, gracias al estrecho contacto que mantienen con sus electores, tienen intereses y puntos de vista completamente distintos de los funcionarios de la federación, lo cual les impide formar con éstos una burocracia unitaria. Estas dos posiciones, la de representante de un distrito y la de funcionario de éste compensan mutuamente, y la función que en el «parlamento» ejerce el ministerio se distribuye en el parlamento mismo gracias a esta institución, formación sociológica de la que se encuentran precedentes primitivos en el «consejo» de las ciudades alemanas, tal como se produjo en el siglo XII en todas partes, pues se le caracteriza diciendo que representa el progreso desde una burocracia simplemente representativa o simplemente gobernante, a otra representativa y gobernante al mismo tiempo. En cuanto el consejo gobernaba, lo hacía como órgano y no como señor, lo cual se simbolizaba en el hecho de prestar juramento a la ciudad. Surge aquí un intento de técnica completamente distinta que la que determina la relación del ministerio inglés con el Parlamento, pero con una teleología igual, que se propone combinar las ventajas de un grupo estrecho con las de uno amplio, en lo que respecta al gobierno práctico. El Consejo de Fráncfort, durante algún tiempo, hacia el año 1400, se componía de 63 miembros, de los cuales sólo una tercera parte llevaba realmente los asuntos en un turno regular de un año; pero en casos importantes, la parte que en aquel momento estaba encargada del gobierno de la ciudad quedaba autorizada para agregarse una de las otras dos, o ambas. De esta manera, se lograban las ventajas que van ligadas a un gran número de consejeros, la confianza del vecindario, la representación de intereses variados, el control recíproco que trabaja contra el gobierno de oligarquía; pero al propio tiempo se conservaban las ventajas que proceden de una limitación numérica del órgano, una centralización mayor, más facilidad para entenderse, una administración más barata. La prueba de la necesidad de estos órganos por encima del parlamento, puede hacerse

también *ex contrario*. La enorme dilapidación de tiempo y recursos con que se mueve en América del Norte la maquinaria del Estado, se debe, según uno de sus mejores conocedores, a que la opinión pública debe hacerlo todo y no tiene frente a sí un poder directivo, como el que representan en Europa los ministerios. Ni en el congreso ni en los parlamentos de los Estados hay funcionarios del gobierno con autoridad ministerial, cuyo especial deber y misión sea tomar la iniciativa en esferas nuevas, unificar los asuntos por medio de ideas directivas, tener la responsabilidad del mantenimiento y progreso del todo; en una palabra, hacer aquello que sólo pueden realizar individuos y que —como muestra este ejemplo— no puede ser realizado por la acción conjunta de los elementos primarios del grupo, en este caso, por la forma de la «opinión pública».

Organismos medios

DIGRESIÓN SOBRE PSICOLOGÍA SOCIAL

Este estudio de los resultados que surgen de la reunión de determinados miembros del grupo en órganos directivos tiene un carácter tan esencialmente psicológico, que particularmente en este campo la sociología no parece ser más que otro nombre para la psicología social. Una vez que en el primer capítulo hemos tratado de fijar la diferencia lógica entre sociología y psicología, es preciso que partiendo de esta delimitación de fronteras, determinemos positivamente lo que sea aquella especial psicología, a la que se llama social. Pues si no se quiere designar la psicología individual como el lugar de la sociología se designa la psicología social como una esfera completamente independiente de aquélla, y su confusión con la sociología se considera como un peligro para ésta. Para que la distinción metódica, establecida entre la sociología y la psicología en general —no obstante las relaciones que aquélla guarda con ésta— pueda aplicarse también a la psicología social, es preciso demostrar que la última no posee ninguna peculiaridad fundamental distinta de la psicología individual. Intercalo aquí esa demostración por la razón que acaba de indicarse, aunque hubiera podido ser colocada en cualquier otra sección de este libro. El hecho de que sólo en el individuo, y en ninguna otra parte, tengan lugar procesos espirituales, no es bastante todavía para rechazar la teoría según la cual la psicología de la «sociedad» (de las masas, grupos, nacionalidades, épocas) se presenta al lado de la psicología del individuo, como algo del mismo valor, pero distinto por su esencia y

su sujeto. Más bien es preciso partir de la particular estructura de aquellos fenómenos a que se refiere esta opinión, para mostrar cómo pudo llegarse a formar semejante concepto de psicología social, aunque, evidentemente, la vida del alma se limita a los seres individuales.

Temas metódicos

La evolución del lenguaje y del Estado, del derecho y de la religión, de las costumbres y de las formas generales del espíritu, sobrepasa los límites del alma individual. Los individuos pueden participar de esos contenidos espirituales, pero la medida variable de esta participación no altera el sentido o la necesidad de aquellas esferas. Mas como en su totalidad han de tener un productor y portador, que no puede ser el individuo, parece no quedar otro recurso que considerar como tal sujeto a la sociedad, a la unidad que está fuera y por encima de los individuos. Hay aquí una esfera que la psicología social podrá considerar como su campo de acción específico: la esfera constituida por aquellos productos de indiscutida espiritualidad que existen en la sociedad y que, sin embargo, no dependen de los individuos como tales, de manera que a no ser que hayan caído del cielo, sólo puede considerarse como creadora y portadora suya la sociedad, ese individuo espiritual que está más allá de los individuos. Éste es el punto de vista desde el cual se ha hablado de un alma del pueblo, de una conciencia de la sociedad, de un espíritu de la época, como potencias reales y productivas. Suprimiremos este misticismo que pretende situar procesos espirituales fuera de las almas, que son siempre individuales, distinguiendo entre los *procesos* espirituales concretos en que surgen y tiene lugar el derecho y la costumbre, el lenguaje y la cultura, la religión y las formas de vida, y los *contenidos* ideales de esos mismos procesos, pensados en sí mismos. De las palabras y forma del lenguaje, que se encuentran en los diccionarios y gramáticas; de las normas jurídicas contenidas en los códigos; del contenido dogmático de la religión, puede decirse que *rigen* —aunque no en el sentido suprahistórico en que se «rigen» las leyes naturales y las normas de la lógica—, que poseen una dignidad interior, independiente, de su realización por los individuos en cada caso. Pero esta vigencia de su contenido no es una existencia espiritual, que requiera un portador empírico, como no lo necesita tampoco —teniendo en cuenta la diferencia expresada— el postulado de Pitágoras. Sin duda, éste tiene también una naturaleza espiritual y no se encuentra en el triángulo físico, pues expresa una relación de sus lados que no hallamos en la existencia concreta de ninguno de ellos. Por otra parte, esta incorporeidad del postulado pitagórico no es tampoco el ser pensado por almas individuales; pues *rige* lo mismo, con plena independencia, ya sea admitido o no, del mismo modo que el lenguaje, las normas jurídicas, los imperativos morales, las formas culturales existen en su contenido y sentido, con independencia de la perfección o imperfección, frecuencia o rareza con que se presenten a las conciencias empíricas. Hay aquí una

categoría particular, que sin duda sólo se lleva a cabo históricamente, pero que, en la totalidad y plenitud de sus contenidos, parece demandar un creador transindividual y no existe históricamente, sino sólo idealmente; al paso que la realidad psicológica no hace más que crear fragmentos o representar como meros conceptos aquellos contenidos. El origen empírico de las diversas partes y formas del lenguaje, así como su aplicación práctica en cada caso particular; la actuación del derecho como elemento psicológico en el comerciante, en el delincuente, en el juez; la medida y el modo como se transmiten los contenidos culturales de un individuo a otro y siguen elaborándose en éste; todos éstos son sólo problemas de psicología individual que, por cierto, sólo encuentran muy imperfecta solución. Pero en el aspecto en que el lenguaje, el derecho, los productos generales de la cultura están separados de los procesos individuales en que se tienen lugar, no son producto del sujeto llamado alma de la sociedad; porque la alternativa de que lo espiritual viva o en seres individuales o en un espíritu social, es falsa. Hay un tercer término: el contenido espiritual objetivo que ya no es psicológico, del mismo modo que no es psicológico el sentido lógico de un juicio, aunque sólo puede alcanzar realidad en la conciencia, dentro de la dinámica del alma y por medio de ella.

El alma colectiva

Contenidos generales de la cultura

Pero la deficiencia (difícilmente remediable) en la comprensión de cómo se crean y recrean espiritualmente estas acciones psíquicas individuales, incita a reunir las en una masa indiferenciada, en la unidad de un sujeto espiritual que se convierte así en el portador de aquellos fenómenos espirituales, de origen tan oscuro. En realidad ese origen está en la psicología individual; sólo que en vez de tratarse de un origen unitario, es un origen que requiere una pluralidad de unidades espirituales que se influyen recíprocamente; y cuando se considera éstas como unidad, no tienen aquellos fenómenos origen alguno, sino que son un contenido ideal, de la misma manera que no tiene origen (en cuanto a su contenido) al postulado de Pitágoras. Por eso, frente a ellos, como unidades, abstrayendo de su realidad accidental y parcial en las almas individuales, la cuestión acerca de un portador psíquico está mal planteada y sólo cabe aplicarla después de haberse convertido en conceptos, dentro de los espíritus individuales, como ahora cuando hablamos de ellos.

La unidad del acto final

El motivo que parece impulsar a la creencia en un espíritu social, distinto de los individuos, actúa no sólo cuando esferas objetivas espirituales se ofrecen como un patrimonio ideal común sino también cuando una acción inmediata, sensible, de una masa, recoge dentro de sí las conductas de los individuos y las transforma en un

conjunto específico, que no puede determinarse en ese acto particular. Este motivo es que no tanto la conducta como el resultado de la conducta aparece como algo unitario. Cuando una masa de hombres destruye una casa, pronuncia una sentencia, prorrumpe en un clamor, las acciones de los sujetos individuales se reúnen en un acontecimiento que designamos como uno, como la realización de *un* concepto. Y aquí se produce la gran confusión. El resultado exterior unitario de muchos procesos espirituales subjetivos se explica como el resultado de un proceso espiritual unitario, de un proceso que ha tenido lugar en un alma colectiva. La unidad del acto final, resultante se refleja en la presupuesta *unidad de sus causas psíquicas*. El sofisma en que se basa esta conclusión y en que descansa toda la psicología colectiva a diferencia de la individual es bien claro. La unidad de las acciones colectivas, que sólo existe en el aspecto del acontecimiento final, visible, se desliza en la causa interior, en el portador subjetivo.

Pero hay además un último motivo que ha aparecido como un miembro indispensable para muchas de las relaciones aquí estudiadas y que parece hacer irrecusable una psicología social como complemento de la individual: consiste en la diferencia *cualitativa* que existe entre los sentimientos, actos, ideas de los individuos reunidos en masa y los procesos espirituales que se desarrollan, no dentro de una muchedumbre, sino en el alma individual. Incontables veces ocurre que una comisión toma decisiones completamente distintas de las que hubiera tomado cada uno de sus miembros por sí; incontables veces individuos rodeados de una muchedumbre se ven arrastrados a realizar actos que de otro modo no hubieran realizado, y una masa soporta tratamientos que ninguno de sus miembros individualmente toleraría, si se refirieran a él solo. La antes citada «estupidez *in corpore*», surge de hombres que, «individualmente considerados, son bastante cuerdos y razonables». Parece, pues, surgir aquí de los individuos una nueva unidad peculiar que actúa y reacciona de un modo cualitativamente distinto. Pero si se consideran detenidamente las cosas, se verá que en tales estados se trata del comportamiento de *individuos*, influidos por el hecho de verse rodeados de otros. Merced a ello se producen modificaciones nerviosas, intelectuales, sugestivas, morales, de su constitución espiritual, respecto a lo que ocurriría en otras situaciones en que no actuaran semejantes influencias. Si éstas, actuando recíprocamente, modifican del mismo modo el interior de todos los miembros del grupo su acción total será, en efecto, distinta de la acción de cada individuo, si éste se encontrase en una situación de aislamiento. Pero no por eso lo que hay de psíquico en la acción deja de ser cosa individual; no por eso la acción total deja de estar formada por contribuciones puramente individuales. Para hallar una diferencia cualitativa que vaya más allá de los individuos se comparan dos cosas colocadas en condiciones completamente distintas: la conducta del individuo, cuando está influido por otros y cuando no lo está. Pero esta diferencia tiene lugar en el alma individual, de la misma manera que toda otra diferencia de estados de ánimo y maneras de obrar, y no nos fuerza en modo alguno a localizar una de las partes del

contraste en una nueva unidad psíquica supraindividual. Por consiguiente, subsistirá como problema legítimo de psicología social, éste: ¿qué modificación sufre el proceso individual de un individuo cuando transcurre bajo determinados influjos del medio social? Pero ésta es una parte de la psicología general, que es —lo cual constituye una proposición idéntica— psicología individual. En calidad de subdivisión de ésta, la psicología social puede considerarse como análoga a la fisiológica, que estudia las modificaciones que sufren los procesos espirituales por su unión con el cuerpo, de la misma manera que aquélla estudia las producidas por su unión con otras almas.

El individuo en el medio

Este hecho de la influencia espiritual de la socialización —único objeto de la psicología social, aunque tenga, en verdad, una extensión enorme— da cierta legitimidad al uso de ese concepto en un tipo de cuestiones que en sí y por sí no tienen derecho a él; en lo fundamental, me refiero por una parte a las estadísticas y, por otra, a las etnológicas. Cuando dentro de un grupo se repite un fenómeno psíquico regularmente, en una fracción del todo, o cuando un rasgo específico de carácter, por ejemplo, se encuentra en todo el grupo o, al menos, en su mayoría y su término medio, suele hablarse de fenómenos de psicología social o de sociología. Pero esto no está justificado así, sin más ni más. Cuando en una época determinada, entre m casos de muertes anuales se encuentran n suicidios, esta relación, aunque sea verdadera, sólo es posible por una sinopsis del observador. Ciertamente, la situación social *puede* determinar la causalidad del hecho singular o contribuir a determinarla; pero no es necesario que así ocurra; esta causalidad puede ser puramente personal e interior. Del mismo modo, las cualidades espirituales medias de un grupo —nación, clase u otro— pueden ser puros fenómenos paralelos que acaso provengan de la común dependencia, pero que no se producen exclusivamente por la vida social como tal. Las denominaciones que se dan a semejantes fenómenos se deben a la confusión entre coexistencia y colaboración. Sociológicos serían sólo, si pudieran ser considerados como una relación recíproca entre los sujetos —lo que, naturalmente, no envuelve que dicha relación posea contenidos iguales morfológicamente en ambos lados—; y sólo podrían considerarse desde un punto de vista de psicología social, cuando su aparición en el individuo fuese producida por otros individuos. Pero no es necesario que así ocurra; si el fenómeno de que se trata sólo se hallara en un individuo, no se le llamaría sociológico, ni de psicología social, a pesar de que quizás en este caso tuviera exactamente las mismas causas que en el otro, cuando en el mismo grupo aparecen cientos y miles que ostentan las mismas cualidades que él. La simple multiplicación de un fenómeno, cuya existencia se comprueba en el individuo, no hasta para convertirlo en sociológico o de psicología social, aunque esta confusión de una igualdad numérica muy frecuente con una dependencia dinámica y funcional,

sea una forma mental muy extendida.

Cuestiones estadísticas

Algo análogo sucede con el tipo etnológico; me refiero a aquel que por imposibilidad de observar lo peculiar de las series de acontecimientos individuales o por falta de interés hacia esta peculiaridad, sólo obtiene una *media*, una determinación general de las disposiciones o procesos psíquicos en un tropo. Esto acontece también cuando, por ejemplo, se quiere saber cómo se han comportado en la batalla de Maratón «los griegos». Indudablemente no se pretende —aunque se pudiera conseguir— conocer el proceso espiritual de cada uno de los guerreros griegos. Se constituye un concepto: el griego medio, el tipo del griego, «el griego» en general, construcción ideal surgida indudablemente de las necesidades del conocimiento y que no pretende hallar una correspondencia exacta en ninguno de los individuos griegos concretos. Y sin embargo, el sentido propio de esta categoría conceptual no es social, pues su interés no está en ninguna acción recíproca, en ningún enlace práctico ni unidad funcional de la muchedumbre. Lo que se pretende describir es, realmente «el griego», aunque no en su singularidad; es el estado de ánimo y la actuación de la mera suma de los guerreros proyectada en una media ideal que es un individuo, lo mismo que el concepto general del griego, cuya encarnación es este «griego típico», no es más que *uno*.

Cuestiones etnológicas

En todos estos casos, en que se trata de una suma de individuos como tales y en que los hechos sociales sólo son importantes como elementos para el conocimiento de este individuo —no de otro modo que los hechos fisiológicos o religiosos—, puede considerarse como de psicología social lo que descansa en esta conclusión que la uniformidad de muchos individuos, merced a la cual cabe formar un tipo, una media, un cuadro unitario, no puede producirse sin que haya habido influencias recíprocas. El objeto de la investigación es siempre el individuo psicológico; el grupo en su totalidad no puede tener «alma» para esta categoría de consideraciones. Pero la homogeneidad de muchos individuos que esta categoría presupone, por regla general, sólo surge merced a las acciones recíprocas, con su resultado de semejanza, de influjos idénticos, de fines utilitarios, y pertenece a la psicología social, que de este modo se manifiesta aquí no como otro polo equivalente de la psicología individual sino como una parte de ésta.

Los aspectos indicados colaboran para que una sociedad, que no haya formado órgano propio, quede expuesta a las influencias disociadoras y destructivas que toda estructura social elabora en su propio interior. Entre otras cosas, es en este sentido

decisivo el hecho de que las personalidades que actúan antisocial y destructivamente, sobre todo frente a una forma social determinada, se consagran, por regla general, enteramente a esta lucha, aun cuando sea indirecta. Frente a esta personalidad completa, que hacen entrar en lucha, es preciso que se alcen también personalidades completas para defender el orden existente. La totalidad del hombre desarrolla energías específicas que no pueden ser equilibradas por la suma de las energías parciales de muchos individuos. Por esta razón, la conservación social necesita sobre todo crear órganos frente a poderes individuales fuertes, que no actúan propiamente como potencias destructivas y socialmente negativas, sino que tratan de someter al grupo. El hecho de que la Iglesia protestante sea débil frente a los príncipes y esté mucho menos que la católica en situación de mantener su soberanía, como organismo sociológico, me parece depender en gran parte de que se halla construida, según un principio totalmente individualista, sobre la fe personal de los fieles y no ha podido elaborar el espíritu supraindividual y objetivo que la Iglesia católica manifiesta en sus órganos; y esto no sólo por medio de su bien trabada jerarquía, cuya cabeza personal ofrece un correlato formal frente a los príncipes, sino también por medio de los frailes que unen de modo singularmente inteligente la severidad de su cohesión y teleología eclesiásticas con la gran variedad de sus relaciones con el mundo profano. Ante éste aparecen como ejemplos ideales de santidad, como predicadores, como confesores, como mendicantes. Las órdenes mendicantes constituían un órgano de la Iglesia con el cual difícilmente podía luchar un príncipe; y la Iglesia protestante no dispone de órgano análogo. Semejante falta de órganos fue también fatal en aquel caso al que he ligado todas estas consideraciones; en el de la constitución de las primitivas asociaciones germánicas. No tenían fuerza bastante para mantenerse frente a las poderosas personalidades señoriales que, en la Edad Media y después de ella, surgieron entre los príncipes locales y los centrales. Fueron destruidas porque carecieron de aquello que sólo puede asegurar a una sociedad órganos sustentados en fuerzas individuales: rapidez de las decisiones, movilización incondicional de todas las fuerzas y aquella intelectualidad suprema que sólo se da en los individuos, bien sea su motivo la voluntad de poder o el sentimiento de la responsabilidad. Hubieran necesitado del «funcionario» (en el más amplio sentido de la palabra), cuya esencia sociológica consiste en representar el «nivel social» en la forma de la intelectualidad y actividad individual.

La Iglesia católica El funcionario-órgano

Este alejamiento o separación del órgano respecto del grupo, en su acción inmediata, llega tan lejos que, cuando se trata de funcionarios cuyas actividades ostentan el carácter de la responsabilidad inmediata, de la movilidad, de la decisión sumaria, no es adecuada la elección por una comunidad, sino sólo el nombramiento

por el gobierno. A la totalidad del grupo le falta la objetividad que es aquí necesaria; cualquiera que sea el modo de elegir, siempre es el partido y, por tanto, la suma de convicciones subjetivas, quien decide. Cuando en Inglaterra, en el siglo XIV, se notó que el procedimiento judicial ante la comunidad resultaba cada vez más inadecuado para realizar la esfera cada vez más amplia de las funciones de policía, y se vio clara la necesidad de nombrar funcionarios determinados que, poco a poco, luego fueron concentrándose en los «jueces de paz», las clases sociales querían en absoluto que les compitiese su elección; pero esta pretensión fue rechazada siempre y, como se vio por los resultados, con razón. Justamente desde el comienzo del parlamentarismo establecióse el principio firme de que todo poder judicial procediese de nombramiento y no de elección; por eso, ya desde muy temprano, la corona inglesa pagó los sueldos de los jueces superiores y rechazó la propuesta del parlamento de encargarse de pagarlos. Por el hecho de que el gobierno nombre a los funcionarios, su carácter de órgano se eleva, por decirlo así, a la segunda potencia, correspondiendo a la evolución general de la cultura, por virtud de la cual los fines de los hombres van consiguiéndose por un número cada vez mayor de medios y la complicación de unos medios con otros; no obstante lo cual y a través de este aparente rodeo se consiguen con más seguridad y más ampliamente que por medio del procedimiento primitivo e inmediato.

Por otra parte, la autoconservación del grupo dependerá también de que el órgano así diferenciado no obtenga una independencia *absoluta*. Por el contrario, debe imperar la idea —aunque no siempre sea de un modo consciente— de que sólo se trata de una abstracción encarnada en el órgano de las acciones recíprocas que se verifican en el grupo, y que éstas son en último término las que constituyen la base cuyas energías latentes, evoluciones y fines, adquieren en los órganos forma práctica, potenciación y enriquecimiento, gracias a la acción específica de la individualidad. El órgano no debe olvidar que su independencia sólo ha de servir a su dependencia; que su carácter como fin propio es sólo un medio. Así puede ocurrir incluso que la función del órgano se ejerza perfectamente en varias direcciones cuando no llena la existencia entera del funcionario y conserva el carácter de una función secundaria. Los primeros obispos eran seglares, cuya posición en la comunidad constituía un cargo honorario. Gracias a eso podían ejercer éste de un modo más puro y menos temporal que cuando después se constituyó en una profesión diferenciada. Pues desde este momento era inevitable que las formas profesionales, creadas para los funcionarios profanos, se aplicasen también a los eclesiásticos; intereses económicos, ordenaciones jerárquicas, afán de mando, relaciones con poderes exteriores, tuvieron que acomodarse dentro de la función puramente religiosa. En tal sentido, el cargo secundario ofrece una mayor objetividad en la función; la forma del oficio principal puede traer consigo consecuencias sociológicas y materiales no objetivas. Así, el diletante se entrega con frecuencia al arte de un modo más puro y altruista que el profesional que ha de vivir de él; así, el amor de los amantes es frecuentemente de un

carácter erótico más puro que el de los cónyuges.

Independencia relativa del funcionario

Pero ésta no es, naturalmente, más que una formación excepcional que sólo ha de servirnos de indicación en el sentido de que un órgano que se hace independiente y se aparta de la vida común del grupo puede cambiar en ocasiones su acción conservadora en una acción destructiva. Aduciré dos tipos de razones para confirmar este aserto. En primer lugar, cuando el órgano adquiere una vida propia, demasiado fuerte, y su valor no está ya en lo que trabaja para el grupo, sino en lo que es en sí mismo, su conservación puede entrar en conflicto con la del grupo mismo. Un caso casi siempre inofensivo, pero que precisamente por esto representa muy bien este tipo, es la burocracia. Ésta, la organización formal para la realización de una administración extensa, crea un esquematismo que frecuentemente entra en colisión con las necesidades variables de la vida social práctica; y ello de una parte, porque la especialidad de la burocracia no se fija en casos muy individuales y complicados, que han de ser no obstante resueltos por ella, y de otra parte, porque el tiempo en que trabaja la maquinaria burocrática está frecuentemente en contradicción flagrante con la urgencia del caso particular. Si ocurre que un organismo, que funciona de esta manera, olvida su papel de puro órgano servidor y se considera como fin en sí mismo, la diferencia entre sus formas de vida y las formas de vida del grupo total tiene que ser nociva para éste; la autoconservación de ambos deja de ser compatible. En este sentido pudiera compararse el esquematismo burocrático con el lógico, que se comporta frente al conocimiento de la realidad en general como aquél frente a la administración del Estado. Es una forma e instrumento indispensable para el enlace orgánico con los contenidos que ha de conformar; pero tiene en ellos todo su sentido y finalidad. Mas cuando la lógica se crea un conocimiento independiente y se figura que puede elaborar un saber completo, prescindiendo de los contenidos reales, cuya mera forma es, construye un mundo que suele estar en oposición notable con el mundo real. Las formas lógicas en su abstracción son un mero órgano del conocimiento total de las cosas; cuando no se conforman con este papel y se consideran como el término y no el medio del conocimiento es ello tan peligroso para la conservación, construcción y unidad de la totalidad del conocimiento, como puede serlo en ocasiones el esquematismo burocrático para la totalidad del grupo. Por eso se ha dicho de los «colegios» y del «sistema provincial» que era sin duda menos consecuente, menos competente y más reservado que el sistema especialista burocrático, pero que en cambio era más suave y considerado, más dispuesto a tener en cuenta la persona del súbdito y la excepción que eventualmente esté indicada frente a la regla implacable. En este sistema, la función abstracta del Estado no se ha hecho aún tan objetiva y soberana como en la burocracia.

Pero ni el derecho mismo escapa siempre a esta estructura sociológica. El derecho no es otra cosa más que aquella forma de las relaciones mutuas de los miembros del grupo que han sido consideradas como las más necesarias para el mantenimiento de este grupo. No basta por sí solo para asegurar su mantenimiento y menos aún el progreso de la sociedad; pero es el *mínimum* que debe guardarse como base de la existencia del grupo. La formación de órganos es en este caso doble; de las acciones exigidas de hecho y en la mayoría de los casos realmente ejecutadas surge diferenciado «el derecho», forma y norma abstracta de estas acciones, ligada y perfeccionada lógicamente y, que desde entonces se alza imperativa frente al obrar real. Pero este órgano ideal que sirve a la autoconservación del grupo, para mantenerse frente a las violaciones, necesita, además, un órgano concreto; por razones técnicas se deshace aquella unidad primitiva en que el *pater familias* o el grupo reunido en asamblea administraba la justicia, y se exige la creación de una clase particular que asegure el mantenimiento de aquellas normas en el comercio de los elementos del grupo. Por adecuadas e indispensables que sean, tanto aquella abstracción de la conducta del grupo en un sistema de leyes lógicamente acabado, como la encarnación de su contenido en una clase judicial, ambas cosas llevan, inevitablemente, consigo el peligro de que la firmeza e interior cohesión de estos organismos, entre en ocasiones en contradicción con las relaciones y necesidades reales de los grupos, necesidades progresivas o complicadas. El derecho, por la cohesión lógica de su estructura y la dignidad del órgano que lo administra, no sólo adquiere una independencia efectiva que está determinada por su fin, sino que saca de sí mismo —sin duda gracias a un círculo vicioso— el derecho a una autoconservación incondicionada y superior a todas las consideraciones. Y como en ocasiones la situación concreta del grupo pide otras condiciones para la conservación de éste, surgen entonces aquellas contradicciones que se han expresado en las frases: *fiat justitia, pereat mundus* y *summum jus, summa injuria*. Es cierto que aquella flexibilidad y acomodación al caso singular, que debe tener el derecho por virtud de su carácter de órgano, es intentada por el margen que se deja al juez en la aplicación e interpretación de la ley. En la frontera de este margen se encuentran aquellos casos de colisiones entre las exigencias de la conservación del derecho y las de la conservación del grupo, que aquí sólo han de servir como ejemplo del hecho de que justamente la solidez e independencia, que el grupo ha de conceder a sus órganos para su conservación, pueden hacer borroso el carácter orgánico, funcional, de los mismos y de que la autonomía y rigidez del órgano, que se rige a sí mismo como un todo, puede degenerar en daño de la totalidad del grupo. En la burocracia, como en el formalismo del derecho, este crecimiento del órgano que le convierte en una totalidad soberana, es tanto más peligroso cuanto que tiene la apariencia y el pretexto de hacerse para el mayor bien del todo. La tragedia de toda evolución social de orden

elevado está en que el grupo, mirando a sus propios fines colectivos egoístas, tiene que dotar a sus órganos de una independencia que luego trabaja frecuentemente contra estos fines.

El derecho y los jueces

También en la posición del ejército se produce, en ocasiones, este fenómeno sociológico; el ejército, como órgano de la conservación del grupo, debe por razones técnicas ser en lo posible un organismo; la elaboración de sus cualidades profesionales, y especialmente de su estrecha cohesión interior, pide un apartamiento radical de las demás clases, comenzando por el particular concepto del honor en el cuerpo de oficiales, y llegando a la peculiaridad del traje. Si bien esta independización del ejército, merced a la cual constituye una unidad de vida específica, favorece el interés del todo, puede, en cambio, adoptar tal absolutismo y rigidez que separe a los militares de toda conexión con el grupo, convirtiéndolos en un Estado dentro del Estado, rompiendo así el enlace con aquellas raíces de que, en último término, saca únicamente el ejército su fuerza y su sentido. El moderno ejército popular, que trata de remediar este peligro con el servicio temporal del pueblo entero, representa un medio afortunado para unir la independencia del ejército con su carácter de órgano.

El ejército frente al Estado

Así pues, para la conservación del grupo, sus órganos necesitan estar frente a él, como independientes en cierto sentido, y han de separarse de su vida inmediata; pero necesitan también límites bien determinados de esta independencia para la conservación misma. Ello se manifiesta claramente en el problema de la duración de los cargos^[236]. Aunque el cargo en principio es «eterno», por ser expresión y consecuencia de la eternidad del grupo a que está ligado como órgano necesario para su vida, no obstante la independencia de su ejercicio real se modifica según el tiempo, que en él se mantenga cada uno de sus depositarios. La digresión acerca de los cargos hereditarios nos ofreció el caso extremo en el sentido de la duración vitalicia, pues la herencia es como la continuación de la función individual más allá del límite de la vida del individuo. Pero de ello resultaron consecuencias opuestas. Ser el cargo hereditario da, por una parte, una independencia, merced a la cual se convierte en autónomo dentro del Estado, pero, por otra, lo reduce a algo insignificante, a una pura formalidad. En un dualismo análogo actúa la duración personal del cargo. El cargo de *sheriff* tenía gran importancia en Inglaterra durante la Edad Media, y la perdió cuando Eduardo III, en 1338, dispuso que ningún *sheriff* permaneciese en su cargo más de un año. Por el contrario, los «condes enviados», que fueron en la época de Carlomagno un órgano muy importante del poder central para

el gobierno de las provincias, sólo se nombraban por un año, y perdieron su importancia, llegando a desaparecer la institución cuando, más adelante, los nombramientos se hicieron por tiempo indefinido. Parece claro suponer que la larga duración o la duración vitalicia de un cargo, conducirá a su independencia y, por tanto, a darle una importancia estable, cuando encierre un círculo de funciones ejercidas de un modo sistemático y continuado, favoreciendo así una rutina que no pueden conseguir los que le ocupan por corto tiempo. En cambio, cuando el cargo ofrezca problemas constantemente nuevos y no previsibles, cuando sea necesario tomar resoluciones rápidas y gran flexibilidad para acomodarse a situaciones variables, será conveniente refrescar, por decirlo así, frecuentemente, la función, porque los nuevos funcionarios llegan siempre con ímpetus nuevos, y no están expuestos al peligro de caer en la rutina.

Duración del funcionario

Hacer independientes estos cargos, cuando sus tenedores cambian frecuentemente, no producirá daño en el grupo; y muchas veces, cuando se trata de cargos muy independientes y sin responsabilidad, la rotación frecuente ha servido como contrapeso y protección contra abusos egoístas. De un modo muy singular actúa este motivo en la provisión de los cargos en los Estados Unidos, merced al sentimiento democrático que quisieran tener los cargos directivos en la mayor proximidad posible de la vida primaria del grupo, de la suma de los sujetos individuales. Como los cargos se proveen en los partidarios de cada nuevo presidente son ocupados gradualmente por un gran número de aspirantes. Esto impide, y es lo más importante, la formación de una burocracia cerrada que en vez de servidora pueda trocarse en señora del público. Las largas tradiciones de semejante burocracia con sus conocimientos y usos, exigen que todo el mundo pueda ocupar, sin más, cualquier posición, y esto contradice no sólo al espíritu democrático por virtud del cual el estadounidense cree en su capacidad para cualquier función, sino que favorece lo que para él es intolerable: que el funcionario se crea un ser de especie superior elevado por una consagración especial por encima de la gran masa y de su vida. Este grupo creía —hasta hace poco tiempo al menos— que sólo podía mantener su forma particular, permaneciendo sus órganos en constante relación con la masa y evitando en lo posible la independencia del cargo. Pero es lo singular que este estado social-teleológico tiene justamente por base un egoísmo extremado de los funcionarios. El partido vencedor se reparte los cargos bajo el lema electoral abiertamente pronunciado: «el botín para el vencedor». El cargo se considera, pues, como una propiedad, como una ventaja personal y, en general, ni siquiera se disimula esto con el pretexto de que se le busca por amor a la causa o en servicio de la sociedad. ¡Y justamente se quiere que esto sea lo que mantenga al funcionario como servidor del público e impida la formación de burocracias autónomas! El servicio de la causa o

del interés duradero y objetivo de la comunidad demanda una posición dominante sobre los individuos del grupo, porque con ello se forma el órgano de la unidad transpersonal colectiva. Pero el demócrata fundamental no quiere ser dominado, ni aun cuando con ello resulte favorecido. No reconoce que la máxima: «soy su jefe, luego tengo que servirles», puede invertirse diciendo: «quiero servirles, luego tengo que ser su jefe». Aquel subjetivismo egoísta del sentimiento, con referencia al ejercicio del cargo impide la pura objetividad, que determina una cierta altura y perfección; pero al mismo tiempo, evita, sin duda, el peligro de que el órgano burocrático se aparte altivamente de la vida inmediata del grupo. Y según que este peligro sea más o menos amenazador para la estructura del grupo, éste impedirá o favorecerá que los cargos adquieran el carácter de un fin propio.

Democracia norteamericana El funcionario, servidor y jefe

El segundo grupo de razones es que no sólo la posibilidad de un antagonismo entre el todo y la parte, entre el grupo y sus órganos, es lo que debe poner ciertos límites a la independencia de estos últimos, sino que ello es conveniente también para que, en caso necesario, la función diferenciada pueda revertir al todo. La evolución de la sociedad tiene la característica singular de que su conservación puede exigir la reversión temporal al todo de ciertos órganos ya diferenciados. No debe ponerse esto en analogía exacta con lo que ocurre en ciertos órganos animales, modificados gracias al cambio de las condiciones de la vida, como, por ejemplo, la atrofia del aparato visual en animales que viven constantemente en cavernas oscuras. En estos casos es la función misma la que se hace superflua, por eso el órgano encargado de ella se atrofia poco a poco. En cambio, en aquellas evoluciones sociales la función sigue siendo indispensable, y cuando se produce la insuficiencia del órgano, tiene que revertir a las acciones recíprocas que se verifican entre los elementos primarios del grupo. En algunos casos, la estructura del grupo está dispuesta de antemano para una alternativa semejante entre las funciones inmediatas y las realizadas por medio de un órgano. Así sucede en las sociedades por acciones, cuya dirección técnica corresponde al consejo de administración, no obstante lo cual la junta general tiene atribuciones para deponer al consejo o para prescribir ciertas líneas directivas, a las cuales el consejo no tuviera la tendencia o la competencia. En este sentido hay que citar el poder del parlamento sobre los órganos de gobierno, en los países puramente parlamentarios. El gobierno inglés extrae constantemente su fuerza del pueblo que está destilado en el parlamento. Naturalmente, la competencia del Parlamento ofrece inconvenientes para la conservación continuada del grupo; pues la resolución puramente objetiva y consecuente de los asuntos está obstaculizada por las intervenciones parlamentarias, y especialmente por la consideración a éste. En Inglaterra esto se encuentra atenuado por el conservadurismo general y gracias a una

fin a diferenciación establecida entre los funcionarios y ramos de administración, sometidos a la competencia inmediata del Parlamento, y aquellos otros que necesitan una independencia y continuidad relativas. Asociaciones pequeñas, cuyos asuntos corren a cargo de una presidencia o comité, suelen estar organizadas de modo que estos órganos devuelven a la totalidad sus poderes, voluntaria o involuntariamente, tan pronto como se sienten incapaces de soportar el peso o la responsabilidad de sus funciones. Toda revolución en la cual un grupo político derriba al gobierno y vuelve a referir la legislación y la administración a la iniciativa inmediata de los elementos humanos, pertenece a esta formación sociológica.

Reversión de las funciones a la totalidad

Fácilmente se observa que esta capacidad de los órganos para volver a su fuente primaria no es posible en todos los grupos. En grupos muy amplios o que viven en condiciones muy complicadas, no puede hablarse de que el grupo mismo se encargue de la administración. La formación de órganos se ha hecho irrevocable y su conexión viva con los elementos primarios puede mostrarse, a lo sumo, en que estos últimos sustituyen por otras más apropiadas las *personas* que en un momento dado constituyen el órgano ejecutivo. Esto no obstante, puede darse en casos de una elaboración sociológica bastante elevada, la vuelta de los órganos a su fuente originaria, aunque sólo sea transitoriamente, para constituir nuevos órganos. La Iglesia episcopal de América del Norte sufrió gravemente hasta fines del siglo XVIII a consecuencia de no poseer obispos, porque la Iglesia inglesa de la metrópoli, única que podía consagrarlos, se negaba a hacerlo por motivos políticos. En esta necesidad extrema y ante el peligro de la completa disolución, decidieron las comunidades a hallar por sí mismas el remedio. En el año 1784 se reunieron delegaciones de seglares y sacerdotes, que se constituyeron como suprema unidad eclesiástica, como órgano central para la dirección de la iglesia. Un historiador de esta época describe así lo ocurrido: «Nunca se había visto hasta entonces en el cristianismo un espectáculo tan extraño como esta necesidad en que se hallaron varios miembros de inclinarse todos reunidos ante uno solo. En los demás casos, la unidad del episcopado común es la que ha mantenido la unión; todos los miembros pertenecían, visiblemente, a la comunidad de la que era cabeza el obispo presidente». La conexión íntima de los creyentes que hasta entonces se había considerado como una sustancia exterior, encarnada en el órgano (el obispo) se manifestaba ahora nuevamente en su ser originario. Se volvió a conceder a la acción mutua inmediata de los elementos el poder que había proyectado hacia afuera y que desde fuera había venido ejerciéndose sobre ella. Este caso es particularmente interesante porque la función de mantener unidos a los miembros de la Iglesia se le otorgaba al obispo por la consagración, es decir, por una fuente superior, aparentemente independiente de toda función sociológica; ahora, en cambio, ésta era sustituida por un modo puramente sociológico, con lo cual queda manifiesta

claramente la naturaleza de aquella fuente. El hecho de que, al cabo de tan larga y eficaz diferenciación de las fuerzas sociológicas en un órgano, supieran las comunidades sustituir éste por su acción inmediata, es un síntoma de la extraordinaria salud de su vida religiosa y social. Muchas comunidades de las más distintas clases han perecido cuando la relación entre sus fuerzas elementales sociales y los órganos de ellas nacidos no tenía ya energía creadora bastante para devolver a las primeras las funciones necesarias para la conservación social, en los casos de desaparición e incompetencia de los últimos.

La Iglesia norteamericana Dos modos de conservación

La elaboración de órganos diferenciados es un medio auxiliar sustancial para la conservación social; con ella, la estructura de la sociedad adquiere un nuevo miembro. La cuestión es distinta cuando se trata de cómo el instinto de conservación determina la vida del grupo en el aspecto funcional. La cuestión de si se realiza en una unidad indiferenciada o con órganos particulares, es secundaria en este caso; de lo que se trata es más bien de la forma general o del *tempo* en que se realizan los procesos de vida colectiva. Y en este punto se nos presentan dos posibilidades fundamentales. El grupo puede ser mantenido: *primero*, por la mejor posible conservación de sus formas, por la firmeza y rigidez de las mismas, que ofrecen una resistencia sustancial a los peligros y mantienen la relación de sus elementos a través de todos los cambios de las circunstancias exteriores; *segundo*, por la mayor posible variabilidad de sus formas; éstas responden al cambio de las condiciones exteriores con una modificación, y se mantienen en constante flujo, de modo que pueden acomodarse a toda transformación de las circunstancias. Esta dualidad de posibilidades se refiere, indudablemente, a una actitud general de todas las cosas, pues encuentra analogías en todas las esferas posibles, incluso en la esfera física. Un cuerpo se halla protegido contra la destrucción por presión y choque, bien por la rigidez y cohesión indestructible de sus elementos, merced a la cual la fuerza agresora no produce impresión alguna, bien por una flexibilidad y elasticidad que cede a todo ataque, pero que restablece el cuerpo en su forma anterior apenas ha pasado el golpe. La conservación del grupo por estabilidad o por flexibilidad depende de que la unidad de un ser se manifiesta asimismo en ambos modos; percibimos su unidad, o porque el ser ante diversas excitaciones y situaciones se manifiesta idéntico, o porque frente a cada circunstancia se comporta del modo particular que a ella corresponde; análogamente a como un cálculo con dos factores, si cambia uno de ellos tiene que dar el mismo resultado cuando el otro factor se modifica de un modo correspondiente. Así, llamamos unitario, por ejemplo, al carácter de un hombre que, frente a todas las situaciones posibles de la vida, manifiesta un punto de vista y sensibilidad estéticos; pero no menos a aquél que se comporta estéticamente cuando

el objeto lo justifica, pero reacciona de otra manera cuando el objeto lo exige así. Y ésta es acaso la unidad más profunda, porque manifestaciones diversas, pero cuya variedad corresponde al objeto, indican la existencia de una unidad inmovible del sujeto. Así nos parecerá unitario el hombre en quien una posición de servidumbre en la vida haya producido una actitud respetuosa, que se presenta en todas las demás situaciones, aunque nada tengan que ver con servidumbre; pero no es menos «unitario» si, por el contrario, se venga del respeto a que está obligado hacia arriba, procediendo brutalmente hacia abajo. Por último, el conservadurismo y la variabilidad, como tendencias sociológicas, no son sino superficies de tendencias humanas más generales. Como puras formas de comportamiento pueden alcanzar una significación que enlaza los contenidos más diversos; así Augusto ha alabado a Catón, fundándose en que todo el que no quiere cambiar la organización del Estado, es un buen hombre y un buen ciudadano. Estudiemos ahora más detenidamente estos dos métodos de conservación social.

Rigidez y flexibilidad

El mantenimiento por el método conservador parece indicado cuando la comunidad está constituida por elementos muy dispares, en cuyo seno se dan hostilidades latentes o declaradas; por lo cual todo choque, en cualquier sentido que sea, resulta peligroso y hay que evitar incluso medidas de gran provecho y utilidad positiva, si llevan consigo algún movimiento. Por eso un Estado muy complicado y que sólo puede mantenerse en un equilibrio difícil, como el austriaco será, en general, muy conservador, porque todo movimiento en él puede producir un rompimiento irreparable del equilibrio. Este efecto se produce, en general, cuando existe heterogeneidad en los elementos de un grupo grande, siempre que esta diversidad no conduzca a una fusión y colaboración armónicas. El peligro para la conservación del *statu quo* social se halla en este caso en que todo choque ha de producir consecuencias extremadamente diversas en las distintas capas, cargadas con energías contrapuestas. Cuanto menos armonía interna exista entre los elementos del grupo, tanto más probable será que toda nueva excitación, toda nueva conmoción de la conciencia, todo nuevo motivo para resoluciones y desarrollos, acentúe aún más las oposiciones existentes. Hay siempre incontables caminos para alejarse unos de otros; pero con frecuencia no hay más que uno solo para aproximarse. Por consiguiente, aunque la modificación en sí sea útil, su acción sobre los elementos pondrá de manifiesto la heterogeneidad de éstos y aun la acentuará, en el mismo sentido en que la simple prolongación de líneas divergentes hace ver más claramente su divergencia^[237]. La evitación de toda innovación, de todo apartamiento del camino anterior, un conservadurismo severo y rígido, estará indicado en estos casos para mantener al grupo en su forma existente.

Exaltación de las divergencias

Para que este procedimiento sea conveniente, basta con que haya una amplia divergencia entre los elementos del grupo, sin que sea necesario que se produzca hostilidad. Cuando las diferencias sociales son muy considerables y no se verifica la transición de unas a otras por grados intermedios, todo movimiento rápido, toda conmoción de la estructura colectiva, han de ser mucho más peligrosos que en los casos en que existan capas intermedias; pues como la evolución por lo pronto sólo tiene lugar en una parte del grupo o, al menos, se verifica más fuertemente en dicha parte, resulta que en el último caso se irá difundiendo de un modo graduado, mientras que en el primero el movimiento será mucho más radical y afectará de pronto hasta a los mal dispuestos y más apartados. De esta manera, las clases medias sirven para atenuar y distribuir las conmociones inevitables en la estructura del todo, que tienen lugar en evoluciones rápidas. De aquí proviene el carácter liberal de aquellas sociedades en que existen clases medias muy acentuadas. Y, por el contrario, donde más necesario es mantener a todo trance la paz social, la estabilidad, el carácter conservador de la idea del grupo, es en los casos en que se trata de conservar una estructura social discontinua, caracterizada por fuertes diferencias sociales. Por eso de hecho advertimos que cuando existen grandes e irreconciliables oposiciones de clases, reina más fácilmente la paz y perseveran mejor las formas de vida sociales que cuando se dan aproximaciones, intermedios y mezclas entre los extremos de la escala social. En los últimos casos, la existencia del todo, en el *statu quo ante*, se combina fácilmente con situaciones flexibles, evoluciones hacia atrás, tendencias progresivas. Por eso las constituciones aristocráticas son el lugar propio del conservadurismo. De los motivos de esta correlación trataremos más tarde; aquí nos interesa solamente éste: por una parte, las aristocracias crean las diferencias sociales más acentuadas (en principio más que la monarquía, que con frecuencia parte de la nivelación y sólo produce diferencias de clase acentuadas, cuando se combina con el principio aristocrático, cosa que no obedece a necesidad interna ni externa); por otra, aquellas constituciones están, por su naturaleza, dispuestas a una continuidad tranquila y conservadora, porque no tienen que preocuparse ni de los azares que lleva consigo el cambio de soberano, ni de los caprichos de las masas populares.

Conservadurismo y aristocracia

Esta conexión que existe entre la estabilidad del carácter social y la anchura de las distancias sociales, se manifiesta también en la dirección contraria. Cuando la conservación del grupo por estabilidad es forzada desde fuera, fórmanse a veces diferencias sociales acentuadas. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la evolución de los siervos campesinos en Rusia. El ruso ha tenido siempre un fuerte instinto nómada, favorecido además por la estructura llana del terreno. Por eso, para garantizar el

cultivo regular del suelo era necesario privar a los campesinos de la libertad de circulación; esto aconteció durante el reinado de Fedor I, en el año 1593. Pero una vez que el campesino se encontró atado a la gleba fue perdiendo poco a poco los derechos de libertad que hasta entonces había poseído; la inmovilidad forzada del campesino fue así, como en otras muchas partes de Europa, el instrumento merced al cual el señor de la tierra fue humillándolo más y más. Aquella medida, que originariamente era sólo provisional, acabó convirtiendo al campesino en un elemento más del inventario del terreno. Por consiguiente, el instinto de conservación del grupo no sólo produce una tendencia a la estabilidad de las formas vitales, cuando existen contrastes acentuados sino que, cuando produce de manera inmediata estos contrastes, crea posteriormente diferencias sociales, demostrando en principio la conexión que entre ellos existe.

Otro caso en que la conservación del grupo tiende a la mayor posible estabilidad y rigidez de su forma se encuentra en organismos retrasados, que carecen ya de toda justificación interior, y cuyos elementos pertenecen propiamente a otras relaciones y formas de la vida social. Desde fines de la Edad Media, las asociaciones comunales alemanas venían siendo empobrecidas por los poderes centrales, cada vez más fuertes, en su actividad y derecho, y en vez de la fuerza viva de cohesión que antes tuvieran, por la importancia del papel social desempeñado hasta entonces, sólo les quedaba la máscara y exterioridad de éste. El último medio de su conservación fue entonces cerrarse con extremada severidad e impedir absolutamente el ingreso de nuevos miembros. Todo aumento cuantitativo de un grupo exige determinadas modificaciones y acomodos cualitativos, que ya el grupo no puede realizar sin quebrar su organismo decrépito. En un capítulo anterior hemos visto cómo la forma social dependía estrechamente de la determinación numérica de sus elementos; la estructura social apropiada para un número determinado de individuos deja de serlo cuando este número crece. Pero el proceso de transformación exige la asimilación y cultivo de los nuevos elementos y así gasta energías; aquellos organismos, que han perdido su sentido interior, no poseen ya las energías necesarias para este cometido y necesitan todas las que aún les quedan para defender la forma existente contra peligros internos y externos. Por consiguiente, aquella severa exclusión —que existió asimismo más tarde en la constitución atrasada de los gremios— no significaba sólo una estabilización del grupo, encadenado a los miembros existentes y a su descendencia, sino también la evitación de las modificaciones estructurales necesarias en toda ampliación cuantitativa del grupo, y de las cuales ya no es capaz un organismo que ha perdido su razón de ser. Por consiguiente, el instinto de conservación lleva a éste a no dictar más que medidas de un conservadurismo rígido.

Organismos anticuados **Conservadurismo de los atacados**

En general, los organismos incapaces de competir con otros se inclinarán a adoptar este medio para conservarse; pues cuanto más flexible sea su forma, cuanto más estadios recorra y más adaptaciones realice, más ocasiones tendrán los competidores para emprender contra ella ataques peligrosos. El estadio en que las sociedades y los individuos son más atacables, es el que media entre dos periodos de acomodación. El que se halla en movimiento no puede defenderse en todos los momentos y en todas las direcciones como el que se encuentra en una posición quieta y estable. Por consiguiente, todo grupo que se sienta poco seguro frente a sus competidores, evitará, para favorecer su conservación, toda flexibilidad y evolución de sus formas, y vivirá según la máxima: *quieta non movere*. Este hermetismo rígido será particularmente apropiado cuando la competencia no exista aún, pero se trate de impedirla, por no sentirse el grupo con fuerzas suficientes para afrontarla. En estos casos, sólo medidas rigurosas de exclusión mantendrán el estatus, porque la producción de nuevas relaciones y de nuevos vínculos hacia afuera llevaría al grupo a un círculo mayor, en el que se encontraría con una competencia superior. De un modo muy disimulado actúa esta norma sociológica en el caso siguiente: el papel moneda no convertible tiene, frente al convertible, la propiedad de no ser valedero más que dentro del territorio del gobierno emisor y no poderse exportar. Esto se considera justamente como su mayor ventaja; se queda en el país, está allí dispuesto para todas las empresas, no entra con los demás Estados en esa compensación de metales preciosos que, cuando hay sobra relativa de dinero y consiguiente elevación del precio de las mercancías produce la importación de mercancías extranjeras y la salida del dinero. Así, la circulación del dinero, limitada al país de origen, constituye un lazo de conservación del mismo y determina el mantenimiento de su forma social, cerrándolo a la gran competencia de los mercados mundiales. Un país económicamente próspero y capaz de afrontar cualquier competencia, no necesitará de este medio, sino que tendrá la seguridad de que en las alternativas y accidentes de una dependencia mutua, respecto a los demás, ha de fortalecer su forma de vida esencial.

Pero no debe creerse que los grupos relativamente pequeños busquen siempre su conservación en la forma de estabilidad, y los grupos mayores en la forma de la variabilidad. No existen estas relaciones tan sencillas y defensivas entre los organismos y las conductas, pues cada uno de ellos abraza una gran riqueza de diversas relaciones, que produce mutuamente las más variadas combinaciones. Círculos muy grandes piden por su naturaleza una estabilidad de instituciones, que los pequeños pueden sustituir por una adaptación rápida. Una cierta tendencia de los sindicatos ingleses a cambiar de tiempo en tiempo la residencia de sus autoridades centrales, haciéndola alternar entre las diversas ramas afiliadas, ha sido últimamente sustituida por la estabilización de la dirección en un lugar determinado y en determinadas personas. El círculo grande puede soportar esta estabilidad de sus instituciones, pues merced a sus dimensiones deja espacio suficiente para

modificaciones, desviaciones, adaptaciones locales y temporales. Y hasta puede decirse que el círculo grande acentúa en sí ambas cosas, como acentúa la generalización y la individualización, mientras el pequeño manifiesta una u otra, o ambas de modo imperfecto.

Flexibilidad de los pequeños

El motivo individual y psicológico en que se encarna mejor el mantenimiento de una relación, en la forma de estabilidad, se denomina *fidelidad*. Pero la significación sociológica de ésta se halla de tal modo en la periferia del objeto específico de este capítulo, y lo que inmediatamente se refiere a ella está tan íntimamente relacionado con lo que se encuentra más allá, que prefiere tratar de la fidelidad en una digresión particular, en la que hablaré asimismo de la gratitud, en su significación para la estructura sociológica, o más bien considerándola como una forma sociológica particular. De un modo más especial todavía que la fidelidad, impide la gratitud que se rompa una relación y actúa con una energía, merced a la cual una relación se mantiene en el *statu quo*, frente a todos los obstáculos inevitables, tanto positivos como negativos.

DIGRESIÓN SOBRE LA FIDELIDAD Y LA GRATITUD

La fidelidad figura entre los modos más generales de conducta que pueden ser importantes para las acciones recíprocas más heterogéneas —no sólo material, sino también sociológicamente— que se dan entre los hombres. Lo mismo en los casos de superioridad y subordinación, que en los de paridad y coordinación; en los de antagonismo colectivo contra un tercero, como en los de amistad colectiva; en la familia como en el Estado; en el amor, como en la relación con el gremio profesional; en todos estos productos sociales, si se mira puramente a su constelación sociológica, la fidelidad —y lo mismo su contrario, la infidelidad— resultan importantes como forma sociológica de segundo orden, como el soporte de los diversos géneros de relación que nacen y perduran entre los elementos sociales. La fidelidad se comporta, en general, respecto a las formas sociológicas que mantiene, como éstas respecto a los motivos y contenidos materiales de la existencia social.

Fidelidad y gratitud

Sin el fenómeno que llamamos fidelidad, no podría existir la sociedad, durante mucho tiempo, en la forma en que existe. Los motivos que sostienen su conservación —interés de los elementos sociales y sugestión, coacción e idealismo, costumbre mecánica y sentimiento del deber, amor e inercia—, no podrían impedir la disgregación de la sociedad, si no se añadiera el complemento de la fidelidad. Ciertamente es que no puede determinarse la medida e importancia de este elemento en cada caso aislado, porque la función práctica de la fidelidad es siempre la de sustituir a otro sentimiento, que raras veces habrá desaparecido sin dejar alguna huella; y entonces la parte que corresponde a este sentimiento, y la que puede atribuirse a la fidelidad, se funden en un resultado total, que se resiste al análisis cuantitativo.

Por este carácter de complemento que posee la fidelidad, expresiones como la de «amor fiel» pueden, en cierto modo, inducir a error. Cuando entre dos humanos persiste el amor, ¿para qué la fidelidad? Si los individuos no se unen ya desde el primer momento por la fidelidad, sino por la disposición genuina, absolutamente primaria, del amor, ¿por qué ha de sobrevenir 10 años más tarde la fidelidad para proteger ese enlace puesto que según nuestra hipótesis, aquel amor permanece idéntico al cabo de los 10 años, y conserva por sí la misma fuerza de unión que en sus primeros momentos? Si el lenguaje usual quiere denominar «amor fiel» al amor que simplemente dura, nada hemos de objetar; no importan las palabras. Lo que importa hacer constar es que existe un peculiar estado anímico —y sociológico— que asegura la perduración de un vínculo, aun después de extintas las fuerzas que lo produjeron, y que sobrevive a estas fuerzas con las mismas virtudes sintéticas que ellas tuvieron. A este estado de alma no podemos darle otro nombre que fidelidad, aunque esta palabra implique también la otra significación, radicalmente distinta, a saber: la persistencia de aquellas fuerzas aglutinantes primeras. Pudiera definirse la fidelidad como el poder de perseverar el alma en un camino, una vez emprendido, aun después de haber pasado el efecto del choque que la impelió por ese camino. Es evidente que me refiero exclusivamente a la fidelidad en el sentido de una disposición anímica, que actúa de dentro afuera; no en el de una conducta meramente externa, como el concepto jurídico de la fidelidad en el matrimonio, que no significa nada positivo, sino simplemente la no comisión de una infidelidad.

Amor fiel

Es un hecho de la mayor importancia sociológica el de que muchas relaciones persisten invariables en su estructura sociológica, aun cuando haya desaparecido el sentimiento o la impulsión práctica a que debieron su origen. La verdad, por lo general irrefutable, que dice: destruir es más fácil que construir, no puede aplicarse sin reservas a ciertas relaciones humanas. Ciertamente es que la génesis de una relación requiere un determinado número de condiciones positivas y negativas, y que la falta de una sola de éstas impide, desde luego, el nacimiento de dicho vínculo. Pero una

vez que la relación está creada, la falta ulterior de esa condición, sin cuya concurrencia no hubiera nacido, no es siempre causa de su destrucción. Por ejemplo: una relación erótica, nacida sobre la base de la belleza corporal, puede muy bien sobrevivir a la desaparición de esta belleza, y aun a su conversión en fealdad. Dícese de los Estados que sólo se conservan por los mismos medios por los que fueron fundados. Pero esto no es más que una verdad parcial, y de ningún modo puede considerarse como un principio general de socialización. Mejor sería decir que la trabazón sociológica, cualquiera que haya sido su génesis, desarrolla una fuerza de conservación, una consistencia de forma, independiente de los motivos aglutinantes que actuaron en su origen. Sin este poder de perduración que tienen las asociaciones una vez constituidas, la sociedad se desplomaría a cada momento, o se modificaría de manera imprevisible. La conservación de la unidad formal se verifica psicológicamente merced a muchos y diversos factores, intelectuales y prácticos, positivos y negativos. Entre ellos figura la fidelidad como el factor de carácter *sentimental* o, mejor dicho, la fidelidad es la conservación misma en figura de sentimiento, en su proyección sobre el plano del sentimiento. El sentimiento en cuestión —cuya cualidad solamente puede ser determinada en su realidad psíquica, acéptese o no lo que queda dicho como definición suficiente de la fidelidad—, el sentimiento en cuestión puede, por tanto, definirse así: a las relaciones que se tejen entre los individuos corresponde en éstos un sentimiento específico, un interés, un impulso, que se refiere a la relación. Si la relación se prolonga nace entonces, como contragolpe de esta prolongación, un sentimiento peculiar; o dicho de otro modo: aquellos estados anímicos que crearon el vínculo se metamorfosean —muchas veces, aunque no siempre— en una forma peculiar que llamamos fidelidad, y que es el colector psicológico, la forma unitaria o total de los afectos, intereses y motivos de enlace más varios, los cuales, por distintos que sean en su origen, toman al ingresar en la forma de la fidelidad, cierta uniformidad, que favorece el carácter duradero de este sentimiento. No es, pues, la fidelidad aquello a que se alude al decir «amor fiel», «adhesión fiel», y que significa un cierto modo de ser o una cantidad temporal de un sentimiento ya definido, sino que, en mi opinión, la fidelidad es un estado peculiar del alma, referido a la existencia de una relación como tal relación, e independiente de los sujetos específicos que sostienen, con su voluntad o sentimiento, el contenido de dicha relación. Esta disposición anímica de los individuos, por muy diferentes que sean los grados de su manifestación, figura entre las condiciones *a priori* de la sociedad, aquellas que, al menos en lo que conocemos de su existencia, hacen posible la sociedad; aquellas condiciones que, aun manifestándose en los grados distintos más extremos, sin embargo, nunca pueden descender al punto cero. El hombre absolutamente infiel, al cual le fuera absolutamente imposible pasar de los afectos generadores de las relaciones humanas a aquel otro sentimiento peculiar, que se endereza a la conservación de esas relaciones, es un fenómeno inimaginable. Así pues, pudiera definirse la fidelidad como una conclusión inductiva del sentimiento.

En tal o cual momento ha existido una relación: de ahí, el sentimiento —en formal analogía con la inducción teórica— saca la consecuencia: «Así pues, existe también en un momento ulterior». Y del mismo modo que en la conclusión inductiva intelectual no se necesita establecer como hecho el caso posterior —porque la inducción es, precisamente, el ahorro de ese esfuerzo—, del mismo modo, en muchos casos, ya el momento posterior no encuentra la realidad del sentimiento y del interés, sino que lo suple y reemplaza con este estado engendrado por inducción y que llamamos fidelidad. En muchas relaciones y asociaciones de los hombres debe tenerse en cuenta (y esto pertenece a los fundamentos sociológicos) que la simple costumbre de estar juntos, la simple persistencia de una relación, durante algún tiempo, comporta esta conclusión inductiva del sentimiento. Y esto ensancha el concepto de la fidelidad e implica un aspecto muy importante: el estado sociológico extrínseco, la convivencia, codetermina, en cierto modo, los sentimientos que propiamente le corresponden, aun cuando no hayan existido al principio, al establecerse la relación. Aquí, el proceso de la fidelidad se torna, en cierto modo, retrógrado. Los motivos anímicos, que traban una relación, dan lugar a que nazca el sentimiento específico de la fidelidad o se metamorfoseen en éste. Pero si se produce una relación, por cualquier razón extrínseca, o por un motivo anímico que no corresponda al verdadero sentido de la unión, se desarrolla igualmente respecto a ella la fidelidad, y ésta permite que se desarrollen a su vez los sentimientos profundos, adecuados a esta relación, de manera que la legitiman *per subsequens matrimonium animarum*. La opinión —trivial que se oye a menudo cuando se habla de casamientos convencionales o concertados por razones extrínsecas— de que el amor viene después de la boda, no deja de estar justificada. Una vez que la persistencia de la relación ha encontrado su correlación psicológica en la fidelidad, acaban por seguir a ésta los afectos, intereses sentimentales y condiciones interiores, que en lugar de aparecer en su lugar lógico, al comienzo de la relación, muéstranse como un resultado final. Es éste un proceso que no podría manifestarse sin el intermediario de la fidelidad, del sentimiento orientado hacia la conservación de la relación como tal. De la misma manera que, en la asociación de ideas, una vez que la representación *B* se ha enlazado con la representación *A*, ésta actúa también en la dirección inversa, y cuando se presenta *B*, despierta en la conciencia la representación *A*; así —digo—, una forma sociológica conduce, por el camino indicado, al estado interior que le corresponde, como éste conduce a aquélla. Para aminorar el abandono de los niños y su entrega en las inclusas, establecióse en Francia, a mediados del siglo XIX, el llamado *secours temporaire*, auxilio de cierta cuantía para las madres solteras que conservasen los hijos bajo su cuidado. Los promotores de esta disposición abogaron a favor de ella aduciendo que una experiencia muy abundante revelaba que, en casi todos los casos, cuando se había conseguido tener por algún tiempo al niño junto a la madre, desaparecía el peligro de que ésta lo abandonase. El sentimiento natural de la madre hacia el hijo, que debería inclinarla a tenerle consigo, no siempre actúa

eficazmente al principio. Pero si se logra, por razones extrínsecas, como el provecho de estos *secours temporaires*, decidir a la madre a tener al niño en su casa, aunque sólo sea una temporada, la relación extrínseca va desarrollando gradualmente su fundamento sentimental.

La fidelidad como sentimiento

La fidelidad como lógica

La fidelidad engendra afectos

Estas constelaciones psicológicas se nos ofrecen notoriamente acentuadas en el fenómeno de los *renegados*. En los renegados se observa una típica fidelidad hacia su nuevo partido, político, religioso o de otra clase, fidelidad que sobrepuja en celo y convicción *cæteris paribus* a la fidelidad de los elementos que pertenecen a ese partido desde siempre. Y esto llega a tal extremo que en muchas ocasiones, en Turquía, en los siglos XVI y XVII, los turcos de nacimiento no podían desempeñar los altos cargos de la corte, que eran confiados exclusivamente a jenízaros, es decir, cristianos de nacimiento; que habían renegado voluntariamente de su religión o hijos de cristianos que habían sido robados a sus padres y criados como turcos. Éstos eran los súbditos más fieles y activos. Me parece que esta peculiar fidelidad del renegado descansa en que las circunstancias, bajo las cuales ha entrado en la nueva relación, actúan en él más tiempo, más perdurablemente, que si hubiera vivido ingenuamente y sin interrupción en la confesión anterior. Si la fidelidad —de que aquí hablamos— es la vida propia de la relación reflejada en el sentimiento e indiferente a la desaparición eventual de los motivos originarios que la establecieron, entonces actuará con tanta mayor energía y seguridad cuanto más tiempo dure la colaboración de aquellos motivos y cuantas menos pruebas de resistencia se exijan a la fuerza de la pura forma, de la relación como tal. Y esto será lo que ocurra, de un modo muy particular, en el renegado, por la clara conciencia de que no puede retroceder y de que para él, como por una especie de sensibilidad diferencial, la relación anterior, de la que se ha separado irrevocablemente, sigue constituyendo el fondo de la relación actual. Esto es, el renegado es repelido una y otra vez por aquélla y precipitado en ésta. Así pues, la fidelidad del renegado es particularmente fuerte, porque contiene todavía aquello de que la fidelidad como tal fidelidad puede prescindir, a saber, la consciente prolongación de los motivos que dieron lugar a la relación, la cual se amalgama con la fuerza puramente formal de esta relación más sólidamente que en los casos en que falta este pasado contradictorio y esta imposibilidad de poder cambiar y volverse.

El renegado

La mera estructura conceptual de la fidelidad muestra que es un sentimiento sociológico o, si se quiere, orientado sociológicamente. Otros sentimientos, por

mucho que enlacen unos hombres a otros hombres tienen, sin embargo, una mayor proporción de solipsismo. Aun el amor, la amistad, el patriotismo, el sentimiento del deber social, consisten, ante todo, en un afecto que ocurre y persiste en el propio sujeto, inmanente en él, como se revela claramente en la frase de Philina: «Si yo te amo, ¿a ti qué te importa?». Así pues, estos afectos, a pesar de su infinita importancia sociológica son, ante todo, estados del sujeto. Es cierto que nacen sólo gracias al influjo de otros individuos o grupos. Pero nacen aun antes de que este influjo se haya transformado en acción recíproca; a lo menos no *necesitan*, aunque se dirijan hacia otros seres, que la *relación* con éstos sea su supuesto o contenido real. Éste, en cambio, es justamente el sentido de la fidelidad (de aquélla de que hablamos, aunque en el lenguaje usual tenga otras significaciones). La fidelidad es la palabra justa para designar aquel sentimiento peculiar que no se refiere a nuestra posesión de otro, como un bien eudemonista del que la siente, ni tampoco al bienestar de otro, como valor objetivamente contrapuesto al sujeto, sino que se refiere al mantenimiento de nuestra relación con otro. La fidelidad no establece esta relación y, en consecuencia, no puede ser, como aquellos otros afectos, presociológica; pero penetra y empapa la relación una vez fundada, adhiriendo un elemento a otro, como el lazo interno de su conservación. Probablemente se relaciona con este carácter específicamente sociológico de la fidelidad el hecho de ser más accesible a nuestros propósitos morales que los demás sentimientos, los cuales nos sobrevienen como la lluvia o el buen tiempo, sin que nuestra voluntad pueda señorear su ir y venir; así la falta de fidelidad nos parece más censurable que la falta de amor o de sentimiento social — exceptuadas, naturalmente, las actividades obligatorias en que se cumplen estos sentimientos.

Altruismo de la fidelidad

Esta peculiar significación sociológica permite a la fidelidad desempeñar un papel unificador en un dualismo fundamental, concomitante con la forma esencial de toda socialización. Y es el siguiente: gracias a la fidelidad, las relaciones, que son fluencias, procesos vitales en evolución y progreso, conservan una forma exterior, relativamente estable. Las formas sociológicas del comercio mutuo, de la unificación, de la representación, no pueden seguir, en general, con perfecta adecuación las variaciones interiores, es decir, los procesos respecto a los otros, dentro de cada individuo. Las dos capas, interna y externa, siguen diferente *tempo* de evolución y muy a menudo es esencial a la forma externa no evolucionar en realidad. Sabido es que el máximo de estabilidad externa en las relaciones, interiormente variables, nos lo ofrecen las formas jurídicas: la forma matrimonial, que resiste, inflexible, las transformaciones de la relación personal entre los cónyuges; o el contrato entre dos socios, que reparten a medias las ganancias aun cuando se demuestre que uno ejecuta todo el trabajo y el otro nada; o la pertenencia a una comunidad religiosa o

ciudadana, aunque llegue a ser ajena o antipática al individuo. Pero dejando a un lado estos casos ostensibles puede observarse a cada paso cómo las relaciones, que se establecen entre individuos o grupos tienden, inmediatamente, a consolidar su forma; cómo esto constituye un prejuicio más o menos rígido para el desarrollo ulterior de la relación, y cómo por su parte no están en condiciones de adaptarse a la vida vibrante, a los cambios suaves o intensos de la correlación mutua. Después de todo, aquí no hace más que repetirse la discrepancia que existe dentro del individuo. La vida interior que sentimos como fluencia, proceso incesante, aparición y desaparición de pensamientos y estados sentimentales, cristaliza, aun para nosotros, en fórmulas y direcciones rígidas, a veces únicamente por la razón de que la captamos en palabras. Aunque, como a menudo sucede, que no se llegue a inadecuaciones concretas, sensibles para los individuos; aunque, en casos afortunados, la rígida forma exterior represente el centro de gravedad o punto muerto a cuyo alrededor la vida oscila en la misma medida hacia uno y otro lado subsiste, siempre, la oposición formal, constitutiva, entre la fluencia, la esencial movilidad de la vida subjetiva anímica y la capacidad de sus formas que no expresan ni dan forma a un ideal, a una oposición respecto a su realidad sino, precisamente, a esa vida. Y puesto que las formas externas, en la vida individual como en la social, no fluyen, como la evolución interna, sino que quedan fijadas para cierto tiempo, su esquema consiste bien en adelantarse a la realidad interior o bien quedar rezagadas.

El dualismo de la vida

Precisamente en los casos en que formas decrepitas se resquebrajan y hunden a los embates de la vida palpitante, oscila ésta hacia uno de sus extremos, y crea formas prematuras que se adelantan a la vida real, sin poder aún ser henchidas cabalmente por ella. Así ocurre, por ejemplo, en las relaciones personales, en las que, cuando el usted entre amigos parece ya desde hace tiempo de una dureza inadecuada a la cordialidad del trato, el tú resulta, todavía, por lo menos al comienzo, un tanto excesivo, la anticipación de una plena intimidad aún inexistente. Ocurre también en los cambios de constitución política que las formas caducas, convertidas ya en insoportable opresión, son remplazadas por otras *más* sueltas y holgadas antes de que la realidad de las fuerzas políticas y económicas esté madura para ello, poniendo, anticipadamente, un marco demasiado ancho, donde antes había uno demasiado estrecho. Y entre esos dos casos cabe toda una serie de otros intermedios.

Fijación de la vida fluyente

Frente a este esquema de la vida social, la fidelidad —en el sentido aquí explicado— posee la significación siguiente: que, gracias a ella, la interioridad fluctuante de las personas adquiere el carácter de una forma fija y estable en la

relación, y que esta rigidez que perdura y se afirma por encima de la vida inmediata y de su ritmo subjetivo, se convierte precisamente, en el contenido de la vida subjetiva, sentimental. Prescindiendo de las incontables modificaciones, oscilaciones y entrelazamientos con que se muestra en cada caso concreto, la fidelidad es el puente, la conciliación de aquel dualismo esencial y profundo que se abre entre la forma de la vida interior del individuo y la forma de la socialización, aunque ésta sea mantenida por aquélla. La fidelidad es aquella disposición del alma, por cuya virtud el alma, aunque vive en continua mudanza y flujo, se asimila íntimamente la estabilidad propia de la relación superindividual. Gracias a ella, el alma recibe un contenido que va a constituir el sentido y valor de la vida realmente vivida; contenido que, aunque ha sido creado por ella tiene, forzosamente, que contradecir el ritmo o no ritmo de esta vida.

En el sentimiento de gratitud manifiéstase también el carácter sociológico, aunque en grado mucho menor que en la fidelidad. Sin embargo, nunca se estimará demasiado la importancia sociológica de la gratitud. La exigüidad de sus manifestaciones concretas —que contrasta con la inmensa amplitud de sus efectos— es la causa que parece haber ocultado hasta ahora que la vida y la coherencia de la sociedad variarían de manera incalculable, sin el hecho de la gratitud.

La gratitud

En primer lugar, la gratitud complementa el orden jurídico. Todo comercio humano descansa sobre el esquema de entrega y equivalencia. Ahora bien, para gran número de entregas y prestaciones, la equivalencia puede ser impuesta. En todos los trueques económicos que se realizan en forma jurídica; en todas las obligaciones que emanan de una relación regulada en derecho, la organización jurídica *obliga* al cambio de prestación y contraprestación, y cuida de esta reciprocidad, sin la cual no existiría la cohesión y el balance social. Pero existen también otras muchas relaciones en las que la forma jurídica no interviene, y en que no cabe decir que sea obligatoria la compensación del previo favor. En estos casos, la gratitud aparece como complemento tejiendo el vínculo de la reciprocidad, de la prestación mutua, aun cuando no lo garantice ninguna coacción exterior. Así pues, la gratitud es un complemento de la forma jurídica, en el mismo sentido en que lo es el honor.

Para situar este vínculo en su verdadero lugar, sin menoscabar su peculiaridad, es preciso antes darse clara cuenta de que la acción personal de un hombre, sobre todo, cuando se ejerce en cosas —como, por ejemplo, en el robo o en el regalo, formas primitivas del cambio de propiedad—, se desarrolla en el sentido de convertirse en *trueque*, tomando esta palabra en su significación objetiva. El trueque es la acción mutua entre dos hombres, pero transformada en cosa. Al dar uno de ellos una cosa y recibir del segundo otra cosa del mismo valor, la pura espiritualidad de la relación entre ambos es inyectada en los objetos. Y esta materialización de la relación, esta su

introyección en las cosas que se dan y se reciben llega a ser tan perfecta, que en la economía más desarrollada desaparece completamente la interacción personal, y las mercancías adquieren una vida propia, independiente. Las relaciones entre las mercancías, el ajuste de su valor se realizan automáticamente por simple cálculo, y los hombres quedan reducidos a simples ejecutores de las tendencias a compensarse y transferirse que las mercancías tienen en sí mismas. Lo igual se cambia por lo que objetivamente es igual; y el hombre queda ajeno a este proceso, aunque, evidentemente, lo realiza por interés suyo. La relación entre hombres se ha transformado en relación entre objetos.

Ahora bien, la gratitud se engendra en y por las acciones recíprocas entre los hombres; pero se desarrolla hacia dentro del mismo modo que aquella relación de las cosas se ha desarrollado hacia fuera. La gratitud es el residuo subjetivo del acto de recibir o del acto de entregar. De la misma manera que, en el trueque de objetos, la acción recíproca rebasa por encima del acto inmediato de la correlación, así en la gratitud este acto se sume por sus consecuencias, por su significación subjetiva, por su eco espiritual, en el fondo del alma. Es la gratitud la memoria moral de la humanidad. Distínguese de la fidelidad en que es de naturaleza práctica e impulsiva, y aun cuando permanezca en el interior constituye, sin embargo, la potencialidad de nuevas acciones, puente ideal, que el alma encuentra siempre ante su vista para responder al más leve estímulo —que tal vez sin la gratitud resultase ineficaz—, construyendo un nuevo puente que la acerque a los otros hombres. Toda socialización cuando ha pasado ya su origen primero descansa en el hecho de que los vínculos siguen actuando más allá del momento en que nacieron. Sea el amor o la codicia, la obediencia o el odio; la sociabilidad o el afán de mando el que mueva a una acción de hombre a hombre, el estado anímico que crea la relación no suele agotarse en la acción, sino que en cierto modo sigue viviendo en la propia situación sociológica por él creada. La gratitud es una de estas prolongaciones en el sentido más categórico; es la pervivencia ideal de un vínculo, aun después de estar ya roto, aun después de estar cancelado desde hace tiempo el acto de dar y recibir. Aunque la gratitud es un afecto personal, o si se quiere lírico se convierte en el más intenso lazo de unión merced a su movimiento de lanzadera por el interior de la sociedad. La gratitud es el fértil terreno sentimental en el que no sólo fructifican acciones aisladas de uno a otro, sino que, por su existencia, a menudo inconsciente y entretejida con motivos de otro género, prolifera en los actos humanos una modificación o intensidad peculiar, un enlace con los anteriores, una entrega desinteresada de la personalidad, una continuidad de la vida común. Si se borrara de golpe la reacción de gratitud que persiste en el espíritu por una acción anterior, la sociedad —tal como se nos presenta, por lo menos— dejaría de existir^[238]. Si en todos los motivos que enlazan a los hombres, interna y externamente, consideramos hasta qué punto implican el trueque —factores que en buena parte constituyen la sociedad, no limitándose a conservarla ya formada— veremos que la gratitud es el motivo que produce por espontáneo movimiento interior

la compensación a un beneficio recibido, en los casos en que esta compensación no es impuesta por obligación exterior. El beneficio no es sólo una dádiva material de una persona, sino que también sentimos agradecimiento hacia el artista y el poeta, para nosotros desconocido, y este hecho establece incontables vínculos, ideales y concretos, flojos o apretados, entre aquéllos que están henchidos de tal gratitud hacia un mismo donante. Es más, no sólo le estamos agradecidos por lo que hace, sino que este mismo concepto de gratitud es el único que podemos emplear para designar el sentimiento con que, a menudo, reaccionamos ante la simple existencia de ciertas personalidades: les estamos agradecidas de que existan, de que podamos vivir su existencia. Y los vínculos más sutiles y prietos nacen con frecuencia de este sentimiento, independientemente de los dones concretos recibidos; de este sentimiento que ofrece toda nuestra personalidad al otro, como por un deber de gratitud, porque es la recompensa adecuada justamente a toda su personalidad.

Gratitud, memoria moral

La donación

Relaciones de gratitud

El contenido concreto de la gratitud, es decir, las réplicas a que nos mueve, da lugar a que en cada caso varíen sus efectos recíprocos, cuya tenuidad, por mucha que sea, no amengua su importancia en la estructura de nuestras relaciones. La interioridad de estas relaciones experimenta una extraordinaria riqueza de matices en los casos en que una donación recibida exige, por su tonalidad espiritual, una correspondencia de muy distinta clase. Así, uno da al otro, acaso, algo espiritual, valores intelectuales, y el otro demuestra su gratitud devolviéndole valores afectivos; o bien el donante ofrece al otro la sugestión estética —o de otro género— de su personalidad, y el otro, de naturaleza más fuerte responde infundiendo al primero fuerza de voluntad, resolución, constancia. Pero no hay, probablemente, reciprocidad alguna en que lo dado y lo recibido, el cargo y la data se refieran a cualidades homogéneas, exactamente iguales. En los casos citados, la disparidad entre lo dado y lo recibido, irremediable en todas las relaciones humanas, alcanza su grado superlativo; y aquéllos donde esta disimilitud es absoluta y consciente constituyen un problema difícil —desde el punto de vista ético como desde el teórico— de esa sociología que llamaríamos «interna». En efecto, más de una vez la situación recibe un tono de leve inadecuación interior cuando uno ofrece al otro sus riquezas intelectuales, sin comprometer apenas su corazón, mientras que el otro no sabe dar, a cambio, nada más que amor. Todos estos casos tienen algo de fatal para el sentimiento porque hacen recordar, en cierto modo, la compra-venta. La diferencia entre trueque, en general, y compra-venta está en que, en este último concepto, se acentúa el hecho de que el cambio atañe a dos cosas por completo heterogéneas que únicamente por su común valor monetario pueden juntarse y compararse. Así, en los

tiempos en que no existía la moneda metálica, el trabajo manual era acaso pagado con vacas o cabras; éstas eran entonces cosas heterogéneas, que se trocaban y comparaban en virtud de su valor abstracto, económico. En la moderna economía monetaria, la heterogeneidad ha alcanzado la cima. Pues como el dinero representa lo general —es decir, el valor de cambio de los objetos permutables— no está en condiciones de expresar su peculiaridad individual. De aquí que en los objetos, en cuanto negociables, quede desvalorado, despreciando el carácter individual respecto a lo general que estas cosas tienen en común con todas las otras vendibles y, sobre todo, con el dinero. Algo de esta heterogeneidad esencial existe en los casos arriba citados, en que dos hombres se ofrecen mutuamente productos heterogéneos de su intimidad, y en los cuales la gratitud por la dádiva se expresa en una moneda completamente distinta. Por esta razón el trueque adquiere entonces algo del carácter, inadecuado *a priori*, de una compra-venta. Se compra amor dando inteligencia; se compra el encanto de un hombre de cuyo trato se quiere gozar, dando a cambio de ello sugestión y fuerza de voluntad, que ese hombre desea sentir sobre su persona o quiere que se le infunda. Sin embargo, este sentimiento de inadecuación o demérito se presenta sólo cuando las ofertas recíprocas actúan como objetos sueltos, intercambiables, cuando la mutua gratitud atañe únicamente al beneficio recibido, al contenido permutado. Pero el hombre, especialmente en las relaciones aquí estudiadas, no es el comerciante de sí mismo. Sus cualidades, las fuerzas y funciones que de él dimanar, no se tienden ante él como mercancías sobre un mostrador. Por el contrario, es muy importante comprender y sentir plenamente que el hombre, aunque sólo dé cosas sueltas, aunque sólo ofrezca un aspecto de su personalidad, puede estar íntegro en ese aspecto y entregar toda su personalidad en la forma de esa energía aislada, de ese solo atributo, como diría Spinoza. Aquella inadecuación se presenta únicamente cuando la diferenciación, dentro del mutuo comercio, está de tal suerte desarrollada que lo que el uno da al otro ha quedado ya desligado de la totalidad de su persona. Pero si no acontece esto, engéndrase, con asombrosa pureza, una combinación —por lo regular infrecuente— en que la gratitud es, en igual medida, una reacción respecto al beneficio y al bienhechor. En la prestación restitutiva, aparentemente objetiva que únicamente responde a un obsequio y consiste en otro, puede ocurrir que, merced a esa maravillosa plasticidad del alma, sea entregada o recibida la subjetividad integral del uno y del otro.

Inadecuación

El caso más profundo de esta índole se presenta cuando la íntima disposición total del alma, imbuída de gratitud hacia el otro, no consiste simplemente en que se propaga al alma entera la reacción de gratitud (reacción que en puridad está circunscrita en límites precisos), sino que consiste en una actitud tal, que todos los bienes y favores que recibimos del otro nos aparecen como simples causas

ocasionales en que se realiza una relación personal ya determinada en la constitución íntima del alma. En este caso, lo que llamamos gratitud, y cuyo nombre ha sido aplicado a esa disposición del ánimo, extendiendo al todo la denominación válida para una de sus manifestaciones; en este caso, digo, la gratitud penetra mucho más hondo que la forma ordinaria de las «gracias» que damos por un objeto. Puede decirse que la gratitud, en estas zonas profundas, no consiste en «corresponder» al obsequio, sino en la conciencia de no poder corresponderle; consiste en la conciencia de que hay aquí algo que sume al alma del agraciado como en un estado permanente, frente al otro, algo que lleva a la conciencia el vislumbre de un vínculo infinito, imposible de agotar o realizar perfectamente en ninguna manifestación o acción finita.

Gratitud inexpresable

Este fenómeno se relaciona con otra inconmensurabilidad profunda, que es esencial a las relaciones comprendidas bajo la categoría de la gratitud. Cuando hemos recibido un favor, cuando otra persona ha «empezado» haciéndonos un favor, nunca podemos recompensarla con obsequio subsiguiente o favor retributivo —ni aunque este obsequio y favor sean, de hecho y de derecho, superiores al primero—. Y la razón es que en el primer favor existe una espontaneidad que no existe ya en la respuesta. Pues a ésta ya estamos obligados éticamente; en ella actúa la coacción que, aunque no sea social y jurídica sino moral, siempre es una coacción. La primera demostración que brota plena, espontánea del alma, posee una libertad de que carece el deber, aun el deber de la gratitud. Este carácter del deber ha sido decretado por Kant —como por un golpe de Estado— al afirmar que el cumplimiento del deber y la libertad son idénticos. Pero Kant ha confundido el lado negativo de la libertad con el positivo. Nosotros somos libres, en apariencia, para cumplir o no cumplir el deber que sentimos, idealmente, sobre nosotros. Pero, en realidad, únicamente cuando no lo cumplimos somos plenamente libres. El cumplimiento del deber resulta de un imperativo moral, de una coacción que equivale, internamente, a la coacción jurídica de la sociedad. La plena libertad está únicamente en el lado del omitir, no en el del hacer, al que estoy impelido, precisamente, porque es mi deber —del mismo modo que estoy impelido a corresponder a una dádiva, porque la he recibido—. Sólo cuando la hacemos por delante somos libres. Y ésta es la razón por la cual en el primer ofrecimiento, que no dimana de gratitud alguna, existe una belleza, una espontaneidad, una eclosión y entrega al otro, que parte del *virgin soil* del alma, y que no puede ser compensada por ninguna entrega concreta, aunque, objetivamente, sea de mayor valor. Siempre queda un resto que se expresa en el sentimiento —aparentemente injustificado, si nos atenemos al valor concreto de la demostración— de que *no podemos* corresponder a una dádiva; porque en ésta palpita una libertad que nuestra correspondencia no puede poseer precisamente por ser correspondencia.

Tal vez sea ésta la razón por la cual muchos hombres no gustan de recibir obsequios y evitan, en lo posible, ser agasajados. Si el beneficio y la gratitud girase únicamente en torno al objeto dado, esta repugnancia sería incomprensible, porque cabría siempre compensar el don recibido y cancelar, por completo, la íntima obligación. Pero en realidad, quizás esos hombres obedecen al instinto de que la respuesta no puede contener ese factor decisivo, la libertad que tiene el don primero y, en consecuencia, al aceptarlo se exponen a contraer una obligación incancelable^[239]. El hecho de que esos hombres sean, por regla general, los que poseen un fuerte afán de independencia e individualidad, indica que la situación de gratitud comporta cierto matiz de vínculo indestructible, cierto *character indelebilis* moral. Una vez que hemos aceptado una prestación, una ofrenda, un beneficio, se establece una relación íntima que nunca se extingue por completo, porque la gratitud tal vez sea el único estado sentimental que puede ser moralmente exigido y realizado en todas las circunstancias.

Dádiva espontánea

Cuando nuestra íntima realidad, por sí misma o en respuesta a otra exterior, nos impide seguir amando, venerando, estimando —estética, ética o intelectualmente—, todavía podemos seguir agradeciendo a aquél que mereció un día nuestra gratitud. El alma se adapta con la mayor flexibilidad a esta exigencia, hasta el punto de que acaso no se pronuncie una condena más radical respecto a ningún otro defecto del sentimiento que respecto a la ingratitud. Ni siquiera la fidelidad interior merece igual rigor. Hay relaciones que se explotan con un determinado caudal de sentimientos, y cuya naturaleza implica irremediablemente que el caudal se agote poco a poco, de manera que su terminación no supone ninguna verdadera infidelidad. Sólo que, en sus fases iniciales, estas relaciones no se distinguen de aquellas otras que —para seguir la metáfora— viven de las rentas, y en las cuales, por mucho que sea el apasionamiento y la prodigalidad, el capital permanece intacto. Es uno de los errores más frecuentes de los hombres el considerar como renta lo que en realidad es capital, y, por tanto, concertar un vínculo de modo que su ruptura se convierta en infidelidad. Pero ésta no es entonces un defecto o incumplimiento que emane de la libertad del alma, sino sencillamente la evolución lógica de una existencia que se ha calculado con datos equivocados. La infidelidad es irremediable en los casos en que una transformación real del individuo, y no simplemente el hecho de descubrir una ilusión de la conciencia, transforma los supuestos sobre los que se asentaba la relación. Acaso la mayor tragedia de nuestras relaciones nace de la mezcla —imposible de racionalizar, constantemente oscilante— de elementos estables y variables en nuestra naturaleza cuando hemos ingresado con la totalidad de nuestra esencia en una relación, tal vez persisten y se estabilizan muchos de nuestros haces, los más vueltos hacia fuera, y otros, también puramente internos, en la misma inclinación y estado; pero otros, en cambio, evolucionan hacia intereses, finalidades, conveniencias, completamente

nuevos, que terminan por lanzar a nuestro ser, en su totalidad, por otras direcciones. Entonces nos apartamos de aquellas relaciones —nos referimos a la pura interioridad, no al cumplimiento exterior del deber— con una especie de infidelidad, que ni es por entero inocente —porque aún persisten muchos lazos que tienen que ser desgarrados—, ni tampoco por completo culpable, porque ya no somos el mismo que entró en la relación; es decir, que ha desaparecido el sujeto al que pudiera imputarse la infidelidad. En cambio, cuando nuestra gratitud se extingue no es porque nuestra sensibilidad se sienta exonerada de su esencia más íntima. El sentimiento de gratitud parece alojarse en un punto de nuestro interior que no puede cambiar, y al cual nosotros exigimos persistencia con más derecho aun que a sentimientos acaso más apasionados e incluso más profundos. Esta peculiar inmortalidad de la gratitud que, aun cuando se corresponda con una contraprestación igual o mayor, sin embargo deja siempre un saldo impagado y puede dejarlo, incluso en las dos personas que intervienen en la relación; este carácter hace que la gratitud se nos aparezca como uno de los lazos, tan sólidos como sutiles, que existen entre los hombres. En toda relación duradera ofrécese 1000 ocasiones de gratitud, y aun los más fugaces no dejan de contribuir en algún modo a la mutua trabazón. De su adición nace, en los casos mejores —muchas veces también incluso en aquéllos en que existen motivos contraproducentes—, un sentimiento de general obligación (con razón se dice: estar «obligado» a otro por el agradecimiento) que no puede rescatarse por ninguna clase de prestación concreta. La gratitud es uno de los hilos microscópicos, pero infinitamente tenaces, que mantiene unidos los elementos de la sociedad y, por tanto, finalmente, los junta a todos ellos en una vida común, de forma estable.

Infidelidades forzadas Inmortalidad de la gratitud

Frente a la estabilidad y sustancial firmeza que ciertos círculos necesitan, como condición de su conservación, otros, por el contrario, requieren que sus formas sociológicas sean lo más flexibles y modificables posible. Así ocurre, por ejemplo, en aquellos grupos que viven dentro de otro grupo mayor, y cuya existencia es sólo tolerada o consentida de mala gana. Únicamente gracias a la más perfecta elasticidad puede una sociedad semejante combinar la solidez con las necesidades de una defensiva y ofensiva constantes. Tiene que poder esconderse en cualquier agujero, estirarse o encogerse según las circunstancias, como un cuerpo en estado de agregación fluyente; debe poder tomar cuantas formas se le ofrezcan. Así, las bandas de malhechores o conjurados tienen que ser capaces de dividirse rápidamente y actuar en grupos separados; de someterse incondicionalmente tan pronto a un jefe como a otro; de conservar siempre el mismo espíritu común, estando en un contacto tan pronto directo como indirecto; de volver a organizarse de nuevo inmediatamente en la forma que le sea posible después de cada disolución, etc. Gracias a eso, los gitanos

mantienen su unidad de tal manera, que acostumbran a decir de sí mismos: «es inútil ahorcarnos, puesto que no morimos». Algo semejante se ha afirmado respecto de los judíos. La energía de su conexión social, el sentimiento de solidaridad prácticamente tan efectivo que entre ellos reina, la exclusión tan peculiar de todos los no judíos, estos lazos sociológicos han perdido, sin duda, su colorido confesional después de la emancipación, pero no han hecho más que trocarlo por el capitalista. Por eso se dice que la organización «invisible» de los judíos es «invencible», pues cuando el odio contra los judíos lograra arrebatarles el poder de la prensa, el del capital y, finalmente, el de su igualdad de derechos, no por ello se desataría el lazo social judaico; únicamente se vería privado de su organización política y social, pero sería fortalecido otra vez en su primera figura confesional. Este juego político y social se ha repetido ya varias veces y puede repetirse siempre. E incluso la flexibilidad del judío individual, su capacidad maravillosa para desempeñar las más diversas tareas y acomodarse a las condiciones de vida más distintas, podría considerarse como un reflejo que la forma sociológica del grupo vierte en el individuo. La elasticidad de los judíos en las relaciones económicas se ha designado como causa de su resistencia. Al buen trabajador inglés no puede quitársele nada del salario que le parece necesario para su estándar; se declara en huelga o realiza un trabajo no cualificado, o busca otra manera cualquiera de ganarse la vida, antes de trabajar en su especialidad por un salario inferior al fijado. En cambio, el judío prefiere el más insignificante salario a no trabajar y, en compensación, no conoce la satisfacción tranquila del nivel alcanzado, sino que aspira, incansablemente, a ir más allá. Esta ambición, que indudablemente pasa de la vida individual al grupo, es para los judíos un medio de conservación, como lo es para el trabajador inglés la rigidez y la estabilidad. Sean o no exactas las afirmaciones indicadas sobre la historia de los judíos, lo que para nosotros es instructivo es lo que de ellas se desprende: que la conservación de una unidad social puede deberse justamente al cambio de sus formas o de su base material y que su permanencia consiste justamente en su flexibilidad.

Pertinencia de las formas elásticas

Estas dos vías de la conservación social entran en oposición característica gracias a sus relaciones con otros conceptos sociológicos fundamentales más amplios. Si la conservación del grupo depende íntimamente de que se mantenga en su manera de ser peculiar una capa social determinada —la más alta, la más amplia, la media—, esto exigirá en los dos primeros casos la estabilidad de la vida social, y en el último su elasticidad. Como ya he indicado, las aristocracias son, en general, conservadoras. Pues si son realmente lo que indica su nombre —el gobierno de los mejores— serán la expresión adecuada de la desigualdad efectiva que existe entre los hombres. En tal caso —y prescindo de si alguna vez se realiza de un modo más que parcial— faltará el impulso que lleva a movimientos transformadores esa inadecuación entre la

calificación interior de las personas y su posición social, que es el punto de partida tanto de las más altas hazañas de la humanidad como de sus empresas más insensatas. Supuesto este caso más favorable de la aristocracia, será conveniente, para su mantenimiento, la permanencia de toda su manera de ser y organización, porque toda iniciación de cambio amenazará aquella fina y rara proporcionalidad entre la calificación y la posición —en realidad o para el sentimiento de los interesados— y dará así estímulo para una transformación fundamental. El motivo esencial para tales transformaciones en una aristocracia será que aquella absoluta justicia de la relación entre dominantes y dominados casi nunca existe, sino que el gobierno de los pocos sobre los muchos suele asentarse sobre bases harto alejadas de una adecuación ideal. En tales condiciones, la clase dominante tendrá el mayor interés en no dar lugar a movimientos inquietantes e innovadores, porque cada uno de éstos pondría en ebullición las pretensiones, justificadas o no, de los dominados y provocaría el peligro —que para nosotros es lo esencial— de que cambiaran no sólo las personas sino la constitución misma. Los organismos que cuidan escrupulosamente de su conservación y la mantienen por una actitud defensiva, latente o actual, evitan todo desarrollo progresivo. En toda evolución hay para ellos algo de problemático, tanto en las posibilidades internas como en las externas; y por eso aquél a quien lo que importa no es el modo como vive sino el hecho escueto de vivir, no engendrará instintos evolutivos. Con esto se halla en una relación fundamental el hecho de que generalmente, en las aristocracias, la dirección corresponde a los ancianos, mientras que en las democracias suele corresponder a la juventud. Pero las personas de edad avanzada tienen una inclinación hacia el conservadurismo, fundada en motivos fisiológicos; el anciano no puede hacer más que «conservar», y sólo en casos en que disponga de una excepcional reserva de fuerzas, puede afrontar los peligros que lleva en sí toda evolución progresiva. También desde otro punto de vista domina el conservadurismo, cuando los ancianos disfrutan del respeto práctico y del poder; los jóvenes a cuya costa goza ahora el anciano de sus privilegios —en las aristocracias, por ejemplo, es frecuente la fijación de una edad avanzada para el desempeño de sus cargos— sólo pueden esperar disfrutarlos a su vez, si las circunstancias no se modifican.

Condiciones de la forma aristocrática **Razones del aristocratismo conservador**

Por tales razones, la forma de constitución aristocrática se mantendrá mejor en la inmovilidad mayor posible; y esto no es sólo aplicable a los grupos políticos, sino a los eclesiásticos, a las asociaciones, a las agrupaciones familiares y sociales, a todas aquellas colectividades en las que es posible una organización aristocrática. En todas ellas, una vez que se haya producido esta forma aristocrática, el conservadurismo duradero será lo más favorable, no sólo para el mantenimiento momentáneo y

personal del dominio, sino también para su conservación formal y fundamental. Justamente la historia de los movimientos de reforma, que han tenido lugar en el seno de las constituciones aristocráticas, demuestra esto con particular claridad. El acuerdo pacífico con las nuevas fuerzas o ideales sociales se verifica dulcificando la explotación o el yugo de los sometidos, fijando legalmente los privilegios que se interpretaban de un modo arbitrario, aumentando los derechos y la participación en los bienes de las clases bajas. Pero todas estas concesiones no suelen tener su fin último en sí mismas, sino que sólo se proponen mantener, o sea conservar reformando. La disminución de las prerrogativas aristocráticas es la condición para salvar el régimen aristocrático en general. Pero una vez que ha comenzado el movimiento, en la mayor parte de los casos no bastan ya las primeras convulsiones. Toda reforma suele descubrir nuevos puntos necesitados de arreglo, y el movimiento originado para sostener el orden existente conduce como por una pendiente fatal al aniquilamiento del mismo, o si las nuevas ideas no pueden imponerse, a una reacción radical que suprime las concesiones ya hechas. El peligro existente en toda modificación de una constitución aristocrática es que las concesiones para sostenerla lleven por su propio peso a una revolución total; por eso aparece como la forma social más favorable para la aristocracia el conservadurismo a ultranza y la defensa que consiste en una rigidez e intransigencia absolutas.

Intransigencia aristocrática

Cuando la forma del grupo no está caracterizada por el predominio de una clase numérica escasa, sino por la capa social más numerosa, también su conservación será favorecida por la estabilidad y firmeza inconmovibles. Aquí influye, en primer término, el hecho de que la gran masa, cuando es la portadora verdadera de una unidad social, tiene una psicología rígida e inconmovible. En esto se distingue, radicalmente, de la muchedumbre actualmente reunida, la cual es cambiante en sus estados de ánimo y sus decisiones y pasa, movida por impulsos fluctuantes, de un extremo a otro. Cuando la masa no es excitada de un modo inmediato y sensible, y no se produce en ella por estímulos y sugerencias mutuos una vacilación nerviosa, un desarraigo de las líneas directivas firmes que la pone a la disposición de cualquier impulso; cuando lo que domina es su carácter más profundo y duradero, sigue la ley de la inercia y no cambia por sí misma su estado de quietud o de movimiento, sino sólo por la intervención de nuevas fuerzas positivas. Por esta razón, si de una parte los movimientos impulsados por grandes masas llegan consecuentemente hasta su extremo, de otra parte la masa no perderá, fácilmente, el equilibrio una vez conseguido, en cuanto de ella dependa. Corresponde al instinto de la masa reaccionar, frente al cambio de circunstancias y excitaciones, con la firmeza e intransigencia sustanciales de su forma, en vez de hacerlo por adaptación flexible y por cambio rápido de actitud. A esto se añade, como nota esencial tratándose de constituciones

políticas, el que esta fundamentación de la forma social sobre la capa más amplia se encuentra, generalmente, en pueblos agrícolas, como en el antiguo Estado romano y en la antigua comunidad germana de los hombres libres. En estos casos, el contenido de los intereses sociales determina de antemano la estructura de sus formas. El labrador es *a priori* conservador; su trabajo pide largos plazos, instituciones duraderas, perseverancia obstinada. Lo incalculable de las alternativas del tiempo —de que depende— le lleva a un cierto fatalismo que frente a las potencias exteriores le hace apelar más bien a soportarlas que a evitarlas; su técnica no puede acomodarse al cambio de las coyunturas por medio de modificaciones cualitativas rápidas, como las que hacen el industrial y el comerciante. A esto se agrega que el labrador quiere, ante todo, que haya tranquilidad en su Estado —lo que han sabido y utilizado constantemente los políticos de todas las épocas—; y en cambio, le importa poco la forma de este Estado. Por consiguiente, las condiciones técnicas crean en los grupos, cuya forma coincide con una amplia capa labradora, la disposición favorable para conseguir tal conservación por la solidez y la perseverancia y no por la flexibilidad de sus procesos vitales.

El labriego es conservador

Muy otra cosa acontece cuando la dirección corresponde a la clase media y la forma social del grupo depende de su conservación y cae con ella. Sólo la clase media tiene un límite superior y uno inferior, de tal manera que recoge en su seno individuos, tanto de arriba como de abajo, y a su vez los suministra a ambas clases. Por consiguiente, es típica en él la fluctuación. La finalidad de su conducta consistirá principalmente, en acomodamientos, variaciones, cesiones, gracias a las cuales los movimientos inevitables del todo son orientados de tal manera, que al menos se mantiene la forma y la energía esencial del grupo a través de todos los cambios de circunstancias. La forma sociológica de un grupo, caracterizado por la gran extensión y preponderancia de una clase media, puede designarse como la de la continuidad. Esta forma no existe ni cuando domina una uniformidad completa de los individuos, sin gradaciones, ni cuando el grupo se compone de una capa superior y otra inferior, separadas sin transición alguna. La clase media añade de hecho a estas dos un nuevo elemento sociológico; no es sólo un tercero que se suma a las dos anteriores y se comporta frente a ellas aproximadamente y de un modo cuantitativo como ambas entre sí. La novedad consiste —como ya se ha dicho— en que esta clase posee un límite superior y otro inferior y mantiene un cambio constante con las otras dos capas, gracias a cuya fluctuación ininterrumpida surge una confusión de fronteras y una serie de transiciones constantes. La verdadera continuidad de la vida social no se produce porque los individuos ocupen posiciones distintas, aunque estén muy poco distanciados; esto, en último término, sólo sería una estructura discontinua. Para que la estructura social sea continua, es necesario que los individuos circulen por

posiciones más elevadas y más bajas; sólo así la distancia de las capas sociales se trueca en algo realmente ininterrumpido. En el destino de los individuos es preciso que puedan encontrarse la situación superior y la inferior, para que el cuadro sociológico ofrezca un intermedio real entre lo de arriba y lo de abajo. Y esto es lo característico de la clase media, no el simple hecho de hallarse entre las otras dos.

La clase media

No hace falta detenerse mucho a reflexionar para darse cuenta de que esta lenta graduación ha de aplicarse también a las diferencias que se ofrezcan dentro de la propia clase media. La continuidad de las posiciones, en lo que respecta al prestigio, patrimonio, actividad, educación, etc., no están sólo en la pequeñez de las diferencias que muestran si se ordenan en una escala objetiva, sino en la frecuencia con que una persona pasa por una pluralidad de posiciones, con lo cual se producen uniones personales constantemente variables de las posiciones objetivamente más distintas. En estas circunstancias, el cuadro social de conjunto ostentará el carácter de la elasticidad; gracias al dominio de la clase media se verificará fácilmente el cambio de los elementos; y la conservación del grupo, a través de las modificaciones exteriores e interiores, no se deberá a la firmeza y rigidez cohesiva de los elementos, sino a la facilidad para ceder y a la capacidad para adoptar rápidamente nuevas formas. El mero hecho de que en una sociedad exista gran diferenciación, presta a sus individuos una mayor libertad de movimientos, sin que con ello quede amenazada la conservación social. Se ha pretendido justificar el conservadurismo intolerante de la mayoría ateniense —de que fue víctima Sócrates— diciendo que por la *uniformidad* de la población, toda conmoción era particularmente peligrosa. Cuando existe un gran número de capas diversas, superiores e inferiores, puede difundirse en muchas cabezas una idea problemática y hasta revolucionaria. Pero hay tantos obstáculos entre semejante conmoción y la decisión de la comunidad o de sus factores decisivos; hay tantas tendencias diversas que no es fácil que la conmoción se apodere del todo. Pero cuando no existe ni esta variedad inmediata, ni una burocracia fundada en la división del trabajo, toda conmoción que surge en cualquier parte se traslada fácilmente al todo. Por eso, en tal caso, el instinto de conservación aconseja reprimir los movimientos y agitaciones individuales en los que pueda verse la mera posibilidad de un peligro social.

Flexibilidad de la clase media

Por otra parte, un aspecto formalmente igual se ofrece en una evolución que se produjo en el seno del cristianismo primitivo. Las primeras comunidades conservaban el espíritu de su grupo con tal severidad y pureza que no eran capaces de concesión alguna con los deficientes, los inmorales o con los que en las persecuciones habían

flaqueado alguna vez; a esta estabilidad de la vida común correspondía la estructura completamente *uniforme* de los miembros, en el aspecto moral y religioso. Pero las numerosas retractaciones, que tuvieron lugar en las épocas de persecución, obligaron, finalmente, a la Iglesia a prescindir de sus exigencias y a admitir en su seno toda una escala de personalidades más o menos perfectas. Esta diferenciación interior significaba al propio tiempo que la Iglesia en totalidad adquiriría mayor elasticidad y tolerancia; esta nueva técnica de conservación, merced a la cual aprendió a abordar todos los cambios de relaciones con todos los poderes posibles, se enlazó con la ruptura de su uniformidad interior, con la tolerancia que le hacía permitir a sus elementos una escala ilimitada de grados varios en el valor moral. Es interesante observar cómo la eternidad del principio eclesiástico se realiza técnicamente, lo mismo con una rigidez inflexible que con una flexibilidad ilimitada. La conservación de la Iglesia se encuentra a una altura tan abstracta que puede servirse indiferentemente de uno u otro medio.

En general, puede decirse que un grupo en el que se den muchas posiciones, en jerarquía estrecha, ha de tener flexibilidad y variabilidad para que no se produzcan inconvenientes y rupturas. Cuando existe una gran variedad de posiciones es mucho menos probable que todo el mundo esté en el lugar que le corresponde, que en un organismo a base de clases, en el cual todos los individuos están encajados en grupos amplios. Cuando un grupo no contiene sino pocas posiciones radicalmente diferenciadas, los individuos están en general educados para su círculo. Semejantes constituciones pueden producir la armonía entre las disposiciones y la situación del individuo, porque los círculos son relativamente grandes y sus exigencias y posibilidades bastante amplias para suministrar un puesto conveniente a los individuos formados por la herencia, la educación y el ejemplo. La constitución de clases ofrece una especie de armonía preestablecida o producida por la educación, entre las cualidades o disposiciones del individuo y su posición en el todo social. Pero cuando las clases radicalmente delimitadas se han diferenciado en gran número de situaciones graduales, gracias a la existencia de una amplia clase media, las fuerzas mencionadas no pueden predisponer con seguridad al individuo para ocupar aquella posición que le pertenece. Por consiguiente, el orden en que el individuo entra de un modo armónico, ha de conseguirse aquí *a posteriori*, de un modo empírico. Es preciso que el individuo tenga la posibilidad de pasar de una posición inapropiada a otra adecuada. En este caso, por tanto, la conservación de la forma del grupo exigirá que éste sea fácilmente modificable, requerirá una corrección constante, un cambio de posición y al propio tiempo una gran flexibilidad, de manera que individuos de condiciones especiales puedan encontrar también puestos especiales. Por tanto, el grupo en el que domine una clase media, exige un comportamiento muy distinto que el grupo con una dirección aristocrática o sin grados para mantenerse en su manera de ser.

El individuo y su puesto

Sin duda, la movilidad que presta a un grupo la dominación de la clase media puede exagerarse hasta adquirir un carácter destructivo. Pues el tipo formal que consiste en que la proximidad y alejamiento simultáneos de los elementos medios o mezclados (frente a los que tienen un carácter más opuesto y definido) incita a la oposición, actúa también en el hecho de que los hijos de matrimonios mezclados sean a menudo los mayores adversarios de la aristocracia. Ya los antiguos habían hecho la observación de que la mayor parte de los tiranos, que derrocan los gobiernos nobiliarios, son hijos bastardos de nobles. Análogamente, en América del Sur hay muchas menos sublevaciones de negros e indios que de mestizos y mulatos, y los hijos de matrimonios judeo-cristianos son a menudo los críticos más radicales de los órdenes de vida, tanto israelitas como germánicos. Pero a todo esto se agrega lo siguiente. Lo que en orden a la sucesión significan la flexibilidad y variabilidad de la forma del grupo, eso mismo significa la división del trabajo, en orden a la coexistencia. Si en el primer caso se trata de que el grupo se acomode a las distintas condiciones de vida, que se van produciendo sucesivamente, por medio de modificaciones correspondientes de su forma, trátase con la división del trabajo de elaborar para las distintas necesidades coetáneas las diversidades correspondientes de los individuos. Sólo mediante la división del trabajo es posible que se tenga lugar la variedad y gradación de profesiones y posiciones de que hemos hablado más arriba; y ésta es —lo mismo que su contrapuesto, la variabilidad de la forma de vida social— una característica de la clase media y de su dominio. Ni la aristocracia ni la comunidad campesina de los hombres libres tendían a desarrollar una división del trabajo en proporciones considerables. No lo hacía la aristocracia porque toda división del trabajo lleva consigo tales gradaciones de rango que contradicen a la conciencia y unidad de clase; la comunidad campesina no lo hacía tampoco porque su técnica no la permite o no la pide. Pero lo característico es que la variabilidad y la división del trabajo, no obstante estar ligadas objetivamente, por lo que se refiere a la conservación del grupo, actúan en ocasiones de un modo contrario. Esto resulta ya del hecho anteriormente mencionado de que la pluralidad y lenta gradación de posiciones —que es lo que produce la división del trabajo— conduce a todo género de dificultades e inconvenientes, si no se complementa con una gran facilidad de movimientos y cambio, dentro de los elementos sociales. Esta flexibilidad actúa contra los peligros que proceden de una división del trabajo exagerado: diseminación, parcialidad de la ocupación, discrepancia entre las dotes y la posición del individuo.

Bastardos, mulatos, mestizos **La división del trabajo**

Desde otro punto de vista, la relación de complemento que existe entre la división

del trabajo y la variabilidad, en lo que se refiere a la conservación de los grupos, se manifiesta de este modo. Habrá muchos casos en los cuales la flexibilidad de las capas medias engendre inseguridad, indeterminación, desarraigo, y este efecto resultará paralizado por la división del trabajo, en cuanto que se liga estrechamente a los elementos del grupo. Los pequeños grupos de hombres primitivos, por centralista que sea su organización, se disuelven fácilmente porque, en último término, cualquier sección puede existir separadamente; todos saben hacer lo mismo, y así, si bien están estrechamente atentos unos a otros por las dificultades que les ofrece la vida, no se desarrolla en ellos ninguna cualificación especial y pueden reunirse de un modo completamente arbitrario. En cambio, la cohesión de un gran grupo civilizado descansa en la división del trabajo. Cada individuo aquí necesita incondicionalmente del otro; si se disolviera el grupo, todos los individuos se encontrarían sin saber qué hacer. Así, la división del trabajo, gracias al engranaje que produce entre los individuos, actúa en contra de la variabilidad, cuando ésta puede dañar a la conservación del grupo. Esto se observa ya en círculos pequeños. Un grupo de colonos será en general muy flexible y variable; tomará tan pronto una forma centralista como liberal, según que se sienta amenazado desde fuera o que tenga un amplio espacio de acción. Según la mudanza de los intereses, confiará la dirección a distintas personas; tan pronto buscará su salud uniéndose a otros grupos, como viviendo con la exclusión y autonomía mayor posible. Estas variaciones de forma sociológica servirán, sin duda, en cada caso a su conservación; pero en conjunto darán lugar a conflictos, a inseguridades y escisiones. Pero frente a esto, reaccionará enérgicamente una división del trabajo progresiva, en cuanto que por una parte el individuo, gracias a ella, se hallará atendido al grupo y éste tendrá por otra el mayor interés en conservar al individuo.

Necesidad de la variación

La facilidad para la modificación de la vida colectiva, la inclinación a cambios de carácter formal y personal, ha sido, en todos los casos hasta aquí considerados, un acomodo a las exigencias de la vida, un doblarse para no romperse, una necesaria prevención mientras no existe aquella firmeza sustancial contra la que se estrella toda fuerza destructiva. Gracias a la variabilidad, responde el grupo al cambio de las circunstancias y se acomoda a él de tal manera que el resultado es su conservación. Pero cabe preguntar si esta flexibilidad, si este pasar por situaciones variables y a menudo contrarias, sirve simplemente a la conservación del grupo, como una reacción frente al cambio de las condiciones exteriores; si no hay algún principio interno de existencia, que reclame esa misma conducta. Prescindiendo de cuáles sean los motivos exteriores e interiores que producen el cambio de actitud, ¿no estará acaso ligada la fuerza y salud de sus procesos vitales —como desarrollo de energías puramente interiores— a un cierto cambio de actividad, a una modificación de

intereses, a una transformación frecuente de forma? Del individuo sabemos que necesita para su conservación excitaciones variables, que no mantiene la energía y unidad de su existencia por medio de una igualdad mecánica exterior e interior y una actividad uniforme, sino que su constitución interior le predispone a buscar su unidad, no sólo en la alternativa de actividades y sufrimientos sino aun en el cambio dentro de éstos. No es, pues, imposible que el lazo que cohesiona al grupo necesite excitaciones variables para mantener su conciencia y energía. Algo de esto indican ciertos fenómenos, en que se manifiesta una estrecha fusión entre la unidad social en general y un determinado contenido o conformación de la misma. Semejante fusión se produce comprensiblemente cuando un estado de cosas permanece durante largo tiempo invariable, y hay el peligro de que al ser derribada por algún acontecimiento exterior arrastre en su caída la unidad social misma. De un modo análogo hay ideas religiosas que están ligadas entre sí por una larga relación mutua de sentimientos morales y, gracias a esta asociación, al desaparecer aquéllas por obra de la crítica, pueden desaparecer con ellas las normas morales antes acatadas. Así, muchas veces una familia que ha sido rica se destroza al empobrecerse; pero también ocurre que familias pobres, cuando se enriquecen, se deshacen. Así, en un Estado que ha gozado hasta ahora de libertad, si la pierde, se producen las peores contiendas y escisiones internas (recordemos Atenas después de la época macedonia); pero lo mismo puede ocurrir en un país regido hasta ahora despóticamente, cuando de pronto adquiere libertad, como demuestra suficientemente la historia de la Revolución. Parece que una cierta movilidad en las determinaciones o formaciones del grupo las protege contra el peligro de ligar su unidad interior a una forma rígida determinada. Cuando acontece esto último sucede que, al producirse una transformación, resulta amenazado el nervio vital más profundo de la vida social. En cambio, la mutación frecuente parece tener un efecto como de vacuna; las relaciones entre las determinaciones esenciales y las menos vitales es menos rígida y la conmoción de las últimas significa un peligro menor para la conservación de la unidad del grupo en general.

Efecto de los cambios

Fácilmente nos inclinamos a considerar que la esencia de la conservación social está en la paz, en la armonía de intereses, en el buen acuerdo; y consideramos toda hostilidad como un obstáculo para la unidad, de cuya conservación se trata, como un gasto inútil de fuerzas que podrían emplearse para la construcción positiva del organismo. No obstante, parece más acertada la opinión según la cual un cierto ritmo entre la paz y la lucha es la forma de vida más conservadora. Y ello en dos sentidos: tanto en lo que se refiere a la lucha del grupo total contra enemigos exteriores, alternando con épocas de paz, como a lo que se refiere a la lucha de los competidores, de los partidos, de las fuerzas opuestas de todo género, que actúan junto a los hechos

de comunidad y armonía. Aquélla significa la alternativa entre las manifestaciones armónicas y contradictorias en la sucesión; ésta en la coexistencia. El motivo de ambas cosas es en último término el mismo pero se realiza por diversos caminos. La lucha contra un poder que se halla fuera del grupo impone de modo apremiante a la conciencia del grupo la unidad y la necesidad de mantener esta unidad incommovible. Es un hecho de la mayor importancia sociológica, uno de los pocos que pueden aplicarse casi sin excepción a los grupos de todo género, que la hostilidad común contra un tercero produce en todas las circunstancias un efecto de cohesión y actúa en este sentido con mucha mayor seguridad que la relación amistosa común frente a una tercera. Apenas habrá ningún grupo —familiar, eclesiástico, económico, político, o de otra clase cualquiera—, que pueda pasarse enteramente sin este lazo. Parece como si para nosotros los hombres, cuyo ser espiritual se basa todo en la capacidad de distinción, tuviera que existir siempre el sentimiento de la separación junto al sentimiento de la unidad, para que este último sea perceptible y eficaz.

La guerra y la paz

Pero este proceso puede realizarse también, como ya se ha indicado, dentro del grupo mismo. Las aversiones y antagonismos que se producen dentro, entre los elementos del grupo, pueden suministrar la mayor efectividad a la unidad del todo. Parece como si acortasen los hilos sociales que ligan a los miembros unos con otros, y, al propio tiempo, los pusieran más tensos, haciéndoles más perceptibles. Claro está que éste es también el camino para romperlos; pero aquellos movimientos contrarios que sólo son posibles sobre la base de una comunidad fundamental harán que ésta funcione con más energía, de un modo más o menos consciente. Así, los ataques y violencias que ocurren entre los miembros de la comunidad tienen por consecuencia la publicación de leyes que los prohíben y que, aunque surgen por virtud de egoísmos individuales hostiles, recuerdan al todo su comunidad, solidaridad y unidad de intereses. De esta manera la competencia económica es una relación mutua muy estrecha que aproxima a los competidores y a los consumidores, que hace a aquéllos independientes de éstos y de sus compañeros en un grado mucho mayor que si faltase la competencia. Por otra parte, el deseo de impedir la hostilidad y de atenuar sus consecuencias, conduce a unificaciones (por ejemplo, a cárteles industriales y políticos), a todo género de usos en el tráfico económico y en los demás tráficos, que aunque hayan surgido gracias a un antagonismo existente o posible, fomentan de un modo positivo la cohesión del todo.

La lucha conserva la vida

Hemos consagrado un estudio especial de este libro a la sociología de la lucha; no cabe aquí, pues, más que indicar en términos generales su influencia en la

conservación de la sociedad. La hostilidad y la lucha, en lo que significan para la conservación del grupo, constituyen el ejemplo más característico del valor que poseen para este fin la variabilidad de la vida el cambio de sus fuerzas de actividad. Pero si el antagonismo no muere nunca del todo y en parte alguna, en cambio le es esencial el no ocupar más que una parte limitada del espacio y del tiempo en la esfera de las fuerzas de cohesión y armonía. Por su esencia representa aquel excitante hacia la variación que el principio unitario de la sociedad pide en sus necesidades vitales más íntimas; acaso porque aquí, como en todas partes, lo permanente sólo surge en contraste con la variable, y se convierte así en fuerza consciente. La unidad social es la forma o el elemento de continuidad, o como quiera llamarse, que se manifiesta como lo fijo en medio de los cambios de forma, de contenidos, de relaciones con los intereses y experiencias materiales; y esta unidad es tanto más perceptible cuanto más vivo sea el cambio. Así, por ejemplo, la profunda firmeza y unidad del lazo conyugal es *cæteris paribus* una función de la variedad y cambio de destinos, los cuales se destacan sobre la inmovilidad formal de la comunidad conyugal. Es esencial en el hombre que, como condición de vida para los diversos momentos, existan sus contrarios. La multiplicidad de formas, el cambio de los contenidos, es esencial para la conservación del grupo en la medida en que producen el sentimiento de variedad, gracias al cual la unidad se destaca frente a las modificaciones transitorias; pero, sobre todo, es esencial porque esta unidad vuelve siempre como idéntica, al paso que las formaciones, intereses, aventuras, de que nuestra conciencia la separa son siempre diversas. Gracias a eso adquiere, frente a todas las interrupciones, aquel sello de firmeza y efectividad que la verdad posee frente al error. De la misma manera que la verdad por sí misma no posee en cada caso particular una preminencia o un poder místico para imponerse el error, su victoria final es probable, porque no es más que una, al paso que los errores sobre el mismo objeto son incontables.

La verdad y el error

Es, pues, probable que cada error se repita a menudo, no como error en general, sino como un error determinado. Así tiene la unidad del grupo social la probabilidad de mantenerse frente a todas las interrupciones y vacilaciones y de fortalecerse y ahondarse, porque aquéllas son siempre distintas, mientras que esa unidad es la misma. Gracias a esta situación de las cosas, los resultados favorables de la variabilidad social, para la conservación del grupo, pueden subsistir sin que el hecho del cambio en general haga una competencia seria al principio de la unidad.

IX. El espacio y la sociedad

UNO DE LOS ERRORES más frecuentes que comete el afán humano de explicar por sus causas las cosas consiste en tomar ciertas condiciones formales (sin las que no pueden tener lugar determinados acontecimientos) como causas positivas productoras de éstos. El ejemplo más típico es eso que se llama el *poder del tiempo*. Esta frase nos engaña incontables veces cuando tratamos de investigar los motivos *reales* que producen atenuaciones o enfriamientos en las ideas, procesos espirituales curativos o costumbres arraigadas. Con mucha frecuencia ocurre algo semejante cuando se trata del espacio. Hay una teoría estética que considera como la misión esencial de las artes plásticas hacernos perceptible el espacio; esta teoría desconoce que nuestro interés sólo se dirige a la figura particular de las cosas, y no el espacio general que constituye su condición *sine qua non*, pero que en ningún modo forma su manera de ser especial ni es tampoco su factor productivo. Cuando la historia se interpreta de manera que el elemento espacial adquiere tal importancia que la extensión o pequeñez de los imperios, la concentración o dispersión de la población, la movilidad o estabilidad de las masas, etc., aparecen como fundamentos de toda la vida social, se corre el riesgo de tomar por causas positivas y activas todas estas constelaciones, que necesariamente tienen una estructura espacial. Es cierto que los imperios no pueden tener cualquier dimensión; es cierto que los hombres no pueden estar próximos o alejados sin que para ello ofrezca el espacio su forma, del mismo modo que aquellos acontecimientos que se atribuyen al poder del tiempo no pueden ocurrir fuera de éste. Pero los contenidos de esas formas deben a otros motivos la particularidad que ofrecen. El espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno. Sin duda en sus modificaciones se expresan las energías reales; pero no de otro modo que el lenguaje expresa los procesos del pensamiento, los cuales se desarrollan en las palabras pero no por las palabras. Una extensión geográfica de tantos miles de millas cuadradas no basta para constituir un gran imperio; éste depende de las fuerzas psicológicas que mantienen políticamente unidos a los habitantes de este territorio, partiendo de un punto central dominante. No son las formas de la proximidad o distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o extranjería, por evidente que esto parezca. Estos hechos son producidos exclusivamente por factores espirituales, y si se verifican dentro de una forma espacial, ello no tiene en principio más relación con el espacio que la que una batalla o una conversación telefónica pueda tener con él, a pesar de que estos acontecimientos no pueden efectuarse sino dentro de determinadas condiciones espaciales. Lo que tiene importancia social no es el espacio, sino el eslabonamiento y conexión de las partes del espacio, producidos por factores espirituales. Esta síntesis del trozo espacial es una función psicológica específica que, no obstante parecer «natural» y dada, se halla modificada individualmente; pero las categorías de que parte están en relación más o menos

visible con el espacio. Enumerábanse tres fundamentos de la asociación en las ciudades medievales de Flandes: la «comunidad natural», esto es, la unión de viviendas bajo la protección común de muros y fosos; el escabinato de la ciudad, por medio del cual ésta se convertía en persona jurídica, y la asociación de los habitantes en parroquias. Son completamente distintos estos tres motivos que concurren para determinar la fusión de un mismo número de personas dentro de un mismo número de personas dentro del mismo trozo de terreno. Ocupando los tres el mismo territorio, a la manera como las ondas de luz y de fluido recorren el mismo espacio, determinan su unidad, sin que el de los «muros y fosos» por ser más exteriormente perceptible tenga preferencia sobre los otros factores. En la necesidad de que las figuras espaciales históricas estén determinadas por funciones anímicas específicas, refléjase el hecho de que el espacio no es más que una actividad del alma, la manera que tienen los hombres de reunir, en intuiciones unitarias, los efectos sensoriales que en sí no poseen lazo alguno.

El espacio

No obstante, no deja de estar muy justificada la importancia que se da al espacio para determinar cosas y acontecimientos. De hecho ocurren éstos, frecuentemente, de tal modo que la condición positiva o negativa de su espacio tiene particular importancia para su consideración y nos suministra el testimonio más claro de las fuerzas reales que trabajan. Si bien un proceso químico o una partida de ajedrez están tan sujetos en último término a condiciones espaciales como una campaña guerrera o la venta de productos agrícolas, la importancia que para el conocimiento tiene el espacio en un caso y en otro, es metódicamente tan distinta, que la cuestión sobre las condiciones e influencias del espacio y el lugar, en el primero se encuentra fuera, mientras que en el segundo está completamente dentro. La acción recíproca que tiene lugar entre hombres —prescindiendo de lo que en otros aspectos signifique— se siente como el acto de llenar un espacio. Cuando un número de personas viven aisladas dentro de determinados límites espaciales, cada una de ellas llena, con su sustancia y actividad, tan sólo el lugar que ocupa inmediatamente, y lo que queda entre este lugar y el ocupado por el prójimo es espacio vacío, prácticamente nada. Pero en el momento en que estas dos personas entran en acción recíproca, el espacio que existe entre ellas aparece lleno y animado. Naturalmente, esto sólo se debe al doble sentido que posee la palabra *entre*: la relación *entre* dos elementos (que en sustancia no es más que un solo movimiento que se verifica en uno y otro, de un modo inmanente) tiene lugar *entre* ellos, en el sentido espacial. Si bien este doble sentido puede conducir a errores, en este caso sociológico tiene la mayor importancia. El «entre», considerado como mera reciprocidad funcional, cuyos contenidos permanecen en sus portadores personales, se realiza aquí como pretensión del espacio que existe entre ellos; se verifica siempre *realmente* entre los dos lugares del espacio,

en el que cada cual ocupa un sitio designado y que sólo él llena. Kant define en una ocasión el espacio como «la posibilidad de la coexistencia». Esto es el espacio también, desde el punto de vista sociológico. La acción recíproca convierte el espacio, antes vacío, en algo, en un lleno para nosotros, ya que hace posible dicha relación. La socialización ha producido, en las distintas clases de acción recíproca entre dos individuos, otras posibilidades de convivencia (en sentido espiritual); pero muchas de ellas se realizan de tal modo, que la forma especial en que como todas, tienen lugar, justifica su acentuación para nuestros fines de conocimiento. Así, al tratar de conocer las formas de socialización, hemos de inquirir la importancia que las condiciones espaciales de una socialización tienen en el sentido sociológico, para sus demás cualidades y desarrollos.

El espacio interpersonal

1. En primer lugar, las formaciones de la vida social deben contar con ciertas cualidades fundamentales del espacio.

a) Figura entre ellas la que puede llamarse exclusividad del espacio. Así como no hay más que un único espacio general, del que son trozos los espacios particulares, así cada parte del espacio es en cierto modo única. Para este hecho difícilmente se encuentra analogía. Pensar en plural una parte del espacio localizada es un absurdo y, justamente, esto hace posible que puedan existir al mismo tiempo un número plural de *otros* objetos, en ejemplares completamente idénticos, pues sólo el hecho de que cada uno de ellos ocupe una parte del espacio, en la cual no puede coincidir con el otro, hace que sean varios, a pesar de ser indiferenciables por su estructura. Este carácter único del espacio se traslada a los objetos en cuanto nos los representamos como llenando un espacio; y esto es importante para la práctica en aquellos casos en que solemos acentuar y utilizar el factor espacio. Así sucede sobre todo en la tierra, que es la condición para aprovechar en pro de nuestros fines, las tres dimensiones del espacio. Cuando un organismo social se confunde con una determinada extensión territorial o se hace solidario de ella adquiere un carácter único y exclusivo difícil de alcanzar de otro modo. Ciertos tipos de asociación sólo pueden realizar toda su forma sociológica cuando en el espacio en que se desarrollan no hay lugar para otro. En otros casos pueden ocupar el mismo espacio muchas asociaciones de la misma índole sociológica, porque son mutuamente permeables; como no tienen ninguna relación íntima con el espacio no puede haber entre ellas colisiones espaciales.

Exclusividad del espacio

El caso más puro del primer tipo es el Estado. Del Estado se ha dicho que no era una asociación entre muchas, sino la asociación que lo comprendía todo, única, por tanto, en su género. No se trata aquí de si es o no exacta en general esta opinión; pero

sí lo es desde luego, en lo que toca a su carácter espacial. La asociación que el Estado crea entre los individuos está de tal modo ligada al territorio, que no cabe pensar la existencia de otro Estado en el mismo suelo. Hasta cierto punto el municipio también tiene el mismo carácter; dentro de los límites de la ciudad, sólo puede haber una ciudad, y en el caso de que surgiese una segunda, no habría dos ciudades en el mismo territorio, sino en dos territorios unidos antes, pero ahora separados. No obstante, la exclusividad del municipio no es tan absoluta como la del Estado. La esfera de acción de una ciudad que está dentro de un Estado, no acaba en sus límites geográficos, sino que se extiende de un modo más o menos perceptible, por ondas espirituales, económicas, políticas, a través de todo el país, encargándose la administración general del Estado de combinar las energías e intereses de cada parte con las del todo. Desde este punto de vista, el municipio pierde su carácter exclusivo y se extiende funcionalmente por todo el Estado, de manera que éste es el campo de acción común para las expansiones ideales de todos los diversos municipios. Desde el momento en que cada uno de ellos va más allá de sus límites inmediatos, se encuentra con todos los demás en el mismo territorio total, de tal manera que no hay en éste ninguno que sea único y cada uno de ellos, aparte de su distrito propio, extiende su acción a otro, en el que no es único. También dentro de la ciudad puede repetirse esta forma local de la vida colectiva. En los municipios alemanes de la Marca, se desarrollaron ciudades episcopales. Pero el municipio libre no había sido nunca dueño de toda la Marca de la ciudad, sino que con él coexistía un obispo, que tenía detrás de sí un número considerable de personas, dependientes, regidas por un derecho propio. Además, en la mayor parte de las ciudades, había un distrito perteneciente al rey, con un municipio de realengo, particularmente administrado; y existían claustros independientes y comunidades judías que vivían según su derecho propio. Por consiguiente, en las épocas antiguas había municipios en las ciudades, pero no había un municipio propiamente dicho de la ciudad. Mas inevitablemente y partiendo del contacto espacial, surgieron acciones recíprocas que hallaron una expresión común en la paz comunal de la ciudad, antes de que todos estos grupos separados se reuniesen en una ciudad única. Gracias a esta paz, todos los moradores estaban amparados, por un derecho común, en sus particulares derechos personales. La esfera jurídica de cada distrito se extendía más allá de sus límites dentro de los cuales cada municipio era el único, y se extendía de un modo común a todos sobre un territorio total, que a todos comprendía. Con esta ampliación perdió su exclusividad local.

Municipios

Este tipo constituye la transición al grado superior de relaciones espaciales, en el cual los grupos no están atenidos a determinados límites territoriales, pero no pueden tampoco pretender ser los únicos dentro de la comarca. Así, podían subsistir en el territorio de una ciudad todos los gremios posibles de la misma estructura

sociológica. Cada uno de ellos era el gremio de toda la ciudad; se repartían la extensión dada de un modo no cuantitativo, sino funcional: no se tropezaban en el espacio, porque, como organismos sociológicos, no estaban determinados espacialmente aunque sí localmente. Por virtud de su contenido, poseían la exclusividad espacial en cuanto que no había más que un gremio para cada oficio en la ciudad, no quedando lugar para un segundo. Pero por virtud de su forma podían llenar el mismo espacio, sin contradicción, incontables organismos de este género. El polo extremo de este tipo puede encontrarse en la Iglesia, al menos cuando, como la católica, pretende extenderse a todas partes, sin estar afectada por ningún límite local. No obstante, podrían coincidir varias religiones de este género, por ejemplo, en una ciudad. La comunidad católica sería «la comunidad católica de la ciudad» —es decir, que estaría en una determinada relación con la ciudad de un modo unitario—, y la de cualquier otra religión, lo sería asimismo. El principio de la Iglesia es inespecial y, por esta razón, aunque se extiende sobre cualquier espacio, no excluye que en ninguno de ellos haya un organismo análogo. Dentro de lo espacial, existe algo análogo al contraste entre lo eterno y lo «intemporal». Lo intemporal es independiente del ahora, del antes y del después y, por tanto, asequible y presente a cada momento; mientras que lo eterno es un concepto del tiempo, del tiempo infinito e ininterrumpido. En lo espacial, la diferencia correspondiente (para expresar la cual no poseemos términos análogos) la constituyen de una parte los productos superiores al espacio, que no tienen ninguna relación con éste, pero que por lo mismo la tienen uniforme con sus diversos puntos; y de otra parte aquellos que poseen una relación uniforme con todos los puntos del espacio, pero no como indiferencia uniforme y, por tanto, como mera posibilidad, sino como solidaridad activa con el espacio. El caso más típico de la primera forma es la Iglesia; de la segunda, el Estado. Entre ambas hay formas intermedias a algunas de las cuales he aludido ya; puede arrojar, pues, una luz particular sobre la naturaleza formal de muchos organismos sociales el grado que ocupen en la escala que va desde los arraigados en un territorio exclusivo, a los plenamente independientes del espacio, que permiten un condominio de varios semejantes sobre una misma fracción del territorio. La relación en que se halla el grupo con su territorio, la proximidad o alejamiento, la exclusividad o pluralidad, es la razón y símbolo de su estructura.

Comunidades y gremios

b) Otra cualidad del espacio, que influye esencialmente sobre las acciones recíprocas sociales, consiste en dividirse en trozos para el aprovechamiento práctico, trozos que se consideran como unidades y —tanto por causa como por efecto de ello— están rodeados de límites. Ya sea que la configuración de la superficie terrestre nos parezca imponer el marco que dibujamos en la ilimitación del espacio, o ya sean líneas puramente ideales las que separen trozos homogéneos del suelo (como la

divisoria de aguas, cada uno de cuyos lados gravita hacia un centro distinto), siempre concebimos el espacio que un grupo social llena de algún modo, como una unidad, y esta unidad expresa y sostiene la del grupo siendo al mismo tiempo sostenida por ella. El marco, el límite que encierra un trozo, tiene para el grupo social una significación semejante a la que posee para la obra de arte. En ésta ejerce dos funciones, que propiamente no son sino los dos aspectos de una sola; incomunica la obra de arte con el mundo circundante y la encierra en sí misma. El marco dice que dentro de él hay un mundo que sólo obedece a normas propias, un mundo que no está sometido a las normas que rigen el medio ambiente. Al simbolizar la unidad de la obra de arte que se basta a sí misma, el marco fortalece la realidad y la impresión que aquélla causa. Igualmente, una sociedad se caracteriza como interiormente unida cuando el espacio de su existencia está delimitado por límites perfectamente claros; y al contrario, la unidad mutua, la relación funcional de todos los elementos entre sí, se expresa espacialmente por el límite que sirve de marco. Quizá no haya nada que manifieste la fuerza de la cohesión, sobre todo del Estado, como esta centripetalidad sociológica, esta coherencia (en último término puramente espiritual) de las personalidades, dentro de una frontera que las determina claramente. Pocos perciben netamente de qué manera maravillosa la extensión del espacio se abraza con la intensidad de las relaciones sociológicas, hasta qué punto la continuidad del espacio permite trazar en todas partes límites subjetivos, precisamente porque, en efecto, no tiene en ningún sitio un límite absoluto. Comparado con la naturaleza todo límite es arbitrario, aun en el caso de las islas; pues en principio, el mar puede ser también objeto de posesión. Precisamente, no depender del espacio natural pone de relieve el poder formal de la cohesión social y la necesidad interna que satisface por la determinación precisa del límite físico, una vez puesto. Por esa razón, acaso sea mayor la conciencia de la delimitación, no frente a los llamados límites naturales (montañas, ríos, mares, desiertos), sino justamente frente a los límites meramente políticos, que no hacen sino trazar una línea geométrica entre dos vecinos. Y esto, justamente, porque en este último caso son más fáciles las mutaciones, las ampliaciones, los estrechamientos, las fusiones; porque el organismo, en su extremo, tropieza con límites vivos que actúan espiritualmente y de los cuales parten, no sólo resistencias pasivas sino repulsiones activas. Todo límite de este género engendra defensiva y ofensiva; o quizá sea más exacto decir que es la expresión espacial de una relación unitaria entre dos vecinos, para la cual no poseemos ninguna expresión singular y que podemos designar como el estado indiferenciado de defensiva y ofensiva, como un estado de tensión en que ambas cosas se encuentran latentes.

Divisibilidad del espacio

El marco

Esto no quiere decir que neguemos que los límites psicológicos hallen alivio y

acentuación cuando coinciden con los naturales; el espacio adquiere muchas veces, por la estructura de su superficie, divisiones que colorean de un modo particular las relaciones de los habitantes entre sí y con los de afuera. El ejemplo más conocido lo ofrecen los habitantes de las montañas, con su singular fusión de amor a la libertad y conservadurismo, de rudo trato entre sí y adhesión apasionada al suelo, que, no obstante, crea entre ellos un lazo extraordinariamente fuerte^[240]. El conservadurismo de los valles montañosos se explica sencillamente por la dificultad de la comunicación con el mundo exterior y la falta de sugestiones que les muevan a cambiar su manera de ser, debida a este aislamiento. Cuando las montañas no ejercen esta influencia prohibitiva (como en algunas comarcas griegas), no domina en modo alguno la tendencia conservadora. Por consiguiente, no tiene más que un efecto negativo, al revés de otras determinaciones geográficas que producen el mismo resultado. El Nilo ofrece a los moradores de sus orillas, por una parte, una extraordinaria uniformidad en cuanto a los productos que les concede y otra no menor respecto a la actividad necesaria para aprovecharlos; mas, por otra parte, la fecundidad de su valle es tan grande que una vez establecida en él la población no tiene ningún motivo para hacer movimientos inquietos. Estos motivos de orden muy positivo dan a la comarca la uniformidad que procede de la repetición de las mismas cosas; le proporcionan la regularidad de una máquina y, gracias a ella, el valle del Nilo se ha mantenido durante siglos en un estancamiento conservador, que no era posible concebir por razones geográficas en las costas del mar Egeo.

Los montañeses

El concepto del límite es extraordinariamente importante en todas las relaciones de los hombres entre sí, aunque su sentido no sea siempre sociológico. Con frecuencia indica tan sólo que la esfera de una personalidad ha hallado un límite, en lo que se refiere al poder o a la inteligencia, a la capacidad de sufrimiento o de goce, pero sin que en este extremo comience la esfera de otro, que con su propio límite haga más visible el del primero. El límite sociológico lleva consigo una acción recíproca muy singular. Cada uno de los dos elementos actúa sobre el otro en cuanto le pone el límite, pero el contenido de esta actuación consiste en no querer o no poder actuar más allá de este límite y, por consiguiente, sobre el otro. Este concepto general del mutuo límite está tomado de la determinación de los límites espaciales; pero, en realidad, si se considera más hondamente la cosa, se verá que este último, o estos últimos, no son más que la cristalización o especialización de los procesos que actúan en los límites anímicos, únicos reales. Los que se limitan mutuamente no son los países, no son las tierras, no es el radio de la ciudad y el del campo; son los habitantes o propietarios que ejercen la acción mutua que acabo de indicar. Cuando lindan dos personalidades o complejos de personalidades, adquiere cada una de ellas un hermetismo propio; sus elementos son referidos unos a otros; prodúcese una relación

dinámica con el centro. Y justamente por eso se establece entre ambos eso que se simboliza en el límite espacial: el poder y derecho positivos de la propia esfera se completan por la conciencia de que este poder y derecho no se extienda en la otra esfera. El límite no es un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico con una forma espacial. El principio idealista, según el cual el espacio es una representación nuestra, o dicho más exactamente, que es producido por aquella actividad sintética por virtud de la cual damos forma al material sensible, se especializa aquí diciendo que la forma del espacio, a que llamamos límite, es una función sociológica. Cuando se ha convertido en un producto espacial y sensible, en algo que dibujamos en la naturaleza con independencia de su sentido sociológico y práctico, esto ejerce una influencia retroactiva sobre la conciencia de la relación entre las partes. Mientras esta línea no hace más que marcar la diferencia de la relación que existe entre los elementos de una esfera, entre sí y con los de otra, adquiere una energía viva, que impulsa a unirse más estrechamente a aquellos elementos, y se coloca entre ambos como una fuerza física de la que emanan repulsiones hacia los dos lados.

El límite sociológico

DIGRESIÓN SOBRE LA LIMITACIÓN SOCIAL

Quizá sea importante de uno u otro modo el concepto del límite en la mayoría de las relaciones que existen, tanto entre individuos como entre grupos. Siempre que los intereses de dos elementos se refieren al mismo objeto, la posibilidad de su coexistencia depende de que haya una línea fronteriza dentro del objeto que separe sus esferas. Esta línea divisoria, si es un límite jurídico puede significar el fin de la contienda; si es un límite de poder acaso signifique su comienzo. Me limitaré a recordar un caso de inconmensurable importancia para toda existencia social humana, caso del que ya he hablado detalladamente, considerándolo desde otro punto de vista, en el capítulo acerca del secreto. Toda convivencia estrecha descansa en el hecho de que, merced a hipótesis psicológicas, cada cual sabe del otro más que lo que éste le muestra de un modo inmediato y voluntario. Pues si tuviésemos que atenarnos puramente a lo manifestado por él, en vez de encontrarnos con un hombre unitario a quien comprendemos, y con el que podemos contar, no tendríamos ante nosotros más que fragmentos casuales e inconexos de un alma. Es preciso, pues, que por medio de

deducciones, interpretaciones e interpelaciones, completemos los fragmentos de que disponemos, hasta conseguir una persona completa, como la necesitamos interiormente para la práctica de nuestra vida. Pero frente a este indudable derecho social a penetrar en el otro, quiéralo o no, hállese su propiedad privada respecto a su ser anímico, su derecho a la discreción, incluso a aquella discreción que renuncia a reflexiones y combinaciones, por medio de las cuales pudiera penetrarse, contra la voluntad del otro, en sus intimidades y secretos. Pero ¿dónde está el límite entre esta construcción permitida, y hasta indispensable del alma ajena, y la indiscreción psicológica? Mas este límite objetivo, precario, no es más que el límite entre las dos esferas de la personalidad; significa que la conciencia del uno no debe cubrir más que hasta un cierto límite la esfera del otro, y que en este límite comienza la parte inviolable sobre cuya revelación únicamente él dispone. Claro se advierte que la gran diversidad, en esta línea, está en relación estrecha con la estructura general de la vida social; en épocas primitivas e indiferenciadas es mayor el derecho a estas ampliaciones psicológicas; pero, en cambio, probablemente, el interés que inspiran será menor que en épocas de personas individualizadas y circunstancias complicadas. En negociaciones comerciales este límite no será el mismo que en la relación entre padres e hijos. Entre diplomáticos será distinto que entre camaradas de guerra. Toco este asunto, muy alejado del problema del espacio, una vez más, para poner en claro la incomparable firmeza y transparencia que adquieren los procesos sociales de limitación, al convertirse en espaciales. Todo límite es un acontecimiento espiritual, o más exactamente, sociológico; pero al transformarse en una línea del espacio, la relación mutua adquiere, tanto en su aspecto positivo como en el negativo, una claridad y seguridad —aunque a menudo también una rigidez— que no les son dadas cuando la coincidencia o separación de las fuerzas y derechos no se ha proyectado aún en forma sensible, y se halla, por tanto, en estado naciente.

Conocimiento del prójimo

Otro problema de limitación sociológica muy importante reside en las diversas medidas en que los miembros de un organismo colectivo participen en éste. El distinguir entre el socio completo y el semisocio o el cuarto de socio, supone un límite entre este último y la totalidad, a que no obstante pertenece. Supone también un límite dentro de la comunidad, que en las líneas de derechos y deberes marca determinados puntos que indican para algunos elementos los límites de su participación, mientras que para otros no existen. Y, por último, señala también un límite dentro del individuo no admitido completamente en la comunidad: el límite entre aquella parte de su personalidad que está dentro y la que está afuera. De esta relación puede en ocasiones resultar una situación trágica, cuando el grupo limita la medida en que un individuo pertenece a él, pero dentro de este último no se da una limitación correspondiente, sino que cree pertenecer íntegramente, siendo así que en

realidad no se le otorga sino una inclusión parcial.

Socios totales y parciales

Es característico (y está justificado) que los derechos y deberes de los miembros parciales, dentro del grupo, suelen estar fijados más exactamente que los de los miembros totales. Pues como éstos participan de todo el contenido y destino de la asociación, no cabe establecer de antemano las exigencias, sufrimientos o goces que les corresponderán; han de esperar a ver lo que le acontece al todo y seguir la suerte de éste, según la situación que ocupen en el grupo. En cambio, el semisocio suele tener relación con aquellos aspectos determinados objetivamente y prefijables de la asociación; por regla general, lo que le separa del socio completo no es una relación más débil con la totalidad y unidad del grupo, no es una diferencia de intensidad, sino de extensión. Es fácil determinar exactamente sus obligaciones y derechos con relativa independencia frente al destino total del grupo, mientras que en el socio completo no puede darse esta separación entre la suerte del todo y la de la parte. Pero la importancia sociológica más profunda que tiene la existencia o ausencia de tales limitaciones consiste en que la determinación más exacta de la relación, en el último caso, le presta un carácter más objetivo que en el primero. Para citar un ejemplo de una esfera muy singular, recordaré la diferencia que existe entre la situación de la criada y la de la «asistenta». La relación de los sirvientes domésticos con la «casa», aunque se haya aflojado si se compara con la de las épocas patriarcales, tiene, no obstante, una naturaleza orgánica; los servicios del criado siguen la suerte de los acontecimientos domésticos y, aunque en menor grado, suelen participar en los afectos y en el destino de la casa, porque dentro de la función que les corresponde, falta una delimitación exacta. En cambio, la asistenta realiza trabajos claramente limitados, en cuanto a su contenido y en cuanto al número de horas; por consiguiente, su relación con la casa tiene un carácter perfectamente exacto; su labor se halla completamente fuera de las alternativas que lleva consigo la vida de la casa, y no está contratada, como la servidumbre doméstica, de un modo subjetivo y personal, sino que su relación con el dueño se limita al aspecto objetivo constituido por una suma prefijada de derechos y deberes.

Obligaciones sociales

El ejemplo más destacado es el de la transformación (caracterizado ya en otro lugar de este libro) del gremio medieval en la asociación moderna. Aquél consideraba al hombre entero, pero en cambio era solidario con él; ésta, aun en los casos en que no es una pura asociación de fines, responde con una contraprestación cuantitativamente restringida a una prestación también limitada en su cuantía. En este caso el fenómeno de la delimitación entre el todo y la parte ha producido

correlativamente la objetivación de la relación toda. Es interesante observar cómo, en ocasiones, ya en la Edad Media, se marca un límite a la pertenencia. Una guilda aristocrática anglosajona del siglo XI prescribe que cuando uno de sus miembros mata a un hombre en defensa propia o por venganza justa, los otros miembros deben contribuir a pagar la indemnización; pero si lo mata por insensatez o bravuconería, debe cargar él solo con su deuda. Por consiguiente, la actividad del individuo sólo atañe a la asociación cuando es moral; cuando su conducta es inmoral tiene que atenerse a sus consecuencias. Otras guildas de esta época no saben nada de semejantes límites y disponen, por ejemplo, sin reserva alguna, que cuando uno de ellos haya cometido alguna falta, todos deben repararla, todos deben compartir la misma suerte. Una guilda danesa llega a referirse expresamente al caso del homicidio y dispone que el hermano culpable debe ser ayudado en la fuga por los demás miembros de la guilda. Así pues, en el primero de estos casos se ha trazado una línea divisoria entre la comunidad y el individuo, más allá de la cual éste se encuentra abandonado a sí mismo.

Corporaciones y guildas

El carácter racionalista que ofrecen estas divisiones no resulta extraño sino cuando el contenido a que se adscribe estrictamente la participación resiste a la división cuantitativa. Éste es hasta cierto punto el caso de la institución católica constituida por san Francisco con el nombre de Orden de los Terciarios. Éstos son laicos, que quieren ligarse con una orden enclaustrada, pero sin hacerse frailes, y se obligan a realizar determinados ejercicios espirituales y ciertos pagos a cambio de lo cual participan de ciertas ventajas religiosas de la orden principal, como misas e indulgencias; pero viviendo una vida completamente secolar. Esta cuidadosa determinación de los que están fuera y los que se hallan dentro, no parece empero compaginarse bien con el carácter absoluto de lo religioso. La comunidad propia de la orden existe para un fin que ha de cumplirse totalmente y en el que no cabe más o menos, y limitar la participación en ella parece contradictorio con su contenido. En general, para los fenómenos de limitación, por razones fácilmente comprensibles, el contenido tiene más importancia que para otras formas sociológicas. Generalmente la limitación cuantitativa de un interés común impone a los interesados limitaciones mutuas. Pero hay algunos casos en que no; los tipos de estos casos se encuentran en las esferas de más diverso valor: de una parte, verbigracia, en los pastos comunales a los que cada cual puede enviar todo el ganado que posea; de otra, el reino de Dios en el que pueden participar todos y poseerlo entero, sin disminuir la parte de los demás.

Los terciarios franciscanos

Hasta ahora se ha tratado esencialmente de las acciones recíprocas que se dan entre

un lado y otro del límite. Las que produce el límite, como marco, entre los elementos del grupo encerrado por él, requieren al menos un ejemplo. Lo esencial en este caso es la anchura o estrechez del marco. Pero no es éste el único factor importante; también la forma que comunica al grupo el marco espacial, la energía de cohesión uniforme o distinta en los diversos lugares, el hecho de que el marco esté constituido en toda su extensión por un mismo elemento (como acontece de una parte en las islas y de otra en los Estados que tienen una posición como la República de San Marino o los principados tributarios indios) o esté formado por varias vecindades, todo esto tiene una indudable importancia para la estructura interior del grupo. Pero aquí no podemos hacer más que indicarlo. La anchura o estrechez del marco no siempre corresponde a la grandeza o pequeñez del grupo. Lo que más importa son las fuerzas de expansión que se desarrollen en el seno de éste. Cuando éstas tienen espacio suficiente para no chocar con el límite, en su expansión, el marco es amplio, aunque como sucede muchas veces en los imperios orientales se reúnen en él muchas personas. Por otra parte, el marco será estrecho cuando a pesar de vivir dentro de él pocas personas funcione como un obstáculo más allá del cual tratan de actuar constantemente ciertas energías que no pueden desarrollarse hacia adentro. El efecto de esta última constelación sobre la forma social lo ha experimentado, verbigracia, de un modo incuestionable Venecia. La estrechez de su territorio, que no era inmediatamente agrandable, la llevó más bien a la llamada expansión dinámica por el mundo, que a una ampliación territorial, que dada su situación sólo ofrecía escasas posibilidades. Pero una política de este género, que mira muy lejos en el espacio y va mucho más allá de los límites inmediatos, exige grandes condiciones intelectuales que no puede poseer la masa. De aquí que no pudiera darse en Venecia la democracia inmediata. Las condiciones espaciales de su vida demandaban la formación de una aristocracia que —como se ha dicho— gobernase al pueblo como los oficiales mandan a bordo sobre la tripulación.

Venecia, ciudad aristocrática

En su aspecto formal sociológico, el hecho del marco espacial no consiste sólo en la delimitación política. La estrechez o amplitud del marco produce sus consecuencias (con las modificaciones consiguientes) donde quiera que se encuentren reunidos un grupo de hombres. El carácter propio de la muchedumbre congregada: impulsividad, entusiasmo, facilidad de movimientos, depende seguramente en parte de que se halla, o bien al aire libre, o bien en un local de grandes dimensiones, comparado con las estancias en que de ordinario transcurre su vida. El aire libre da al hombre un sentimiento de libertad, de posibilidades indeterminadas, de fines lejanos, que difícilmente pueden surgir por motivos sensibles en habitaciones reducidas. El hecho de que aquellos locales espaciosos resulten con frecuencia relativamente estrechos, por hallarse demasiado llenos, no hace más que aumentar este efecto

excitante, por virtud del cual el ímpetu individual va más allá de sus límites consuetudinarios; ha de potenciar aquel sentimiento colectivo, merced al cual, el individuo se encuentra fundido en una unidad superior a su individualidad, que le arrastra como un torrente más allá de sus directivas y responsabilidades personales. Las fuerzas sugestivas excitantes de una gran masa y de sus funciones anímicas, que llegan hasta el punto de que el individuo no reconoce luego su propia obra, se acentúan tanto más cuanto más densa es la aglomeración y mayor el espacio que llene. Un local que ofrece a una muchedumbre compacta un espacio desacostumbrado para el individuo, ha de favorecer el sentimiento de un despliegue de fuerzas y un poder de expansión indefinido, que tan fácilmente se apodera de las masas reunidas y que sólo se produce ocasionalmente en individuos excepcionales, en el marco estrecho de una habitación corriente que se abarca fácilmente con una mirada. Esta indeterminación del marco espacial facilita extraordinariamente las típicas excitaciones colectivas; de la misma manera, en general, la confusión y amplitud de los límites, aunque no sea en sentido espacial, excitan, sugestionan, enturbian la claridad de visión. Ello es lo que hace tan peligrosas las reuniones en la oscuridad; tanto que la policía urbana de la Edad Media trató de impedir las frecuentemente, cerrando por la noche con cadenas las calles estrechas. La oscuridad presta a la reunión un sello particular en el que se funden, de un modo singular, la significación de lo estrecho y de lo amplio. De una parte, sólo se ven los más próximos; detrás de ellos se alza un muro negro impenetrable; gracias a esto siéntense íntimamente ligados los que están próximos, y la delimitación frente al otro espacio allende el campo visible llega al máximo; parece que este espacio ha desaparecido en absoluto. Pero por otra parte esto hace que desaparezcan los límites efectivos; gracias a la fantasía, la oscuridad ofrece posibilidades exageradas; se siente el hombre como rodeado de un marco fantástico, vago e indeterminado. Al desaparecer el miedo e inseguridad naturales, producidos por la oscuridad, gracias a la reunión compacta de muchas personas, surge la temida excitación y el sentimiento de la irresponsabilidad que produce la confusión en la oscuridad, representando una potenciación y combinación únicas de los dos efectos de la delimitación espacial: limita por una parte, y por otra parte favorece la expansión.

La oscuridad

c) El tercer sentido del espacio para las formaciones sociales procede de que hace posible la *fijación* de sus contenidos. Evidentemente, tiene que influir en la estructura de un grupo el hecho de que determinados elementos singulares o los objetos esenciales de su interés estén completamente fijos o sean indeterminables, en razón del espacio que ocupan. Se ha explicado ya suficientemente hasta qué punto esto determina la diferencia que existe entre las constituciones de los grupos nómadas y los sedentarios. No es necesario insistir sobre ello. Pero no se trata, en modo alguno,

de una continuación esquemática del principio de fijación; no se trata de que al regir este principio en lo espacial se manifieste en los contenidos de vida como estabilización y orden firme. Porque esta conexión (fácilmente comprensible) ni siquiera rige en todos los casos; justamente en situaciones muy consolidadas, en las que no es de temer la posibilidad de un desarraigo, podrá prescindirse de ciertas regulaciones e intervenciones legales, que son muy necesarias cuando reina una inseguridad general y el grupo está expuesto a desmembrarse.

Fijación en el espacio

Pero si el grupo fija a sus miembros individuales legalmente, entonces, según el grado en que lo haga, ello determinará una serie de condiciones, que van desde la sujeción local completa hasta la plena libertad. Aquella sujeción puede presentarse en dos formas fundamentales; o bien se prohíbe en absoluto abandonar el domicilio, o bien puede hacerse esto, pero se castiga con la pérdida de la pertenencia al grupo o con ciertos derechos ligados a ésta. De entre los muchos ejemplos que pudieran aducirse, no citaré más que el del derecho municipal de Harlem que, en 1245, disponía que no podía haber ciudadanos fuera de la ciudad. Todo ciudadano estaba obligado a habitar en la ciudad y sólo podía abandonarla durante 40 días para la siembra, y otros tantos para la recolección. No se trata aquí de la circulación libre, que se refiere a los diversos distritos dentro de un todo político importante; se trata de si puede abandonarse el local del todo político y seguir siendo, no obstante, súbdito suyo. El otro tipo de encadenamiento aparece en el ejemplo de la situación que existió en las provincias orientales de Prusia hasta 1891; el derecho electoral municipal sólo se otorgaba a los vecinos hasta que el estatuto provincial de aquel año lo concedió a todos los contribuyentes. Cuanto más primitiva sea la mentalidad de un grupo, tanto menos comprenderá la pertenencia a éste sin la presencia local, y en tanto mayor escala estarán por tanto subordinadas las relaciones reales a esta presencia personal del miembro del grupo. Cuando domina una mayor flexibilidad mental y una mayor amplitud de horizonte, las cosas se arreglan de manera que las condiciones esenciales de la pertenencia al grupo pueden llenarse, aun estando ausente el individuo en el espacio. Finalmente, cuando se han impuesto la economía monetaria y la división del trabajo, establécese una «representación» de las prestaciones inmediatas, cada vez más amplia, que hace innecesaria, en muy alto grado, la presencia el individuo.

Otra significación sociológica de la fijación en el espacio puede designarse con la expresión simbólica de «punto de rotación». La fijación en el espacio de un objeto de interés produce determinadas formas de relación que se agrupan en torno de dicho objeto. Propiamente, todos los bienes inmuebles, sobre los cuales se verifican negociaciones, transacciones económicas de cualquier género, constituyen un punto de rotación estable de relaciones y acciones recíprocas variables. Pero la inmovilidad

espacial del objeto no da, al menos hoy, a aquellas circunstancias una forma sociológica particularmente característica. Esto puede observarse de un modo que no deja de tener interés en la relación de la hipoteca. La razón por la cual la hipoteca recae, casi exclusivamente sobre la propiedad inmueble, es que en la propiedad del suelo se unen la fijeza y la indestructibilidad, que puede considerarse como correlativa de la exclusividad antes estudiada; el carácter de cosa única que determina cada parte de nuestro espacio confiere al suelo el carácter imperecedero, merced al cual la tierra es particularmente propia para la hipoteca. Pues sólo de esta manera es posible que el objeto hipotecado continúe en manos del deudor; no obstante, lo cual el acreedor se halla completamente asegurado, el deudor no puede llevarse su inmueble ni cambiarlo por otro. Ahora bien, el principio del seguro ha hecho susceptible de hipoteca precisamente aquellos objetos que carecen de toda fijeza en el espacio: los barcos. Lo que la fijeza en el espacio tiene de importante para la hipoteca es el ser apropiada para el registro público; esto mismo puede conseguirse fácilmente también en los barcos. Gracias a ello ha resultado que —como en otros muchos casos— una cualidad sustancial se ha convertido en funcional. La fijación que favorecía la hipoteca, como una cualidad del terreno, consigue lo mismo, en realidad (en parte al menos), por la publicidad, para la que es apropiada, pero que puede producirse también con otros medios y el mismo resultado. Por consiguiente, predomina en este caso, como punto de rotación de la acción económica recíproca, un valor fijo en el espacio pero no propiamente a causa de su inmovilidad sino en virtud de ciertas funciones ligadas a él. De otro modo pasaban las cosas en la Edad Media. En general, dábase entonces una mezcla completamente distinta de estabilidad y movilidad, en los contenidos de la vida. Encontramos en la Edad Media incontables «relaciones» que para nosotros están completamente fuera de toda acción económica y de derecho privado, y que eran, no obstante, entonces objeto de ellas. La soberanía sobre territorios, como la administración de justicia en ellos, los patronatos eclesiásticos y los derechos fiscales, los caminos y privilegios de fabricación de moneda, todas estas cosas se vendían o prestaban, se daban en prenda o se regalaban. Convertir estos objetos tan poco materiales, que ya en sí son meras acciones recíprocas entre hombres, una vez más en objetos de mutuas relaciones económicas, hubiera producido situaciones más vacilantes y precarias todavía, si todos estos derechos y relaciones no hubieran tenido la cualidad de hallarse *fijos en el lugar de su ejercicio*. Este elemento de estabilidad prestaba a su esencia puramente dinámica y relativa, fijeza bastante para que se agrupasen en torno suyo otras acciones mutuas económicas. Su fijación local no era la de un objeto sustancial que se encuentra siempre en el mismo sitio; era la fijeza ideal de un punto de rotación, que mantiene un sistema de elementos a una distancia determinada, en una acción recíproca y dependencia mutua constantes.

El punto de rotación Derecho y funciones vinculados

La fijación local tiene siempre esta significación de punto de rotación en el aspecto sociológico, cuando el contacto o reunión de elementos, por lo demás independientes, sólo puede verificarse en un sitio determinado. Mencionaré algunos ejemplos de este fenómeno que, en realidad, representan una acción recíproca de las determinaciones sociológicas internas y espaciales. Es una política muy inteligente de las iglesias el establecer una capilla y una cura de almas fija donde quiera que hay un número, por pequeño que sea, de adeptos. Esta fijación espacial se convierte en punto de rotación para las relaciones y une a los fieles, de manera que no sólo las energías religiosas antes aisladas se convierten en comunes, sino que las energías que emanan de este centro despiertan en aquellos en que la convicción religiosa dormía, por su aislamiento, la conciencia de pertenecer a la Iglesia. En este punto es muy superior la Iglesia católica a la evangélica. No aguarda a que surja una comunidad considerable de personas para constituir la localmente, sino que la establece tan pronto como cuenta con el núcleo más mínimo; y esta localización es muchas veces el punto de cristalización de una vida común interior, en aumento constante.

Localización

Las ciudades actúan siempre como centros del tráfico para sus alrededores próximos y lejanos; es decir, en cada una de ellas surgen incontables puntos de rotación, permanentes y variables. Cuanto más activo es el tráfico, más favorece el nacimiento de ciudades, con lo cual manifiesta la diferencia entre su vitalidad y la movilidad nómada, inquieta, de los grupos primitivos. Existe una oposición típica entre las formas sociales, según que se limiten a salirse del espacio en que se encuentran (como en el caso de los pueblos pastoriles que cambian constantemente de pastos) o se muevan en derredor de puntos fijos. Sólo en el último caso adquieren forma propiamente dicha y tienen un punto de cristalización, en torno del cual se constituyen valores permanentes, aun cuando éstos sólo consistan en la forma estable de las relaciones y los movimientos. Esta contraposición de las formas de la movilidad vital domina de tal modo la vida externa e interna, que su realización en el espacio aparece meramente como un caso especial. El hecho de que las relaciones espirituales o de trato social tengan un centro fijo en torno al cual se muevan los intereses y conversaciones, o sigan sencillamente la forma lineal del tiempo; el hecho de que dos partidos políticos tengan un punto fijo que determine sus relaciones (ya consista éste en la igualdad constante de una tendencia o en una hostilidad también constante) o que su relación se determine de caso en caso, sin prejuicio previo; el hecho de que en el hombre individual domine un sentimiento fundamental, con un matiz único, el estético, por ejemplo, que colorea todos sus intereses, religiosos y

teóricos, sociales y eróticos, ligándolos y manteniéndolos según la esfera, o que sus intereses se desarrollen sin referirse a nada fijo, según las relaciones de poder que surjan en cada caso; todas estas alternativas determinan evidentemente grandes diferencias en la vida y producen, merced a las muchas mezclas constantes de ambas formas, el curso real de nuestra existencia. Pero todas éstas no son sino formaciones particulares de aquella oposición general a que pertenece, en lo referente al espacio, el punto de rotación sociológico. El verdadero sentido del tráfico surge desde el momento en que el tráfico hace de la ciudad un punto de rotación; este sentido, a diferencia de la sencilla aspiración a lo indeterminado, consiste en que en el tráfico el movimiento se encuentre con un segundo poder equivalente, sin necesidad de que el encuentro sea hostil, cosa que ocurre siempre antes de desarrollarse el tráfico. El tráfico no lleva consigo un choque y desgaste mutuos, sino un complemento y, por tanto, potenciación de energías que necesitan un punto de apoyo en el espacio, y lo crean.

También mencionaré aquí el *rendez-vous*, la cita, como forma sociológica específica, cuya determinación local es caracterizada por el lenguaje mediante el doble sentido de la palabra, que significa tanto el encuentro mismo como el lugar en que el encuentro se verifica^[241]. La esencia sociológica de la cita consiste en la oposición que existe entre la brevedad y carácter pasajero del acontecimiento, por una parte, y su fijación en el espacio y en el tiempo, por otra. La cita —y no sólo la erótica o ilegítima— destaca psicológicamente sobre la forma crónica de la existencia por su carácter de singularidad; es un estado agudo, algo que brota de la ocasión particular. De este modo, adquiere un carácter insular y se separa del curso continuo de la vida, representando cierto punto de fijeza para la conciencia en los momentos formales de su tiempo y de su lugar. Generalmente, en el recuerdo, el lugar adquiere una mayor fuerza asociativa que el tiempo, porque el lugar tiene carácter más sensible. Tanto es así que, cuando se trata de un acontecimiento ocurrido una sola vez, en el que se ha reducido una fuerte conmoción sentimental, el recuerdo suele fundirse inseparablemente con el lugar y recíprocamente; de suerte que el lugar constituye el punto de rotación en derredor del cual el recuerdo liga a los individuos en una correlación ideal.

La cita

Este sentido sociológico del punto fijo en el espacio se aproxima a otro que pudiera designarse con el nombre de individualización del lugar. Parece un hecho externo e indiferente que las casas de las ciudades, en la Edad Media, se designasen de un modo general hasta el siglo XIX, con nombres propios. Los habitantes del Faubourg Saint-Antoine, de París, todavía hace poco tiempo seguían —según se dice— designando sus casas con nombres propios (*Au roi de Siam*, *Etoile d'Or*, etc.), a pesar de estar establecida ya la numeración. En la diferencia que existe entre el

nombre individual y el mero número de la casa, exprésase una diferencia en la relación que el dueño habitante mantiene con ella y, por tanto, con lo que las rodea. Mézclanse aquí en proporción singular la determinación e indeterminación de la designación nominal. La casa mencionada con su nombre propio produce una sensación de individualidad local, evoca la idea de su pertenencia a un mundo espacial *cualitativamente* determinado; merced al nombre, asociado a la representación de la casa, ésta adquiere una existencia independiente con matiz individual; gana para el sentimiento una determinación más precisa que cuando se la designa por números repetidos uniformemente en todas las casas, y entre los cuales sólo existen diferencias cuantitativas. Frente a las fluctuaciones y nivelaciones del tráfico social y en particular del urbano, aquella manera de designar las casas indica lo invariable y personal de la existencia desde el punto de vista espacial. Comparado con el sistema actual, esto se paga con una falta de fijación objetiva y una indeterminación, que obliga a aquel sistema a desaparecer cuando el tráfico adquiere cierta extensión y rapidez. La casa, designada por su nombre, no puede encontrarse de seguida; no puede construirse su situación objetivamente, como sucede con las designaciones geográficas actuales. A pesar de su indiferencia y abstracción los números designan con precisión un lugar determinado en el espacio, cosa que no hace el nombre propio. El grado máximo en este sentido es, por un lado, la costumbre de designar a los huéspedes de los hoteles por el número de su habitación y, por otro, la de no dar nombres a las calles, sino designarlas por cifras, como ocurre en parte, en Nueva York.

Nombres de casas Designación de las calles

Esta diferencia de designaciones pone de manifiesto, en la esfera del espacio, la contraposición plena que se da en la posición sociológica del individuo. El individualista, con su fijación cualitativa y su vida inconfundible, escapa a la ordenación en un sistema valedero para todos, en el cual no ocuparía más que un puesto calculado exactamente según un principio absoluto. Cuando, en cambio, la organización del todo regula la prestación del individuo, según fines que no están en él mismo, la posición del individuo ha de ser fijada en virtud de un sistema ajeno a él; esta posición no está determinada por una norma interior o ideal, sino por la relación que el individuo tenga con el todo. Por eso el mejor modo de fijarla es por medio de una ordenación numérica. La oficiosidad automática del camarero o el cochero de punto, cuya falta de individualidad destaca precisamente por el hecho de que, en último término, su contenido no es tan mecánico y uniforme como el del obrero de máquinas, queda acentuada perfectamente por la numeración usada en vez de cualquier denominación personal. Esta diferencia sociológica es la que manifiestan aquellas distintas designaciones de las casas, las relaciones de los elementos

urbanos proyectadas sobre el espacio. La numeración de las casas significa la fijación espacial, propiamente dicha, de los individuos, haciendo que éstos puedan encontrarse con un procedimiento mecánico. Esta manera de encontrarse es evidentemente distinta de la que suponía, en la Edad Media, la adscripción de los barrios y calles a ciertas clases y oficios particulares, o la separación de los barrios cristianos, judíos y mahometanos en las ciudades orientales^[242]. En contraposición a éste, aquel sistema es eminentemente antihistórico y esquemático. Como ocurre con todo racionalismo, por una parte es mucho más individual y, por otra, mucho más indiferente al individuo como persona.

La ciudad cuadrículada

También en este sentido se expresa, en el lenguaje del espacio, la esencia sociológica interior de la vida ciudadana. Cuanto más puramente se desarrolle la ciudad, tanto más racionalista será, y este racionalismo espacial se manifestará en la desaparición de lo individual, de lo casual, de los rincones y curvas de las calles, sustituidos por la línea recta, por la construcción según normas geométricas, obediente a leyes generales. En la época de los sofistas y de Sócrates, venció el racionalismo claro y consciente sobre el carácter sentimental y tradicional de la antigua Grecia; entonces fue cuando por primera vez Hippodamos de Mileto recomendó que se construyeran las calles rectas. El derribo de calles torcidas, la construcción de nuevas vías diagonales, el sistema moderno del ángulo recto ahorra espacio; pero para el tráfico es ante todo ahorro de tiempo, que es lo que demanda el racionalismo de la vida. Gracias a estos principios del tráfico, que hacen que las cosas puedan encontrarse mecánicamente y con la mayor rapidez, la ciudad adquiere, en contraposición al campo, una pureza máxima, que ya se había revelado antes en el paralelismo de los dos lados de la calle, racionalismo intuitivo con el que no ofrece analogía la estructura de la vida rural. La esencia de la ciudad hace que, en principio, la ciudad sea construible, en contraposición al principio de la estirpe, más orgánico y psicológicamente más sentimental. En relación conceptual con esto hállase el hecho de que los imperios contruidos *a posteriori*, como el de Alejandro y los alejandridas, de una parte, y el romano, de otra, se construyeron sobre el principio de los municipios urbanos y no de las unidades raciales; estos Estados habían de estar integrados por vecindarios reclusos dentro de los muros de la ciudad. Y esta contraposición entre el carácter racionalista de la ciudad y el más natural de la tribu resuena aún en la evolución de los árabes. Mientras en sus épocas primeras llevaban una vida nómada, sin establecimientos fijos, la genealogía era el único medio de determinar una persona. Más adelante, Omar I se lamentaba de que los campesinos no se designasen ya a sí mismos por su tribu, sino por su pueblo.

La ciudad racionalizada

En aquellos nombres propios de las casas vimos que no podía unirse en un mismo símbolo la individualidad del elemento espacial y su relación con un círculo amplio y variado. Pero quizá pueda formarse una escala sociológica, empleando esta medida completamente formal. Es decir, la individualidad, el carácter único, personal, que posee el lugar donde están establecidas determinadas personas o grupos, impide unas veces y favorece otras, con las más variadas combinaciones, que las relaciones que de él parten puedan ligarse a otros elementos. La unidad más perfecta entre ambas determinaciones la ha conseguido la Iglesia católica, estableciendo en Roma su capitalidad. Por una parte, Roma es una formación única, incomparable, histórica y geográficamente, y se halla determinada como por un sistema de infinitas coordenadas, como expresa aquello de que: «todos los caminos conducen a Roma». Pero, por otro lado, la enorme extensión y contenido de su pasado, el hecho de aparecer como el lugar geométrico de todas las alternativas y oposiciones de la historia, cuyo sentido y huellas están idealmente ligados a Roma, ha hecho que esta ciudad pierda la limitación que supone la localización en un punto. Al poseer Roma, la Iglesia ha adquirido un hogar local permanente, con todas las ventajas propias del localismo: facilidad para encontrarla, continuidad intuitiva, centralización segura de la actividad y las instituciones. Y todo esto no necesita pagarlo con las dificultades y parcialidades que siempre van vinculadas a las localizaciones en un punto fijo; porque Roma no es ningún punto. Roma se extiende a lo largo de los destinos y aventuras de que es asiento; su acción psíquico-sociológica va mucho más allá de sus límites locales, y ofrece, al propio tiempo, a la Iglesia una determinación local. Para que en ella estén depositados los fines de la Iglesia, en su relación soberana con los creyentes, posee la mayor individualidad, el carácter más único que ha poseído nunca lugar alguno; mas al propio tiempo se alza por encima de la limitación y el azar que llevan consigo toda existencia individual fija. Las grandes organizaciones necesitan, por serlo, de un punto central en el espacio, pues no pueden vivir sin establecer relaciones de superioridad y subordinación y, por regla general, el jefe ha de poseer un domicilio fijo de una parte para tener a mano a sus súbditos y de otra parte para que éstos sepan dónde pueden encontrar en cada momento a su señor. Pero cuando no se da esa maravillosa fusión de localización y supralocalización, que caracteriza a Roma, eso no se consigue sin renunciar a ciertas cosas. Originariamente, los franciscanos carecían de domicilio fijo; así lo exigía su desvinculación de todas las ataduras terrenales, su pobreza y su misión predicadora. Sólo cuando la orden al extenderse tuvo necesidad de «ministros», fue menester para éstos, por las causas indicadas, un domicilio permanente, y los hermanos no pudieron continuar viviendo sin fijarse en conventos. Y aunque esto aprovechó técnicamente al desarrollo de su poder, desapareció en cambio aquel apartamiento incomparable, aquella seguridad interior de los primeros hermanos, de quienes se decía que no tenían nada, pero lo poseían todo. Al compartir con los demás hombres la fijeza del domicilio se hizo más trivial su forma de vida y su libertad continuó siendo grande; pero no indefinida

como antes, pues se hallaban al menos fijados en un punto.

Roma

Muy otro efecto que el de Roma, tuvo la localización en Jerusalén del culto judío (que en otros sentidos puede compararse con lo que Roma representa). Mientras existió el templo de Jerusalén, salían de él hilos invisibles que ligaban a los judíos esparcidos por las localidades más diversas con sus diferentes ciudadanías, intereses, e incluso con sus varios matices religiosos. El templo era el punto de contacto que servía de intermediario para las relaciones reales en parte y en parte ideales de todo el judaísmo. Pero poseía una condición merced a la cual su significación localista era mucho mayor que la romana: sólo en él podía sacrificarse; Jehová no tenía ningún otro altar para los sacrificios. Por eso, la destrucción del templo, hubo de romper todos los lazos; al poder singular que poseía el culto de Jehová y al colorido que debía a su localización, sucedió un deísmo incoloro, que favoreció la independencia del cristianismo, haciéndola más rápida y radical. Al templo central de Jerusalén sucedieron las sinagogas autónomas, y la cohesión efectiva entre los judíos tuvo cada vez menos carácter religioso y más carácter racial. Éstas fueron las consecuencias de aquella acentuación localista, que planteó al vínculo sociológico el tajante dilema de: todo o nada.

Jerusalén

d) Un cuarto tipo de relaciones externas, que se transforman para producir acciones recíprocas sociológicas vivas, ofrece el espacio por virtud de la *proximidad* o *distancia* sensible que ponga entre las personas que se hallen en cualquier relación mutua. Basta una simple mirada para convencerse de que dos asociaciones, cuya cohesión se debe a la igualdad fundamental de intereses, energías, sentimientos, tendrán distinto carácter según que sus miembros se hallen en contacto espacial o estén separados unos de otros. Y ello no sólo en el sentido evidente de una diferencia en las relaciones totales; no es sólo que a aquella relación se añadan otras determinadas por la proximidad corporal, sino que la relación espacial modifica las demás relaciones —las que son posibles a distancia—. Un cartel económico o una amistad, una asociación de coleccionistas de sellos o una comunidad religiosa, pueden vivir perpetua o temporalmente sin necesidad de contacto personal. Pero tan pronto como el lazo que une a los miembros no tiene que vencer distancia alguna surge la posibilidad de incontables modificaciones, cuantitativas y cualitativas. Antes de entrar en detalles, digamos que en principio, la diferencia entre ambos géneros de asociación es mucho más relativa de lo que podría hacer suponer la contradicción lógica que existe entre reunión y separación. El efecto psicológico de la primera puede reemplazarse, en muy amplia escala, por medios indirectos de comunicación y

aún más por la fantasía. Donde este efecto es más fácil de lograr es justamente en las dos clases opuestas de enlace que existen entre los hombres desde el punto de vista espiritual: en las puramente objetivas e impersonales y en las que se basan en la intensidad del sentimiento. Como ejemplo de las primeras podemos citar ciertas transacciones económicas o científicas, porque sus contenidos pueden expresarse en formas lógicas completamente y, por consiguiente, por escrito. De las segundas, citaremos las asociaciones religiosas y otras, basadas en motivos cordiales, porque el poder de la fantasía y la devoción del sentimiento superan de un modo que, con frecuencia, parece místico, las condiciones del tiempo y el espacio. En la proporción en que estos extremos pierden su pureza hácese más necesaria la proximidad espacial. Tal sucede cuando aquellas relaciones fundadas objetivamente ofrecen vacíos que sólo pueden colmarse con factores imponderables, lógicamente inasequibles, o cuando las relaciones puramente interiores no pueden prescindir de un complemento de necesidades externas sensibles. Acaso desde este punto de vista pudiera construirse una gradación en la totalidad de las acciones recíprocas sociales, según la mayor o menor proximidad o alejamiento espacial que resulta favorecida o tolerada por la socialización de ciertas formas y contenidos. En lo que sigue se detallará el modo como podrían hallarse los criterios necesarios para construir semejante escala.

Proximidad y alejamiento

La capacidad expansiva de una socialización, siendo las mismas las condiciones sentimentales y de interés, depende de la capacidad de abstracción que tengan los hombres. Cuanto más primitiva sea la conciencia, más incapaz será de representarse como pertenecientes a la comunidad a los individuos separados de ella por el espacio, o como ajenos a la comunidad a los que se hallan, espacialmente próximos. En este punto, la naturaleza de las fuerzas socializadoras se basa inmediatamente en los últimos fundamentos de la vida del espíritu en general; la unidad ingenua de las mentalidades rudimentarias no puede distinguir aún claramente entre el yo y su ambiente. Por otra parte, el yo carece aún de acento individual y se esfuma en las imágenes de otros hombres y de las cosas, como se demuestra en el hecho de que el niño no tiene la noción del yo y en la indiferenciación semicomunista en que viven los estadios sociales primitivos. Por otra parte, en este grado no se otorga a los objetos una existencia independiente; el egoísmo ingenuo del niño y del hombre primitivo quiere apropiarse cuanto apetece —y apetece casi todo lo que se le acerca sensiblemente—, y de esta manera extiende prácticamente la esfera de su yo a las cosas todas, del mismo modo que lo hace teóricamente por el subjetivismo del pensamiento y el desconocimiento de las leyes objetivas. Con esto se ve cuán decisiva ha de ser, en esta disposición mental, la proximidad sensible para la conciencia de la comunidad. Mas esta proximidad no se presenta como un hecho espacial objetivo, sino como la supraestructura anímica sobre ese hecho; así pues,

como queda dicho, puede reemplazarse aún en este estadio por otras constelaciones psicológicas; por ejemplo, por la pertenencia al mismo vínculo totémico que, entre los negros australianos, liga estrechamente a individuos de grupos completamente separados, hasta el punto de que cuando luchan estos grupos, los hombres del mismo tótem se evitan. Pero, en general en la conciencia primitiva sólo los contactos exteriores sirven de prueba para los interiores —por distintos que sean en su carácter—; la representación indiferenciada no sabe separar claramente ambas cosas. Aún hoy mismo, en las ciudades pequeñas, de mentalidad menos desarrollada, la relación con el vecino y el interés que éste inspira tiene muy distinta significación que en la gran ciudad; en ésta, gracias a la complicación y confusión de la vida, se está acostumbrando a constantes abstracciones a la indiferencia frente al que está más próximo, y a la relación estrecha con el que está lejos.

Relaciones de contacto

Por esa razón, en aquellas épocas en que la abstracción, allende el espacio, se halla favorecida por circunstancias objetivas, pero tropieza con el poco desarrollo psicológico, se producen tensiones sociológicas de consecuencias considerables. Así, por ejemplo, la soberanía del rey anglosajón sobre la Iglesia se ha atribuido, con razón, al alejamiento de la sede romana. La presencia personal se consideraba entonces como condición para el ejercicio de la autoridad; y era difícil que se otorgase ésta a un poder tan lejano. Por lo demás, estoy inclinado a admitir efectos históricos retroactivos dentro de esta esfera. Cuando la superioridad espiritual de una de las partes, o la fuerza de las circunstancias, hacen inevitable que se produzcan relaciones a una distancia tal que la conciencia no puede propiamente superarla, este hecho ha de contribuir mucho al progreso de la abstracción y a la capacidad de expansión del espíritu. La necesidad sociológica tuvo, pues, que crearse un órgano en la psicología individual. Por eso la relación de la Europa medieval con Roma, cuando no se rompió —como en Inglaterra— por la extrema distancia, fue una excelente escuela de abstracción; desarrolló la capacidad de transcender sobre los que están sensiblemente próximos; vio el triunfo de poderes que sólo actuaban, por su contenido, sobre otros basados en la presencia espacial. Dijérase que para las relaciones sociológicas existe un límite de superación, un «umbral» de distancia; cierto alejamiento espacial aumenta la capacidad de abstracción y es superado; pero pasando de este límite paraliza la abstracción. Las distancias de espacio, con sus transiciones fluyentes y sus distintos sentidos psicológicos, en general, ofrecen variados fenómenos de este género, especialmente si se hallan combinadas con distancias de tiempo. Esto se ve, sobre todo, en los sentimientos. Una separación en el espacio podrá durante un tiempo exaltar a la mayor intensidad posible el sentimiento mutuo; pero desde cierto momento será como si las energías del espíritu se hubieran consumido y sobreviene entonces el enfriamiento y la indiferencia. Una

pequeña distancia en el espacio modificará a veces muy poco la sensación; una muy grande, producirá, en cambio, una desesperada violencia; pero, por otra parte, aquella separación, a distancia poco considerable, si no obstante resulta insuperable, producirá las situaciones más trágicas, porque entonces se sentirán las fuerzas disgregantes con más violencia, que cuando se tropieza con el espacio, indiferente en sí. El obstáculo puramente físico no irrita tanto como el moral; no se presenta como un destino que hiere particularmente a tal o cual personalidad, sino más bien como la suerte general de los humanos.

Distancias mínimas

Las relaciones a gran distancia suponen, pues, en primer lugar, cierto grado de desarrollo intelectual. Por el contrario, el carácter sensible de la proximidad local, se manifiesta en el hecho de que, con vecinos muy próximos, ha de haber relación, ya amistosa, ya hostil, es decir, una relación positiva; y parece que la indiferencia recíproca es imposible cuando existe proximidad espacial. La intelectualidad dominante significa siempre una disminución de los extremos sentimentales. Tanto por su contenido objetivo, como por su calidad de función anímica, sitúase por encima de las contradicciones, en medio de las cuales se debaten el sentimiento y la voluntad; es el principio de la imparcialidad. Por eso, ni los individuos ni las épocas históricas en que domina el matiz intelectualista suelen distinguirse por la parcialidad o por la violencia de los sentimientos de amor y odio. Esta correlación puede aplicarse también a las distintas relaciones que se verifican entre los hombres. La intelectualidad, que por una parte ofrece una base general de mutua comprensión, pone, por otra, cierta distancia entre los hombres; al hacer posible la aproximación y coincidencia de los más alejados crea, en cambio, una relación objetiva y más fría entre los próximos. La relación con personas alejadas en el espacio suele ostentar cierta tranquilidad, comedimiento y falta de pasión; el pensamiento ingenuo cree que ello es consecuencia inmediata de la distancia, del mismo modo que considera el movimiento retardado de un proyectil como efecto de la mera dimensión espacial. Pero, en realidad, la acción de la distancia consiste únicamente en eliminar las excitaciones, roces, atracciones y repulsiones que produce la proximidad sensible, haciendo así que en la complejidad de los fenómenos anímicos, socializantes, predominen los procesos intelectuales. Frente al que está próximo en el espacio, y con el cual nos hallamos en contacto mutuo, en diversas posiciones y estados de ánimo, sin posibilidad de previsión y selección, sólo suelen darse sentimientos decididos; y la proximidad puede ser la base, tanto de la más sublime dicha como de la más insoportable violencia. Una experiencia muy antigua enseña que los vecinos de la misma casa sólo pueden ser o amigos o enemigos. Cuando existan relaciones muy próximas, que no pueden esencialmente sublimarse más por la proximidad inmediata, constante será, pues, lo mejor evitar tal proximidad, porque ésta trae

consigo muchas posibilidades de coloración contraria. Merced a ella, poco puede ganarse; pero puede perderse mucho. Es bueno tener por amigo al vecino; pero es peligroso tener por vecino al amigo. Probablemente habrá muy pocas relaciones amistosas que no intercalen, en su proximidad, alguna distancia; el alejamiento espacial sustituye a las medidas frecuentemente penosas que son necesarias para conservar esa distancia interior, cuando el contacto es ininterrumpido. Las excepciones a aquella regla de la polaridad de sentimientos, cuando es grande la proximidad, confirman su fundamento: por una parte, entre personas de una educación muy elevada y por otra, en la gran ciudad moderna, pueden darse, con la vecindad más próxima, una indiferencia completa y la exclusión de toda reacción sentimental mutua. En el primer caso, porque el predominio de la intelectualidad relega a segundo término, las reacciones impulsivas; y en el segundo, porque los contactos incesantes con incontables personas producen el mismo efecto, por atrofia. En este caso, la indiferencia hacia el vecino es una simple medida de precaución sin la cual, en la gran ciudad, se vería uno desquiciado y destrozado. Cuando a ese efecto debilitante de la vida ciudadana se oponen temperamentos demasiado vehementes, se buscan en ocasiones otras medidas de precaución. En la Alejandría de la época imperial dos de los cinco barrios de la ciudad estaban habitados principalmente por judíos, con lo cual se quería evitar por acomodos tradicionales, los posibles conflictos entre vecinos. Por eso no hay contradicción entre procurar separar en el espacio a los miembros de dos partidos hostiles, que perturban la paz, y después, una vez alejados, tratar de unirlos. Pues en muchas naturalezas, la fantasía que actúa a distancia desarrolla una exageración de los sentimientos, frente a la cual, la excitación producida por la proximidad sensible, por grande que sea, parece de algún modo limitada y finita.

Vecindad Vida de urbe

Junto a los efectos prácticos, tan evidentes, de la proximidad en el espacio, y a la conciencia sociológica de tener a la disposición tales efectos, aunque no se haga uso actual de ellos, encontramos que las consecuencias de la proximidad en las formas sociales tienen relación también con la importancia de los sentidos con que se perciben los hombres unos a otros.

DIGRESIÓN SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LOS SENTIDOS

El hecho de percibir con los sentidos al prójimo se desarrolla en dos aspectos, cuya acción común tiene una importancia sociológica fundamental. Al actuar sobre el sujeto la impresión sensible producida por un hombre surgen en nosotros sentimientos de placer y dolor, de elevación o humillación, de excitación o sosiego; todo ello por su vista o por el sonido de voz, por su mera presencia sensible en el mismo espacio. Nada de esto sirve para el conocimiento o determinación del otro; lo que ocurre es, únicamente, que yo experimento una sensación agradable o desagradable cuando el otro está ahí y lo veo y lo oigo. Pero esta reacción del sentimiento producida por su imagen sensible, lo deja fuera. En la dirección contraria se desarrolla, empero, la impresión sensorial cuando es tomada como medio para conocimiento del otro: lo que veo, oigo, siento en él no es más que el puente por el cual llego a él mismo, como objeto de mi conocimiento. Acaso el ejemplo más claro se encuentre en los sonidos del lenguaje y en su significación. Por una parte, la voz de una persona nos produce un efecto atractivo o repulsivo, diga lo que diga; por otra parte, lo que dice nos sirve para conocer no sólo sus pensamientos actuales, sino también su manera de ser. Lo propio ocurre con todas las impresiones de los sentidos; penetran en el sujeto en la forma de sentimiento y estado de ánimo, pero conducen hacia el objeto en la forma de conocimiento. Cuando se trata de objetos no humanos, estos dos aspectos suelen hallarse mucho más separados. En su presencia sensible acentuamos, o bien su valor subjetivo para el sentimiento —el olor de la rosa, la dulzura de un sonido, el encanto de las ramas mecidas por el viento, aspectos todos que sentimos como una voluptuosidad en el interior del alma—, o bien pretendemos conocer el objeto —la rosa, el sonido, el árbol— en cuyo caso empleamos otras energías completamente distintas, eliminando aquellas sentimentales de un modo consciente. Lo que en este caso se presenta casi inconexo y en varias alternativas suele hallarse, cuando se trata del hombre, fundido en una unidad. Las impresiones sensoriales que nos produce hacen que su valor sentimental por una parte, y su aplicación por otra parte al conocimiento instintivo o voluntario, actúen juntos con unidad prácticamente indivisible y se conviertan en base de nuestra relación con él. Nuestra relación con el prójimo hállase determinada en muy varia medida y proporción por esas dos direcciones de la impresión: el sonido de la voz y el contenido de lo que dice, el aspecto exterior y su interpretación psicológica, lo atractivo o repulsivo que haya en su atmósfera y la deducción instintiva que de ella hacemos respecto al matiz de su alma y en ocasiones a su grado de cultura.

Sociología de los sentidos

Descendiendo ahora a los diversos órganos sensoriales, los ojos desempeñan una función sociológica particular: el enlace y acción recíproca de los individuos que se miran mutuamente. Acaso sea ésta la relación mutua más inmediata y más pura que exista. Todos los demás hilos sociológicos suelen poseer un contenido objetivo y engendrar una forma objetiva. Hasta la palabra hablada y oída tiene una significación objetiva que podría comunicarse de otro modo. Pero la vivísima acción recíproca en que entran los hombres al mirarse cara a cara, no cristaliza en productos objetivos de ningún género; la unidad, que crea entre ellos, permanece toda en el proceso mismo, sumida en la función. Y esta relación es tan fuerte y sutil que sólo se verifica por el camino más corto, por la línea recta que va de ojos a ojos. La más mínima desviación, el más ligero apartamiento de la mirada, destruye por completo la peculiaridad del lazo que crea. No queda en este caso ninguna huella objetiva, como ocurre mediata o inmediatamente en las demás relaciones que se verifican entre los hombres, incluso en las palabras que se cambian. La acción recíproca muere en el momento en que cesa la función inmediata. Todo el trato entre los hombres, sus acuerdos y sus repulsiones, su intimidad y su indiferencia, cambiarían de un modo incalculable si no existiese la mirada cara a cara, que engendra una relación completamente nueva e incomparable, a diferencia de la mera visión u observación del otro.

Sociología de la vista

La intimidad de esta relación procede del hecho notable de que la mirada dirigida al otro, la mirada escrutadora es, en sí misma, expresiva; y lo es por la manera de mirar. En la mirada que el otro recoge se manifiesta uno a sí mismo. En el mismo acto en que el sujeto trata de conocer al objeto se entrega a su vez a este objeto. No podemos percibir con los ojos sin ser percibidos al mismo tiempo. La mirada propia revela al otro el alma, al tratar de descubrir el alma del otro. Sin embargo como esto, evidentemente, sólo sucede mirándose cara a cara, de modo inmediato, nos encontramos aquí con la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de las relaciones humanas.

Mirada cara a cara

Se comprende, pues, por qué la vergüenza nos hace bajar los ojos al suelo, evitar la mirada del otro. No sólo porque de esta manera prescindimos de comprobar que el otro nos mira en situación tan penosa y desconcertante, sino por un motivo más profundo, y es que al bajar la vista privamos al otro de una posibilidad de conocernos. La mirada a los ojos del otro no sólo me sirve para conocerle yo a él, sino que le sirve a él para conocerme a mí. En la línea que une ambos ojos, cada cual transmite al otro la propia personalidad, el propio estado de ánimo, el propio impulso. En esta relación sensible inmediata encuentra aplicación efectiva la «política del avestruz»; el que no

mira al otro escapa realmente hasta cierto punto a su mirada. Para que el hombre se halle completamente ante el otro, no basta que éste le mire a él, es preciso que él también mire al otro.

Pero la significación sociológica de la vista depende, ante todo, de la expresión del *rostro*, que se ofrece como el primer objeto de la mirada de hombre a hombre. Pocas veces se comprende claramente hasta qué punto dependen del conocimiento mutuo, incluso nuestras relaciones prácticas; y esto no se refiere únicamente a lo externo, o a las intenciones y estado de ánimo momentáneos de los demás, sino que lo que sabemos de su ser, de sus fundamentos internos, de la inmovilidad de su naturaleza, consciente e instintivamente, es lo que inevitablemente da colorido a nuestra relación, tanto momentánea como permanente con ellos. Pero la cara es el lugar geométrico de todos estos conocimientos, el símbolo de todo lo que el individuo ha traído como supuesto de su vida. En el rostro está almacenado todo el pasado que ha descendido al fondo de su vida y ha tomado en él la forma de rasgos fijos. Al percibir con esta significación el rostro del hombre tenemos algo que sirve a los fines de la práctica. Pero además entra en el trato un elemento superior a toda utilidad; gracias al rostro comprendemos al hombre con sólo verlo, sin esperar a que obre. El rostro, considerado como órgano de expresión, es de naturaleza completamente teórica; no *obra*, como la mano, como el pie, como el cuerpo entero; no es depositario de la conducta interior o práctica del hombre, sino que *habla* de ella. El género particular de conocimientos —colmado de consecuencias sociológicas— que proporciona la vista, viene determinado por el hecho de que el rostro es el objeto esencial de la mirada entre los individuos. Y este conocimiento es de muy especial índole. Desde la primera mirada sabemos con quién tenemos que habérmolas, aunque sea de un modo vago y vacilante. Si generalmente no nos damos cuenta de este hecho y de su importancia fundamental, es porque, partiendo de esta base sobreentendida, dirigimos inmediatamente la atención al conocimiento de los rasgos particulares, de los contenidos singulares que determinen en cada caso nuestro comportamiento práctico frente a los demás. Pero si intentamos penetrar en ese saber evidente primario, nos asombrará el darnos cuenta de lo mucho que conocemos de un hombre, desde la primera mirada. No es nada expresable con conceptos, ni analizable en detalles; quizá no podamos decir si tal hombre, a quien hemos visto por primera vez, es inteligente o tonto, bondadoso o violento, dinámico o indolente. Todas estas cosas, que pueden conocerse en el sentido habitual de la palabra, son cualidades *generales*, que el individuo comparte con un número incontable de otros hombres. Lo que aquella primera mirada nos transmite no puede detallarse y diseminarse en dichos conceptos y expresiones —aunque dé el tono a todos los conocimientos posteriores que adquiramos respecto a aquella persona—, sino que es la aprehensión inmediata de su individualidad; es la manera como su cara lo revela, desde luego, a nuestra mirada. Y es claro que, en principio, no tiene importancia que este primer conocimiento lleve consigo bastantes errores y elementos que hayan de corregirse

luego.

El rostro

El rostro, que ofrece a la mirada el símbolo más perfecto de la interioridad permanente, la huella de cuanto ha ido sepultándose en lo más esencial y duradero de nuestra naturaleza, cede al propio tiempo a las más variadas situaciones momentáneas. Hay aquí algo completamente único en la esfera de lo humano. La esencia general, supraindividual del individuo se manifiesta en el colorido particular de un estado de ánimo, de un impulso momentáneo; lo más unitario, fijo y lo más fluido, variable, de nuestra alma, se presentan como algo absolutamente simultáneo, lo uno en la forma de lo otro. Aquí aparece una total diferencia sociológica entre la vista y el oído. El oído nos da la revelación del hombre en la forma del tiempo; la vista, empero, nos ofrece también lo permanente de su esencia, la huella de su pasado, en la forma sustancial de sus rasgos, de tal manera que vemos simultánea la sucesión de su vida. Pues el ya referido estado de ánimo momentáneo, aunque, desde luego, se expresa en el rostro, sin embargo, lo inferimos tan principalmente de la palabra hablada, que en el efecto real del sentido de la vista predomina el carácter *duradero* de la persona por él conocida.

Por eso son completamente distintos el estado de ánimo sociológico del ciego y el del sordo. Para el ciego, el otro sólo existe propiamente en la sucesión temporal de sus expresiones. El ciego no percibe la simultaneidad inquieta e inquietante de todos los rasgos esenciales, de las huellas de todos los pasados, que se dilatan en el rostro del hombre; y éste quizá sea el fundamento del humor apacible y sereno con que el ciego considera amistosamente cuanto lo rodea. Justamente por las muchas cosas que puede revelar el rostro, resulta éste, a veces, enigmático. En general, lo que *vemos* de un hombre, lo interpretamos por lo que *oímos* de él; lo contrario es poco frecuente. Por eso el que ve, sin oír, vive más confuso, desconcertado e intranquilo, que el que oye sin ver. En esto debe influir una circunstancia importante para la sociología de la gran ciudad. En comparación con la ciudad pequeña, el tráfico de la gran ciudad se basa mucho más en el ver que en el oír. La razón de ello no es sólo que en la ciudad pequeña las personas que nos encontramos en la calle son, con frecuencia, conocidos, con quienes cambiamos unas palabras, o cuya visión evoca en nosotros su personalidad total además de la visible, sino, sobre todo, por causa de los medios de comunicación públicos. Antes de que en el siglo XIX surgiesen los ómnibus, ferrocarriles y tranvías, los hombres no se hallaban nunca en la situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar. Las comunicaciones modernas hacen que la mayor parte de las relaciones sensibles entabladas entre los hombres queden confiadas, cada vez en mayor escala, exclusivamente al sentido de la vista y, por tanto, los sentimientos sociológicos generales tienen que basarse en fundamentos muy distintos. El hecho antes mencionado de que el hombre únicamente visto era

más enigmático que el hombre oído, contribuye, seguramente, al carácter problemático que aqueja al sentimiento moderno de la vida, contribuye a la desorientación de la vida general, a la sensación de aislamiento y de que estamos rodeados por todas partes de puertas cerradas.

El ciego y el sordo Oír y ver

Existe una compensación de esa diferencia entre los sentidos, compensación que tiene, sociológicamente, una gran importancia, y proviene de que recordamos mucho mejor lo oído que lo visto, a pesar de que lo dicho por un hombre desaparece para siempre, mientras que para la vista ese hombre es siempre un objeto relativamente estable. Aunque sólo sea por esta circunstancia, es más fácil engañar al oído de un hombre que a su vista; y es indudable que el trato social entre los hombres viene determinado por esta estructura de nuestros sentidos y de los objetos. Si no escapasen inmediata y definitivamente a nuestro oído las palabras dichas (que en compensación el oído conserva en la forma de la memoria); si el sentido de la vista, al que falta esta facultad de reproducción en el recuerdo, no contase con la persistencia del rostro, nuestra vida interindividual descansaría sobre una base completamente distinta. Sería una especulación ociosa el intentar imaginar en detalle cómo pueda ser esta otra forma de vida; pero darnos cuenta de que en principio es posible, nos libra del dogma de que la forma de socialización humana que conocemos es algo evidente e indiscutible, no dependiendo de ninguna circunstancia particular la figura en que se nos ofrece. La investigación histórica ha eliminado ya este dogma en lo que se refiere a las grandes formas sociales particulares; sabemos que la constitución de nuestra familia y la forma de nuestra economía, de nuestro derecho y de nuestras costumbres, son resultados de condiciones, que en otros sitios han sido diversas y, por tanto, han conducido también a diversos resultados. Sabemos que estas formas reales no son lo más hondo, no son lo incondicionalmente necesario, lo que no puede ser interpretado como una conformación especial procedente de causas particulares. Pero la cuestión no se ha planteado aún con referencia a las funciones generales sociológicas, que tienen lugar de hombre a hombre. Las relaciones primarias, inmediatas, de que luego dependen todos los organismos de orden superior, parecen tan solidarias con la naturaleza de la sociedad en general, que hacen olvidar que sólo son solidarias con la naturaleza del hombre y que deben ser explicadas por las particulares condiciones de éste.

Variedad de las formas sociales

La oposición que existe entre el oído y la vista en su significación sociológica es, evidentemente, la prolongación del doble papel para el que, naturalmente, parece

designada por sí sola la vista. Todo conocimiento de la realidad se escinde en las categorías del ser y el devenir; así, estas categorías dominan todo cuanto el hombre quiere y puede percibir del hombre en general. Queremos saber de una parte: ¿qué es este hombre en su esencia? ¿Cuál es la sustancia duradera de su personalidad? Pero también queremos saber: ¿qué es en este momento? ¿Qué quiere? ¿Qué piensa? ¿Qué dice? Esto determina, en general, una división del trabajo entre los sentidos. Prescindiendo de muchas modificaciones, lo que vemos en el hombre es lo que hay en él de duradero. En su rostro se halla grabada, como cuando se traza un corte por capas geológicas, la historia de su vida y aquellas cualidades básicas con que le ha dotado la naturaleza. Las oscilaciones de la expresión del rostro no pueden compararse, en diversidad de diferenciaciones, con las impresiones que recibimos por medio del oído. Lo que oímos de un hombre es lo momentáneo, el fluir de su índole esencial. Tenemos que recurrir a todo género de datos y deducciones para percibir en sus rasgos el estado del momento, o en sus palabras lo que hay en él de invariable. En la naturaleza, tal como se nos ofrece inmediatamente a las impresiones sensoriales, lo permanente y lo fluido se hallan divididos de un modo más parcial que en el hombre. Los símbolos polares de esta parcialidad y exclusividad, son la piedra inmóvil y la corriente de agua que fluye. Sólo el hombre es, para nuestros sentidos, al propio tiempo, algo permanente y algo que fluye; ambas cosas han llegado en él a tan alto grado de culminación, que la una se mide por la otra o se expresa en ella. La formación de esta dualidad está en acción recíproca con la vista y el oído, pues si es cierto que ninguno de los sentidos se cierra completamente a las impresiones de ambas categorías, sin embargo, en conjunto, se complementan mutuamente: la vista percibe la esencia plástica y permanente del hombre, y el oído sus expresiones transitorias, que surgen y desaparecen.

Sociológicamente, el oído se diferencia además de la vista por la falta de aquella reciprocidad que produce la mirada cara a cara. En esencia, el ojo no puede tomar nada sin dar al mismo tiempo algo; al paso que el oído es el órgano plenamente egoísta, que no hace más que tomar, sin dar nada. Ya la forma externa del oído parece casi simbolizar esta condición; es el menos movedizo de todos los órganos de la cabeza y actúa como un apéndice pasivo de la figura humana. Paga, sin embargo, ese su egoísmo, con su incapacidad de desviarse o cerrarse como los ojos; el oído no hace más que recibir, es cierto, pero en cambio está condenado a recoger todo cuanto caiga en sus cercanías, lo cual, como se verá, produce consecuencias sociológicas. Sólo unido a la boca, al lenguaje, crea el oído el acto interiormente unitario de tomar y dar; pero aun esto en pura alternación y réplica, pues no puede hablarse bien mientras se oye, ni oírse bien mientras se habla. En cambio, la vista funde ambas cosas en el milagro de la «mirada». Por otra parte, frente al egoísmo formal del oído, hállase la peculiar relación en que este sentido se encuentra frente a los objetos de la propiedad privada. En general, sólo cabe «poseer» lo visible. Lo puramente audible, desaparece al punto mismo de aparecer, y no es, por tanto, susceptible de «posesión». Una

curiosa excepción de esto es el prurito de las grandes familias de los siglos XVII y XVIII de poseer piezas musicales, escritas expresamente para ellas, y que no podían ser dadas a la publicidad. Una porción de cantatas de Bach fueron escritas por encargo particular de un príncipe. La distinción de las casas exigía poseer piezas musicales de las que estaban excluidas las demás. Para nuestra manera de ver, hay en esto una cierta perversión, porque oír es, en su esencia, algo supraindividual; todo lo que suena en un espacio han de oírlo cuantos se hallan en él, y el hecho de que uno lo perciba, no priva de percibirlo a los demás. De aquí proviene el acento espiritual particular que tiene la palabra hablada cuando, a pesar de esto, va destinada exclusivamente a una sola persona. Lo que uno dice a otro lo oirían incontables personas si estuviesen presentes. Pero cuando el contenido de alguna cosa dicha excluye esta posibilidad formal, la comunicación que de esas palabras se hace, adquiere un incomparable colorido sociológico. No hay apenas secreto que pueda ser transmitido exclusivamente por los ojos. Pero su comunicación por el oído encierra propiamente una contradicción; porque una forma que por sí misma está destinada a un número ilimitado de personas, se aplica a un contenido que excluye esta participación múltiple. Esto es lo característico del secreto comunicado verbalmente, de la conversación confidencial; niega explícitamente el carácter sensible de los sonidos, carácter que presupone la posibilidad física de que existan muchos oyentes. En circunstancias normales no hay muchas personas que reciban la misma impresión visual, y en cambio hay muchísimas que reciben la misma impresión auditiva. Compárese un público de museo con un público de concierto; la cualidad propia de la sensación auditiva, que se comunica unitaria y uniformemente a una muchedumbre —condición que no es meramente exterior y cuantitativa, sino que va ligada a su esencia más honda— funde al público de concierto en una unidad sociológica y comunidad de impresiones mucho más estrechas que las que se producen entre los visitantes de un museo. Cuando, excepcionalmente, la vista produce también la misma impresión en una masa numerosa, surge también el efecto sociológico de la comunidad estrecha. El hecho de que todos los hombres puedan ver al mismo tiempo el cielo y el sol es, a mi juicio, un elemento esencial de la cohesión religiosa. Pues todas las religiones se refieren de algún modo, en su origen o en su forma, al cielo o al sol; todas tienen alguna relación con estos elementos que lo encierran todo y señorean el mundo. El hecho de que un sentido, como la vista, tan exclusivo en la práctica de la vida que aun lo visto al mismo tiempo cambia según el punto de mira, tenga un contenido no exclusivo, sino patente a todos por igual (el cielo, el sol, los astros), hace por una parte comprender la transcendencia de la religión por encima de la particularidad del sujeto, y posibilita, por otra, la comunidad de los fieles, requerida por toda religión.

Egoísmo del oído **Contradicción del secreto** **Unidad sociológica por la vista**

Las diferencias señaladas en las relaciones que mantienen la vista y el oído con sus respectivos objetos, producen sociológicamente muy diversas relaciones entre los individuos, según que sus asociaciones descansen sobre uno u otro sentido. Los obreros que trabajan en un taller o en una fábrica, los estudiantes en un aula, los soldados de una sección, se sienten de un modo o de otro en unidad. Y si bien esta unidad procede de motivos suprasensibles, sin embargo, contribuye a determinar su carácter el hecho de que el sentido en ellas activo sea el de la vista; el hecho de que los individuos, mientras están reunidos, puedan verse, pero no hablarse. En este caso, la conciencia de la unidad tendrá un carácter mucho más abstracto que cuando la convivencia implica al propio tiempo trato verbal. La vista percibe, además de lo individual, manifiesto en la figura del hombre, también lo igual a todos; y lo percibe en mayor escala aun que el oído. El oído es, precisamente, el órgano que transmite la multitud de estados de ánimo, divergentes entre los individuos, la movilidad e importancia momentánea de los pensamientos e impulsos, la polaridad, tanto de la vida subjetiva como de la objetiva. Nos es mucho más fácil formar un concepto general de hombres a quienes sólo vemos, que de hombres con quienes podemos hablar individualmente. La habitual imperfección de la vista favorece esta diferencia. Son pocos los hombres que pueden decir con seguridad qué color tienen los ojos de sus amigos o que pueden representarse en la fantasía la forma de la boca de las personas más próximas. Propiamente no las han visto. Evidentemente, en una persona se *ve* mejor lo que tiene de común con otros; en cambio, es difícil *oír* lo que hay de general en ella. Por consiguiente, la producción inmediata de organismos sociales muy abstractos, inespecíficos, se verá muy favorecida (en cuanto se refiere a la intervención de los sentidos) por la proximidad visual y por la falta de ocasión para la comunicación verbal. Esta situación ha favorecido mucho el nacimiento del moderno concepto del «obrero». Este concepto, tan extraordinariamente fecundo, que reúne lo general de todos los asalariados, sea cual sea su trabajo, era desconocido para los siglos precedentes, a pesar de que en ellos las asociaciones de oficiales eran más estrechas e íntimas. Pero estaban basadas esencialmente en el trato personal y verbal que no existe hoy en el taller de la fábrica y en las asambleas de masas. En estos lugares donde se ven incontables personas sin oírse, se ha verificado aquella abstracción que reúne lo común a todos y que resulta con frecuencia obstaculizado en su desarrollo por lo individual, lo concreto, lo variable, lo que el oído nos transmite.

Base visual de conceptos generales

Frente a la significación sociológica de la vista y el oído, queda muy en segundo

término la de los sentidos inferiores, aun cuando en el olfato no sucede esto en el grado que pudiera pensarse, dada la peculiar oscuridad y confusión de sus impresiones. No cabe duda que cada persona perfuma la masa de aire que la rodea, de un modo característico. Es esencial a la sensación de olfato así producida que, de las dos direcciones de la sensación (la que va hacia el sujeto en forma de placer o desagrado, y hacia el objeto como medio de conocimiento), predomine con mucho la primera. Con el olfato no se forma un objeto, como ocurre con la vista y el oído, sino que la sensación queda encerrada dentro del sujeto, lo cual se simboliza en el hecho de faltar expresiones independientes y objetivas para significar sus diferencias. Cuando decimos que huele a ácido, queremos decir que huele como aquello que sabe a ácido. Las sensaciones del olfato escapan mucho más que las de los otros sentidos a la descripción por palabras; no cabe proyectarlas en el plano de la abstracción. Por eso encuentran muy pocas resistencias de pensamiento y voluntad las antipatías y simpatías indistintivas fundadas en esa atmósfera olfativa que rodea al hombre, y que, por ejemplo, tiene una gran importancia a menudo en la relación sociológica entre dos razas establecidas en el mismo territorio. La recepción de los negros en la buena sociedad estadounidense parece imposible, aunque sólo sea por la atmósfera que rodea el cuerpo de los negros. La oscura aversión que se da con frecuencia entre judíos y germanos ha sido atribuida a la misma causa. El contacto personal de las personas cultivadas con los obreros, trato tantas veces pedido como medio de favorecer la evolución social del presente, esa aproximación, reconocida como ideal ético por las personas cultivadas, que lamentan que los dos mundos «no sepan cómo viven mutuamente», fracasa simplemente, porque no es posible vencer las impresiones olfativas. Seguramente muchos individuos de las clases superiores realizarían sacrificios considerables en su confort personal si se les pidiese en nombre de intereses sociales o morales; renunciarían a muchos privilegios y goces en pro de los desheredados, y si ello no acontece todavía en mayor grado, se debe, seguramente, a que no se han encontrado aún formas apropiadas. Pero muchos tolerarían 1000 veces tales renuncias y sacrificios antes que soportar el contacto corporal con el obrero, cubierto por el «honrado sudor del trabajo». La cuestión social no es sólo una cuestión moral, sino también una cuestión nasal. Pero esto actúa también desde un punto de vista positivo. Prescindiendo de casos extremos, la contemplación de la miseria proletaria y sus descripciones más realistas no nos producirán de seguro un efecto tan hondo e inmediato como la atmósfera que nos asalta cuando entramos en un sótano o en una buhardilla.

El olfato y la sociedad

Hay un hecho que tiene una gran importancia, no suficientemente observada hasta ahora, para la cultura social: que a medida que se afina la civilización, decrece la agudeza perceptiva de los sentidos, al paso que aumenta la sensibilidad para lo

agradable o desagradable de la impresión. Este crecimiento de la sensibilidad trae consigo —a mi parecer— más sufrimientos y repulsiones que alegrías y atracciones. Al hombre moderno le molestan incontables impresiones; son muchísimas las cosas que no puede soportar sensualmente, y que las personas de sensibilidad menos diferenciada y más robusta perciben sin ninguna reacción de este género. La tendencia a la individualización del hombre moderno, la mayor personalidad y libertad para elegir sus vínculos, debe estar en relación con esto. Por su manera de reaccionar, en parte sensual y en parte estética, no puede entrar ya en asociaciones tradicionales, en comunidades íntimas, que no se preocupan del gusto personal, ni de la sensibilidad individual. Pero esto lleva consigo, inevitablemente, un aislamiento mayor, una delimitación más radical de la esfera personal. Acaso donde más perceptible sea tal evolución es en el sentido del olfato. Las preocupaciones higiénicas y de limpieza de la época presente son consecuencia y causa al mismo tiempo. En general, a medida que aumenta la cultura, se debilita la acción a distancia de los sentidos, fortaleciéndose su acción próxima; no sólo nos hacemos cortos de vista, sino, en general, cortos de todos los sentidos. En cambio, nuestros sentidos se hacen más sensibles a esas distancias cortas. El sentido del olfato, comparado con los de la vista y el oído, actúa ya de suyo a corta distancia, y si no lo usamos para percepciones objetivas como algunos pueblos primitivos, en cambio, subjetivamente, reaccionamos con más violencia ante sus impresiones. La dirección en que esto acontece es en el olfato también la antes indicada, pero en mayor grado que en los demás sentidos; un hombre con un olfato muy fino, seguramente recibe más impresiones desagradables que agradables. A fortalecer aquella repulsión aisladora, que debemos al afinamiento de los sentidos, se agrega, además, en este caso lo siguiente. Cuando olemos algo, recogemos tan hondamente en nosotros esta impresión o emanación del objeto, la asimilamos tan estrechamente, merced al proceso vital de la respiración, que en esto ningún otro sentido es comparable al olfato, salvo el del gusto al comer. Oler la atmósfera de alguien es la percepción más íntima que de esa persona podemos tener; la persona olida penetra, en figura etérea en nuestro interior. Es evidente, pues, que al crecer la sensibilidad para las impresiones olfativas ha de verificarse una selección y distanciamiento, que constituye, en cierto modo, una de las bases empíricas de la reserva sociológica, propia del individuo moderno. Es característico que un hombre de un individualismo tan fanático y exclusivo como Nietzsche, diga con chocante frecuencia, al hablar de los tipos de hombres a quienes odia: «no huelen bien». Los demás sentidos tienden miles de puentes entre los hombres, y pueden compensar las repulsiones por atracciones; la mezcla de sus valores sentimentales positivos y negativos colorea las relaciones totales concretas entre los hombres. En cambio, el sentido del olfato puede llamarse sentido disociador. No sólo porque produce muchas más repulsiones que atracciones; no sólo porque sus decisiones tienen algo de radical e inapelable, algo difícilmente modificable por otras instancias sensoriales o espirituales, sino también porque la

reunión de muchas personas no crea las atracciones que, al menos en ciertas circunstancias, produce para los otros sentidos; por el contrario, en general, las ofensas al sentido del olfato aumentarán proporcionalmente a la masa en medio de la cual nos encontremos. Aunque sólo sea por esto, el refinamiento cultural induce, como queda dicho al aislamiento individual, al menos en los países fríos. En cambio, la posibilidad de estar reunidos al aire libre, donde no se producen aquellas incomodidades ha influido, seguramente, en el comercio social de los países meridionales.

Intimidad del olfato

Finalmente, representa un papel sociológico el perfume *artificial*, por medio del cual se realiza en la esfera del olfato una síntesis peculiar de la teleología individual-egoísta y la social. El perfume cumple la misma misión, por medio del olfato, que el adorno por medio de la vista. Añade a la personalidad algo completamente impersonal, sacado de fuera, pero que se funde de tal modo con aquélla, que parece proceder de ella misma. Acrecienta la esfera de la persona, como las radiaciones del oro y del diamante. El que se halla en las proximidades de la persona perfumada se sumerge en ella y así queda, en cierto modo, preso en su atmósfera. Como el vestido, el perfume encubre la personalidad con algo que, no obstante, actúa como irradiación propia. En tal sentido, es un fenómeno típico de estilización, es la disolución de la personalidad en algo general que, no obstante, da una expresión más penetrante y plástica al encanto personal. El perfume recubre la atmósfera personal y la sustituye por una atmósfera objetiva; pero al propio tiempo llama la atención sobre ella. Del perfume que crea esta atmósfera ficticia, se supone que será agradable a todas las demás y que constituirá un valor social. Como el adorno, debe agradar independientemente de la persona, debe alegrar subjetivamente a los que rodean la persona y, no obstante, estos efectos han de atribuirse a su portador, como tal persona.

El perfume

Añadiré una observación sobre el sentido genésico, en su relación con el espacio, aun cuando en este caso la «sensibilidad» (sensualidad) tenga una significación algo diferente. No se trata de la mera pasividad que se da en las impresiones, en el sentido del tacto o de la vista, sino que aquí las impresiones receptivas producen tan inmediatamente apetencias y actividades que éstas son designadas también por el lenguaje como sensibilidad (sensualidad). En esta esfera sensorial me parece la proximidad espacial de importancia decisiva, para una norma social: para la prohibición del matrimonio entre dos parientes. No quiero entrar en la controversia sobre el fundamento de esta prohibición, tanto menos, cuanto que el problema me parece mal planteado. En este caso, como respecto a todos los fenómenos amplios e

importantes, no debe preguntarse cuál sea «el fundamento», sino cuáles sean los fundamentos. La humanidad es demasiado diversa, demasiado rica en formas y motivos, y no basta recurrir a una fuente sola, o a deducciones de una sola serie, para comprender manifestaciones que surgen en los más diversos puntos de la tierra como resultado de evoluciones largas y evidentemente muy diversas. De la misma manera que la polémica acerca de si el hombre es «por naturaleza» monogámico o poligámico, está equivocada, pues desde el principio, como en todas las épocas posteriores, ha habido naturalezas monogámicas y poligámicas y célibes, y mezcla de todas estas tendencias, así también todos los motivos, que se han aducido para explicar la prohibición del matrimonio entre parientes, me parecen haber influido, en efecto, sin que ninguno de ellos pueda pretender el rango de *motivo* único y absoluto. Las relaciones amistosas y de alianza con tribus extrañas, así como las hostiles que han conducido al rapto de las mujeres; el instinto que tiende a mejorar las razas, así como el deseo del hombre de separar a la mujer de su familia y del apoyo que ésta significa para ella, todas estas cosas habrán contribuido en combinaciones varias, a que se prohíban aquellas uniones matrimoniales. Pero acaso, lo esencial sea esto: que el mantenimiento del decoro y el orden, *dentro de la misma casa*, exige la exclusión del comercio carnal entre hermanos, padres e hijos y, en general, entre todos los parientes que, en épocas antiguas, formaban una unidad, encerrada en un mismo espacio. La proximidad espacial en que la casa mantiene a sus miembros, masculinos y femeninos haría que los impulsos sexuales degenerasen en orgías sin límites, si no se saliera al paso de tales desarreglos con las penas más tremendas, si no se crease, gracias a la severidad implacable de la prohibición social, un instinto que excluye de antemano toda mezcla carnal, dentro del grupo doméstico. Sería un argumento en contra de esta fundamentación el que realmente —como se ha dicho— sólo rigiese al principio, dentro de la «familia de la madre», es decir, cuando el hombre, al casarse, entra en la familia de la mujer y si además fuera cierto que esta familia de la madre no coincidía con el total de las personas que convivían en la casa; pero yo creo que el periodo de juventud, anterior al matrimonio, en el cual el hombre vive en su casa materna, es bastante largo para producir los peligros contra el orden doméstico que quiere evitar aquella prohibición; y si esto sigue rigiendo después, para el que se separa, puede ser muy bien una continuación del tiempo en que no era sólo miembro de la familia, sino también miembro de la casa de los suyos. Favorece esta concepción el hecho de que, en muchos lugares, las constituciones de los clanes prohibían severamente el matrimonio dentro del mismo clan y en cambio lo permitían entre parientes cercanos siempre que por cualquier circunstancia viviesen en distintos clanes. De los *pomtschas* de Bogotá se dice que los hombres y las mujeres de un mismo poblado se consideraban como hermanos, por lo cual no se casaban entre sí, pero, en cambio, si la verdadera hermana había nacido en un lugar distinto que el hermano, podían ambos casarse. Mientras se mantuvo en Roma a buena altura la severidad de la disciplina doméstica, estaba prohibido el matrimonio a todas las

personas sujetas al mismo poder paternal, es decir, a los parientes hasta el sexto grado. A medida que se fue aflojando el lazo estrecho y unidad estricta de la casa, fue atenuándose también este precepto, hasta que en la época del imperio llegó a legitimarse incluso el matrimonio de tío y sobrina. Y es que esa profilaxis no es ya necesaria, cuando se deshace la estrechez de la convivencia. En todas partes se observa este cuidado de apartar la tentación procedente del contacto sensual próximo, cuando ceder a ella produciría una perturbación particularmente violenta en el orden familiar; este apartamiento, como es natural, se verifica a menudo con aquella indiferenciación y radicalismo que, en los estadios primitivos de cultura, hace que toda norma parcial tenga lugar sin mitigaciones, trascendiendo mucho más allá de sus límites propios y de la esfera de su contenido. En las islas Fidji, entre los *braknas*, y en otros sitios, no pueden comer juntos ni hablarse los hermanos y las hermanas, los primos y las primas, los cuñados y las cuñadas. En Ceylán, no podían mirarse el padre y la hija, la madre y el hijo. A este grupo pertenecen de manera muy particular los preceptos que prohíben todo trato entre la suegra y el yerno y entre el suegro y la nuera y que se encuentran en las poblaciones originarias de América como en el Pacífico, entre los mongoles como en África y en la India. Entre los *kirguises*, la mujer joven no puede mostrarse a ningún miembro masculino de la familia. En muchos pueblos, por ejemplo entre los *alfures* de Buru, entre los *dejaks*, algunos *malayos*, los *serbios* y otros, el novio y la novia no pueden hablarse y los negros consideran especialmente honroso que un hombre se case con una muchacha a quien no ha visto nunca. Pero el mismo cuidado se manifiesta en el hecho, aparentemente contrario, y que sólo representa un mayor progreso: la prohibición islámica de ver el rostro de otras mujeres, que no sean aquellas con quienes uno *no* se puede casar.

El sentido genésico **Prohibiciones matrimoniales** **Costumbres matrimoniales**

Por consiguiente, la norma que reside en el fondo de todas estas condiciones psíquicas es que las personas de distinto sexo, que no pueden tener comunidad sexual, no deben aproximarse en el espacio. Ahora bien, a las mismas razones en que se fundamenta esta norma, responde también esta otra: que es preciso prohibir en absoluto el matrimonio, hacerle imposible externa e interiormente, entre las personas de distinto sexo que inevitablemente comparten el mismo espacio, si se quiere evitar una promiscuidad de relaciones sexuales desenfrenada e irregular. Por eso, muchas de estas prohibiciones no se refieren tan sólo a los parientes de sangre, sino también a los hermanos de leche, a los compañeros de clan y grupo, que viven en estrecha relación local. Los *jameos* del Amazonas, algunas tribus de Australia y Sumatra prohíben el matrimonio dentro de la misma aldea. Cuanto mayor es el número de personas que habitan en la casa, más severas son las prohibiciones matrimoniales

entre ellas; por ejemplo, entre los *indios*, los *sureslavos*, en Nanusa, entre los *nairs*. Evidentemente es mucho más difícil mantener el decoro y el orden en una casa muy grande que en una pequeña; por eso no bastaba prohibir el matrimonio entre parientes cercanos, sino que debían agregarse las amplias leyes que, en aquellos pueblos, colocan bajo la prohibición matrimonial a la casa entera. Cuando las diversas familias viven aisladas, el mismo parentesco de sangre no impide el matrimonio sino en pequeña escala. Entre los indios *tanea* de Brasil, en los cuales es frecuente el matrimonio entre parientes de segundo grado, cada familia habita en una casa, y así acontece también con los *busmanos* y los *cingaleses*. También el hecho de que entre los judíos estuviese prohibido el matrimonio entre hermanos, pero se autorizase entre hijos de hermanos, se ha explicado porque los últimos no vivían juntamente en una casa. En general, las prohibiciones de matrimonio, en los pueblos primitivos, son más extensas y severas que en los pueblos progresivos y en el curso de la evolución van limitándose más y más al círculo propiamente dicho de la familia; sin duda porque la convivencia estrecha va limitándose poco a poco a este último. Cuanto más extenso y variado es el todo social, que nos rodea, tanto menores serán las subdivisiones familiares, que se consideren como un todo aparte y, por consiguiente, se extenderán a menos personas aquellos peligros de la convivencia estrecha, contra los cuales constituyen una medida de precaución las prohibiciones matrimoniales.

Las prohibiciones y la convivencia

Se ha afirmado, es cierto, en contra de la motivación aquí aducida, que la convivencia estrecha de las personas, que viven en una misma casa, atrofia la excitación sensual; los que desde la infancia se han estado viendo a diario y a todas horas no se desean con pasión; el hábito de la convivencia enfría la imaginación y las apetencias, que sólo se excitan por lo lejano y lo nuevo; por esos motivos psicológicos, los deseos de matrimonio no se refieren a los miembros de la propia familia, sino sólo a los extraños. Sin embargo, la exactitud psicológica de este aserto es relativa. La convivencia íntima no sólo produce el efecto de atrofiar, sino que, en muchos casos, obra justamente como excitante; pues de lo contrario, no sería cierta la vieja experiencia de que aun cuando el amor no existía al contraer matrimonio, surge luego a lo largo de éste muchas veces. Si así fuera no sería tan peligroso, en ciertos años, el primer conocimiento íntimo con una persona de sexo diferente. Pero, además, en los estadios de cultura completamente primitivos en que surge aquella prohibición, falta el sentido delicado de la individualidad, por virtud del cual no es atractiva la mujer por sólo ser mujer, sino por su personalidad propia, distinta de todas las demás. Ahora bien, este sentido es la condición indispensable para que el deseo se desvíe de las personas conocidas, que ya no tienen ningún encanto nuevo individual que ofrecernos, y vaya a orientarse hacia individualidades completamente desconocidas. Mientras el deseo domina al hombre en su brutalidad originaria, todas

las mujeres son iguales para él, salvo las demasiado viejas o las demasiado feas para su gusto. Difícilmente la superior necesidad psicológica de cambio tendría fuerza suficiente para vencer la natural indolencia, que le impulsa, en primer término, hacia la mujer más próxima. Un escrito anónimo de 1740, titulado «Modesta pero fundamentada oposición contra la autorización del matrimonio con la hermana de la esposa muerta», rechaza también el matrimonio con el hermano del marido difunto, y lo hace desde el punto de vista aquí defendido que, por lo demás, aplicado a este caso produce una impresión singular: «para que el hombre no abuse en vida del marido, de su derecho eventual a casarse con su mujer, a lo cual ofrece particular ocasión la frecuente convivencia familiar». Y ya el filósofo judío Maimónides aducía, como fundamento de aquella prohibición, el peligro de la inmoralidad, demasiado inminente entre los que habitan en la misma casa, agregando que merced a la prohibición del matrimonio todos los hombres saben que no pueden dirigir en este sentido sus inclinaciones y pensamientos.

La apetencia sexual

En resumen: el efecto de la proximidad espacial para la excitación del sentido genésico me parece tan grande que, si se quieren mantener el decoro y la disciplina, si no ha de producirse un caos inextricable en todas las relaciones jurídicas y morales, deben tomarse las más severas medidas de apartamiento entre los que viven próximos en el espacio. Si los miembros de la familia sólo estuviesen separados por las prohibiciones generales exigidas por el decoro y la reserva, y que rigen también entre personas alejadas, no sólo resultarían tan impotentes, como con frecuencia lo son en el último caso, sino que lo serían aún más, atendiendo a la situación especial de los que viven en estrecha convivencia espacial. Por eso es necesario alzar entre ellos una barrera que no existe para los extraños. Las consecuencias desastrosas que el incesto puede tener para la raza, ni están perfectamente determinadas, ni, probablemente, tienen de ellas los pueblos primitivos conocimiento bastante para prohibir como un gran mal el matrimonio entre parientes. En cambio, la existencia de un orden sexual es casi en todas partes un requisito, que se estima inexcusable; y me parece que la prohibición del incesto proviene, esencialmente, de esta consideración, como una profilaxis contra las tentaciones que, en este campo, como en ningún otro, surgen del contacto local.

Necesidad de orden y decoro

Al lado de estas consecuencias psicológicas, en sentido estricto, de la proximidad o la distancia, para las acciones sociales recíprocas, hay también otras de un carácter más lógico o razonable, al menos, que no tienen nada que ver con aquel efecto inmediato, sensual e irracional. Por ejemplo: las modificaciones que experimenta una relación

por el tránsito de sus elementos de la distancia a la proximidad espacial, no consiste sólo en la creciente intensidad del lazo, sino, igualmente, en debilitaciones, reservas, repulsiones. Al lado de las antipatías directas que pueden proceder de la proximidad sensible actúa aquí, principalmente, la falta de esa idealización con que revestimos al compañero, a quien nos representamos de un modo más o menos abstracto. Cuando falta la distancia exterior, actúa la necesaria acentuación de la interior, la delimitación de las esferas personales, la repulsa de intimidades desmedidas, en suma: todos los peligros que no se presentan en los casos de alejamiento espacial. Actúan, asimismo, ciertas precauciones que el trato tiene que tomar, y ciertos rodeos que se ve obligado a hacer, justamente cuando se da un contacto personal inmediato; porque el trato indirecto, el trato a distancia, a menudo interrumpido, suele caracterizarse por una mayor objetividad, por una atenuación de los extremos personales, y son menos probables en él apresuramientos y violencias. Uno de los problemas sociológicos más finos en el arte de la vida consiste en salvar dentro de una relación muy próxima los valores y delicadezas que suelen desarrollarse entre personas, cuando media entre ellas una cierta distancia, o se encuentran pocas veces, relativamente. Involuntariamente nos sentimos inclinados a inducir que el calor e interioridad de la relación ha de ir en aumento, a medida que sea mayor el contacto personal. Lo que, en el caso más favorable, pudiera resultar, se anticipa en el tono e intensidad de la relación, desde el principio del trato, para darse luego cuenta, en muchos casos, de que se había fiado demasiado a la mera forma de la relación espacial. Nos encontramos con el vacío, porque la manera súbita como se ha producido la proximidad corporal, nos ha hecho olvidar la lentitud con que la espiritual la sigue. Surgen así desilusiones y retrocesos, que no sólo retiran este exceso ilusorio, sino también rasgan los valores de amor o amistad, de comunidad de intereses o inteligencia espiritual, que ya habíamos alcanzado. Esta situación es una de aquellas confusiones no raras entre los hombres, que pueden ser evitadas de antemano por un tacto instintivo, pero que, una vez producidas, no se remedian por éste sólo, sino con la cooperación de consideraciones y deducciones reflexivas. La proximidad física no es siempre la consecuencia adecuada de la aproximación interior, sino que —cuando ésta tiende al *statu quo*— se produce, a veces, por motivos externos. Y el fenómeno que se origina es análogo al que se da en los procesos físicos: cuando se producen en un cuerpo, por medios mecánicos, las modificaciones que causa en él el calor, el cuerpo se enfría.

Distancia en las relaciones personales

Escogeré un segundo ejemplo, tomado de relaciones muy apartadas de la intimidad de las últimamente mencionadas; con él perseguiremos las diferencias sociológicas en las relaciones de distancia espacial, en sus resultados calculables. Cuando en un grupo grande se halla una minoría, cuya unidad se mantiene por la

comunidad de intereses, es importante para determinar la relación en que se halle con el todo, saber si vive en un solo espacio de un modo compacto, o bien diseminada por todo el grupo en pequeñas secciones. No puede determinarse de un modo general cuál de estas dos formas es más favorable para el poder de una minoría, siendo iguales las demás circunstancias. Cuando el subgrupo de que se trata se halla en una actitud defensiva frente a la mayoría, decide la proporción de fuerza. Si las que posee el subgrupo son tan escasas que no cabe pensar en una resistencia propiamente dicha, sino sólo en ocultarse, en hacerse invisible, en evitar ataques aniquiladores, lo mejor será que se disemine lo más posible. Cuando sus fuerzas son considerables, cuando especialmente dispone de un gran número de personas y tiene posibilidad de resistir a un ataque, lo más favorable será la concentración. De la misma manera que los arenques procuran defenderse de los peligros marchando en grupos compactos, porque de esa manera ofrecen a los enemigos una superficie de ataque restringida y pocos claros, así las minorías expuestas a ataques, si viven reunidas, tendrán más posibilidades de defenderse, de auxiliarse mutuamente, de desarrollar la conciencia activa de su comunidad. Los judíos, en su distribución por el espacio, han utilizado ambos procedimientos. Como su expulsión los diseminó por todo el mundo civilizado, ninguna persecución podía alcanzar a todos sus sectores, y cuando a algunos de ellos se les hacía imposible la vida en un punto, tenían siempre en otro, amigos, amparo y protección. Por otra parte, como en las diversas localidades vivían dentro de la judería, o si vivían fuera de ella era siempre en una forma compacta, disfrutaban de las ventajas que esto lleva consigo para la defensa. Pero cuando las energías de la minoría han llegado a un punto tal que les permite pasar a la ofensiva, emprender la conquista de ventajas y poder, entonces la relación es inversa. En este estadio, una minoría concentrada no tendrá tanta eficacia como otra cuyas fuerzas puedan colaborar desde diversos puntos. En aquel estadio en que las fuerzas son escasas y por lo mismo están consagradas casi exclusivamente a la defensa, el *ghetto* era ventajoso para los hebreos y aumentaba su fuerza; pero a medida que creció su seguridad y su energía, resultó resueltamente perjudicial, y al diseminarse por toda la población aumentó, en cambio, considerablemente el poder colectivo de los judíos. Éste es uno de los casos, no tan raros como pudiera creerse, en que el crecimiento cuantitativo absoluto trastorna por completo las relaciones dentro de un grupo.

Condiciones de vida en las minorías

Si ahora no consideramos la minoría desde el punto de vista de sus elementos que varían de estructura, sino que, dada la dispersión o concentración espacial de la parte, preguntamos por la constitución de los grupos totales, que las rodean, resultará la siguiente tendencia. Un organismo particular pequeño, que se encuentre dentro de otro más amplio, con un poder central, será favorable a la implantación de una forma de gobierno individualizadora, que conceda autonomía a las partes, en el caso de que

viva en grupos compactos. Pues si esta parte no puede cuidar por sí misma de sus intereses, ni puede vivir su vida según normas propias, no poseerá posibilidad técnica alguna de escapar a la coacción del todo. Un régimen parlamentario, por ejemplo, que someta la vida propia de las partes a las resoluciones de la mayoría, violentará las minorías. En cambio, si la minoría vive diseminada de manera que no puede pensar en un desarrollo autonómico de su poder, con instituciones propias, de nada le servirá la autonomía de las partes, ya que no ha de tener mayoría en ninguna de ellas. Tendrá más bien una tendencia centralista, porque aquella benevolencia, de la que aún puede esperar algo, con sus fuerzas esparcidas, podrá serle tributada mejor por un poder unitario e incluso absolutista; siendo tan difusa su estructura, sólo logrará influencias positivas por medio de las personalidades eminentes que pueda producir. Y aun para esta forma de poder habrá mayores probabilidades cuanto más omnipotente sea el soberano y cuanto más personal sea la soberanía. Cuando los miembros del grupo menor viven localmente distanciados, favorecen al poder central. Si forman agrupaciones compactas, se declaran contra él.

Organismo pequeño en otro mayor

El efecto de esta distribución en el espacio es completamente distinto, cuando no se trata de una sección, sino de un grupo total. Una comunidad, cuyos elementos viven diseminados, no manifiesta fácilmente tendencias centralistas, a no ser que actúen otras causas. Cuando las comunidades rurales suizas de la Edad Media adoptaron la forma estatal, tomaron los rasgos fundamentales de las constituciones ciudadanas. Pero la comunidad de los campesinos no pasó entera a los órganos constituidos, como le sucedió a la urbana; la asamblea originaria del pueblo siguió siendo el órgano más importante en la administración de justicia y en la dirección de los negocios públicos. Las causas determinantes son, en este caso, de una parte cierta desconfianza, porque si es grande la distancia, resulta imposible la vigilancia constante del órgano central y, de otra parte, que las acciones recíprocas en el campo son mucho menos vivas que en la población ciudadana compacta. Ésta necesita organismos objetivos que le sirvan de puntos fijos, en las fluctuaciones y rozamientos que crea la vida de la ciudad, tanto por los contactos continuos como por las diferencias sociales graduadas que se dan entre sus elementos. Estas consecuencias de las condiciones locales determinarán, asimismo, que aun la organización fundamentalmente democrática de las ciudades manifieste una centralización considerable.

Diseminación y centralismo

La democracia verdaderamente directa exige una estrecha delimitación de sus partes en el espacio, como dice el clásico documento de *El Federalista*: «El límite

natural de una democracia es aquella distancia del punto central que permite a los ciudadanos más apartados acudir a las asambleas, con la frecuencia necesaria para las funciones públicas». En la Antigüedad griega, los ciudadanos se sentían desterrados cuando tenían que vivir tan apartados de los lugares en que se celebraban las asambleas, que no podían tomar parte en ellas con regularidad. La democracia y la aristocracia coinciden en este interés por la autonomía inmediata, cuando viven en las mismas condiciones de espacio. La historia de Esparta muestra esta relación en combinaciones muy interesantes. Sabían muy bien en Esparta que la vida dispersa en el campo favorece a las aristocracias. En estas condiciones locales, las democracias mismas, por bastarse a sí mismas y por la independencia en que se hallan respecto a los poderes centrales dominantes, manifiestan una especie de carácter aristocrático, como lo demuestra la historia de los pueblos germánicos. Por consiguiente, cuando los espartanos quisieron derrocar la democracia de Mantinea, dividieron la ciudad en una serie de barrios aislados. En cuanto a Esparta misma, para resolver el conflicto entre el carácter agrario de su Estado —en el que se hace muy sensible la separación espacial y al que corresponde su aristocratismo— y la enérgica centralización que su militarismo demandaba, recurrieron al arbitrio de hacer que se encargasen de la agricultura los siervos, mientras ellos vivían bastante unidos en Esparta. Muestra una cierta semejanza con este proceso el destino de la aristocracia francesa, en el antiguo régimen. Por su manera de vivir agraria había sido autónoma en alto grado; hasta que, poco a poco, el gobierno centralista, que culmina en la corte de Luis XIV, privó a los nobles de su supremacía jurídica y administrativa, y los atrajo al propio tiempo a París. Por consiguiente, en este respecto, y frente a lo que sucede en el caso de las minorías de oposición, la correlación es ésta: a la densidad local del grupo corresponden tendencias centralistas; a su diseminación en el espacio, tendencias autonomistas. Y como esta relación se da lo mismo en regímenes democráticos que aristocráticos, resulta que el factor espacial de la proximidad o distancia decide acerca de la forma del grupo, o al menos contribuye a ello.

Condiciones locales de la democracia

e) En todas las formaciones sociológicas hasta aquí consideradas hemos visto, en cierto modo, la coexistencia *estática* en el espacio. La limitación y la distancia, la fijación y la vecindad, son persecuciones de las figuras en que los hombres se distribuyen en el espacio. Pero este hecho produce consecuencias completamente nuevas cuando se considera la posibilidad de que los hombres se muevan de lugar a lugar. Gracias a esto, las condiciones espaciales de su existencia se ponen en movimiento. La humanidad, en general, adquiere por su movilidad el género de existencia que conocemos. Y así, del cambio de lugares en sentido estricto, de la emigración, se deducen incontables efectos particulares, algunos de los cuales describiremos aquí. Desde el punto de vista sociológico, lo que fundamentalmente

interesa son estas dos cosas: ¿qué formas de socialización se producen en un grupo migrante, a diferencia de los que están fijos en el espacio? ¿Qué formas resultan para el grupo mismo y para las personas emigrantes cuando no emigra el grupo total, pero sí algunos de sus elementos?

La migración

1. Las dos formas principales del primer tipo son el nomadismo y aquellos movimientos en que los pueblos se trasladaban enteros de un sitio a otro. Para el nómada, la migración es la sustancia de su vida, y ello se manifiesta, principalmente, en la ilimitación del movimiento, en la forma circular que imprime a la migración, volviendo siempre a los mismos lugares. En las migraciones de los pueblos enteros, la migración se siente más bien como algo intermedio entre otras dos formas de vida diferentes, sean ambas sedentarias o bien una de ellas nómada. En cuanto que la consideración sociológica se preocupa sólo del efecto de la migración como tal, no necesita separar ambos géneros. Pues el efecto que producen en la forma social es en ambos casos el mismo: supresión o atenuación de las diferenciaciones interiores del grupo y, por tanto, falta de organización política propiamente dicha que, sin embargo, se aviene frecuentemente con una monarquía despótica. Como ejemplos de este último tipo, recordemos, en primer lugar, la relación que tiene con el nomadismo la organización patriarcal. En los pueblos cazadores, que sienten en mayor grado la necesidad de dispersarse y moverse, el marido aleja a su mujer de la proximidad de su familia, quitándole así el apoyo de ésta; la mujer queda más eficazmente en poder del marido, hasta el punto de que, refiriéndose a los indios norteamericanos, se ha dicho que la migración de las familias fue la causa del tránsito de la organización femenina del parentesco a la masculina. Añádase que entre los nómadas la ganadería suele sustituir a la caza. Pero, tanto la ganadería como la caza dan al hombre la dirección sobre la forma de alimentación más importante o exclusiva; por eso entre los nómadas surge el despotismo del varón. Pero los despotismos de la familia y el Estado no sólo se favorecen mutuamente, sino que, además, en la vida nómada, el despotismo viene favorecido por el hecho de faltarle al individuo asiento y apoyo en el suelo. La misma circunstancia por virtud de la cual los nómadas son en todas partes sujetos y objetos del robo, la movilidad de la propiedad hace que la vida sea entre ellos harto precaria y desarraigada. Por eso la resistencia que pueden ofrecer a personalidades potentes y ambiciosas no es tan fuerte como cuando la existencia de cada cual está asegurada en una vida sedentaria. Hay que tener también en cuenta que el individuo sedentario no tiene la posibilidad de huir, posibilidad que, como se verá más tarde, fue una de las armas empleadas con más éxito contra las tendencias centralistas del Estado por los oficiales gremiales, que iban de ciudad en ciudad. A lo que se agrega todavía que las concentraciones despóticas suelen hacerse generalmente con miras guerreras, para las cuales estará siempre mejor dispuesto el

nómada aventurero y belicoso que el pacífico labrador. Es verdad que, por regla general, a los grupos nómadas les falta aquella organización firme y severa que constituye ordinariamente la técnica propia de las constituciones guerreras. Los nómadas no están bien dispuestos para esta organización, a causa de las dispersiones e independencia mutua de las diversas familias nómadas, y porque toda organización fina y amplia presupone divisiones del trabajo, las cuales, a su vez, exigen un contacto estrecho, espacial o dinámico, de los elementos. Pero la concentración despótica, característica de aquellas emigraciones en masa de pueblos nómadas, que han atravesado la historia europea, no menos que la de China, Persia y la India, no era una síntesis organizada, sino un ímpetu que descansaba justamente en la agregación mecánica de elementos indiferenciados, que caían sobre los pueblos con la presión uniforme y compacta de una corriente de barro. Por esta razón, donde se encuentran menos tipos raciales desarrollados es en las llanuras hondas y en las estepas, que por una parte impulsan a la vida nómada, y por otra parte han sido las fuentes de las grandes migraciones: la Europa oriental, el Asia septentrional e interior, las llanuras bajas americanas. Y esta nivelación etnográfica debe ser no sólo consecuencia sino también causa de la sociológica. Entre el movimiento en el espacio y la diferenciación de existencias sociales y personales existe una honda relación. Ambas constituyen diversas satisfacciones de ciertas tendencias anímicas que constituyen *un grupo* frente al grupo contrario de las tendencias a la tranquilidad, uniformidad, unidad sustancial del sentimiento de la vida. Las tendencias hacia la guerra y hacia la paz, las mezclas y alternativas en el predominio de ambas, pueden utilizarse como esquemas, dentro de los cuales encajan todas las manifestaciones de la historia humana. La extraordinaria acentuación que la necesidad de establecer diferencias adquiere en el hombre moderno, utiliza ambas formas, la del cambio de lugar y la de la diferenciación. Pero en otros casos, ambas se combinan, de manera que sociedades estables se diferencian fuertemente en su interior, mientras que las sociedades migratorias, poseyendo de raíz los sentimientos diferenciales, necesarios a su constitución nerviosa, han menester de una nivelación social para satisfacer la otra tendencia de la vida, que lleva el signo contrario.

Despotismo y nomadismo **Dos tendencias anímicas**

La técnica de la migración expresa esta relación fundamental. Los miembros de una sociedad migratoria están estrechamente atentos unos a otros; los intereses comunes adoptan la forma de la urgencia momentánea más que los de los grupos sedentarios. Por esa razón, anulan, con la energía específica de lo presente —que tantas veces triunfa sobre lo objetivamente esencial— las diferencias individuales en el doble sentido de la palabra: la diversidad cualitativa o social y la pugna o escisión de los individuos. En las tribus nómadas los impulsos de expansión y concentración

en el espacio se presentan en violento contraste. Las condiciones de alimentación llevan a los individuos a alejarse unos de otros (y la separación en el espacio tiene que actuar sobre las cualidades del alma), al paso que la necesidad de protección los concentra y compensa la diferenciación^[243]. Livingstone refiere que las subdivisiones de los clanes africanos, que ordinariamente no se sienten muy ligadas entre sí, se mantienen en cambio estrechamente unidas y se apoyan mutuamente cuando emigra la tribu entera. En la Edad Media, en muchas ocasiones, comerciantes que iban juntos en caravana se organizaban de modo severamente comunista; lo cual no es más que una manifestación de aquel espíritu, en virtud del cual, las guildas comerciantes, en el extranjero, constituían verdaderas comunidades, sobre todo —y ello es característico— al comienzo de su evolución. Seguramente, en tales casos no habrá faltado, junto al factor nivelador propio de la migración, el factor despótico. Al menos, se dice de las caravanas de comerciantes, que en la época imperial romana salían de Palmira, por la cuenca del Éufrates, que sus jefes eran los personajes más importantes de la antigua nobleza y que, muchas veces, los miembros de las caravanas levantaban columnas en su honor. Por tanto, es de suponer que su poder durante el viaje haya sido discrecional y análogo al que desempeña, en circunstancias muy parecidas, durante la travesía, el capitán del barco. Justamente porque la migración en sí individualiza y aísla, porque el hombre depende más de sí mismo, impulsa a unirse estrechamente con los demás, prescindiendo de todas las diferencias. Al perder el individuo el apoyo de su patria y, al propio tiempo, la jerarquía fija de ésta, se siente impelido a constituir una unidad más que individual, compartiendo en ella el destino de sus compañeros para eludir los inconvenientes del aislamiento y la falta de apoyo.

El jefe de caravana

Este rasgo fundamental de la migración aparece, con condiciones formalmente iguales, en otras manifestaciones que, por su contenido, nada tienen que ver con las anteriormente mencionadas. Las relaciones de amistad en los viajes, cuando tienen solamente este carácter, producen a menudo una intimidad y franqueza para la cual no se halla propiamente motivo alguno interior. A ello parecen colaborar tres razones: el apartamiento del medio de vida acostumbrado, la comunidad de impresiones y acontecimientos, la conciencia de la próxima y definitiva separación. Claramente se comprende el efecto que el segundo de estos elementos ha de producir, unificando las impresiones y creando una especie de comunismo espiritual, mientras dura la identidad de vida, que domina las conciencias. Pero los otros dos requieren una consideración sociológica más profunda. A propósito del primero hay que darse cuenta bien de cuán pocos hombres saben por sí mismos y en virtud de un instinto seguro, dónde se encuentra propiamente el límite inmovible de su propiedad privada espiritual, qué reservas necesita su ser individual para mantenerse intacto. Sólo en virtud de choques y repulsiones, desilusiones y acomodamientos, vamos

sabiendo, poco a poco, qué es lo que de nosotros mismos podemos descubrir a los demás, sin encontrarnos en situaciones perplejas, sin despertar sentimientos de indiscreción, ni producir daños efectivos. Fácilmente nos damos cuenta de que la esfera espiritual del individuo no está tan claramente delimitada, frente a las demás, como la de su cuerpo, y de que este límite, aun después de haber superado las vacilaciones primeras, no deja de ser siempre relativo. Y nos damos cuenta de ello más fácilmente aun cuando dejamos atrás nuestras relaciones habituales, en las cuales hemos ido poco a poco delimitando un círculo bastante determinado, por virtud de derechos y deberes, comprendiendo a otros y siendo comprendidos de ellos, probando nuestras fuerzas y nuestra capacidad de reacción sentimental. En esta esfera, sabemos con seguridad qué es lo que debemos callar y lo que podemos decir y cuál ha de ser la proporción en que mezclamos el silencio y la expansión, para producir y conservar en otros la imagen adecuada de nuestra personalidad. Ahora bien, como esta medida de la expresión determinada por la relación en que nos hallamos con nuestro ambiente se transforma para muchos hombres en algo absoluto, cuando se encuentran en nuevos ambientes, frente a hombres completamente extraños, pierden toda medida sobre lo que deben manifestar o callar. Por una parte sufren sugestiones a las que no pueden resistir, desarraigados como se hallan; y por otra parte pierden la seguridad interior y, una vez iniciada la intimidad o la confidencia, no pueden detenerla, y la dejan rodar hasta el final como por un plano inclinado. A esto se agrega una tercera circunstancia. Prescindimos fácilmente de nuestras reservas habituales frente a aquellos con quienes no tendremos nada que ver, después de esta confesión mutua o unilateral. Todas las socializaciones están influidas, en su carácter, por la duración temporal que se les atribuya. Ésta es una de aquellas verdades sociológicas, cuya evidencia para casos muy destacados nadie niega, pero que se olvida fácilmente, cuando se refieren a otros más delicados. Todo el mundo sabe que la naturaleza cualitativa de una relación entre hombre y mujer es distinta en el matrimonio por vida, que en una unión pasajera; que el soldado profesional tiene una relación distinta con el ejército que el que sólo sirve uno o dos años. Pero no parece que nadie haya formulado la conclusión de que estos efectos microscópicos de la cantidad de tiempo se producen también a prorrata y como microscópicamente, aun cuando las proporciones sean menores. El que un contrato se celebre por un año o por 10; el que una convivencia social se limite a un par de horas o dure un día entero, como en las excursiones; el que dos personas coincidan en la mesa de un hotel, donde cambian a diario los huéspedes, o en la de una pensión donde los huéspedes son estables tiene una importancia esencial para la asociación, siendo iguales el material, los sentimientos y el carácter de las personas. El efecto que se produzca no procede sólo de la cantidad de tiempo en sí misma, sino que depende del conjunto de circunstancias. La larga duración conducirá a veces a un cierto abandono del lazo, porque se está seguro de él y no se cree necesario fortalecer con nuevos esfuerzos una asociación irrevocable. Otras veces, la conciencia de esta indisolubilidad nos moverá a mutuo acomodo y a una benevolencia más o menos

resignada, para hacer al menos soportable la obligación impuesta. La brevedad del tiempo conducirá en ocasiones a explotar con la misma intensidad la relación, que la prolongación del mismo, en otras naturalezas, que pueden soportar una relación puramente exterior o a medias por breve tiempo, pero no a la larga.

Confidencias de viaje

Duración eventual de las relaciones

Esta referencia al efecto que produce la idea de lo que ha de durar una relación, sobre cada uno de sus momentos, sólo tiene por objeto, en este sentido, mostrar que por su esencia sociológica el encuentro breve de las personas está ligado a causas importantes y amplias. La amistad de viaje, partiendo del sentimiento de que no obliga a nada y de que nos hallamos frente a una persona de la que, al cabo de algunas horas, nos separaremos para siempre, persona propiamente anónima, nos induce a menudo a hacer confidencias extraordinarias, a ceder al impulso de revelación que en las relaciones habituales, a largo plazo, hemos aprendido a reprimir, porque la experiencia nos ha mostrado sus inconvenientes. Los éxitos amorosos de los soldados se han atribuido a que no son tan sedentarios como la mayoría de los demás profesionales, y a que la relación con el soldado tiene para la mujer el color de un sueño pasajero, que a nada compromete y que, justamente por su brevedad, induce a explotarla con máxima intensidad. Así se han explicado los éxitos de las órdenes mendicantes, por el hecho de que teniendo derecho de oír en confesión a todo el mundo, y llegando hoy para marcharse mañana, los penitentes se confesaban con ellos más sinceramente que con el propio párroco, que tienen constantemente ante la vista. Aquí, como en otros muchos casos, parece que los extremos poseen una significación análoga, opuesta a la del término medio. Hacemos confidencias a los más próximos y a los más extraños; y el campo de la verdadera reserva está constituido por las capas intermedias. También en estos ejemplos tan diversos puede apreciarse la acción del mismo principio formal: el hombre se siente más libre cuando emigra o cuando se halla frente a un emigrante; entonces salta por encima de las barreras ordinarias de la individualidad y se produce lo que yo calificaba de aproximación a un comunismo espiritual. Este motivo sociológico, en incontables modificaciones, difícilmente apreciables y dentro del grupo emigrante, impulsa hacia una nivelación hacia una unidad despersonalizadora.

Comunismo espiritual

2. Hay que considerar por separado el efecto que la migración de una parte del pueblo produce sobre la forma del resto, que permanece sedentario. De entre la gran variedad de fenómenos de este género, que podrían citarse, escojo sólo dos, uno de los cuales revela un efecto que favorece la unificación del grupo, y lo otro, por el

contrario, favorece su dualismo. Para mantener concentrados dinámicamente los elementos alejados unos de otros, en un grupo muy extenso y en épocas muy civilizadas, se construye un sistema de medios variados. Los principales son los que establece la uniformidad de la cultura objetiva, que va acompañada de la conciencia de que tal cosa es lo mismo aquí que en cualquier otro punto del mismo círculo: igualdad de lenguaje, de derecho, de forma general de vida, de estilo en edificios y utensilios, la misma administración centralizada del Estado y de la Iglesia, que se extienden por todas partes, las asociaciones de patronos y obreros industriales, que son más voluntarias, sin duda, pero que se dilatan por encima de todas las particularidades locales, las asociaciones comerciales de almacenistas y detallistas, las de los compañeros de estudio, sociedades militares, pedagógicas, profesores de universidad, coleccionistas de todo género, de un carácter más ideal pero muy eficaces; en suma, un tejido de hilos con centros absolutos o parciales que mantienen unidas todas las partes de un grupo con cultura elevada, aun cuando con una energía distribuida en grandes diferencias, por virtud de lo cual, ni es bastante uniforme la cultura sustancial en cantidad ni calidad, ni los lazos funcionales que existen entre los elementos se vuelven a su centro con el mismo interés y la misma fuerza. En todo caso, estas unificaciones no requieren sino en escasa medida y, accidentalmente, el movimiento de personas por grandes extensiones de terreno. La vida moderna consigue producir la conciencia de la unidad social gracias, por una parte, a aquellas uniformidades objetivas en que se reconocen puntos de contacto comunes, y gracias, de otra parte, a las instituciones fijas y, finalmente, por medio de la comunicación escrita. Pero cuando falta esta organización objetiva, entonces adquiere una importancia fundamental otro medio de unificación, que en ambientes cultivados pasa a segundo término. Este medio es el viaje que, por virtud de su carácter puramente personal, no puede llenar nunca, como aquellos otros medios antes dichos, toda la amplitud del territorio, ni centralizar el mismo espacio. El comerciante y el sabio, el funcionario y el artesano, el monje y el artista, las altas inteligencias y los elementos más degenerados de la sociedad, se movían más que ahora en la Edad Media y a comienzos de la Edad Moderna. Lo que hoy sabemos por cartas y libros, por giros y sucursales, por reproducción mecánica y por fotografía (todo lo cual crea la conciencia de la comunidad), tenía que realizarse entonces por viajes de las personas, viajes tan deficientes en su efecto como caros en su ejecución. Cuando se trata de relaciones puramente objetivas, el viaje personal es algo rudimentario e indiferenciado, porque la persona tiene que llevar, como peso muerto, lo externo e interno de su personalidad, que nada tiene que ver con el caso objetivo de que se trata. Y si gracias al viaje se adquirían, como productos secundarios, relaciones personales y sentimentales, nada de esto servía para el fin de hacer sensible y activa la unidad del grupo. Las relaciones objetivas, que excluyen lo personal y, por lo tanto, pueden pasar de un elemento a un número indeterminado de otros, consiguen más fácilmente producir la conciencia de que existe una unidad extendida por encima de

los individuos. La relación sentimental no sólo excluye con frecuencia todo lo demás, sino que se agota en su intimidad próxima, por lo cual es mínimo el producto que rinde para la conciencia de la unidad del círculo a que los reunidos pertenecen. Es característico para este rasgo subjetivo de la relación y, al propio tiempo para su importancia, el hecho de que en la Edad Media la conservación de los caminos y puentes se considerase como deber religioso. El hecho de que muchas relaciones, que hoy se establecen objetivamente, fuesen en épocas anteriores resultado de viajes personales, me parece una de las razones que explican la debilidad relativa de la conciencia unitaria en los grupos amplios de tiempos pasados.

Medios de producir la unidad social

Misión unificadora de los viajes

En todo caso, las migraciones y viajes han sido con mucha frecuencia el único medio o, al menos, uno de los más eficaces de la centralización; en especial en el sentido político. Por una parte, el rey tomaba posesión personalmente de las diversas comarcas del reino, haciendo un viaje por todo él, como se dice respecto de los antiguos francos, y como hacían los primeros reyes de Suecia. Por otra parte, el rey viajaba periódica, o constantemente, por su reino; lo primero ocurría entre los primeros soberanos rusos, que visitaban cada año todas las ciudades, y lo segundo, hacían los emperadores alemanes del viejo imperio. La costumbre rusa parece haber servido para mantener la cohesión del imperio. La alemana, que se explica por la falta de una capital, revelaba una descentralización peligrosa; pero, dadas las circunstancias, era lo mejor que podía hacerse para mantener unidas las distintas partes del imperio, en la persona del rey. Justamente una de las causas que obligaban a esta peregrinación a los príncipes alemanes, era que los tributos en especie tenían que ser consumidos en el mismo lugar, por falta de medios de transporte. Esto producía una especie de relación personal entre cada comarca y su rey. Para un fin análogo sirvió en Inglaterra la institución de la *Itinerant Justice*, durante el reinado de Enrique II. Dada la imperfección de la centralización y la dificultad de comunicaciones, la administración de los condados por gobernadores había dado lugar a grandes abusos. Los jueces ambulantes llevaron a todas partes la suprema instancia del Estado; sólo ellos, gracias a la distancia en que se encontraban, como forasteros, frente a todas las partes del reino, y gracias a la uniformidad de su jurisprudencia, fundieron todas las comarcas del reino en una unidad jurídica y administrativa superior al individuo y centralizada en el rey. Cuando faltan los medios que obran a distancia y que sirven para compenetrar con esta unidad a las autoridades locales sedentarias, la peregrinación de los funcionarios será el mejor medio para centralizar en la unidad ideal política las diferencias espaciales.

Instituciones ambulantes

En el mismo sentido actúa también la impresión física de las personas que proceden de aquel punto central y han de volver a él. En esta visión inmediata y clara hay una ventaja para la organización producida por elementos movibles sobre aquella otra que se debe a medios abstractos. Una organización inglesa semisocialista, la English Land-Restoration League emplea para sus propagandas entre los obreros del campo carros rojos (*red van*), en los cuales vive el orador, y que, trasladándose desde un punto a otro, forman en cada momento el punto central de las asambleas y agitaciones. Este carro, a pesar de su movilidad y gracias a su aspecto característico de todos conocido constituye psicológicamente un elemento estacionario y, con sus idas y venidas, crea en los partidarios diseminados la conciencia de su unidad, más eficazmente acaso de lo que pudiera hacerlo, en iguales circunstancias, una filial permanente del partido; hasta tal punto, que parece ser que otros partidos han imitado ya este género de propaganda.

El principio de la migración puede servir no sólo a la unidad política de partido sino también a la religiosa. Hasta bastante tarde no fundaron iglesias parroquiales los cristianos ingleses. Por lo menos hasta muy entrado el siglo VII, los obispos, con sus ayudantes, recorrían las diócesis para verificar los actos religiosos. Y si bien la unidad religiosa de cada parroquia adquiere una firmeza incomparable con la construcción de la iglesia, esto podría llevar a veces a tendencias particularistas. En cambio la unidad de toda la diócesis, e incluso la de la Iglesia en general, se hace más visible por la peregrinación de sus representantes. Todavía hoy, los anabaptistas de América del Norte emplean para reclutar adeptos, en comarcas apartadas, carros especiales, *gospel-cars*, dispuestos como capillas. Esta movilización del servicio divino ha de ser particularmente eficaz en la propaganda, porque hace ver a los adeptos diseminados que no se encuentran en lugares aislados y perdidos, sino que pertenecen a un todo unitario, que se mantiene unido por lazos que funcionan de continuo.

Y, finalmente, la actitud ética del grupo frente a sus elementos emigrantes es lo que en ocasiones hace que éstos sean puntos de encuentro y unificación. En la Edad Media iba unida a la migración indispensable para el tráfico económico espiritual, con graves peligros y dificultades; además, los pobres, que eran sustentados por el procomún, viajaban casi constantemente. Por eso la Iglesia recomendaba al viajero, en las oraciones diarias de los fieles, lo mismo que a los enfermos y a los presos. Análogamente, el Corán dispone que la quinta parte del botín pertenece a Dios y sus enviados, a los huérfanos, los mendigos y los viajeros. Este cuidado inmediato del viajero se ha trocado —a compás de la evolución histórica general— en el alivio del viaje por medio de los caminos, la seguridad afirmada y las instituciones diversas; en cambio, subjetivamente, el viajero se halla abandonado a sí mismo. Aquella obligación religiosa general para con el viajero era el reflejo ético de la acción recíproca sociológica constante y de la unidad funcional que producía. Así como el viajero, aunque no sea pobre, puede hallarse con facilidad en situaciones apuradas —

y esto en tanto mayor escala cuanto menos desarrollada esté la civilización exterior —, así por el contrario la peregrinación se le ofrece al pobre fácilmente como un recurso, porque los campos donde se cosecha la limosna acaban por agotarse. El hecho de que por tal motivo la pobreza y la peregrinación se ofrezcan muchas veces como un fenómeno unitario —el tipo del mendigo, del «pobre peregrino», no ha desaparecido en Alemania hasta hace poco—, es la causa de una de las mayores dificultades con que tropieza la asistencia pública respecto a los pobres ambulantes. No hay ningún medio seguro de distinguir entre el trabajador que busca ocupación y en el camino cae, sin culpa suya, en una situación difícil, y el vago profesional que va de un pueblo a otro para vivir a costa de los demás.

Evolución del viajero

Junto al efecto unificador de la migración sobre los grupos sedentarios que tratan de superar su separación espacial por el ir y venir de algunos elementos, hay otro efecto que favorece justamente las fuerzas antagónicas del grupo. Resulta este fomento cuando una parte del grupo es sedentaria en principio y otra se caracteriza por su movilidad, y esta diferencia se convierte en causa, instrumento o motivo que agrava una hostilidad anterior latente o abierta. El tipo extremo de esto es el vagabundo y aventurero, cuya constante movilidad transporta al espacio la inquietud y violencia de su ritmo vital interior. La diferencia entre los temperamentos sedentarios y vagabundos por naturaleza, ofrece, por sí sola, incontables posibilidades de variación en la estructura y desarrollo de las sociedades. Cada uno de estos temperamentos ve en el otro su enemigo natural o irreconciliable. Cuando gracias a una fina diferenciación profesional no se consigue hallar una actividad adecuada para el vagabundo nato (lo que ocurre muy pocas veces, pues la ocupación regular en el tiempo se asemeja mucho a la fijeza en el espacio), éste subsistirá como parásito de los elementos sedentarios de la sociedad. Éstos no persiguen sólo al vagabundo porque lo odian, sino que lo odian también porque se ven obligados a perseguirlo para su propia conservación. Y justamente lo que lleva al vagabundo a esta situación tan expuesta y atacada, su impulso a cambiar de lugar, su capacidad para hacerse invisible, es al propio tiempo lo que lo protege contra aquellas persecuciones; es su arma de ataque y de defensa. Así como su relación con el espacio es la expresión adecuada de su vida interior y de sus oscilaciones, lo propio ocurre en las relaciones que mantiene con el grupo social a que pertenece.

El vagabundo y el estable

Trátase aquí, exclusivamente, de elementos singulares, que se ven forzados al vagabundaje por su inquietud y movilidad, aunque son también capaces de entablar la lucha contra toda la sociedad. Pero las uniones de vagabundos son poco frecuentes,

comparadas al menos con los casos en que el todo social se halla mezclado con temperamentos vagabundos. Estas uniones, a diferencia de las nómadas, no constituirían comunidades emigrantes sino comunidades de emigrantes. El principio vital del carácter aventurero va, empero, en contra de ellas; pues una organización difícilmente podrá evitar el fijarse de algún modo. Hay, sin duda, gérmenes que pudieran calificarse de socializaciones fluctuantes, pero que evidentemente no recogen dentro de sí regulándola más que una parte muy pequeña de la vida interna y externa de sus miembros. Una asociación de este género, sin domicilio, eran las sociedades ambulantes de la Edad Media. Fue preciso todo el espíritu de asociación, propio de aquella época, para que estas personas creasen una especie de orden interior; gracias a que este orden llegó hasta la creación de «maestros» y otras dignidades, se aminoró al menos la radical oposición en que formalmente se hallaban con el resto de la sociedad. Esto acontece de un modo más decidido todavía en otro tipo de vagabundaje, que produce un antagonismo social: cuando dos grupos parciales entran en hostilidad viva por causa de la migración. El mejor ejemplo de esto es el de los obreros ambulantes, particularmente durante la Edad Media. Las organizaciones en que se apoyaban los oficiales para formular sus pretensiones, frente a las ciudades y los maestros, tenían como supuesto la peregrinación por el territorio. O considerado de otra manera: ambas cosas estaban en una relación mutua indisoluble. La peregrinación no hubiera sido técnicamente posible sin una institución, merced a la cual tuvieran un primer punto de apoyo los oficiales viajeros; pero inevitablemente sus compañeros tenían que velar para que en otras ciudades estuviesen en las mismas condiciones. Desde el momento en que las asociaciones de oficiales se encargaron del mercado del trabajo, el oficial no fue propiamente forastero en ningún lugar de Alemania (y análogamente en los demás países). Una red de informaciones, entre los oficiales, se encargaba con rapidez relativa de equilibrar la oferta y la demanda de trabajo, en los diversos puntos, y esta ventaja evidente, que resultaba de la movilidad de los oficiales, fue la que produjo una asociación de oficiales extendida por todo el imperio. Gracias a la movilidad de sus miembros, los gremios de oficiales tenían mucha más comunicación que los de maestros, pues éstos estaban atados por la inmovilidad de su domicilio. Gracias a esa movilidad se produjo una unidad de derecho y costumbres que ofrecía al individuo o a las secciones pequeñas un apoyo muy fuerte en sus luchas por el salario, por la mejora de la vida, por el honor y la posición social. La migración de los oficiales tuvo que favorecer extraordinariamente la formación de sus asociaciones profesionales. El oficial nacido en el lugar en que trabajaba estaba ligado al maestro por la costumbre, el afecto, la relación común con cosas y personas. En cambio los oficiales que procedían de todas partes no tenían otro interés que el puramente profesional. Los lazos personales con el maestro se habían disuelto y sólo quedaban los intereses y vínculos, entendidos al modo racionalista, que en todas partes son propios del forastero y que, por ejemplo, han hecho siempre de él el depositario natural de los

negocios monetarios. La posición de los oficiales, para la lucha, se fortaleció directamente por su movilidad, además de fortalecerse por la acción socializadora de la migración de sus elementos. Esta movilidad les permitió huelgas y boicots que los maestros no podían sofocar inmediatamente. Sólo pudieron hacerlo cuando compensaron las desventajas de su estacionamiento por alianzas que abrazaban todo el territorio, en el que se verificaban las migraciones de los oficiales. Así, oímos hablar de asociaciones de ciudades y gremios para defenderse solidariamente como los oficiales, asociaciones que solían comprender una zona geográfica determinada, de las que constituían un distrito regular de migración para los oficiales. Estaban, pues, en lucha dos formas distintas, para dominar el mismo espacio. Frente a la movilidad en virtud de la cual el grupo distribuía sus elementos para la ofensiva y la defensiva, llevándolos siempre al punto de menor resistencia y mayor rendimiento, hallábase el dominio ideal del mismo espacio por el acuerdo del grupo contrario. Estos acuerdos estaban destinados a suprimir las diferencias interiores de este grupo, a las que debía sus ventajas la movilidad del otro. Sólo después que todos los elementos del grupo de maestros adoptaron la misma actitud y se unieron, resultó ilusoria la ventaja que procedía de la movilidad del grupo adversario. Por eso mismo, el Estado de los siglos VII y VIII se las entendía más fácilmente con los gremios de maestros que tenían que callarse, que con las asociaciones de oficiales, porque los oficiales podían marcharse a cualquier otro territorio e impedir que vinieran a éste otros oficiales, causando así grave daño a la industria. Por eso, los Estados sólo consiguieron algo contra las asociaciones de oficiales cuando, en el siglo XVIII, en una gran parte del territorio del imperio, se procedió *conjuntamente* contra todas ellas.

Sociedades ambulantes Oficiales y maestros

Influye, formalmente, en alto grado sobre el carácter de las socializaciones, la frecuencia con que sus miembros se reúnan. Entre maestros y oficiales, esta categoría se distribuye de un modo tan peculiar que los primeros, por virtud de la fijeza de sus domicilios, se encuentran frecuentemente y, en general, siempre que es necesario, pero tan sólo dentro del círculo local limitado; mientras que los otros se encuentran menos completos, más raramente y de un modo más casual, pero en cambio en un círculo más amplio que comprende muchos distritos gremiales. Por eso mientras, por ejemplo, en la Edad Media, el oficial que faltaba a un contrato era castigado, en general, duramente, concedíase a los oficiales tejedores de Berlín, en 1331, que pudiesen pedir inmediatamente pago y despido, *cuando pensasen abandonar la ciudad*. Un ejemplo del efecto contrario es el hecho de que la migración de los trabajadores siempre disminuye su número, impidiendo a una parte de ellos participar en los movimientos de salario, y poniéndolos en desventaja frente a los patronos sedentarios. En aquellas clases de obreros que se mueven mucho, por exigencias de

su oficio, como los marineros, esta desventaja llega incluso a dejarles prácticamente sin derechos. Así, en los casos de indemnización, por ejemplo, les cuesta mucho trabajo reunir testigos en sus pleitos con los patronos. Parece que a medida que nos acercamos a la época presente va siendo más favorable la posición del sedentario frente al condenado al movimiento. Y esto se comprende por el aumento de facilidades para mudar de residencia. Gracias a ello, el mismo sedentario puede trasladarse en cualquier momento a todas partes, gozando así las ventajas de las dos posiciones. En cambio, los esencialmente movedizos, no gozan en igual grado las ventajas de la permanencia.

Frecuencia de las reuniones

DIGRESIÓN SOBRE EL EXTRANJERO

Si la emigración, en cuanto significa la no vinculación a un punto del espacio, constituye el concepto opuesto a la sedentariedad, la forma sociológica del «extranjero» representa, en cierto modo, la unión de ambas determinaciones, aunque revelando también que la relación con el espacio no es más que la condición, por una parte, y el símbolo, por otra, de la relación con el hombre. El extranjero a quien vamos a referirnos no es el nómada migrador, en el sentido que hemos dado a esta palabra hasta ahora, no es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda mañana; es, el emigrante en potencia que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente. Se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial —o de un círculo cuya delimitación es análoga a la espacial—; pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni pueden proceder del círculo. La unión entre la proximidad y el alejamiento, que se contiene en todas las relaciones humanas, ha tomado aquí una forma que pudiera sintetizarse de este modo: la distancia, dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo. El ser extranjero constituye, naturalmente, una relación perfectamente positiva, una forma especial de acción recíproca. Los moradores de Sirio no nos son extranjeros, en sentido propio —o al menos en el sentido sociológico de la palabra—, porque son como si no existiesen para nosotros, están más allá de la proximidad y la lejanía. En cambio, el extranjero es un elemento del grupo mismo, como los pobres y las diversas clases de «enemigos interiores». Son elementos que si,

de una parte, son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado están como fuera y enfrente. Las siguientes observaciones, que en modo alguno se proponen agotar el tema, acaso puedan explicar la manera como, en este caso del extranjero, elementos distanciados y que se repelen, pueden constituir una forma de colaboración y de recíproca unidad.

El extranjero

En la historia de la economía, el extranjero aparece como comerciante o, si se quiere, el comerciante aparece como extranjero. Cuando reina una economía que, en lo esencial, produce en su interior todos los productos necesarios, o sólo cambia una parte muy limitada de estos productos, no necesita intermediario alguno. Sólo hace falta el comerciante para aquellos artículos que se producen fuera del círculo. En el caso de que no haya miembros del grupo que vayan fuera a buscar estos artículos — en cuyo caso irían ellos a ser los comerciantes «extranjeros» —, el comerciante tiene que ser extranjero. No hay ocasión de vida para otros. Esta posición del extranjero resulta pensamiento fundamental aún más clara cuando, en vez de abandonar de nuevo el lugar en que se desarrolla su actividad, se fija en él. Pues en muchos casos sólo le será posible esto cuando se dedique al comercio. En un círculo económico cerrado en que estén distribuidos, tanto el terreno como los oficios que basten para satisfacer la demanda, habrá también espacio para el comerciante. Pues sólo el comercio crea infinitas combinaciones; merced a él, la inteligencia halla constantemente ampliaciones y nuevas fuentes, lo que difícilmente se les ocurriría a los productores, con su escasa movilidad, y habituados como se hallan a un círculo de clientes que sólo muy lentamente varía. El comercio puede siempre emplear más personas que la producción primaria, y es por ello el campo de acción indicado para el extranjero, que penetra en cierto modo como supernumerario en un círculo en el que propiamente están ya ocupados todos los puestos económicos. El clásico ejemplo de esto lo ofrece la historia de los judíos europeos. El extranjero no es propietario territorial, entendiendo territorio no sólo en el sentido físico, sino también en el translativo de una sustancia vital, fijada en un punto del círculo social que, si no es material, puede ser ideal. En las relaciones más íntimas de persona a persona, el extranjero puede desplegar todo género de atractivos y excelencias; pero mientras se le tenga por extranjero no despertará nunca en el otro la sensación de «propietario territorial». Ahora bien, dedicarse al comercio —y con frecuencia al puro comercio del dinero— confiere al extranjero el carácter específico de la movilidad, en la cual se manifiesta (por realizarse dentro de un círculo bien delimitado) aquella síntesis de lo próximo y lo lejano, que constituye el carácter formal de la posición del extranjero. El que por esencia es movable, entra ocasionalmente en contacto con todos los elementos del grupo, pero no se liga orgánicamente a ninguno por la fijeza del parentesco, de la localidad, de la profesión.

Otra expresión de esta constelación hállese en la objetividad del extranjero. Como el extranjero no se encuentra unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas estas manifestaciones la actitud peculiar de lo «objetivo», que no es meramente desvío y falta de interés, sino que constituye una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés. Recuérdese aquí lo dicho en el estudio sobre la subordinación acerca de los casos en que el extranjero adquiere una posición dominante; el tipo más destacado de este hecho está en la práctica de las ciudades italianas, que traían de fuera sus jueces, porque los naturales estaban ligados por intereses de familia y de partido. También está en relación con la objetividad del extranjero, el fenómeno de que hablamos más arriba y que se refiere principal, pero no exclusivamente, al que está de paso: el hecho de que se hagan al extranjero maravillosas confidencias, con carácter de confesión, revelándole cosas que se mantienen cuidadosamente ocultas a las personas más próximas. La objetividad no es, en modo alguno, falta de interés —la cual está más allá de toda relación subjetiva u objetiva—, sino una manera positiva, particular del interés, como la objetividad de una consideración teórica no significa, en manera alguna, que el espíritu sea una *tabula rasa*, pasiva, en la cual inscriban sus cualidades las cosas, sino la plena actividad del espíritu, actuando según sus propias leyes, eliminando las modificaciones y acentuaciones casuales, cuyas diversidades subjetivas e individuales producirían imágenes completamente distintas del mismo objeto. También se puede designar la objetividad como libertad. El hombre objetivo no se encuentra ligado por ninguna consideración, que pudiera ser un prejuicio para la percepción, la comprensión y estimación de los objetos. Esta libertad, merced a la cual el extranjero percibe como a vista de pájaro la relación de proximidad, contiene, es cierto, diversas posibilidades peligrosas. De antiguo, en algaradas de todo género, el partido atacado sostiene que ha mediado una excitación procedente de afuera, llevada a cabo por enviados o agitadores extranjeros. Cuando tal imputación es cierta, hay en ella siempre una exageración del papel específico del extranjero, que se encuentra libre, práctica y teóricamente, y considera las circunstancias sin prejuicios, las mide a la luz de ideales más generales y objetivos, y no se siente atado en su acción por hábitos, afectos ni precedentes^[244].

Objetividad del extranjero

Finalmente, la proporción de proximidad y alejamiento que presta al extranjero la nota de objetividad, halla otra expresión en el carácter abstracto de la relación que se mantiene con él. Con el extranjero sólo se tienen de común ciertas cualidades de orden general, al paso que la relación entre los ligados orgánicamente se construye sobre diferencias específicas comunes frente a lo puramente general. Según este

esquema, verifican, en diversas gradaciones, todas las relaciones que tienen algún carácter personal. Sobre este grado no decide sólo el hecho de que existan entre los individuos ciertas cosas comunes junto a diferencias individuales, que pueden influir en la relación o mantenerse fuera de ella, sino que esas cosas comunes están determinadas en su efecto sobre la relación, esencialmente, según que esa parte común exista sólo entre los elementos y sea, por tanto, general en lo interior, pero específica e incomparable en lo externo, o según que los elementos mismos sientan esa comunidad como basada en cualidades generales de un grupo, de un tipo o de la humanidad. En el segundo caso, la acción de lo común se debilita en proporción a la amplitud del círculo en que se contenga de un modo general esa comunidad. Funciona, es verdad, como base unitaria de los elementos; pero no los une por ser precisamente éstos y no otros, sino que, por virtud de aquella igualdad, podría unir en comunidad a cualesquiera otros. También esta manera de relación contiene, al propio tiempo, la proximidad y la lejanía. A medida que los elementos comunes tienen un carácter más general, el calor de la relación creada por ellos se convierte en frialdad y deja paso al sentimiento de que *esta* relación es casual; las fuerzas fusionantes han perdido su carácter específico, centripetal. Esta constelación me parece tener en la relación con el extranjero un predominio extraordinario sobre las comunidades individuales, que se dan entre los elementos. El extranjero nos es próximo en cuanto sentimos que entre él y nosotros se dan igualdades sociales, profesionales o simplemente humanas; en cambio, nos es lejano en cuanto que esas igualdades están por encima de ambos, y sólo nos ligan porque ligan asimismo a otros muchos. En este sentido, fácilmente se desliza, hasta en las relaciones más íntimas, un matiz de extrañeza. Las relaciones eróticas, en el estadio de la primera pasión, rechazan decididamente aquellas ideas de generalización. Los enamorados creen que no ha habido nunca un amor semejante y ni la persona amada ni el sentimiento que inspira les parecen comparables con nada. En el momento en que desaparece el sentimiento de que la relación tiene este carácter único, suele producirse un alejamiento —siendo difícil de resolver si como causa o como efecto—. Tan pronto como nos sentimos escépticos sobre su valor, surge el pensamiento de que en último término esta relación no hace sino realizar un destino general humano, constituye un acontecimiento 1000 veces repetido y que, si no hubiéramos encontrado casualmente a tal persona, otra cualquiera hubiese adquirido, para nosotros, la misma significación. Y acaso no falte nunca algo de esto en ninguna relación, por íntima que sea; ya que lo común a dos no es quizá nunca común a ellos *meramente*, sino que pertenece a un concepto general, en el que se contienen muchas otras posibilidades iguales. Aunque estas posibilidades no se realicen, aunque con frecuencia olvidemos su existencia, surgen de cuando en cuando, como sombras entre las personas, como una niebla que para despertar celos no necesita sino adquirir contornos fijos. Quizás en muchos casos esta extrañeza y alejamiento general sea más invencible que la que procede de diferencias y malas inteligencias. Es la extrañeza que surge de sentir que

aunque existe entre dos personas igualdad, armonía, proximidad, estas conjunciones no son patrimonio exclusivo de tal relación, sino algo general que, en potencia, puede darse entre nosotros e incontables personas, mas sin que corresponda con necesidad interior y exclusiva a aquella relación. Por otra parte, existe un género de «extranjería», en el cual está excluida la comunidad con base en algo general, común a las dos partes. Puede considerarse como típica de esta modalidad, verbigracia, la relación del griego con el «bárbaro», y, en general, todos los casos en que se niegan al otro las cualidades que se sienten como propiamente humanas. Pero, en este caso, «el extranjero» no tiene ya sentido positivo. Nuestra relación con él es una no-relación. Ya no es lo que se supone en todas las consideraciones precedentes: un miembro del grupo.

Relación abstracta con el extranjero

Bases de las relaciones personales

Proximidad y lejanía

Como tal miembro está al *mismo tiempo* próximo y lejano. Esto procede de que la relación se basa en la igualdad general humana. Pero entre los dos elementos se produce una tensión particular porque la conciencia de no tener de común más que lo general hace que se acentúe especialmente lo no común. De aquí que, en el caso de los extranjeros por nacionalidad, ciudad o raza, lo que se ve en ellos no es lo individual, sino la procedencia extranjera, que es o podría ser común a muchos extranjeros. Por eso a los extranjeros no se los siente propiamente como individuos, sino como extranjeros de un tipo determinado. Frente a ellos, el elemento del alejamiento no es menos general que el de la proximidad. Esta forma es la que, por ejemplo, se advierte en un caso tan especial como el de los tributos de los judíos, tal como estaban establecidos en la Edad Media en Fráncfort y en otras partes. Mientras el impuesto que pagaban los ciudadanos cristianos variaba según el patrimonio de cada uno, la contribución que pagaba cada judío estaba fijada de una vez para siempre. Esta fijeza obedecía a que la posición social del judío no dependía de su situación particular, sino de su carácter de judío. En materia de impuestos, los demás ciudadanos eran dueños de un determinado patrimonio y su contribución podía seguir las modificaciones de éste. En cambio, el judío era, como contribuyente, judío en primer término y, gracias a ello, había un elemento invariable en su situación. Naturalmente, esto se manifiesta de un modo más radical cuando desaparecen incluso estas tasas individuales, cuya individualidad viene limitada por su rigidez, y los extranjeros pagan una capitación absolutamente igual para todos. A pesar de estar adherido al grupo de un modo inorgánico, el extranjero constituye un miembro orgánico del grupo, cuya vida unitaria encierra la condición particular de este elemento. Pero no sabemos caracterizar la unidad peculiar de esta posición, sino diciendo que se compone de cierta proporción de proximidad y de alejamiento, que

caracteriza la relación específica y formal con el extranjero.

Divisiones en el espacio

Hasta aquí, el interés sociológico comenzaba en el punto en que se iniciaba la influencia de una configuración particular del espacio. Desde otro punto de vista, lo importante sociológicamente se halla en el proceso anterior, es decir, en la influencia que las determinaciones espaciales de un grupo deben a su forma y energía sociológicas propiamente dichas. En los ejemplos que se dan a continuación, considérase como esencial este punto de vista, aunque no quepa separarle totalmente de aquél, como aquél tampoco puede considerarse con independencia de éste.

a) El tránsito de una organización originaria del grupo fundada en lazos de sangre y parentesco, a otra más mecánica, racional y política, se caracteriza con frecuencia por el hecho de que la división del grupo se verifica en virtud de principios espaciales. Lo que sobre todo se manifiesta de esta manera es la unidad del Estado. El peligro que significa para el Estado la organización en tribus, consiste justamente en que a ésta le son indiferentes, en principio, las relaciones de espacio. La cohesión producida por el parentesco es, en principio, completamente inespacial y, por consiguiente, tiene algo de incompatible con la unidad política sobre base territorial. Las organizaciones políticas, que se basan en el principio de la tribu tienen que descomponerse cuando han alcanzado ciertos límites en su desarrollo, porque cada una de sus subdivisiones posee una cohesión demasiado firme y orgánica, demasiado independiente del territorio común. El interés de la unidad del Estado demanda más bien que sus subgrupos, en cuanto tienen influencia política, se constituyan según un principio indiferente, que por lo tanto será mucho menos exclusivo que el del parentesco. Pues para alzarse a la misma altura por encima de todos sus elementos, el Estado necesita que las distancias que existen entre éstos, particularmente cuando son transpersonales, estén limitadas de alguna manera. El carácter absoluto, exclusivo, del parentesco de sangre, no se compagina con la relatividad en que se encuentran unos frente a otros todos los elementos del Estado, sobre los cuales se alza éste como algo único y absoluto. A esta exigencia corresponde perfectamente la organización del Estado en unidades territoriales, bien delimitadas en el espacio. De éstas no es de esperar que ofrezcan resistencia a los intereses de la generalidad, resistencia que es muy de temer, en cambio, por parte de los grupos basados en relaciones particularistas de parentesco. Gracias a aquellas unidades territoriales, resulta posible o necesario que elementos de las más distintas clases, genéticas o cualitativas, constituyan una unidad política, por virtud de su contacto local. En suma, el espacio, como fundamento de organización, posee aquella imparcialidad y uniformidad que le hacen correlativo del poder del Estado, el cual tiene las mismas cualidades, en su comportamiento frente a los súbditos. El ejemplo más típico de esto lo ofrece la reforma de Clístenes, que consiguió deshacer el influjo particularista de las estirpes

nobiliarias, dividiendo todo el pueblo ático en *phylai* y *demos*, limitados en el espacio, como fundamento de la autonomía administrativa.

El Estado sobre todos

Sin que le presida esta intención deliberada y, por consiguiente, de un modo rudimentario, aparece el mismo principio en la sociedad israelita después del establecimiento en Canaán. Mientras la constitución originaria, a pesar de muchas igualdades económicas, sociales y religiosas, era aristocrática, y algunas estirpes ilustres dominaban a las demás, el domicilio territorial adquirió entonces importancia, a costa de la estirpe. A base de las diversas estirpes que se habían establecido en un pueblo y con elementos que no pertenecían a ninguna de ellas, pero que tenían en el lugar su residencia, especialmente en la población cananea, constituyéronse unidades locales. Al lado de los ancianos de las tribus, surgen los ancianos de las ciudades. Y paralelamente a este crecimiento del principio localista, hay una serie de indicios que hacen ver que el carácter de difusión propio de la vida pastoril cede el puesto a una tendencia centralizadora. Surgen nuevas ciudades, rodeadas de alquerías y pueblos, que ven en ellas su punto central y su refugio. En los colegios de los ancianos ya no decide sólo la fama de la estirpe, sino la cuantía del patrimonio. Esto indica siempre una unificación política, especialmente cuando empieza a dominar el dinero, porque el comercio y el dinero sólo pueden alcanzar un poder extenso en una comunidad organizada de modo unitario. Finalmente surge la monarquía que, por de pronto, no penetra muy profundamente en la situación social, pero que, en todo caso, centraliza la guerra y los impuestos y —cosa que tiene aquí especial importancia— divide el país en gobiernos que no coinciden con la antigua división por tribus.

El mismo motivo se manifiesta también, aunque en forma muy distinta, en uno de los estadios de la evolución de las *hundreds* (centurias) inglesas. Como es sabido, eran éstas una antiquísima institución germánica de organización militar, puramente formal, si se comparan con unidades fisiológicas, pero en todo caso, muy unidas psicológicamente y con un fuerte sentimiento de comunidad. Éstas, a mi parecer, sólo se exteriorizaron y esquematizaron cuando el concepto pasó del hombre al distrito que, después del establecimiento, tenía que suministrar cien soldados. Esta tendencia alcanzó su grado máximo en el momento culminante de la monarquía anglosajona, con sus aspiraciones centralistas. En adelante, las *hundreds* se convirtieron en una subdivisión territorial de los *shires*. El carácter monárquico, centralista, unitario y organizador de la Iglesia cristiana, se manifestó también en esta forma, frente al particularismo pagano. Los santos cristianos que ejercen las funciones de los antiguos dioses tribales, ya no protegen la comunidad de parentesco, sino la territorial. El proceso que acaba de indicarse, la anexión de la población de los campos a las ciudades, predispone en general al desarrollo de la forma que venimos estudiando. Pues mientras la vida del campo favorece las existencias aristocráticas aisladas y, con

ello, la organización según relaciones de familia, la ciudad se inclina más bien a las formas racionalistas, mecánicas. Por eso la cristalización de la población campesina, en torno de una ciudad, favorece el principio de organización local, frente al fisiológico, por una parte y, por otra, tiene un carácter más centralista y facilita la concentración de las fuerzas sociales para ejercer acciones unitarias. Los suizos favorecieron grandemente, a comienzos de la época moderna, su tránsito de la constitución por estirpes a la constitución por parroquias, mediante la anexión a ciudades prósperas. En cambio, los dithmarcos, siendo muy semejantes las circunstancias, hicieron muy imperfectamente este tránsito y perdieron a mediados del siglo XVI su libertad, probablemente por ese atraso de su constitución. Como en la organización según principios numéricos, también en la que se hace según principios espaciales (interiormente muy parecida a ella), se expresa una mecanización de los elementos sociales, frente a las constituciones basadas sobre los lazos de sangre, en las cuales las agrupaciones particulares tienen algo de la unidad autonómica de los seres vivos. Pero aquel carácter de las partes es la condición para su reunión en un todo más extenso y para la técnica del gobierno que esta unidad superior ejerce sobre sus elementos.

Las centurias inglesas **Divisiones territoriales**

Pero no sólo la organización política, sino también la económica culmina en una perfección que radica muchas veces en divisiones según principios espaciales, no obstante que éstas, en otros casos, representen el grado inferior frente a los cualitativos y dinámicos. La diferenciación de la producción en el espacio se presenta en dos formas típicas. La primera, como sustitución de las industrias ambulantes. No sólo los comerciantes van de un lugar a otro, sino también, más tarde, los armeros y orfebres, y luego, en Alemania, los albañiles, que dominaban la construcción en piedra, originariamente desconocida allí. Todavía en el siglo XIX, antes de la invención de la fotografía, los pintores de retratos iban de ciudad en ciudad. En este estadio, las demandas a que puede dar satisfacción un obrero especializado, con un domicilio fijo, no formaban aún una continuidad en el tiempo, sino que tenía que buscarlas el trabajador en diversos puntos del territorio para utilizar suficientemente su capacidad de trabajo. Cuando la población se hizo más compacta o aumentaron sus necesidades, esta división del trabajo, puramente cualitativa, indiferente por necesidad al espacio, fue sustituida por la localizada. El artesano, el artista, el comerciante, se quedan en sus talleres o comercios y desde allí dominan una esfera suficiente de consumidores distribuyéndose en lo posible, de manera tal, que los productores no se estorben unos a otros. O bien la diferenciación local puede hacerse, por ejemplo, como se hacía ya en la antigua India, de manera que los representantes del mismo oficio se establezcan en un mismo barrio de la ciudad, o en pueblos de

artesanos. Frente al carácter inorgánico y casual que tiene la industria ambulante, la diferenciación según puntos de vista espaciales sirve aquí a la estructuración racional y orgánica de la economía, tanto en sus estadios primitivos como en los más adelantados. Sólo en los últimos se encuentra la segunda forma económica de diferenciación local, la repartición sistemática de las zonas de distribución, como se verifica, por ejemplo, en los grandes cárteles. Lo peculiar aquí, es que la residencia de los miembros del cártel, no tiene una relación local necesaria con el distrito que se les asigna como mercado de sus productos. Por ejemplo, en cárteles internacionales pueden darse circunstancias aduaneras, o de cambio monetario, en virtud de las cuales un mercado determinado sea atribuido, no al productor más inmediato, sino a otro que vive muy apartado. Con esto llega al máximum de racionalización la división local. Pues si hasta el domicilio del sujeto es relativamente indiferente, o al menos no decide sólo acerca de la configuración, ésta será determinada por el punto supremo y final de toda la serie de medios y fines, por la venta a los consumidores. Cuando de esta manera todas las condiciones previas, que se dan dentro de la serie teleológica, se han hecho plenamente adecuadas a su objeto definitivo, el organismo se halla totalmente racionalizado; penetrado lógicamente de la unidad del pensamiento finalista. La organización a que se ha llegado por este camino es una organización local determinada por los distritos territoriales del consumo. Pero incluso esta diferenciación espacial se ha hecho según puntos de vista puramente racionales e independientes del espacio.

División local de las industrias

b) El ejercicio de la soberanía sobre los hombres manifiesta con frecuencia su modo de ser peculiar, en la relación particular en que se halla con su distrito territorial. Consideramos la soberanía territorial como consecuencia y expresión de la soberanía sobre las personas. El Estado ejerce soberanía sobre su territorio, porque la ejerce sobre todos los moradores del mismo. Ciertamente, podría parecer que se expresaba mejor esta relación diciendo que domina sobre los habitantes, porque ejerce soberanía sobre el territorio; pues como no hay dominio que abrace tan sin excepción a un número de personas como el que rige sobre el espacio que éstas ocupan —del mismo modo que los teoremas geométricos tienen que regir sobre todos los objetos que se encuentran en el espacio por que rigen a éste—, parece que la soberanía sobre el territorio es la primera y suficiente causa de la que se ejerce sobre los hombres que se hallan en él. Pero esta soberanía territorial es una abstracción, una formulación, *a posteriori* o anticipada, de la soberanía sobre las personas. Esta fórmula, además de indicar la soberanía sobre la persona de que se trate, en el lugar en que pueda encontrarse, dice: «en cualquier lugar de este territorio en que se encuentren esta u otra persona, estarán todas sometidas de la misma manera». Gracias a estas infinitas posibilidades, el concepto de la soberanía territorial constituye una

continuidad, anticipa en la forma del espacio, sin interrupciones, lo que como contenido concreto sólo puede ser realizado aquí y allá. Pues la función del Estado no puede ser nunca más que dominar sobre personas; y la soberanía sobre un territorio, con la misma significación, sería un contrasentido. Ésta, considerada conceptualmente, no es sino la expresión (y como hecho jurídico, la consecuencia) de la exclusividad con que el Estado domina a los sujetos, reales o posibles, que puedan hallarse dentro de sus límites. Naturalmente han existido bastantes formaciones históricas, en las cuales un poder individual o del Estado posee el suelo y deriva de esta posesión la soberanía sobre sus habitantes. Así sucede en las circunstancias feudales y patrimoniales, cuando los hombres no son sino pertenencias del suelo, hasta el punto de que la venta privada los convierte en súbditos del nuevo propietario. En los bienes señoriales rusos pertenecían al terreno como tal tantas o cuantas «almas». Y el mismo motivo se traslada a un campo más particular, cuando rige el principio de *cujus regio, ejus religio*.

La soberanía territorial

Pero, en realidad, nunca la soberanía sobre hombres sigue a la propiedad del territorio en el mismo sentido en que de ella sale la disposición sobre los frutos del suelo. La conexión entre ambas cosas ha de establecerse siempre por normas o actos particulares de poder, es decir, que la soberanía sobre las personas tiene que ser siempre un fin expreso, no una competencia natural. Pero si ello es así, resultará que la soberanía sobre el territorio en que viven las personas sometidas será siempre algo secundario, una técnica o manera de referirse sintéticamente a la soberanía sobre las personas, que es la única de que se trata inmediatamente, en contraposición con la disposición sobre el suelo, para recoger sus frutos o aprovecharlo de cualquier otra manera. En el último caso, la propiedad del suelo es lo inmediatamente esencial, porque la fructificación le sigue evidentemente. Sólo la confusión entre estas dos significaciones del dominio sobre el territorio, puede hacer olvidar que, en este caso, la formación sociológica, la determinada relación de sumisión que se da dentro de un grupo, determina el concepto del espacio. Por eso allí donde, como en el feudalismo, no se presenta en primer término a la conciencia el aprovechamiento del suelo como objeto de derecho privado, ocurre con frecuencia que el rey no es designado como rey del país, sino sólo de sus habitantes. Así sucede, verbigracia, en las antiguas monarquías semíticas.

Propiedad y soberanía

Pero no sólo el hecho general de la soberanía, sino también sus formaciones especiales desembocan en una expresión de carácter espacial. A consecuencia de la centralización funcional que constituía la esencia del Estado romano, como más tarde

había de constituir la del francés y el inglés, el Imperio romano pudo ser considerado como un territorio dependiente de la ciudad y, en Francia e Inglaterra, París y Londres pudieron ser considerados como los asientos permanentes de aquel poder centralizador. Donde esta forma sociológica ha adquirido una expresión espacial más consecuente es en el Estado teocrático tibetano. La capital, Lhasa, tiene en su centro un gran convento al que van a parar todas las calzadas del país y en el que está domiciliado el gobierno. Por otra parte, el Estado germánico, cuando después de los carolingios se transformó en un imperio federativo, no podía tener ningún centro visible en el espacio, sino uno móvil y personal. La falta de una capital permanente y los constantes viajes de los reyes fueron la consecuencia lógica de carácter local que tuvo aquella estructura política. El carácter formal de esta conexión se acentúa aún más cuando una modificación en la manera de ser de un Estado trae como consecuencia el cambio de capitalidad. La antigua situación de las cosas está tan íntimamente asociada a la capital, sea en razón de la técnica administrativa, o de un modo puramente psicológico, que la innovación exige un traslado de la capitalidad, siéndole indiferente (lo cual es característico) el sitio adonde la capitalidad se traslade; sólo le interesa que sea un lugar distinto del antiguo. Así, los reinos escandinavos, al introducirse el cristianismo, cambiaron varias veces de capital. Así, en Oriente, sobre todo, el ascenso de un nuevo soberano al trono determinaba con frecuencia un cambio de capital. He aquí una proyección en el espacio de la modificación funcional.

La capitalidad

Justamente en proporciones mínimas es esto muy significativo, porque cambios muy pequeños de lugar no tienen importancia por sí mismos, y sirven sólo para subrayar el mero hecho del cambio. Entre las tribus africanas sucede frecuentemente que la morada del reyezuelo es el único establecimiento algo parecido a las construcciones urbanas; y para hacer bien visible la dependencia en que está respecto a la persona del príncipe, todo cambio de rey implica el traslado de su vivienda a unos kilómetros más lejos. En semejantes casos, la ciudad en que habita el soberano es como un vestido que adorna su persona y, como el vestido es también una amplificación de la personalidad misma una irradiación de su sentido. La localidad tiene que seguir, pues, los destinos de aquella persona. El hecho de que esta localización del poder soberano sea relativa, es decir, que sólo saque su sentido de la relación con la vivienda de los súbditos, se expresa muy bien en un fenómeno algo paradójico que se refiere de los betschuanos: cuando las familias están descontentas de su jefe no lo expulsan, sino que son ellas las que se marchan del pueblo, pudiendo suceder que el reyezuelo se encuentre completamente solo en el lugar, una buena mañana. He aquí una forma negativa de estructura local, que resulta de la relación de soberanía. En la manera como el espacio se concentra o distribuye, en el modo como

se fijan o trasladan sus puntos, refléjense, bien visibles las formas sociológicas propias de la soberanía.

c) Algunas unidades sociales se vierten en determinados productos del espacio. Un ejemplo diario de esto tenemos en el hecho de que la familia y el casino, el regimiento y la universidad, el sindicato y la comunidad religiosa, tienen sus locales fijos, su «casa». Por distintos que sean sus contenidos, las asociaciones, que poseen una casa propia, tienen un rasgo común sociológico frente aquellas otras que flotan en cierto modo en el aire, como las amistades o las sociedades de socorro, o las asociaciones para fines pasajeros o ilegales, los partidos políticos y todas aquellas formas de socialización, que consisten en la mera conciencia de una convicción común y de aspiraciones paralelas. Un tercer tipo de la misma categoría sociológica está constituido por aquellos organismos amplios, que no tienen en conjunto un domicilio fijo, pero cada uno de cuyos elementos posee una casa. Así, el ejército se compone de unidades, cada una de las cuales tiene su cuartel. La Iglesia es la unión de todos los fieles, que se dividen en parroquias. La familia, en el sentido amplio, es una unión de diversas casas particulares. Ciertamente, ésta no es más que una de las muchas notas en que se expresa la fusión de elementos, propia de toda socialización, y que le ayudan a sostenerla. Pero es importante darse cuenta clara, no sólo de que la conexión central se manifiesta en muchos puntos periféricos, sino también de que la importancia relativa de unos y otros cambia frecuentemente. La estructura real de una socialización no sólo se determina por su motivo fundamental sociológico, sino por un gran número de hilos y nudos, de afirmaciones y lagunas, que no son más que diferencias graduales, frente a lo que sociológicamente decide: el hecho de que una pluralidad se constituya en una unidad.

Asociaciones con casa propia

La «casa» de la comunidad no está pensada sólo en el sentido de la propiedad. No es como el inmueble o el trozo de terreno que la comunidad puede poseer como persona jurídica, sino que es como la localización, la extensión en el espacio de sus energías sociológicas, el lugar de vivienda o reunión. En este sentido no se puede decir propiamente que *tenga* casa, pues ésta no tiene importancia aquí como objeto económico valioso, sino que es la casa. La casa significa el pensamiento de la sociedad misma, localizado. El lenguaje corriente indica esto al llamar una familia una casa, al dar a la palabra «iglesia», al mismo tiempo, la significación de edificio y de asociación ideal y al conferir una doble significación análoga a la universidad, al casino, etc. La antigua palabra india *sabha*, que originariamente significa la asamblea municipal, significó más tarde la casa en que estas asambleas se celebran.

Donde más claramente se percibe la relación solidaria que existe entre la asociación misma y su casa, es en las comunidades de los hombres solteros, que parecen ser una de las primeras asociaciones de clase, y que se hallan todavía hoy en

Micronesia y Melanesia, así como entre algunas tribus indias y esquimales. Es una comunidad de vida, anterior a la familiar, que no excluye las actividades individuales de sus miembros pero les da un local común para comer y dormir, para sus juegos y aventuras amorosas, y reúne en una unidad común a los hombres que no tienen de común más que el no estar casados, de lo que difícilmente se hallará analogía en estadios de civilización más avanzada. Evidentemente, la casa, «la casa de los hombres» es la encarnación imprescindible de esta comunidad. Semejante organización no puede tener lugar si no halla en una casa común su apoyo, su punto de cristalización, su expresión visible. Aunque la comparación entre las épocas primitivas y las civilizadas ofrece insuperables dificultades en este punto, me parece que las primeras, con su manera de ser ingenua y sensual, ajena a los conceptos abstractos, hubieron de sentir mayor necesidad de hacer visible la existencia de semejantes comunidades y su exclusión de las demás, por medio de la casa cerrada. La casa común es el medio y la expresión real del contacto exterior y local, sin el cual las épocas primitivas no pueden imaginar ninguna comunidad interna.

Comunidades de solteros

Una significación formal análoga tiene la sepultura común. Mientras actualmente el interés por ésta se reduce a lo sumo a la familia estricta, las asociaciones de oficiales medievales han pedido siempre a la administración de la iglesia, con que se hallaban en relación, una sepultura común. Y, en último término, también figura en este mismo capítulo el local sagrado en que el hombre se encuentra con su Dios. El templo no es sólo el lugar en que se reúnen los fieles, y por tanto el resultado y base de su comunidad, sino que es también la proyección y garantía del hecho de que la Divinidad tiene una comunidad local con sus fieles. Por eso se ha hecho notar, con razón, que el culto de los postes y las piedras, colocados por los hombres, es aparentemente menos poético y más grosero que la adoración de una fuente o de un árbol, pero que, en realidad, el primero supone una proximidad más íntima entre Dios y los fieles. Pues en el objeto natural vive Dios por sí mismo, sin consideración a los hombres que sólo después y por casualidad se le aproximan. Pero cuando se aviene a morar en una obra hecha por mano humana, prodúcese una relación completamente distinta entre ambos; lo humano y lo divino han hallado un lugar común, que necesita de ambos factores. La relación sociológica entre el Dios y sus adoradores toma entonces cuerpo en una forma del espacio.

El templo, domicilio de Dios

Parece que esta unidad sociológica que implica su localización en lugares y productos fijos, da ocasión —simplemente por un aumento gradual de su fuerza y seguridad— a aquellas disposiciones, según las cuales, el que participa de tal unidad

no puede abandonar el lugar en que se ha fijado. Pero en realidad, lo que sucede es lo contrario. Precisamente porque el grupo no siente bastante afirmados su unidad y su poder interior sobre cada miembro, acude a ligar a estos exteriormente. Al menos la vinculación a la localidad, así como su contrario, puede proceder de dos situaciones sociológicas opuestas. La liberalidad con que el Estado moderno deja moverse a sus ciudadanos, bien sea que estos se alejen completamente de él, o bien que disfruten de su ciudadanía, aun estando alejados, prueba que ha llegado a una altura y a un poder merced a los cuales se halla por encima de sus elementos individuales. Por el contrario, la difusión local de la familia, en contraste con su concentración perdurable en la casa matriz, es síntoma de la debilitación gradual del principio familiar. En las medidas coactivas que se proponen alcanzar la coherencia del grupo, ligando al individuo a su localidad (que constituye la base externa del grupo), lo esencial es que no se quieren dar al individuo más derechos que los que se actualicen allí mismo. Éste es un rasgo característico de las constituciones antiguas, especialmente de las anteriores a la economía monetaria. En aquella época, faltaba aún la capacidad de abstracción que hace independiente de la proximidad en el espacio la equiparación de derechos y deberes, y de la cual la economía monetaria es tanto efecto como causa. Remito al lector a las consideraciones que sobre el mismo punto se han hecho antes, desde el punto de vista de la «fijación» espacial, y cito aquí dos ejemplos característicos. La carta que Felipe Augusto concedió en 1195 a la ciudad de San Quintín, contiene muchas libertades ciudadanas: derecho de dictar ordenanzas e imponer tributos, de tener un tribunal municipal, etc. Pero dispone también que los ciudadanos están obligados a residir regularmente en la ciudad, no permitiéndoseles permanecer fuera de ella más que en ciertas épocas determinadas del año. El otro ejemplo es éste: mientras los gremios de Fráncfort eran independientes en lo fundamental del consejo municipal no era preciso para pertenecer al gremio ser ciudadano; el que abandonaba la ciudad podía conservar, no obstante, su condición de miembro del gremio. Pero desde 1377, los gremios se encontraron sometidos al consejo, y entonces se dispuso que no pudiera ser admitido en un gremio nadie que no se hubiera hecho antes ciudadano, y que el que abandonara su derecho de ciudadanía dejaría al propio tiempo de ser miembro del gremio. El primer caso es característico, porque separa muy claramente la libertad del municipio y la de sus miembros. Al paso que el todo gozaba de derechos autonómicos y de una amplia libertad interior, pretendíase asegurar la existencia de dicho todo, encadenando los elementos a la localidad. En el segundo ejemplo se advierte aún más radicalmente el poder de la localidad como encarnación de la unidad del grupo. El gremio, cuya unidad se basaba en un motivo profesional, era relativamente indiferente a la unidad municipal y, por tanto, a la resistencia de los individuos. Pero desde el momento en que predomina el carácter social de la ciudad, más formal y funcional, y que no se reduce a un contenido particular, cristaliza en seguida la exigencia de vinculación local. El punto de vista técnico, en que se basa la unidad del gremio, es en sí

supralocal, y, por consiguiente, concede mayor libertad al individuo que el régimen de la ciudad, puramente sociológico. Éste no llega tan fácilmente como aquél a convertirse en una unidad abstracta, sino que exige la unidad concreta del espacio, que realiza por la obligación de la residencia.

Vinculación local **Residencia en la localidad**

En este sentido, constituye una figura de transición el derecho municipal de Brabante, en 1192, que pide a los ciudadanos que juren fidelidad al duque y a la ciudad, pero les permite marcharse, sin obstáculo, tras una residencia de un año y un día. Aunque las circunstancias de hecho son las mismas que en el tipo anterior, actúa aquí un nuevo punto de vista. Se supone que el individuo debe prestar algo a cambio del derecho, la honra o la protección que significan para él la pertenencia a la comunidad; y ese algo se fija en una determinada duración de la residencia. De esta manera, la comunidad trata con sus elementos, imponiéndoles deberes y haciéndoles concesiones. La ciudad, como unidad, adquiere una personalidad propia y en la misma proporción su distancia frente al individuo es mayor y puede prescindir más fácilmente de la vinculación física y local, merced a la cual en el estadio anterior podía únicamente afirmar su unidad.

Y esta expresión espacial de la relación que existe entre el individuo y su grupo tiene el mismo sentido cuando otras condiciones de vida del grupo, como totalidad, le hacen aparecer en la forma opuesta. Entre algunos pueblos nómadas, entre los árabes, entre los recabeanos con quienes mantenían relaciones los israelitas, estaba prohibido legalmente poseer tierras o edificar una casa. En este caso, el hecho de que un individuo fijara sus intereses en un lugar determinado, sería el principio de su separación de la tribu errante. Por consiguiente, la forma de vida que consiste en permanecer desvinculado de todo espacio expresa aquí la unidad sociológica del grupo, como lo hace en el caso contrario, la vinculación en el espacio.

d) Finalmente, el espacio vacío, como tal, adquiere una significación en la que se manifiestan determinadas relaciones sociológicas de carácter tanto negativo como positivo. No se trata aquí de las consecuencias que pueda tener un determinado intervalo de espacio para las acciones recíprocas que se verifican entre las personas situadas a uno y otro lado. En este caso, esta situación aparece como consecuencia de otras condiciones sociales. En épocas antiguas, los pueblos han sentido frecuentemente la necesidad de que su frontera no toque, inmediatamente, a la otra, sino que entre ambas haya una lengua de terreno deshabitada. En la época de Augusto se trató de asegurar las fronteras del imperio despoblando, por ejemplo, el espacio de terreno que había entre el Rhin y la frontera. Algunos pueblos, como los usipetas y tenqueteros, tuvieron que establecerse en la orilla izquierda o emigrar al interior del país. Aquí, el trozo deshabitado era aún territorio del imperio. Pero desde Nerón en

adelante se procuraba que después de la frontera romana hubiera terrenos despoblados. Ya antes los suevos habían hecho un desierto alrededor de su territorio. Entre los daneses y los alemanes estaba el Isarnholt. Entre los eslavos y los alemanes, el bosque de Sajonia, etc. También las tribus indias se cuidaban de que entre ellas hubiera una amplia faja de terreno que no perteneciese a nadie. Como es natural, las causas de esto son las necesidades de protección de los grupos, y difícilmente habrá otra relación en donde se aproveche el espacio, de este modo, como extensión sin cualidad, como pura distancia. Por regla general, lo que impulsa esta medida es la debilidad o la indefensión, que a veces impelen al individuo también a buscar la soledad. Lo importante, desde el punto de vista sociológico, es que la ventaja defensiva así adquirida se paga con la correspondiente renuncia a la ofensiva. Y la idea que mueve a los grupos se expresa en la frase: «si no me haces nada, no te haré nada tampoco». Este esquema domina no sólo entre personas que nada tienen que ver unas con otras, sino que, como máxima positiva y consciente, determina también incontables relaciones entre personas que tienen muchos puntos de contacto, los cuales significan incitaciones y peligros de roces y choques. En su efecto exterior manifiéstase esto en otra máxima general: «me portaré contigo como tú conmigo». Pero, por dentro, su significación es la contraria. El último principio, aun cuando en virtud de él la conducta de la parte que habla se rija por la de la otra, muestra todavía cierto carácter agresivo: al menos se manifiesta dispuesto a sostener cualquier eventualidad. En cambio, en el primero, a pesar de tomar la iniciativa, se manifiesta lo contrario de la ofensiva y disposición a la lucha. Deponiendo las armas, pretende el uno que el otro haga lo mismo, cualquiera que sea la disposición de su ánimo. Hay muchos casos en que la conducta viene determinada por la máxima: «si tú no me haces nada, tampoco te lo haré yo». Pero ninguno de ellos es tan puro y visible como el del territorio deshabitado, que un grupo deja en torno a su frontera. En este caso, la tendencia interior encarna plenamente en la forma espacial.

El espacio vacío

El principio opuesto al desierto fronterizo está representado por el ánimo contrario: *quæque terræ vacuæ*, dice Tácito, *eas publicas esse*. Esto se ha dicho no sólo de los germanos, sino modernamente también de los colonos americanos frente a los indios. Es evidente que existe una diferencia fundamental en la forma de relación entre dos grupos, según que el espacio vacío que haya entre ellos no pertenezca a ninguno de los dos o les pertenezca a ambos potencialmente, pudiendo poner mano en él el que quiera; con lo cual, como es natural, surge a veces la lucha que justo se pretende evitar. Esta forma de diferencia tiene una significación típica. El hecho de que de antemano un objeto no pertenezca a ninguna de las diversas partes, puede llegar a determinarse jurídicamente, ya disponiendo que nadie pueda aprovecharlo o que pueda hacerlo cualquiera, o que su propietario sea el primer ocupante. Esta

diferencia se observa ya en relaciones puramente personales. A menudo existe entre dos personas un objeto, o un territorio, o un terreno de interés teórico o sentimental, al que ninguna de las dos toca; como por virtud de un convenio tácito, bien sea porque resultaría doloroso el contacto, bien porque de él podría surgir un conflicto. La razón de esta limitación, no ha de buscarse siempre en la delicadeza de sentimientos, sino que a veces proviene de cobardía y debilidad. Las personas interesadas dejan entre sí un vacío, un territorio desierto, cuando acaso una intervención violenta, que no tema el primer choque, podría hacer de él un terreno fecundo y dar ocasión para nuevos enlaces. Por eso hay un cambio fundamental de matiz en el caso de que ambas partes sientan esto último, y, por tanto, consideren como una recompensa al valor la concesión de un privilegio o reconocimiento al primero que penetra en dicho territorio. En los juegos de los niños, puede observarse esto; a veces hay un objeto que es *tabú* y al que no puede extenderse la lucha o la cooperación, algo así como una no propiedad pública, en contraposición a las cosas que son de propiedad común y de las que puede apoderarse el primero que quiera o pueda hacerlo. Las personalidades económicas dejan muchas veces sin efecto ciertas posibilidades —en la explotación de los trabajadores, en la extensión de las sucursales, en la atracción de los consumidores—, porque no se sienten con fuerzas para afrontar los choques, demasiado violentos, que podrían provocar. En cambio, el competidor enérgico abandona esta actitud resignada, actualiza todas las energías y posibilidades que se encuentran en su esfera, y considera como propiedad de todos cuanto hasta entonces no ha sido aprovechado, en el sentido de que el que llega primero puede tomar de ello cuanto se le antoje o cuanto pueda.

Territorios de nadie
Objetos neutros
Neutralidad del espacio
Imparcialidad del espacio
Objetos absolutamente neutrales

Finalmente, vemos análogos fenómenos en el campo de la conducta en general, considerada bajo la categoría de la moral. Como ninguna organización social posee bastantes leyes y energías para obligar en absoluto a sus miembros a observar la conducta moral deseada, no tiene más remedio que dejar que éstos, voluntariamente, se abstengan de aprovechar las lagunas que quedan en las leyes. El hombre honrado está rodeado de una esfera de reservas, de renunciadas a acciones egoístas, a que los poco escrupulosos se lanzan sin más, porque sólo pueden ser impedidas por un impulso moral interno. De aquí proviene que el hombre moral se halle con frecuencia indefenso, por no querer emplear las mismas armas que el bribón, que recurre a todos los medios, siempre que no ofrezcan peligro exterior. Así pues, entre hombres honrados existe un vacío ideal, en el que penetran las personas inmorales y del que se

aprovechan. La esencia de círculos sociales enteros se determina tanto por su contenido como por su forma sociológica, según la proporción en que se produce aquella renuncia a las posibilidades egoístas, asegurando a cada cual contra los ataques de los demás o según la extensión en que rija como determinante de la conducta general la máxima: lo que no está prohibido está permitido. Entre la infinita diversidad que en esta esfera puede manifestarse se percibe así cierta igualdad formal en la diferencia entre los géneros de conducta. Aquella contraposición que existe entre el principio del desierto fronterizo y el otro, según el cual el territorio no poseído por nadie puede ser ocupado por cualquiera, queda, pues, de este modo, desprovista en idea de su carácter aleatorio y externo, manifestándose como la encarnación visible o el ejemplo realizado en el espacio de una relación mutua funcional, típica, entre individuos o grupos.

La neutralidad del espacio inhabitado adquiere un sentido completamente distinto, cuando ella le capacita para servicios positivos. Su función, que hasta aquí era puramente separadora, puede actuar también de nexo. Algunas veces, en el territorio neutral se encuentran personas que no podrían hacerlo en el campo de uno o de otro grupo, y la forma durable de tal situación será, especialmente en épocas primitivas, un trozo de terreno deshabitado, que no pertenezca a nadie. Pues donde hay habitantes, no está nunca garantizada de un modo absoluto su imparcialidad y con ella la seguridad de las gentes que se encuentran en aquel territorio; sobre todo, una mentalidad apegada todavía a lo sensible y concreto, no puede representarse mejor la neutralidad de un territorio que viéndole deshabitado; para llegar a la neutralidad como una forma de conducta general y positiva, queda todavía un largo camino que franquear desde este punto, que designa una mera ausencia. Por eso, primeramente la neutralidad se fijará en aquellas partes del espacio que ofrecen determinadas facilidades de relación, pero que en sí son indiferentes. De todas las potencias de la vida, el espacio es el más a propósito para representar intuitivamente la imparcialidad. Casi todos los contenidos y formas de nuestra existencia tienen — por virtud de sus cualidades específicas— significaciones y posibilidades distintas para cada persona o cada partido. Sólo el espacio se ofrece a todo el mundo sin prejuicio alguno. Y esta neutralidad del espacio, en general, la posee prácticamente mejor que nada el territorio deshabitado, que a nadie pertenece y que es espacio y nada más. Por eso es éste el lugar indicado para los cambios económicos de los grupos primitivos, que viven unos frente a otros, en un constante estado de guerra, aunque sea latente. El tráfico económico, como cambio de valores objetivos, es ya de suyo un principio de neutralidad que está por encima de todos los partidos. Hasta en las tribus indias, siempre en pie de guerra, el comerciante puede ir tranquilamente de una a otra. La zona neutral que, en circunstancias primitivas, es representada como inocuada, se halla por eso en todas partes, como correlativa del cambio neutral de mercancías, y así se declara expresamente, por ejemplo, en la Inglaterra antigua. Aquí se habla de la *boundary place* entre dos o más marcas; y esta plaza es reconocida

como territorio neutral, en que los hombres pueden encontrarse para el cambio de mercancías, si no en términos amistosos, al menos sin hostilidades. Por tanto, propiamente se trata en este caso de la línea fronteriza en que se verifica el encuentro, para efectuar el cual ninguna de las partes necesita abandonar su propio territorio. Pero de la misma manera que, cuando hablamos del «presente», no nos representamos el presente exacto sino un presente en el que entran de un lado y otro del simple punto actual trozos de pasado y de futuro, así en la práctica la línea fronteriza habrá sido una zona más o menos ancha o se habrá ido extendiendo, hasta convertirse en tal zona, de modo que cada parte, al abandonar el límite de la propia marca, no entra aún en el campo de la otra. De esta manera, el espacio neutral se convierte en un tipo sociológico importante. Cuando dos partidos se hallan en conflicto tendrá importancia para el curso de éste el que cada una de las partes pueda encontrarse con la otra sin penetrar en su territorio, es decir, sin temer el ataque del enemigo o la rendición a éste. Si esta posibilidad de encuentro se da, sin que por lo demás ninguno de los dos necesite abandonar su punto de vista, se iniciará esa objetividad y diferenciación merced a la cual la conciencia de los adversarios separa el objeto de la lucha de aquellos otros intereses que no tienen nada que ver con él y acerca de los cuales cabe entenderse o establecer una comunidad, pero que mentalidades más rudas o impulsivas mezclan en aquella hostilidad. Entre estos figuran, en general, en el estadio de una cultura interior elevada, los aspectos personales del individuo, durante los antagonismos de principio, y los intereses de principio durante animosidades personales. Figuran también en este campo especialmente las esferas del trato social, de la Iglesia, del Estado, del arte y de la ciencia, siempre que reina en ellas paz, desde los objetos que comprenden en sentido espiritual, hasta los locales que les están consagrados. Hay un número incontable de ejemplos que nos muestran esferas en las que es posible comercio, trato, contacto objetivo entre partidos adversarios; de manera que en ellas no actúa la hostilidad sin que esto signifique que haya cesado. En estos casos, cada cual sale de los límites que ordinariamente le separan del adversario, pero sin entrar en su territorio. El territorio límite, entre dos tribus, la zona vacía y deshabitada que funciona como campo neutral para el cambio o cualquier otro comercio es el caso más sencillo y, por su carácter negativo, el más visible de estos órganos, que sirven de medio a la relación particular que se entabla entre elementos antagonistas, hasta el punto de que, finalmente, el espacio vacío pasa a ser considerado como depósito y expresión de la acción recíproca sociológica.

X. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad

LOS TEMAS EN DERREDOR de los cuales se han reunido en estudios sueltos las investigaciones de este libro se referían, hasta ahora, a conceptos del campo sociológico en general, que ofrecían gran variedad (llegando a veces hasta la oposición) en las figuras y tipos históricos en que estos conceptos se manifestaban. Las síntesis exigidas por el fin práctico de la clasificación estaban justificadas por el hecho de que esos distintos fenómenos y manifestaciones contenían todos ellos el concepto de que se trataba. El contenido de cada uno de los estudios no podía expresarse en una afirmación unitaria, cuya demostración fuera surgiendo gradualmente, sino en una suma de afirmaciones, reunidas bajo su título. Esta investigación de ahora es ejemplo de otro tipo. Sirve para mostrar una conexión única; aunque aparezca con muchas modificaciones, en muchas vestiduras y mezclas. Lo común a sus partes no es un concepto, sino una proposición. En vez de perseguir una forma singular abstracta en los fenómenos reales en que puede encontrarse, y cuyo contenido no está fijado en ninguna dirección determinada, este estudio expondrá una determinada correlación y una evolución recíprocamente determinada de formas de socialización.

La individualidad particular de la persona y los influjos, intereses y relaciones sociales, por medio de los cuales la persona se liga a su círculo, a lo largo de mutuo desarrollo, manifiestan una proporción que se ofrece como forma típica en los más diversos sectores, temporales y objetivos, de la realidad social. La individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo. De entre las varias maneras en que se verifica esta ampliación, con la correlación indicada, mencionaré, en primer término, la que tiene lugar por aproximación de círculos hasta entonces separados. Entre dos círculos sociales, *M* y *N*, que se diferencian radicalmente, tanto por las cualidades características como por la diferencia de ideas, pero cada uno de los cuales consta de elementos homogéneos y estrechamente unidos, toda ampliación cuantitativa producirá una diferenciación cada vez mayor. Las diferencias, originariamente mínimas, que existen entre los individuos, por virtud de sus disposiciones externas e internas y de su actuación, acentúanse por la necesidad de adquirir, merced a medios diversos, lo necesario para el sustento. La competencia crea en la medida numérica de los que participan en ella la especialización del individuo. Ahora bien, por distintos que sean en *M* y *N* los puntos de partida de este proceso, a la larga, ambos grupos se irán haciendo semejantes. El número de formaciones humanas esenciales es relativamente limitado y aumenta muy poco a poco. Cuanto mayor sea el número de formas que se encuentre en un grupo, es decir, cuanto mayor sea la semejanza existente entre los elementos que componen *M* y *N*; tanto más probable será que surjan en cada uno de los dos

grupos formaciones análogas a las del otro. Al apartarse cada grupo de las normas que hasta entonces habían regido en él, diferenciase en todas las direcciones y necesariamente ha de ocurrir una aproximación (primeramente cualitativa o ideal) de los miembros de uno a los del otro. Esto acontecerá, aunque sólo sea porque aun entre los más diversos grupos sociales, las formas de diferenciación son iguales o muy semejantes: las relaciones de la simple competencia, la unión de muchos débiles contra un fuerte, la pleonexia de algunos individuos, la progresión con que se acrecen relaciones individuales, una vez iniciadas, la atracción o repulsión que se produce entre individuos, por virtud de su diferenciación cualitativa, etcétera.

Procesos de semejanza entre grupos

Con frecuencia este proceso, aun prescindiendo de las relaciones de intereses, conducirá a relaciones efectivas entre los elementos de dos o muchos grupos que de esta manera hayan ido asemejándose. Esto puede observarse, por ejemplo, en la simpatía internacional con que se miran unos a otros los aristócratas, y que es asombrosamente independiente del contenido específico que ordinariamente decide sobre la atracción o la repulsión. Pero de la misma manera —por la especialización dentro de cada grupo, independiente originariamente de los otros— surgen también las simpatías en el otro polo de la escala social, como se ve en el carácter internacional del obrerismo. Éste ha sido también el fundamento sentimental de las antiguas asociaciones de oficiales gremiales. Una vez que el proceso de diferenciación social ha llevado a la distinción entre los de arriba y los de abajo, el mero hecho formal de ocupar una posición social determinada crea, entre los miembros de los grupos más diversos, una relación interna y con frecuencia externa también. Esta diferenciación de los grupos sociales hace que aumente la necesidad e inclinación a ir más allá de sus límites originarios, en el sentido espacial, económico y espiritual. Y al aumentar la individualización (y con ella la repulsión de los elementos del grupo) surgirá, junto a la centripetalidad inicial, una tendencia centrífuga que servirá de puente para otro grupo.

Diferenciación individualista

Por ejemplo, dominaba originariamente en los gremios el espíritu de la más estricta igualdad, por virtud del cual el individuo se veía por una parte reducido a producir la misma cantidad y calidad que los demás, y por otra procuraba protegerse contra la ventaja de los demás, mediante normas referentes a la venta y colocación de los productos. Pero no era posible a la larga mantener este estado de indiferenciación. El maestro que, por cualquier circunstancia, se había enriquecido, no estaba ya dispuesto a avenirse a no vender más que los productos por él fabricados, a no poseer más que un despacho, a no tener más que un número limitado de dependientes y otras

restricciones o gremios semejantes. Mas para conquistar el derecho a ampliar su actividad hubo de sostener enconadas luchas. Tuvo, pues, que producirse un doble efecto: por un lado, la masa originariamente homogénea de los miembros del gremio tuvo que diferenciarse, de un modo cada vez más claro, en ricos y pobres, en capitalistas y trabajadores; una vez infringido el principio de igualdad, de manera que uno podía hacer trabajar para sí a otro y extender su mercado libremente, según su capacidad y energías personales, según su conocimiento de las circunstancias y su cálculo de probabilidades, la posibilidad de desarrollar aquellas cualidades personales tenía que aumentar y crear especializaciones e individualizaciones dentro del gremio, hasta acabar por destruirle.

Evolución de los gremios

Pero, por otro lado, esta transformación hizo posible el aumento del mercado anterior. Desde el momento en que el productor y el comerciante, fusionados antes en una persona, se diferenciaron, encontré el último con una incomparable libertad de movimientos y surgieron relaciones comerciales hasta entonces irrealizables. La libertad individual y la ampliación del negocio están en relación mutua. Así, mientras coexistieron las limitaciones gremiales con grandes establecimientos fabriles como, por ejemplo, en Alemania a comienzos del siglo XIX, se manifestó siempre la necesidad de conceder a estos últimos libertad de producción y comercio, libertad que no se podía o quería conceder a los establecimientos pequeños, con miras colectivistas. Por tanto, la evolución, iniciada en los estrechos círculos gremiales homogéneos tomó una doble dirección que había de preparar la disolución de éstos: por una parte, la diferenciación individualizadora, y por otra, la ampliación del mercado. Por eso, donde más radicalmente se manifestó la diferenciación de los miembros de las guildas inglesas, en comerciantes y trabajadores efectivos, fue en las industrias que trabajaban en artículos de exportación. La distinción que, en esta relación, se verifica a la par de la ampliación, no se refiere sólo al contenido del trabajo, sino también a su orientación sociológica. El pequeño grupo primitivo se basta a sí mismo. Y aun cuando hay en él cierta división técnica del trabajo, consérvese la igualdad completa, ya que cada cual trabaja para el grupo y toda prestación es sociológicamente centrípeta. Pero cuando se saltan las fronteras del grupo, y éste comienza a cambiar productos especiales con otros, surge la diferenciación entre aquellos que producen para el comercio exterior y los que trabajan para el consumo interior, y éstas son dos direcciones internas de la vida completamente opuestas.

La historia de la liberación de los campesinos ofrece, por ejemplo, en Rusia, un proceso enteramente semejante en este sentido. El campesino, siervo hereditario que existió en Rusia hasta 1810, se encontraba, tanto frente a la tierra como frente a su señor en una singular posición media. La tierra pertenecía al señor pero no hasta el

punto en que el campesino no tuviera sobre ella ciertos derechos. Por otra parte, tenía que trabajar para el señor en los terrenos de éste, pero al propio tiempo cultivaba por su cuenta el trozo de terreno que se le había asignado. Al abolirse la servidumbre, recibió el campesino en pleno dominio una cierta parte de la tierra, que hasta entonces había poseído con derechos limitados, y el señor tuvo que recurrir a trabajadores asalariados, la mayor parte de los cuales eran reclutados entre los propietarios de pequeños trozos de terreno. Por consiguiente, mientras los campesinos reunían anteriormente en sí cualidades de propietario y de trabajador por cuenta ajena, ahora se produce una radical diferenciación: una parte de ellos se hacen puramente propietarios y otra parte se convierten en puros trabajadores. Es evidente que esto favoreció la libertad de movimientos de la persona y permitió que el individuo entrase en relaciones con comarcas alejadas. Para conseguir esto sirvió no sólo la abolición del vínculo fijo a la gleba, sino también la nueva condición del trabajador, que trabaja tan pronto aquí como allí, y también por otra parte la propiedad libre, que hace posible la enajenación y con ella las relaciones comerciales, los cambios de domicilio, etc. Queda, pues, fundamentada la observación hecha en el primer enunciado: que la diferenciación e individualización aflojan el lazo que nos une a los que están más inmediatos, pero en cambio crean un vínculo nuevo —real o ideal— con los más alejados.

El campesino ruso

Una relación análoga se encuentra en el mundo de los animales y de las plantas. Puede advertirse, en nuestros animales domésticos (y lo mismo cabe decir de las plantas de cultivo), que los individuos de una misma especie se diferencian entre sí más que los individuos de una misma especie en el estado natural. Por consiguiente, el desarrollo por cultivo produce, por una parte, una acentuación de la individualidad dentro de la propia clase y, por otra, una aproximación a las clases extrañas, una potenciación de la igualdad por encima del grupo homogéneo originario, con mayor generalidad. Coincide completamente con esto lo que se nos dice de que las razas de los animales domésticos, en los pueblos no civilizados, ofrecen más acentuadamente el carácter de especies distintas que las variedades producidas en los pueblos civilizados. Aquéllas no han llegado aún al momento de evolución en que una larga domesticidad aminora las diferencias entre las variedades aumentando las que existen entre los individuos. En esto la evolución de los animales es proporcional a la de sus amos. Según la idea que solemos formarnos de los estadios primitivos de la civilización (no hay daño alguno en que el concepto resulte aquí un poco indeterminado), los individuos de las tribus tienen una mayor igualdad cualitativa y una unidad práctica más cerrada; en cambio, las tribus, como totalidades, son extrañas y hostiles unas a otras. Cuanto más estrecha sea la síntesis dentro del propio grupo, tanto más severa será la antítesis frente al grupo extraño. En cambio, al

progresar la cultura, aumenta la diferenciación entre los individuos y aumenta también la aproximación a los grupos extraños. Un inglés, que ha pasado muchos años en la India, me ha dicho que es imposible para los europeos entrar en relaciones íntimas con los hindúes, allí donde existen castas y que en cambio es fácil hacerlo donde no hay división en castas. El carácter cerrado de la casta, que se manifiesta tanto en la uniformidad interior como en la exclusividad hacia arriba y hacia abajo, impide evidentemente la formación de lo que puede llamarse carácter general humano que posibilita la relación con los miembros de otras razas.

Evolución hacia el individualismo

Coincide perfectamente con esto el hecho de que las grandes masas incultas de los pueblos civilizados sean más homogéneas entre sí y, en cambio, estén separadas de las de otros pueblos por características más acentuadas que lo que ocurre, en ambos sentidos, entre las personas cultivadas de dos pueblos. Ya dentro de la civilización se manifiesta aquella relación sintético-antitética, si se comparan las antiguas asociaciones alemanas, que ligaban estrechamente a sus miembros para mantenerse estrictamente separadas, con las modernas asociaciones que sólo ligan a sus miembros y les imponen igualdad en la proporción necesaria para que se realice el fin concreto de la asociación, dejándoles en lo demás una libertad completa, y tolerando que las personas sean todo lo individuales y heterogéneas que quieran. Pero en cambio, aspiran a una unidad más amplia de todas las asociaciones, por las divisiones del trabajo, que van de una en otra, por nivelaciones que producen la igualdad de derechos y la economía monetaria, y por la solidaridad de intereses, que lleva consigo la economía nacional. Se manifiesta en estos ejemplos lo que mostrará en todas partes el curso de esta investigación: que la falta de individualidad de los elementos, en el círculo estrecho, y su diferenciación en el amplio, se revela lo mismo en la yuxtaposición de grupos y elementos coexistentes que en la sucesión de los estadios por que pasa el desarrollo de un grupo determinado.

Aquel pensamiento fundamental, si se generaliza, puede expresarse diciendo: que en cada hombre existe, *cæteris paribus*, una proporción invariable entre lo individual y lo social, que no hace sino cambiar de forma. Cuanto más estrecho sea el círculo a que nos entregamos, tanto menor libertad individual tendremos. En cambio, el círculo en sí será algo individual que, justamente por ser pequeño se separará radicalmente de los demás. Análogamente, al ampliarse el círculo en que estamos y en el que se concentran nuestros intereses, tendremos más espacio para el desarrollo de nuestra individualidad; pero en cambio como partes de este todo poseeremos menos peculiaridades, pues el grupo social será, como grupo, menos individual. Por consiguiente, no sólo a la relativa pequeñez y estrechez de la comunidad, sino también (o ante todo) a su colorido individualista corresponde la nivelación de los individuos. O para decirlo en breve síntesis: los elementos del círculo diferenciado

están indiferenciados; los del indiferenciado están diferenciados. No se entienda, sin embargo, esto en el sentido de una «ley natural» sociológica, sino como una mera fórmula fenomenológica, que trata de condensar en un concepto la sucesión regular de series de acontecimientos que están reunidos regularmente. No indica ninguna causa de los fenómenos, sino el fenómeno cuya conexión general honda se manifiesta, en cada caso particular, como resultado de causas muy variadas, pero que en su cooperación despliegan las mismas energías plásticas.

Proporción de individualidad y socialidad

El primer aspecto de esta conexión —la indiferenciación de los miembros del grupo diferenciado— se nos presenta de un modo profundo, que radica en las motivaciones más íntimas, en la ordenación social de los cuáqueros. Como totalidad, como principio religioso del más extremado individualismo y subjetivismo, la religión cuáquera liga a sus miembros de un modo altamente uniforme, democrático, que excluye, en lo posible, todas las diferencias individuales. En cambio, carece de toda comprensión para la unidad estatal superior y sus fines; de manera que la marcada individualidad del grupo menor, excluye por una parte la de los miembros individuales, y por otra, la adhesión al grupo más amplio. Este principio se manifiesta en la vida de la comunidad, del modo siguiente: en los asuntos comunes, en las asambleas religiosas, puede todo el mundo hablar como predicador, diciendo lo que se le ocurra y cuanto le parezca bien; en cambio, la comunidad se ocupa de los asuntos personales, por ejemplo, del matrimonio, hasta el punto de que éste no puede verificarse sin la previa investigación de un comité nombrado para el caso. Los miembros de la comunidad cuáquera, por consiguiente, sólo son individuales en lo común, y, en cambio, están socialmente atados en lo individual. Los dos aspectos de la fórmula a que nos referimos, encuentran su ejemplo en las diferencias existentes entre la organización de los estados del norte y los del sur, en los Estados Unidos, especialmente en la época anterior a la Guerra de Secesión. Los estados de la Nueva Inglaterra, en América del Norte, tenían desde el principio un carácter local y social fuertemente acentuado; constituían *townships*, en los cuales el individuo estaba ligado al todo, que, por su parte, era relativamente muy pequeño, pero muy autónomo. En cambio, los estados del sur, poblados principalmente por aventureros sueltos, que no tenían gran inclinación al *selfgovernment* local, constituyeron muy pronto comarcas extensas, que eran unidades administrativas. La significación política propiamente dicha se hallaba en éstos, en el *Estado* en su totalidad, al paso que los estados de Nueva Inglaterra eran más bien una reunión de *towns*. A las personalidades individuales del Sur, independientes hasta tener inclinaciones anarquistas, correspondía un Estado abstracto, con un carácter general incoloro, al paso que las personalidades severamente reguladas del norte, se inclinaban a constituir formaciones ciudadanas estrechas, que poseían, como totalidad, un color individual

muy acentuado y particularidades autónomas.

Los cuáqueros

Con todas las reservas arriba indicadas podría decirse, pues, que existe cierta cantidad de tendencias a la individualización y a la indiferenciación, cantidad determinada por las circunstancias personales, históricas y sociales, y que permanece la misma en lo puramente personal y en la comunidad social a que la personalidad pertenece. Llevamos una existencia doble o, si se quiere, una existencia partida en dos; de un lado, como individuos que están dentro del círculo social, con límites sensibles frente al resto de sus miembros, y de otro, como miembros de ese círculo, frente a todo lo que no sea dicho al círculo. Si alienta en nosotros, pues, una necesidad de individualización en general y otra necesidad contraria, ambas pueden realizarse igualmente en un aspecto y en otro de nuestra existencia. Al exceso de satisfacción que el instinto de diferenciación podría lograr en el sentido de la personalidad particular, frente a los compañeros del grupo, corresponderá un defecto en la diferenciación que la misma persona adquiere como mero ser social, en unión de sus compañeros de grupo. Es decir, que la individualización acentuada dentro del grupo coincidirá con la disminución de la individualidad del grupo mismo, y al revés, si ha de satisfacerse una proporción determinada de dicho instinto. Así a propósito de la manía de asociarse que tienen los alemanes ha dicho un francés: «ella es la que habitúa al alemán, por una parte, a no contar únicamente con el Estado y, por otra parte, a no contar únicamente consigo mismo. Ella le impide encerrarse en sus intereses particulares y dejar a cargo del Estado todos los intereses generales». Esta expresión negativa significa que existe una tendencia a lo más general y otra a lo más individual, pero que en este caso no se realizan en organismos radicalmente separados; la asociación representa un término intermedio, que satisface, en una cierta fusión, este instinto dualista.

Las tendencias individual y social

Si esto se utiliza como principio heurístico (es decir, un principio que no pretende expresar la verdadera causalidad de los fenómenos, sino solamente afirmar que transcurren *como si* estuviesen dominados por dicho impulso doble y como si este impulso equilibrase sus realizaciones en aquellos distintos aspectos de nuestro ser), tendremos una norma general que ocasiona con frecuencia la aparición de las diferencias de magnitud entre los grupos sociales, y que, además, también se realiza por otros motivos. Así, por ejemplo, en círculos y aun en pueblos donde lo extravagante, exagerado y caprichoso domina, podemos observar una sumisión servil a los dictados de la moda. Automáticamente imitan los demás las insensateces que uno solo comete. En cambio, otros grupos cuya forma de vida es más fría y más

disciplinada, a lo militar, y menos abigarrados, en conjunto, tienen, no obstante, un impulso individualista más fuerte y, dentro de su estilo de vida, uniforme y sencilla, se diferencian entre sí de un modo más radical que aquellos otros, con su manera de vivir matizada y cambiante. Por tanto, el todo tiene por un lado un carácter muy individual, pero sus partes se asemejan mucho entre sí. Por otro lado, la totalidad es más incolora tiende menos hacia los extremos pero sus partes se diferencian mucho unas de otras.

La moda

La moda es en sí misma, como forma de la vida social, un caso eminente de esta correlación. El adorno y acentuación, que presta a la personalidad, sólo le corresponde a ésta como medio de una clase que se distingue en común, por la adopción de la moda nueva de las demás clases (tan pronto como la moda desciende a las demás, es abandonada por aquélla y surge una nueva). La difusión de la moda significa la nivelación de la clase hacia adentro y su acentuación frente a todas las demás. Pero de momento, lo que importa aquí principalmente es la correlación, que va unida a la extensión del grupo social y suele ligar la libertad del grupo con la sumisión del individuo. Un buen ejemplo de esto lo ofrece la coincidencia de servidumbre municipal y libertad política, que se encuentra en la constitución rusa de la época prezarista. Particularmente en la época de la lucha con los mongoles, había en Rusia un gran número de unidades territoriales, principados, ciudades, pueblos, que no estaban ligados entre sí por ningún lazo estatal unitario y, por tanto, disfrutaban, como totalidades, de una gran libertad política. En cambio, la vinculación del individuo a la comunidad municipal era estrechísima hasta el punto de no existir propiedad privada de la tierra, siendo esta propiedad exclusiva de la comunidad. A esa estrecha vinculación dentro del círculo de la comunidad, que negaba al individuo la propiedad privada y seguramente a menudo el derecho a la movilidad personal, correspondía la falta de relaciones entre el grupo y otro círculo político más amplio. Decía Bismarck, en una ocasión, que en una ciudad francesa de 200 000 habitantes, había más cantidad de espíritu provinciano que en una alemana de 10 000, y fundaba esta afirmación en que Alemania está formada por un gran número de Estados pequeños. Sin duda, el Estado de grandes dimensiones deja al municipio autonomía espiritual, y cuando una comunidad relativamente pequeña se siente como un todo, surge en ella una valoración excesiva de las cosas mínimas, que es el núcleo del espíritu provinciano. En un Estado de menores dimensiones, el municipio se siente más parte del todo; no está tan atenido a sí mismo, no posee tanta individualidad y por tanto escapa más fácilmente a esa nivelación interior violenta de los individuos, cuya consecuencia, por virtud de nuestra sensibilidad psicológica para las diferencias, ha de ser una conciencia acentuada de los acontecimientos e intereses más pequeños y mezquinos. Dentro de un círculo estrecho, por regla general sólo

puede conservarse la individualidad de dos maneras: o dirigiéndole (por lo cual muchas veces a las individualidades fuertes, les agrada «ser el primero del pueblo») o no existiendo en él más que exteriormente pero manteniéndose independiente en lo fundamental. Mas esto sólo es posible, o con una gran firmeza de carácter, o por esa marrullería que se da con particular frecuencia en las ciudades pequeñas.

Espíritu provinciano

Los círculos de los intereses sociales nos rodean en forma concéntrica. Cuanto más estrechamente nos cerquen, tanto menores son. Pero el hombre no es nunca un mero ser colectivo, del mismo modo que no es nunca un mero ser individual. Por eso, no se trata aquí más que de un más o menos, y de aspectos y notas parciales de la existencia, en los que aparece el predominio de lo uno sobre lo otro. Esta evolución puede tener estadios en los cuales se ofrezcan en sucesión característica la pertenencia a los círculos sociales pequeños y grandes. Mientras, por consiguiente, la adhesión a un círculo estrecho es en general menos favorable al mantenimiento de la individualidad como tal, que la existencia dentro de una generalidad lo más amplia posible, hay que advertir que, psicológicamente, dentro de una gran comunidad de cultura, la pertenencia a una familia fomenta la individualización. El individuo no puede salvarse frente a la totalidad; sólo entregando una parte de su yo absoluto a un par de personas, ligándose con ellas, puede mantener todavía el sentimiento de la individualidad, sin una exclusión exagerada, sin amargura ni apartamiento. Además, desde el momento en que amplía su personalidad e intereses fundiéndolos con otra serie de personas ofrece una superficie más amplia al resto de la totalidad. Ciertamente, una vida sin familia, en un amplio círculo, deja gran espacio a la individualidad, entendida en el sentido de la arbitrariedad y la anormalidad. Pero para la diferenciación, que favorece luego al todo más amplio y que surge de la fuerza, mas no de la falta de resistencia frente a los instintos parciales, para esa diferenciación es frecuentemente útil la pertenencia a un círculo estrecho dentro del más amplio, aunque muchas veces sin más valor que el de preparación y tránsito. La familia, cuya significación tiene primeramente un carácter político y real, pero que al avanzar la civilización va tomando cada vez más un carácter psicológico e ideal, ofrece, como individuo colectivo, a sus miembros, por un lado una diferenciación provisional que les prepara al menos para la que es propia de la individualidad absoluta, y por otro lado, una protección, bajo la cual, la última puede desarrollarse hasta adquirir resistencia suficiente frente a la totalidad. La pertenencia a una familia, en culturas elevadas, en las cuales actúan al mismo tiempo los derechos del individuo y los del círculo amplio, representa una mezcla de la significación característica del círculo social estrecho y del amplio.

La familia humana

Con referencia al mundo animal se ha hecho ya la observación de que la inclinación a constituir familias está en proporción inversa con la formación de grupos considerables. La relación monogámica, y hasta la poligámica, es algo tan exclusivo; el cuidado de la descendencia ocupa de tal modo a los padres, que la socialización más amplia sufre por ello entre estos animales. Por eso son relativamente escasos los grupos organizados entre las aves, mientras, por ejemplo, los perros salvajes, entre los cuales reina una completa promiscuidad de sexo y una ignorancia mutua, después del acto, suelen vivir en grupos estrechamente unidos. En los mamíferos, entre los cuales dominan tanto los instintos familiares como los sociales, advertimos siempre que en las épocas del predominio de aquéllos y, por tanto, en la época del celo y de la cría los últimos disminuyen considerablemente. Por otra parte, la unión de los padres y los hijos, en una familia, es tanto más estrecha cuanto menor es el número de los hijos. Me limitaré a citar el ejemplo típico de que, dentro de los peces, aquellos cuya descendencia queda abandonada a sí misma ponen incontables millones de huevos, mientras que los peces que ofrecen un comienzo de unión familiar sólo ponen pocos huevos. En este sentido se ha dicho que las relaciones sociales existentes entre los animales no procedían de las relaciones conyugales o paternas sino sólo de las fraternales, porque éstas dejaban al individuo una libertad mucho mayor que aquéllas y le hacían más apto para adherirse estrechamente al círculo mayor, que se les ofrece primeramente en los hermanos; hasta el punto de que el estar encerrado en una familia animal se ha considerado como el mayor obstáculo para la entrada en una sociedad más amplia.

La familia animal

La doble función sociológica tan característica de la familia —que por una parte es una ampliación de la propia personalidad, una unidad en la que se siente latir la propia sangre, una unidad cerrada frente a las demás unidades sociales, comprendiéndonos como miembros dentro de ella; mientras que por otra, representa una complejidad en la que el individuo se diferencia de todos los demás y elabora una manera de ser propia y una oposición frente a ellos—, determina inevitablemente la ambigüedad sociológica de la familia, que aparece unas veces como una figura unitaria, obrando como un individuo y, por ello, con una posición característica en los círculos más amplios, y otras veces, en cambio, como un círculo intermedio intercalado entre el individuo y el círculo amplio, dentro del cual está comprendido. En la evolución de la familia, al menos por lo que se puede ver todavía de ella, se repite este esquema: primeramente aparece como el círculo amplio, que encierra la vida de sus individuos y que goza de gran independencia y exclusividad; pero después se contrae, adquiriendo una conformación más estrecha, haciéndose así apta para representar el papel del individuo, en un círculo social mucho más amplio. Después que la familia matriarcal desapareció por la imposición del poder masculino,

lo que ante todo mantuvo la unidad en la familia no fue tanto el hecho de la procreación del padre, como el dominio que éste ejercía sobre un número determinado de personas, entre las cuales se hallaban, bajo un régimen unitario, no sólo sus descendientes de sangre sino también los adheridos, los comprados, los casados en la familia y las familias de éstos. De esta familia patriarcal ordinaria surge, diferenciada, más tarde la familia moderna, de mero parentesco de sangre, donde los padres y los hijos forman casas autónomas. Como es natural, ésta tiene un carácter mucho más reducido e individual que la amplia familia patriarcal. Aquella familia antigua podía bastarse a sí misma, tanto para adquirir lo necesario a su sustento, como para la acción guerrera; pero una vez que se hubo individualizado en familias pequeñas fue posible y necesaria la concentración de éstas dentro de un grupo ampliado, dentro de la comunidad suprafamiliar del Estado. El Estado ideal platónico no ha hecho más que proseguir esta dirección de la evolución, al suprimir completamente la familia, no dejando más que el individuo de una parte y de otra el Estado.

Evolución de la familia

Por lo demás, una dificultad típica para el conocimiento sociológico encuentra su ejemplo más claro en aquel doble papel de la familia. Cuando no se hallan sencillamente uno frente a otro un círculo mayor y otro menor, de manera que la situación del individuo dentro de cada uno de ellos pueda compararse inmediatamente, sino que se alzan unos sobre otros varios círculos, cada vez más amplios, la relación puede desviarse aparentemente por cuanto el círculo medio comparado con el mayor resulta más estrecho y, comparado con el menor, resulta más amplio. Del lado de acá del más amplio de los círculos que actúan en derredor de nosotros, todos los demás tienen este doble sentido; funcionan, por una parte, como unidades de carácter individual y aun frecuentemente como individualidades sociológicas y, por otra parte, en virtud de sus elementos, resultan complejos de orden superior, en los cuales, quizás, aparte de sus individuos, hay otros complejos interiores. Es siempre, pues, el grupo *intermedio* el que manifiesta la proporción indicada —cohesión interior, repulsión exterior— frente al más general y elevado y al más individual y bajo. Éste es un *individuo relativo*, en relación con aquél, aunque sea un producto colectivo en relación con el otro. Por tanto, cuando como aquí se busca la correlación normal entre tres instancias de diversa medida (el elemento primario individual, el círculo estrecho y el más amplio), en ocasiones el mismo complejo podrá representar los tres papeles, según las relaciones en que entre. Esto no aminora el valor de la determinación de esta correlación sino que, por el contrario, demuestra su carácter formal aplicable a todo contenido.

Hay, naturalmente, bastantes constelaciones sociológicas, en donde el valor de la individualidad y el afán individualista culminan exclusivamente en el hombre

individual. En ellas, frente al hombre individual, considérase cualquier complejo de varios, en cualquier circunstancia, como algo radicalmente distinto. Pero, por otra parte, se ha visto ya que el sentido e impulso de la individualidad no siempre se detiene en la linde de la personalidad individual, sino que es algo más general y formal, que puede referirse a un grupo en su totalidad, siempre que haya enfrente otro grupo más amplio, comparado con el cual aquella figura colectiva (ahora relativamente individual) puede adquirir su autonomía consciente, su carácter único o indivisible. Con esto se explican ciertas manifestaciones que parecen contradecir la correlación de que aquí se habla, como la siguiente, tomada de la historia de los Estados Unidos. El partido antifederalista, que se llamó primeramente republicano, después *whig* y luego demócrata, ha defendido la independencia y soberanía de los estados, a costa de la centralización y del gobierno nacional, pero apelando siempre al principio de la libertad individual, de la no intervención del todo en los asuntos del individuo. No hay aquí motivo para una contradicción con la libertad individual, referida a un círculo relativamente grande, porque el sentimiento de la individualidad ha penetrado en este caso en un círculo que encierra muchos individuos y, por consiguiente, éste ejerce la misma función sociológica que el individuo mínimo.

Aparentes contradicciones

El límite entre las esferas que llena el impulso individualista y aquellas otras en que domina su contrario no puede determinarse en principio; porque, partiendo de la personalidad, puede extenderse a un número indeterminado de organismos concéntricos en torno a ella. El poder del impulso individualista se muestra unas veces en que las esferas henchidas por él consideran como contrarias y antiindividualistas a las vecinas; y otras veces, en que la necesidad de distinción no se produce tan rápidamente y presta también un color individualista a esta esfera inmediata. Así, por ejemplo, los italianos son, en general, políticamente regionalistas; cada provincia y frecuentemente cada ciudad es extraordinariamente celosa de sus cualidades y libertades, a menudo en plena oposición a otras y desconociendo el valor y el derecho del todo. Según esto, parece que de acuerdo con nuestra fórmula general habría de deducirse que dentro de estas secciones individualizadas, los elementos deben ser colectivistas, con tendencias a la igualación. No ocurre así, sin embargo, sino que las familias y los individuos entre sí sienten la comezón más viva de independencia y diversificación. Aquí, como en el caso de los Estados Unidos, se presentan las tres capas de nuestra correlación: los individuos sueltos, los círculos pequeños formados por éstos y el grupo grande que los abarca a todos. Pero sucede que no hay lugar para que se dé aquel vínculo característico entre la primera y la tercera capa, unidas en oposición común frente a la segunda; porque la conciencia práctica da a esta segunda el mismo aspecto que la primera; es como si el sentimiento de la individualidad hubiera traspasado la linde del individuo, comprendiendo

también el aspecto social de éste que, generalmente, constituye lo opuesto a su aspecto individual.

Ejemplos italianos

Pero en general, en la relación entre estos tres miembros, el primero y el tercero van unidos, y forman una común antítesis —en las diversas significaciones de esta palabra— frente al elemento medio. Ello se manifiesta en las relaciones del sujeto con aquellas instancias, no menos que en las relaciones objetivas. La devoción personal, apasionada, del individuo, suele consagrarse a los círculos más estrechos y a los más amplios, no a los medios. El que se sacrifica por su familia, acaso lo hiciera también por su patria y quizá por una idea general, como «la humanidad»; acaso también por la ciudad, en épocas en que «la ciudad» era prácticamente el círculo más amplio. En cambio, será difícil que se sacrifique por organismos intermedios, por su provincia o por una asociación particular. Un individuo se sacrificará por *una* persona o por las pocas que constituyen su círculo familiar, y aun acaso por otras muchas; pero es difícil que nadie se sacrifique por un ciento de hombres. Al reunir en una categoría prácticamente unitaria lo completamente «próximo» y lo completamente «lejano», la significación psicológica de la «proximidad y lejanía», puramente espaciales, corresponde en absoluto con su sentido translaticio. Nos liga el más cordial interés, de un lado, con aquéllos a quienes tenemos constantemente ante nuestra vista, a quienes está ligada nuestra vida diaria y, de otro con aquéllos de quienes nos separa una amplia lejanía, que produce una nostalgia insatisfecha. En cambio, frente a aquellos que no están completamente próximos a nosotros, pero tampoco en una lejanía inasequible, sentimos una frialdad relativa. La misma forma se manifiesta en un hecho referido por un excelente conocedor de los Estados Unidos, el cual dice que allí la *county* tiene poca importancia: «es demasiado amplia para despertar el interés personal de los ciudadanos, que se concentra en la ciudad. Es demasiado estrecha para poseer tradiciones que impongan respeto o produzcan el efecto de los ciudadanos; esto es más propio del Estado».

Adhesión cordial a los extremos

Este «tocarse los extremos» rige también con signo negativo. La casta india es endogámica; pero dentro de ella hay un círculo muy reducido en el cual está prohibido el matrimonio. Así pues, la posibilidad del matrimonio se limita aquí al círculo medio (y en todas partes con frecuencia y, en cierto sentido, siempre al menos en la práctica). Quedan excluidos de él los individuos, tanto del círculo amplio como del más próximo. Esta forma de correlación se manifiesta asimismo en la sucesión histórica. La energía y extensión con que antaño penetraba el gremio en el individuo no es ya propia de este tipo de círculo, sino sólo por una parte del círculo estrecho de

la familia y, por otra, del amplio del Estado.

El hecho de que de esta manera las formaciones relativamente más individuales y las relativamente más amplias se relacionen unas con otras, pasando como por encima de las formas intermedias, es una manifestación de este otro hecho, a saber: que el círculo grande favorece la libertad individual y el pequeño la limita. El concepto de libertad individual cubre muy varios objetos; tiene diversas significaciones debidas a la variedad de nuestras esferas de interés, significaciones que van, por ejemplo, desde la libertad en la elección de cónyuge, hasta la libertad en las iniciativas económicas. Citaré un ejemplo para cada uno de estos casos. En las épocas en que la sociedad está dividida en grupos, clases, familias, clases profesionales o de nacimiento, castas, etc., no sucede lo que en situaciones más progresivas o liberales, sino que sólo existe un círculo relativamente estrecho, dentro del cual pueden casarse el hombre o la mujer. Pero en lo que podemos adivinar de aquellas situaciones, por ciertas analogías con el presente, la elección no era difícil para los individuos; la escasa diferenciación de las personas y de las relaciones conyugales determinaba que cada individuo pudiera casarse casi con cualquier muchacha del círculo en que le estaba permitido sin que hubiese exclusiones específicas notables. El progreso de la civilización ha modificado, empero, esta situación, en dos sentidos. El círculo en que puede escogerse el cónyuge se ha ampliado extraordinariamente, gracias a la confusión de las clases, a la supresión de las barreras religiosas, a la disminución de la autoridad paternal, a la mayor libertad de movimientos en sentido local y social, etc. En cambio, es mucho más severa la selección individual que se ha convertido en hecho y derecho de la inclinación puramente personal. La conciencia de que entre todos los hombres sólo estos dos están «destinados» el uno para el otro ha alcanzado un grado de florecimiento inaudito, incluso para los burgueses del siglo XVIII. La libertad recibe aquí un sentido más profundo: el de que la libertad individual es una libertad limitada por la individualidad. Siendo único el ser individual, resulta que es también único el otro ser que puede complementarle y salvarle. Las necesidades se han concretado y en justa correspondencia se dispone de un círculo, lo más amplio posible, para la elección, pues cuanto más individuales sean los deseos y necesidades interiores, tanto más difícil será que hallen satisfacción en un círculo limitado. Por el contrario, en la situación anterior, era mucho menor la limitación en cuanto a la selección de la persona; el individuo era más libre en su elección, porque los objetos electivos no se diferenciaban como ahora, sino que eran aproximadamente equivalentes, y, por consiguiente, el círculo de estos objetos no necesitaba ser muy considerable. Así el estadio de civilización poco desarrollado restringía socialmente al individuo; pero en cambio a esto se unía la libertad negativa de la indiferenciación, el libre arbitrio que resultaba de que todos los objetos tenían aproximadamente el mismo valor. En civilizaciones más desarrolladas se han ampliado las posibilidades sociales; pero éstas quedan limitadas por aquel sentido positivo de la libertad, merced al cual cada

elección es, o debe ser, en idea, la expresión única de una personalidad distinta de las demás.

La elección de cónyuge

Pasemos ahora al sentido social general de la libertad. El feudalismo constaba de muchos círculos reducidos, que ligaban individuos a individuos y limitaban a uno por sus deberes frente al otro. Por esa razón no había espacio dentro del sistema feudal para el entusiasmo nacional o el espíritu público, ni para el desarrollo del espíritu particular de empresa y de las energías privadas. Los mismos vínculos que no le permitían llegar a los supremos organismos espirituales, unitarios, sociales, impidieron también hacia abajo el desarrollo de la libertad individual. Precisamente por eso es exacta y profunda la afirmación de que en la época feudal el hombre «libre» es el que está sometido al derecho del Estado, es decir, al del círculo más amplio; y, en cambio, no es libre el que pertenece a una organización feudal, es decir, el que recibe su derecho de este círculo reducido, con exclusión de otro más amplio. Si la libertad va de extremo a extremo y, como indicaba arriba, el grupo amplio concede mayor espacio a las manifestaciones extremadas y a los abusos del individualismo, al aislamiento del misántropo, a las formas de vida barrocas y arbitrarias, al egoísmo redomado, esto es sólo la consecuencia de que el grupo amplio tiene menos exigencias, se ocupa menos del individuo y, por eso, pone menos obstáculos al pleno desarrollo de todos los instintos, incluso de los más perversos. A las dimensiones del círculo les corresponde una culpa negativa. Más bien se trata de fenómenos que ocurren fuera, que dentro del grupo, para los cuales el grupo grande ofrece más latitud que el pequeño.

Sentido social de la libertad

La significación de la individualidad, en general, se dilata en dos direcciones: una de ellas es la arriba mencionada, la libertad, la responsabilidad que corresponde al hombre en grupos amplios y movidos, siendo el grupo menor el «estrecho», en el doble sentido de la palabra, no sólo por su extensión sino por lo que estrecha al individuo, por la intervención que ejerce en sus actos, por el poco radio de acción que le permite. La otra significación de la individualidad es la cualitativa, la que dice que el hombre individual se distingue de los demás; que en su forma como en su contenido correspóndele a él sólo su ser y su actividad; que el ser distinto de los demás tiene sentido y valor positivo para su vida. Las formas en que se ha realizado en la época moderna el principio o el ideal del individuo libre se distinguen según que en ellas resulte acentuada la primera o la segunda significación. El siglo XVIII, en general, aspiraba a que la individualidad tomase la forma de la libertad; a que las fuerzas personales se vieran libres de tutelas de todo género (tutelas de clase o

religiosas, políticas o económicas). Aceptábase como supuesto que los individuos, libertados de todas las cadenas históricas y sociales, se mostrarían esencialmente iguales; que, «el hombre en general», con la bondad y perfección de su naturaleza, estaba contenido en toda personalidad y que bastaba, para que se manifestase, con librarle de aquellas ataduras que lo deformaban y desviaban. Este individualismo, para el cual «libertad e igualdad» eran dos valores que se compaginaban pacíficamente, e incluso se ayudaban mutuamente, no vio que el hombre, cuando goza de libertad, la utiliza para diferenciarse, para dominar o esclavizarse, para ser mejor o peor que los demás; en suma, para desplegar toda la diversidad de las fuerzas individuales. Pero se ve claramente que este individualismo iba vinculado a la supresión de todas las corporaciones estrechas, que atacaban al individuo unas veces de una manera real e histórica, otras, al menos, como deseo y demanda. Durante la Revolución francesa llegó incluso a prohibirse a los trabajadores que se reunieran en asociaciones para conseguir mejores condiciones de trabajo, porque semejante unión coartaba la libertad de los individuos. Este individualismo tiene como correlativa una concepción «cosmopolita del mundo». La misma coordinación nacional cede ante la idea de la humanidad. El particularismo de las clases y vínculos se sustituye por el derecho del individuo, al que se llama característicamente «derecho del hombre»; es decir, el derecho que brota de la pertenencia al más amplio círculo pensable.

Dos sentidos de la individualidad

El otro sentido de la individualidad, que el siglo XVIII no reconoció como contradictorio con el suyo, fue elaborado en el XIX: teóricamente por el romanticismo y prácticamente por la división del trabajo. Suponer que el individuo ocupa y debe ocupar un puesto que ningún otro puede llenar; creer que este puesto le aguarda en la organización del todo y que debe buscarlo hasta encontrarlo; pensar que gracias a este carácter incomparable, único del ser y a la diferenciación del trabajo se cumple tanto el sentido social como el psicológico y el metafísico de la existencia humana, constituye un ideal de individualismo que indudablemente no tiene nada que ver (e incluso está en contradicción fundamental) con aquella idea del «hombre en general», de la naturaleza humana, que existe por igual en todos, y que sólo necesita de la libertad para hacerse efectiva. La primera concepción pone el acento en lo común a todos los hombres; la segunda, en lo diferente. Pero justamente referidas a la correlación que trato de explicar ahora, coinciden ambas. La ampliación del círculo a que correspondía aquel concepto primero de la individualidad, favorece igualmente el nacimiento del segundo. Y aunque éste no se refiere a la totalidad de la humanidad; aunque imagina los individuos no como átomos iguales y absolutamente libres, sino como seres que gracias a sus particularidades crean una división del trabajo y se complementan recíprocamente y se necesitan unos a otros; aunque históricamente, lejos de favorecer el cosmopolitismo, propugna el nacionalismo y un cierto sentido

antiliberal; sin embargo, para poder surgir y subsistir, necesita también que el grupo adquiriera dimensiones relativamente considerables. No hace falta insistir en la inmediata tendencia a la especialización del trabajo, que produce la simple ampliación del círculo económico, el aumento de la población, la competencia sin límites. Lo mismo sucede con la diferenciación espiritual, sobre todo porque ésta surge por la coincidencia de las disposiciones latentes espirituales y los productos espirituales objetivos. La relación mutua entre los sujetos o la pura energía interior del hombre, no basta casi nunca para hacer que se produzcan todas las particularidades espirituales que el individuo posee; antes bien, parece necesario para ello una cierta extensión de lo que llamamos espíritu objetivo; las tradiciones y las experiencias de la especie, fijadas en miles de formas, el arte y el saber, que se encuentran en figuras tangibles, toda la cultura, que el grupo histórico posee como algo transubjetivo y sin embargo asequible en principio a todos. Lo peculiar de este espíritu, que se ofrece a todos y cristaliza en productos objetivos, es suministrar el material y la sugestión que elaboran las cualidades espirituales personales. La esencia de la cultura personal consiste en que nuestras disposiciones puramente personales tienen lugar unas veces como forma de aquel contenido espiritual objetivo, y otras como contenido de una forma espiritual objetiva. Sólo en esta síntesis alcanza nuestra vida espiritual su peculiaridad y personalidad plenas; sólo en ella encarna el elemento incomparable y plenamente individual. Éste es el lazo que liga las diferenciaciones espirituales con las dimensiones del círculo, de que proviene el espíritu objetivo. Este círculo puede ser el círculo real social; puede tener también un carácter más abstracto, literario, histórico. Pero, en todo caso, su mayor amplitud aumentará las posibilidades de que gracias a sus productos —por objetivos y generales que sean— se desarrolle la particularidad, el carácter único, la personalidad de nuestra vida interior y su productividad intelectual, estética, práctica. El individualismo de la igualdad, para no ser desde el principio una *contradictio in adjeto*, necesita ser entendido como autonomía y libertad, no limitadas por ningún vínculo social estrecho. El individualismo de la desigualdad saca la consecuencia de aquella libertad, sobre la base de la variedad infinita de las disposiciones humanas, haciéndola por tanto incompatible con la igualdad. Pero ambas formas de individualismo, a pesar de su contradicción fundamental, coinciden en un punto: que las dos sólo pueden desarrollarse en la medida en que el círculo que rodea al individuo, por su ampliación cuantitativa, les ofrece espacio, sugestión y materia para ello.

El individuo como algo incomparable **Esencia de la cultura personal**

Volviendo ahora a la conexión antes indicada, entre el desarrollo y estimación de la individualidad y las ideas cosmopolitas que saltan por encima del medio social

inmediato del individuo, recordaré primeramente la doctrina de los estoicos. Mientras para Aristóteles la coordinación político-social, en que vive el individuo, constituye la fuente de las normas éticas, el interés estoico, por lo que toca a la práctica, se refiere sólo a la persona individual. El ascenso del individuo hacia el ideal prescrito por el sistema llegó a ser tan exclusivamente la égida de la práctica estoica, que las relaciones de los individuos entre sí sólo aparecían como un medio para conseguir aquel fin ideal, individualista. Pero el contenido de este fin viene determinado por la idea de una razón universal que penetra todo lo individual. De esta razón cuya realización en el individuo constituye el ideal estoico participan todos los hombres. La razón constituye el lazo de igualdad y fraternidad entre todos, por encima de los límites impuestos por la nacionalidad y la sociedad. Por eso el individualismo de los estoicos tiene como complemento su cosmopolitismo. La ruptura de los lazos estrechos sociales, ruptura que en aquella época se veía favorecida por las circunstancias políticas y por la reflexión teórica, trasladó el punto central del interés ético hacia el individuo, por una parte y, por otra, hacia el círculo más amplio de todos, aquél a que todo individuo humano pertenece como tal.

El ideal estoico

La realidad histórica ha seguido este esquema con incontables modificaciones. El caballero medieval unía a su concepción completamente individual de la vida un decidido carácter cosmopolita. Su independencia dio lugar a las formas de una orden de la caballería europea, por encima de las fronteras nacionales. Y esta fórmula designaba también las direcciones que alentaban en el antiguo Imperio alemán y que finalmente causaron su disgregación. El imperio se disolvió, de una parte, por el particularismo de sus elementos y, de otra, por los lazos que lo unían a los demás componentes de la política europea general. La concentración y la extensión destruyeron las formaciones nacionales intermedias. Aquel particularismo había sido ya provocado por la misma constelación, aunque en una dimensión distinta. Cuando elementos ya diferenciados o predispuestos a la diferenciación son entretejidos a la fuerza en una unidad amplia, la consecuencia frecuente es la producción de violentas repulsiones mutuas. El gran marco común, que de un lado exige diferenciación para poder subsistir, provoca por otra parte roces entre los individuos, acentuaciones de contrastes que no hubieran surgido sin este contacto dentro de la unidad. La unión en un gran conjunto es un medio, aunque pasajero, de individualismo, y permite adquirir conciencia de éste. Así, justamente la política mundial del imperio medieval desencadenó y creó el particularismo de los pueblos, razas y príncipes. La concentración propuesta y realizada por el imperio dentro de un gran todo fue la que creó, acentuó e hizo consciente aquello que había de destruir el imperio: la individualidad de los componentes.

La cultura del Renacimiento italiano ha seguido de un modo más ostensible aún

esta misma pauta. Por una parte, desarrollaba la individualidad perfecta; por otra, propugnaba una concepción general y moral que iba mucho más allá de los límites del medio social estricto. Esto se manifiesta claramente en las palabras de Dante, cuando dice que, a pesar de su amor ardiente por Florencia, el mundo es su patria y la de sus iguales, como el mar la de los peces. De un modo indirecto y *a posteriori* ello se verifica, en efecto, pues que las formas de vida creadas por el Renacimiento italiano fueron aceptadas por todo el mundo civilizado, y lo fueron justamente porque concedían a la individualidad un radio de acción desconocido antes. Como síntoma de esta evolución sólo mencionaré la poca estimación en que se tenía a la nobleza en esta época. La nobleza sólo posee un sentido propio, cuando representa un círculo social que estrechamente concentrado, se diferencia enérgicamente de todos los demás, tanto por arriba como por abajo. Negar su valor significa la desaparición de ambas características; significa, por una parte, el reconocimiento del valor de la personalidad, sin tener en cuenta el círculo en que ésta haya nacido; y, por otra parte, significa también una nivelación respecto de aquéllos sobre los cuales se alzó el anterior encumbramiento. Ambas cosas se dan claramente en la literatura renacentista.

Cultura del Renacimiento

DIGRESIÓN SOBRE LA NOBLEZA

En la nobleza ha creado la evolución social uno de aquellos productos intermedios en torno a los cuales gira la correlación que aquí estudiamos. Y tiene este carácter de «producto intermedio», en el doble sentido que, al comienzo de estas investigaciones, atribuíamos al concepto de la sociedad en general. La nobleza es, por una parte, una forma transpersonal, sociológica, de la reunión de individuos, forma que se intercala entre los elementos individuales y el círculo mayor que comprende a la nobleza misma, como al gremio y a la secta, a la familia y al partido político. Pero es, por otra parte, un conglomerado concreto de personas, que constituye un miembro intermedio entre el poder dominante y la amplia masa del grupo político^[245]. Esta doble constelación descansa sobre notas tan sutiles y tan ajenas al objeto propio de este capítulo, que conviene consagrarle una investigación aparte.

La nobleza

La citada posición intermedia de la nobleza entre los elementos superiores e inferiores del grupo es formalmente distinta de la que antes observábamos en la «clase media». La peculiaridad sociológica de ésta consistía en estar abierta por sus dos extremos. Lo propio de la nobleza es, por el contrario, que —aunque con muchas modificaciones— está cerrada en los dos sentidos. La clase media es expansiva hacia arriba y hacia abajo. La nobleza es repulsiva en las dos direcciones. Aunque, como es fácil de comprender, la nobleza se halla más dispuesta a dilatar sus límites hacia arriba que hacia abajo; hay bastantes ejemplos históricos en los cuales aparece frente al soberano como un cuerpo absolutamente autónomo, cerrado y centrado en torno a sus propios intereses. En virtud de esta posición independiente en ambas direcciones ha actuado en un doble sentido: introduciéndose como cuña entre el soberano y grandes secciones del pueblo, para obstaculizar el interés del primero por el último (como se ve con frecuencia en la época de la servidumbre campesina y en las constituciones feudales), y también ejerciendo una acción unificadora, una representación medianera entre la realeza y el pueblo (especialmente en Inglaterra). Cuando en los países monárquicos no se llegan a fijar claramente ambos límites, la nobleza permanece en estado rudimentario. Así ocurre en Turquía, donde no ha habido nunca una nobleza propiamente dicha. Esto depende, por un lado, de que el mahometismo considera a todo el pueblo de los creyentes como una aristocracia, como escogido frente a los infieles; y por otro lado, de que la absoluta elevación del sultán no admite intermedios e impide que se produzca una clase que, en principio y por virtud de derechos propios, esté más próxima a él que ninguna otra. Si en Rusia no existe una aristocracia que forme verdadera clase, sino solamente aristócratas aislados, que en ocasiones constituyen un círculo —de lo que se hablará luego con más detención—, ello se debe igualmente a la posición absolutista del zar, y también al hecho de que la masa popular inferior no constituye una clase bastante unitaria, prácticamente, para provocar la concentración en otra de los que están por encima de ella. A la inversa, el doble límite de la nobleza —que es también una doble relación— en los países donde hay clases muy desarrolladas y ricas, con abundantes relaciones de las capas sociales, mezcladas en síntesis y antítesis, ese doble límite se hará aun más variado, con lo cual perderá la nobleza lo característico de su posición, aunque gracias a ello adquiera nuevo sentido. En caricatura demuestran esto los argumentos con que Napoleón I defendía su nueva nobleza, cuando la creó. Se asegura que, refiriéndose a esta casta «intermedia», decía a los demócratas: es completamente democrática, puesto que es asequible a todos sin prejuicios hereditarios. Y decía a los grandes señores: apoyará al trono. A los monárquicos moderados les decía: trabajará contra todo régimen absoluto, porque llegará a constituir un poder en el Estado. A los jacobinos les decía: gracias a ella quedará, por fin, totalmente aniquilada la antigua nobleza. A la antigua nobleza le decía: al adornarnos con nuevas dignidades, volveréis a recobrar vuestras antiguas preeminencias. Aquí la doble posición característica de la nobleza se hipertrofia, convirtiéndose en una pluralidad de

significaciones, con lo cual se ve bien que aquel dualismo es el único que define justamente su atributo esencial.

La nobleza, grupo intermedio

Esta posición bifronte de la nobleza se funda en un sentimiento de seguridad e independencia, de que hablaremos más adelante. Refléjase en una duplicidad orientada más bien hacia adentro. La nobleza nace con aquellas personalidades que, por unas razones u otras, están en mejor situación que las demás. Pero una vez nacida, sus personalidades se hallan en mejor situación de un modo, como si dijéramos, retrospectivo; por el hecho de pertenecer a ella. No hace falta citar ejemplos de los «privilegios de la nobleza», pero sí, en cambio, de otro aspecto de su posición. Me refiero a las limitaciones y desventajas que lleva consigo. En Florencia se produjo, hacia el año 1300, un prolongado movimiento democrático, en cuyo transcurso fueron impuestas a los nobles restricciones y cargas particularmente graves, hasta el punto de que el ennoblecimiento se convirtió en una pena. La preeminencia originaria de la nobleza continuaba con signo negativo. Era como si la condición excepcional de los nobles subsistiese, pero no con las ventajas que ordinariamente la caracterizan, sino con carga de sacrificios y restricciones especiales. Algo análogo se da en una disposición del siglo XVIII en el democrático cantón suizo de Thurgau. Tratábanse de suprimir todos los privilegios de clases, y para ello se introdujo en la constitución el precepto de que, para ocupar un cargo público, era preciso antes renunciar a la nobleza. Por consiguiente, pesaba sobre la nobleza, en cierto modo, la pena de no poder ocupar cargos públicos. Ésta fue la restricción que se le impuso, contrapeso de sus prerrogativas sociales.

Cargas de la nobleza

Estas cargas de la nobleza se muestran muy característicamente cuando aparecen como el reverso de los privilegios penales. Ocurre, incontables veces, que las faltas del noble tienen menos pena que las del hombre común. Pero se encuentran también casos como el siguiente: en Dortmund, durante la Edad Media, había una guilda extraordinariamente distinguida, la guilda Reinold, a la que se llamaba siempre la guilda mayor. Cuando un miembro de ésta cometía un delito contra alguien, no satisfacía solamente la pena ordinaria, dispuesta para tales delitos, sino además un sobreprecio. Todavía llega más honda una disposición del municipio de Valenciennes, en el siglo XII. Fijábase una determinada pena para el hurto cometido por un escudero o un burgués. Pero si el que hurtaba era un caballero, la cosa cambiaba de aspecto. Se suponía que un noble no podía cometer nunca el delito de hurto, sino que había de ser de robo. El hurtar no era acto de su competencia. Cuando se apoderaba de algo injustamente, suponíase que lo hacía empleando la violencia; y en aquel derecho, el

robo violento era castigado mucho más duramente que el hurto. Por consiguiente, la posición del caballero impedía que pudiera imponérsele pena menos grave. Ocupa el noble una altura tal que, si peca, peca siempre gravemente. Persona tan alta no puede incurrir en pecado tan pequeño como el de hurto, que está castigado con una pena escasa.

Ejemplos de cargas de la nobleza

De un modo más sutil, pero quizá con el mayor radicalismo posible, se contraponen los derechos y las cargas en la aristocracia sacerdotal bramánica. Quizá no haya habido nunca una jerarquía que haya dominado tan incondicionalmente como ésta y poseído tan fantásticas prerrogativas. Pero si se considera la vida de esos bramanes, que disfrutaban de poder tan inaudito, que pronuncian sentencias sin apelación, que son los únicos que, en todo el pueblo, tienen derechos (hasta el punto de que el propio rey no era sino el súbdito del sacerdote), se ve que esa vida es de una dureza tan insoportable, de una severidad en las formas, fórmulas, privaciones e imitaciones, que probablemente poquísimos europeos habrían querido disfrutar a tal precio los derechos inauditos del sacerdote bramán. Era el hombre más poderoso, pero también el menos libre, de la India. Quizás, empero —análogamente a la opinión de Giordano Bruno, según el cual la necesidad corresponde a Dios y la libertad al hombre porque ésta es de escaso valor—, la libertad le pareciese despreciable al bramán porque hubiera significado que algún momento de la vida era indiferente. Puede ser indiferente que el pueblo haga esto o lo de más allá, pero para el miembro de la alta nobleza todo momento debe estar prefijado por una ley, porque todos los instantes son igualmente importantes. Las manifestaciones de este tipo se condensan en la máxima: nobleza obliga. Todas estas agravaciones, todas estas sustracciones de las ventajas inherentes a la posición nobiliaria, destacan en realidad el carácter excepcional y exclusivo de la nobleza. En el hecho de que a las masas inferiores se les permitan muchas cosas, que están prohibidas a los nobles, va implícito el profundo menosprecio e indiferencia que inspiran aquéllas. No se las considera dignas de una normación severa. El hombre que no es noble puede, si lo desea, renunciar a las mismas cosas. Pero ello no es cosa de su posición social, sino asunto privado, sin importancia. En cambio, para el noble, es un deber social o, más exactamente, es un privilegio de clase esa obligación de no hacer ciertas cosas. Acaso el tipo más acusado de esto sea la prohibición del comercio, que desde los antiguos egipcios se aplica en toda la historia de la nobleza. Si la nobleza ha acentuado siempre aquello de que: *quod licet Jovi, non licet bovi*, este mismo principio puede servir para afirmar lo contrario: *quod licet bovi, non licet Jovi*. La forma sociológica de la nobleza se basa, ante todo, sobre su precisa delimitación colectiva, que se refiere al ser entero de las personalidades —de manera que las diferencias individuales no son más que símbolos de una manera de ser, absolutamente

independiente y cerrada—. Pero esta diferenciación, frente a todo lo que no es noble, se concreta en estas dos notas: el noble puede hacer lo que otros no pueden hacer y no puede hacer lo que otros pueden hacer.

«Nobleza obliga»

Evidentemente, la convivencia de un grupo y las condiciones interiores de su acción recíproca, creó este producto singular de la nobleza, que manifiesta su carácter formal en la igualdad de ciertos rasgos esenciales, en medio de la infinita diversidad que los grupos ostentan en sus demás caracteres formales y materiales. A pesar de toda la diversidad de la vida, la nobleza de la antigua Roma o del Imperio normando, la de los indios o la del antiguo régimen europeo, ofrecen todas una coincidencia de rasgos sociológicos que se muestran de un modo más rudimentario, esfumado y pasajero en todas las pequeñas agrupaciones, en las cuales una parte se separe de las demás considerándose como «aristocracia»: en los grandes círculos familiares, entre los trabajadores, en las corporaciones sacerdotales. Con referencia a la nobleza, en sentido estricto, se ha ilustrado esta comunidad de rasgos, con la observación de que «los nobles se conocen mejor en una noche que los burgueses en un mes». Depende esto, sin duda, de que en la nobleza las condiciones comunes de la existencia penetran muy adentro en lo personal y se consideran como supuestos de toda relación. Los aristócratas coinciden en sus intereses, en su modo de concebir el mundo, en su conciencia de la personalidad, en el sentimiento del puesto que ocupan; y tienen tal conciencia de que coinciden en todo esto, y ello les parece tan natural, que en su trato mutuo pueden pasar a las circunstancias personales mucho antes que otros hombres, que primero necesitan saber con qué base común pueden contar. Los nobles no necesitan para «conocerse», es decir, para manifestar su individualidad, tantos preliminares como los burgueses que, primeramente, han de buscar el *a priori*, a partir del cual puede ir apareciendo lo especial de sus pensamientos, intereses y opiniones.

Homogeneidad de los nobles

Esta homogeneidad de la posición formal sociológica se manifiesta en una serie de fenómenos históricos. Se ha hecho notar el hecho curioso de que muchas grandes familias nobles de los diversos países europeos son extranjeras. En Inglaterra, los Fitzgerald y los duques de Leicester proceden de Florencia; los duques de Portland, de Holanda. En Francia, los Broglie vienen del Piamonte; los duques Des Cars, de Perusa; los Luynes, de Arezzo. En Austria, los Clary proceden de Florencia. En Prusia, los Lynar vienen de Faneza. En Polonia, los Poniatowski vienen de Bolonia. En Italia, los Rocca proceden de Croacia; los Ruspoli, de Escocia; los Torlonia, de Francia, etc. Justamente la nobleza parece poco propicia a estos trasplantes, por su

sujeción a la propiedad territorial y por su nacionalismo tradicional, al que suele ir ligada su concepción conservadora del mundo. Tienen que ser, pues, muy fuertes los motivos que permitan semejantes cambios, dentro de lo que se ha llamado república internacional de la nobleza.

Esto se manifiesta también en asociaciones particulares de la nobleza nacional. Hasta principios del siglo XIX, los nobles alemanes tenían muy poco nexo entre sí. La mayor parte cuidaban de sus intereses en el círculo estrecho de su residencia o de su patria chica. Pero en las guerras napoleónicas se encontraron los nobles alemanes de las más distintas comarcas y esto creó entre ellos un contacto que produjo organizaciones singulares, por ejemplo, la llamada «cadena de la nobleza». La cadena de la nobleza era una asociación semisecreta que surgió hacia la época del Congreso de Viena. La nobleza sentía que desde la revolución francesa había descendido su importancia, incluso en Alemania, por la liberación de los campesinos; trató de aprovechar la solidaridad existente entre todos los nobles para crear un organismo general, que les permitiese recuperar en parte la importancia perdida. Esta cadena de la nobleza afirmaba en sus estatutos ser ajena a toda política. Aunque hubiera en esto cierto deseo de engañar o de engañarse a sí misma, ello expresa lo que aquí es esencial: la indiferencia de los límites políticos y geográficos respecto a lo común a todo noble, por el hecho de serlo. La comunidad de los intereses puramente materiales no hubiera bastado a constituir esta asociación nobiliaria intergermánica, si no hubiese actuado el vínculo profundo que la forma de la nobleza como tal produce, y cuya explicación ha de darse luego. Para terminar, un último ejemplo: la gran importancia de la nobleza en Austria, y las considerables prerrogativas que se le han concedido en todo tiempo, ha sido explicada a veces diciendo que en medio de los componentes extraordinariamente heterogéneos y dispares de la monarquía austriaca, la nobleza constituía un elemento uniforme y de calidad homogénea, que favorecía considerablemente la cohesión del todo. La igualdad formal de la posición de la nobleza, en las diversas partes de este país desconcertado, ha hecho posible que existiese una nobleza austriaca, cuando no existía una verdadera nación austriaca. La unidad que posee la nobleza por virtud de su posición sociológica siempre igual, la dispone, pues, para servir a la unidad del todo.

La «cadena de la nobleza»

Pero todo lo dicho hasta aquí se refiere más o menos a la parte externa de la nobleza fundada en la estructura sociológica interna. Pero no nos da a conocer la naturaleza de ésta. El análisis sociológico de la nobleza parte del hecho de que el contenido general de la vida, en este grupo particular, mantiene una relación muy particular con la individualidad de sus miembros. Esta clase no se limita a acoger al individuo en una unidad de otros individuos, que existen antes que él, con él y después de él, ligados todos por una fórmula, que no se da en ningún otro grupo. Lo

específico de esta clase es que justamente lo mejor y más valioso de toda la serie viene a enaltecer a cada uno de sus miembros. Hemos hecho notar, a menudo, en estas investigaciones, que el nivel general de un grupo, el valor de lo realmente común a todos los miembros de un grupo, se acerca mucho al nivel de sus elementos inferiores, pues, por regla general, el de arriba puede descender hasta el de abajo, pero el de abajo no puede ascender hasta el de arriba; y por consiguiente, lo que ha de ser común, será generalmente lo propio de los más bajos, como cuando cien hombres marchan a compás, este compás es dado por quien tiene la mínima capacidad de marcha. Pero tratándose de la nobleza, el supuesto es el contrario. Todas las personalidades de un grupo nobiliario (sea éste la familia noble en sentido estricto, sea la nobleza de un país o de una época), toman sobre sí el brillo conseguido por los miembros más distinguidos del grupo. Es como si a todos se les adjudicase la herencia de toda la clase, a beneficio de inventario. Los valores positivos acumulados, consistentes en servicios, excelencias, honores, reflejan su esplendor en el individuo, como no ocurre en ningún otro grupo. Éste es el prejuicio que tienen las demás clases frente a la nobleza y los nobles entre sí. Para cada uno de los miembros de la nobleza este prejuicio es el supuesto de la conciencia que tiene de su valor, y constituye un apoyo individual muy fuerte y social para la totalidad de la clase.

Reflejo de toda la clase en un individuo

La nobleza tiene una perseverancia peculiar (procedente de su estructura sociológica) para la conservación de su «espíritu objetivo», de las actividades individuales, cristalizadas en la tradición, en formas fijas, etc. Lo que en las familias particulares se considera como motivo de excelencia, distinción y valía, se reúne todo en la posición general de la nobleza, que por consiguiente debe distinguirse de su poder y patrimonio meramente exteriores. Esto se manifiesta incluso en una formación muy curiosa de sentido contrario. Se ha dicho que en las antiguas organizaciones gentilicias surgía frecuentemente la nobleza, porque el jefe de la *gens* era elegido por tradición siempre en la misma estirpe. Esa estirpe no era la preferida de antemano, sino que se la prefería por esperar que habría siempre en ella alguien calificado para ocupar la posición directiva. Cuando después fue ennoblecida la familia toda, ésta descontó el mérito y dignidad que probablemente adquiriría algún miembro suyo, irradiando sobre el porvenir en toda la estirpe, la sustancia nobiliaria. Al calificar de nobles los metales oro y la plata se hace una metáfora instructiva. A mi entender, esta nobleza del metal consiste, en primer término, en ser relativamente indestructible, se conserva por su valor perdurable; las fusiones sucesivas no hacen más que cambiar su forma; pero la sustancia del valor es relativamente imperecedera. Algo análogo se da en el sentimiento que tiene de sí misma la nobleza y en el que inspira a los demás. Es como si sus miembros individuales no fueran más que diversas formas de una sustancia valiosa, perdurable en toda la serie hereditaria.

Relación del noble con la nobleza

La relación que mantiene el individuo con su grupo histórico, adquiere así un acento particular. La nobleza pretende poseer un valor inmortal, que tratan de realizar sus encarnaciones sociológicas. El hecho de que en Rusia no existiera una aristocracia, una clase noble cerrada, tiene el siguiente fundamento, al menos hasta el zar Fedor, el antecesor de Pedro el Grande. Los honores y dignidades atribuidas a cada individuo eran exclusivamente recompensas de su «servicio», de su labor como funcionario, de la cual surgía una clasificación de las familias. Dominaba el principio singular de que nadie podía estar a las órdenes de un superior que, por su parte, hubiera estado a las órdenes del padre del candidato. Y para fijar los derechos eventuales, que en virtud de este principio correspondían a cada cual, llevábanse registros especiales. El resultado de este principio fue una serie incesante de conflictos sobre hechos y derechos de las familias, rivalidades y emulaciones declaradas y encubiertas. Esto evitó la constitución de una clase centrípeta. Las energías y excelencias particulares no se concentraron en aquella sustancia unitaria y permanente, común a todos, y que constituye la estructura sociológica de la nobleza.

Tal como queda expuesta hasta aquí esta estructura basta para hacer comprender por qué los nobles insisten en la igualdad entre ellos. Ya a propósito de la antigua constitución de los clanes se ha dicho que los nobles de los diversos clanes formaban una clase única, y que mientras el clan era, por regla general, exogámico (esto es, que no permitía el matrimonio entre sus miembros), aquella clase noble tendía a hacerse endogámica, es decir, a no contraer matrimonio más que entre sus miembros. Si la nobleza es una especie de fondo indestructible, que provee a todos sus miembros y que se transmite intacto a las generaciones siguientes; se comprende que ningún noble pueda salir de otro círculo que no sea éste; se comprende que no puedan mezclarse con él los individuos en cuyos círculos no sean hereditarias las excelencias creadas por aquel fondo. Sólo así se puede estar seguro de que todos los miembros participan, efectivamente, de la fuerza, de las ideas y de la significación del conjunto, y de que se realiza aquella relación singular, por virtud de la cual, el valor del conjunto recae sobre cada individuo. Complementándose dentro de sí misma, adquiere esta clase su peculiar exclusividad y se basta a sí misma, sin que pueda necesitar nada que esté fuera de ella.

Endogamia de la nobleza

Así pues, la nobleza es semejante a una isla y comparable a una obra de arte, cada una de cuyas partes recibe del conjunto su sentido, y cuyo marco indica que no penetra en ella el mundo exterior y que se basta en absoluto a sí misma. Sin duda, esta forma presta a la nobleza una gran parte de la atracción estética que ha ejercido en todas las épocas. Esta atracción no procede sólo del individuo, no procede sólo del

hecho de ser de buena raza y de que los miembros de la nobleza hayan cuidado y desarrollado, durante largas generaciones, su cuerpo y sus formas sociales, mejor que las demás clases. La nobleza, en su totalidad, está circundada de un encanto, que depende seguramente del placer estético que provoca la forma de su independencia, de su exclusividad, de la solidaridad que existe entre sus partes, notas todas que se dan en la obra de arte. Es cierto que ese reflejo sobre el ser individual de una sustancia tradicional, psicológica e histórica, implica el peligro de rematar en una decadencia vacía. Parece que los contenidos y valores transmitidos socialmente, si han de convertirse en una fuerza vital efectiva, deben estar contrapesados en cierta proporción por la energía plástica que mane del individuo. Por eso, las más eminentes figuras de la nobleza muestran una existencia personal, segura de sí misma, un sentimiento uniforme de independencia y también de responsabilidad individual. Éste es el resultado de ese hermetismo, único en las formaciones sociológicas, con que una sustancia, dilatada en las tres dimensiones del pasado, de la coexistencia y del porvenir, se entreteje con la existencia de los individuos y se transforma en la conciencia de un valor vital más alto. Pero cuando el factor individual es demasiado débil para dar forma personal a la sustancia transpersonal, sobreviene, como se ha dicho, la decadencia. Inevitablemente, aquella sustancia se convierte en forma y el sentido de la vida se reduce a mantener el honor específico de la clase, la compostura, la fachada, como finalmente ha sucedido a la nobleza del Antiguo Régimen.

El «árbol genealógico» encierra un símbolo profundo de esta relación que mantiene la familia —y el grupo nobiliario en general— con sus individuos. La sustancia que da forma al individuo ha de haber pasado por el tronco unitario de la totalidad, del mismo modo que la sustancia que crea la rama y el fruto es la misma que ha pasado por el tronco. Acaso esta característica sociológica explique la repugnancia al trabajo que ha mostrado en toda la historia social la aristocracia. Únicamente en la época moderna parece haberse verificado un cambio en este sentido, gracias a la democratización de la economía. En el «trabajo» propiamente dicho, el sujeto se entrega a un objeto y, aunque el resultado del trabajo revierta a aquél, la actividad como tal se dirige a un producto impersonal y halla su perfección en la forma que confiere a éste. En este sentido, lo mismo da que se trate de la formación y transformación de conceptos, en las tareas del conocimiento, o de la formación pedagógica de un discípulo, o de la elaboración de materias corpóreas. Esto, empero, contradice al sentido fundamental que de la vida tiene la aristocracia. Este sentido es absolutamente personal y halla su centro en el ser del sujeto, en su valor, en lo que surge inmediatamente de él, determinado por el *terminus a quo*. En cambio, el trabajo es la actividad eminentemente utilitaria, dirigida a algo exterior, determinada por el *terminus ad quem*. Por eso Schiller distingue entre las naturalezas ordinarias, que pagan con lo que hacen, y las nobiliarias que pagan con lo que son. El noble se ocupa, pero no trabaja (a pesar de que esto, naturalmente, aparece modificado y negado muchas veces en casos sueltos). La guerra y la caza, típicas

ocupaciones históricas de la nobleza, no son «trabajo», en el verdadero sentido de la palabra, a pesar de todo el esfuerzo y la fatiga unidos a ellas. En éstas el factor subjetivo predomina decididamente sobre el objetivo. En el resultado no aparece — como en el trabajo — un objeto separado de la personalidad, un objeto que ha chupado la energía de la persona. Lo importante en esos ejercicios es la expansión de la fuerza del propio sujeto. A lo sumo podría hallarse cierta analogía con el tipo de trabajo del aristócrata en el trabajo del artista, que tampoco elabora propiamente el objeto por el objeto, pues para él la forma que comunica a éste no es sino la expansión del movimiento subjetivo puramente interior. Sólo que la actividad del artista y su valor proceden exclusivamente de aquel punto enigmático de la individualidad, tras del cual no hay ninguna instancia de que dependa o que se manifieste en él, al paso que la actividad y conciencia específicas del aristócrata descansan en aquella sustancia tradicional de la familia y de la clase, que ha hallado en él una forma puramente individual, aunque completamente segura y firme.

El árbol genealógico El trabajo, la guerra y la caza

Este carácter típico de la nobleza, esa acumulación o cristalización ideal de dignidades y méritos, patrimonio y honores, deberes y derechos que se adquieren en la familia y la clase, y de que participan todos los miembros, y no a prorrata, como en una distribución, sino en forma de un patrimonio indivisible, que constituye el *a priori* de todo individuo noble y de toda su actividad, ese carácter típico de la nobleza presenta una curiosa excepción. En China impera la prescripción de que la nobleza hereditaria decae gradualmente. No se concede a nadie la nobleza absoluta, esa nobleza que se mantiene permanentemente en la familia, haciendo posible dicha acumulación de importancia, sino que existe una serie infinita y sutil de dignidades para cuyos grados no tienen nuestros idiomas expresiones correspondientes. En esta serie, el hijo ocupa siempre un grado inferior al del padre; de manera que, al cabo de cierto número de generaciones, se acaba la nobleza. Si no estoy mal informado, la nobleza suprema, la de los príncipes, se concede por 26 generaciones y, transcurridas éstas, la familia vuelve a la clase burguesa. Esta prescripción se aplica también a los descendientes de los príncipes de la casa real, que no han llegado a reinar. Esta anomalía, que sólo puede darse en una nobleza de funcionarios, representa, evolución normal, con signo negativo. La evolución normal, aunque puede partir de una concesión originaria, consiste, esencialmente, en la acumulación gradual de valores transmitidos. En cambio, en China, esta sustancia noble se da, toda de una vez, y luego va consumiéndose poco a poco. En cambio, una ordenanza que rige en Tahití presenta la forma normal, pero con un acento muy instructivo. Cuando un noble tiene un hijo, el padre abdica en él su dignidad social, porque «el hijo tiene un antepasado más que el padre». Una poesía satírica de Glassbrenner (mediados del siglo XIX)

describe el empaque huero y la vanidad finchada de un noble, y acaba diciendo que no obstante puede estar orgulloso de una cosa: «de que, una vez que haya muerto, será también un antepasado». Alienta aquí fundamentalmente el mismo sentimiento que en el caso de Tahití; y dada la base sociológica que la nobleza ha mantenido con gran éxito histórico, el dicho no carece de sentido tanto como pudiera parecer, a juzgar por ciertos tipos decadentes y por ciertas condiciones sociales, en que ya no subsiste aquella base.

La nobleza descendente de los chinos

Esta base se manifiesta del siguiente modo en las más diversas categorías de vida: todos los hombres realizan una cierta combinación de predestinación y azar, de materia transmisible y nacimiento de forma peculiar, de herencia social y administración individual. En cada hombre los prejuicios de raza, clase, tradiciones, familia, en suma, de todo lo que le hace depositario de contenidos y normas anteriores, viene combinado con lo incalculable y lo personal, con la libre independencia. Lo primero es como el *a priori*, y lo segundo como la singularidad que, combinada con aquél, produce la figura real empírica. Ambas cosas se hallan mezcladas en proporciones diversas, en las grandes formas sociales típicas. En la nobleza, esta mezcla es única, y su fijación científica en conceptos abstractos es, naturalmente, independiente de que las complicaciones de la realidad hagan actuar constantemente sobre esta proporción pura fuerzas que la enturbien, la desvíen y le den un cariz especial. Aquellos variados prejuicios aparecen aquí reunidos como en el curso de una sola corriente. Desde el momento en que los contenidos de vida, la educación, el matrimonio, la ocupación, la opinión política, las aficiones estéticas, el gasto económico, tienen la forma de la clase, canalízanse en un cauce único todas las normaciones que dan al individuo el material de su vida, como un producto a medio fabricar. Es cierto que ha habido otros prejuicios constrictivos, tan severos o más. Los ha habido en los sacerdocios, en las concesiones hereditarias, en la coacción de las castas y clases. Pero lo que distingue a la nobleza es que en ella el otro elemento vital, la personalidad, la libertad, la autonomía, ha alcanzado, al propio tiempo, mucho mayor valor e importancia que en esos otros organismos; porque en la nobleza la sustancia transmitida no ha tomado la figura objetiva, sino que es la forma y energía particular del individuo la que imprime vida a toda esa materia tradicional. Aunque esta sustancia ejerza frecuentemente coacción sobre el individuo noble, la esencia de toda esta constelación es que la materia de los valores acumulados por la clase y la familia recae sobre el individuo autónomo e independiente, sin que por ello sufra disminución alguna sino, por el contrario, un aumento. En la nobleza, la existencia, que descansa en sí misma, que responde y goza por sí, no es, como en otros muchos productos fuertemente socializados, una resultante del bien común y del patrimonio común, sino que supone la elaboración, conservación y acrecimiento

de éste. Entre los dos extremos: que el individuo sea envuelto por su grupo y que el individuo se ponga frente al grupo, en oposición en su autonomía, está la síntesis particular de la nobleza. La nobleza ha conseguido fundir a sus miembros en el grupo general, de un modo no igualado hasta ella. Y lo ha logrado por la severidad con que impone la vida propia de la clase, vida que crea una amplia superficie de contacto entre todos los nobles, por la exigencia de la buena cuna, garantía psicológica de la unidad cualitativa e histórica de la clase, por la técnica de su tradición, que reúne como en un cauce común todos los méritos y conquistas de la clase. Pero este organismo transpersonal, así producido, tiene su fin y sentido, más acentuadamente que ningún otro, en la existencia de los individuos, en su poder y significación, en la libertad y autonomía de su vida. Fundiendo en sus manifestaciones históricas más puras los valores individuales con el organismo general, y, por otra parte, encaminando la evolución de éste al progreso, acentuación e independencia del individuo, ha dado la nobleza una solución única, en la historia, a la relación entre el todo y el individuo, entre lo dado por la naturaleza y las formas personales de la vida.

La sustancia nobiliaria **La vida de la nobleza**

Finalmente, el ejemplo más destacado que ofrece la historia de la correlación existente entre la ampliación de la sociedad y la acentuación de la vida individual, en sus contenidos y formas, es la aparición de la economía monetaria. La economía natural engendra círculos económicos pequeños, relativamente cerrados. La dificultad del transporte limita su extensión, y la técnica de la economía natural no permite llegar a una gran diferenciación e individualización de las ocupaciones. La economía monetaria modifica esta situación en dos sentidos. La general aceptación del dinero, así como su fácil transporte y, últimamente, su sublimación en los giros y letras, hacen que su acción se extienda indefinidamente y conviertan a todo el mundo civilizado en un único círculo económico de intereses recíprocos, producciones que se complementan y usos análogos. Por otra parte, el dinero produce una enorme individualización del hombre económico. La forma del salario en dinero hace al trabajador infinitamente más independiente que el salario en especie. La posesión del dinero da al hombre una libertad de movimientos inaudita. Las normas liberales, ligadas a la economía monetaria, ponen al individuo en competencia libre con todos los demás y, finalmente, esta competencia y aquella extensión del círculo económico determinan una especialización de las actividades, que no había existido hasta entonces, y una explotación total de los talentos especiales, que sólo es posible por las compensaciones que pueden surgir en el marco de un círculo muy grande. Dentro de la economía, el dinero es el lazo que pone en relación la extensión máxima del grupo económico y la diferenciación máxima de sus miembros, en el sentido de la libertad y de la autonomía, como de la diferenciación cualitativa del trabajo. O dicho

más exactamente, gracias al dinero, el grupo de la economía natural, pequeño, cerrado y uniforme, se convierte en otro, cuyo carácter unitario se escinde en los dos aspectos de la ampliación y la individualización.

Economía monetaria

La evolución política hace que esta proporción se manifieste en un gran número de esferas particulares, aunque con grandes variedades de la proporción fundamental. Quizá pudiera caracterizarse la situación diciendo que no va un progreso en línea recta desde el círculo social estrecho al grupo grande y a la diferenciación de la personalidad, sino que se presenta una elección y una alternativa: en el grupo ya desarrollado predomina unas veces la formación de una generalidad amplia y el aumento de la importancia de los órganos centrales, y otras, la autonomía de los elementos individuales. Pudiera decirse también, en otros términos, que la ampliación del círculo no está en relación con el desarrollo de la personalidad para sus miembros mismos, pero sí con la idea de una personalidad superior, en la que abdica la voluntad individual. Mencionaré algunos ejemplos, tomados de los campos más diversos de la política. En la política agraria, la disolución de la propiedad comunal campesina se ha realizado, desde fines de la Edad Media, en esta forma: los Estados centralizados hicieron dos partes de la propiedad común, de la marca comunal; una parte pasó a poder del Estado, como propiedad pública, y se anexionó al organismo administrativo del Estado; la otra fue distribuida como propiedad privada entre los que tenían derecho a ella. Pero a su vez, en este último hecho se manifiestan las dos tendencias que van, respectivamente, a lo individual y a lo general; la distribución fue dirigida de una parte por conceptos jurídicos romanos, donde predomina el interés individual, y de otra, por la idea de que el reparto de los bienes comunales debe aprovechar a la agricultura del país, es decir, a la generalidad. La misma forma, en circunstancias materiales (y de todo orden) muy distintas, muestra ya, en el siglo XIX, una de las fases de la historia de la almenda, propiedad colectiva de los municipios suizos. Las almenas pasaron a ser propiedad de comunidades pequeñas, corporaciones de pueblos y lugares; pero en la legislación de algunos cantones (entre otros Zúrich, St. Gallen) se siguió la tendencia o bien de distribuirlas entre los particulares o bien de hacer que su propiedad pasase a municipios más extensos, porque aquellas corporaciones mínimas poseían una base territorial y personal demasiado pequeña para hacer que su propiedad redundase en beneficio público.

Política agraria e interior

Estas formas, que adopta la política agraria, se extienden a todas las esferas de la política interior, en la evolución que experimenta Alemania después de la Edad Media. Las autoridades trataban a los círculos particulares, que se diferenciaban entre

sí y frente al todo, con una doble tendencia; por una parte querían convertirlos en productos puramente particulares del derecho privado, asunto personal de copartícipes individuales; por otra parte, querían elevarlos al rango de instituciones del Estado. Las corporaciones que habían dominado la sociedad medieval, habían ido poco a poco cristalizando y estrechándose, de manera que la vida pública amenazaba pulverizarse en una suma incoherente de grupos parciales egoístas. Frente a ellas, y para disolverlas, se impuso a comienzos de la Edad Moderna el pensamiento de la generalidad omnipotente, adoptando la forma del absolutismo regio, que en principio pedía «la misma ley para todos». Esto significaba que el individuo quedaba libertado por una parte de los obstáculos procedentes de los privilegios de las corporaciones, y por otra parte, de los privilegios que él mismo gozaba como miembro suyo, pero que le obligaban a ligarse, de un modo a veces antinatural, con los compañeros. Se trataba, pues, fundamentalmente, de destruir las asociaciones estrechas homogéneas, intermedias, cuyo predominio había caracterizado el estadio anterior, para que arriba floreciese el Estado y abajo la libertad del individuo sin trabas ni prejuicios.

El hecho de que el Estado haya vuelto a adquirir su efectividad práctica, en la forma de la personalidad suprema del soberano ilimitado, no es un argumento contra el esquema fundamental. Precisamente éste se ha realizado de esa manera, en un gran número de casos, tanto en la sucesión como en la simultaneidad. Es la conexión tantas veces observada en la historia, entre republicanismo y tiranía, entre despotismo y nivelación. Toda constitución que toma su carácter de la aristocracia o de la burguesía, que en suma ofrece a la conciencia social y política una pluralidad de círculos pequeños, fronterizos unos de otros, camina (si quiere ir más allá) por una parte hacia la unificación por medio de un poder personal, y por otra, hacia el socialismo con matiz anarquista, que proclama el derecho absoluto de la personalidad libre y la supresión de todas las diferencias. La destrucción de las limitaciones de los grupos estrechos, dentro de un todo, está tan relacionada con la acentuación de la personalidad, que se ligan a ella como dos variaciones del mismo motivo, tanto la unidad de una personalidad dominante, como la libertad individual de todos los elementos del grupo. Se ha hecho notar que las aristocracias políticas, construidas según el tipo sociológico de los círculos cerrados y severamente limitados, no suelen tener grandes éxitos militares. Y esto acaso proceda de su aversión contra los dos elementos que alternativa o simultáneamente están destinados a sucederles. Temen, en efecto, por una parte provocar en la totalidad del pueblo el alzamiento y la unidad de acción y, por otra parte, desconfían de los generales con poderes amplios que consiguen grandes éxitos. Es tan estrecha la correlación que existe entre la «voluntad general» y la autocracia, que muchas veces se ha utilizado oficialmente esa palabra para disimular intenciones que se encaminan a la opresión de dicha voluntad. Nombrado Lord Leicester gobernador general de los Países Bajos (1586), quiso imponer un dominio absoluto por encima de las pequeñas corporaciones, hasta entonces dominantes, de los Estados generales y de las clases provinciales, y lo hizo

aduciendo principios absolutamente democráticos. Aseguraba, en efecto, que la voluntad del pueblo era la única soberana y que ella le había escogido. Pero al mismo tiempo declaraba expresamente que en el régimen proyectado no tendrían intervención los comerciantes, los abogados, los campesinos, los artesanos, debiendo todos limitarse a obedecer. Llevaba, pues, tan lejos la democratización niveladora, que resultaban privadas de derecho tanto las clases altas como las bajas, y no quedaba subsistente más que la unidad ideal del «pueblo en general», en abstracto. Pronto los adversarios de Leicester contestaron que este nuevo concepto del «pueblo» sólo tenía por objeto atribuir a un solo hombre la soberanía incondicionada.

La «voluntad general» y la autocracia

La proporción fundamental, de que venimos hablando, se manifiesta asimismo en la política municipal. Ya durante la Edad Media, en las ciudades inglesas se manifestó la tendencia a que las mayores fuesen gobernadas por determinadas corporaciones o magnates, mientras que en las pequeñas la soberanía era ejercida por la totalidad del pueblo. Y es que al círculo reducido corresponde una homogeneidad de elementos en que se funda la igual participación de éstos en la soberanía. En cambio, en los mayores se produce una escisión, quedando, de una parte, la simple masa de los individuos privados y, de otra, la personalidad individual dominante. En una forma rudimentaria, ofrece el mismo esquema la administración de las ciudades estadounidenses. Cuando las ciudades son pequeñas se cree que el modo más apropiado de gobernarlas consiste en que cada uno de sus cargos sea desempeñado por una pluralidad de personas; en cambio, en las grandes ciudades se cree más conveniente que los cargos sean desempeñados por individuos. La vida complicada de las grandes ciudades exige que su representación y dirección corra a cargo de personalidades individuales, plenamente responsables. El círculo pequeño podía, en cambio, administrarse de un modo indiferenciado; no había inconveniente en que gobernase un número considerable de elementos. Esta diferencia sociológica corresponde a la evolución que, en la tendencia política general de los Estados de la Unión, confirma el tipo fundamental. En los últimos decenios se encamina a una atenuación del parlamentarismo, para sustituirlo en dos sentidos: de una parte, por el plebiscito, y de otra, por instituciones monárquicas, siendo el poder ejercido por personas individuales.

Política municipal

Finalmente, la política eclesiástica ofrece ejemplos que hallan su analogía, por lo demás, en las evoluciones puramente religiosas. En el politeísmo de la Antigüedad clásica podían observarse muchos de los rasgos característicos de lo que aquí hemos resumido bajo el concepto de «grupo estrecho». Los cultos se distinguían en la

mayoría de los casos unos de otros por límites precisos internos y locales. Los círculos de los creyentes eran centrípetos, frecuentemente indiferentes, y muchas veces hostiles unos a otros. Los propios dioses presentaban con frecuencia una jerarquía aristocrática, complicadas gradaciones y esferas de acción separadas. Esta situación, a comienzos de nuestra era, trajo en el territorio de la cultura clásica el monoteísmo, la entronización de un Dios único y personal, que reunió en sí las esferas de poder de los otros dioses singulares y separados. Nuestra correlación surge en este punto casi con necesidad lógica. Esta evolución significa, en efecto, que cayeron las barreras que separaban los círculos creyentes; surgió un pastor y un rebaño y se produjo en lo religioso un «círculo grande», entre cuyos miembros reinaba una nivelación completa, una igualdad ante Dios. Desapareció la anexión de la comunidad religiosa a la comunidad política —característica de las religiones precristianas—; desapareció la unificación del grupo religioso en torno al Dios particular, exclusivo, que dejaba espacio a cuantos más se quisieran. Pero, al mismo tiempo, desapareció la solidaridad política homogénea de este grupo, la religión como deber político-social, la responsabilidad de cada elemento por los pecados de la comunidad frente a su Dios. Surgió el individuo religioso, con su responsabilidad propia y limitada; apareció la religiosidad de celda, la independencia de todo vínculo con el mundo y con los hombres, frente al vínculo constituido por la relación inmediata del alma individual con su Dios, con ese Dios que no era menos «su» Dios por ser, al mismo tiempo, el Dios de todos, antes al contrario. La contrapartida de la personalidad absoluta, unitaria, de Dios —personalidad producida por el análisis y síntesis de todos los dioses particulares anteriores— fue la individualidad, en el seno de esa universalidad homogénea que nació de la disolución y fusión de todos los grupos particulares anteriores.

Política religiosa

Esta forma de evolución, que ofrecía el cristianismo en su pureza originaria, repitióse en la política de la Iglesia católica. También en ella se manifestó de nuevo la tendencia a constituir grupos separados, delimitaciones precisas de rango e interés, una aristocracia del clero por encima de los laicos. Pero ya Gregorio VII unió al absolutismo de su aspiración individual de poder, una demagogia resuelta que fundió las más fuertes contradicciones y pasó por encima de los obispos aristocráticos. El celibato ayudó eficazmente a esta tendencia, pues el sacerdote casado hubiera hallado apoyo en un círculo estrecho y, por tanto, habría sido más fácil que surgiera una oposición en la Iglesia, mientras que el célibe, en su aislamiento individual, tenía que entregarse incondicionalmente a la comunidad. Más tarde continuó la obra, con gran éxito, el jesuitismo. Éste ha combatido siempre contra las insinuaciones del clero a formar una clase; ha acentuado el carácter universal del sacerdote, que le hace sentirse uno con los fieles de todas las clases, y frente a aquella constitución

aristocrática de la Iglesia ha perseguido, por una parte, la nivelación unitaria de todos los fieles y, por otra, el absolutismo del papa.

Evolución de la Iglesia

Quizá pudiera expresarse de un modo simbólico la proporción a que aquí nos referimos, y que toma forma en los más variados modos de la simultaneidad, de la sucesión, de la alternativa radical, diciendo que el grupo estrecho es, en cierto modo, una media proporcional entre el grupo amplio y la individualidad; de modo que, siendo como es, cerrado y por no necesitar de ningún otro factor, ofrece las mismas posibilidades de vida que resultan de la confluencia de los otros dos. Escojo ahora algunos ejemplos tomados de la vida jurídica y sacados de esferas absolutamente distintas, en el aspecto histórico material. La omnipotencia del concepto romano del Estado, tenía como consecuencia que, al lado del *las publicum*, existiese un *jus privatum*; la norma de conducta del todo omnipotente exigía una norma correspondiente para los individuos encerrados en él. No había más que, por un lado, la comunidad en el sentido más amplio y, por otro, la persona individual. El derecho romano más antiguo ignora las corporaciones y, en general, este espíritu continúa tentando en él. Por el contrario, en el derecho germánico, la comunidad no se regía por principios de derecho distintos de los del individuo; pero estas comunidades no eran el Estado romano omnipotente, sino asociaciones pequeñas, producidas por las necesidades, cambiantes y variadas, de los individuos. En las comunidades pequeñas no es necesaria aquella distinción entre el derecho público y el privado, porque en ellas el individuo está ligado mucho más íntimamente al todo.

Esta correlación se muestra como una evolución unitaria, en el derecho de la venganza, por ejemplo, en Arabia. La esencia de este derecho descansa en la solidaridad y autonomía de los grupos de parentesco, delimitados con precisión. La venganza recaía sobre la tribu entera o la familia del matador, y era ejecutada por toda la tribu entera o por la familia del muerto. Frente a este estado de cosas, Mahoma se propuso, con perfecta claridad, establecer la distinción aquí indicada. Era preciso que por encima de aquellos grupos particulares, nivelándolos por medio de la religión común, se alzase una generalidad nacional o estatal, de quien procediesen las sentencias judiciales y que reemplazase el derecho de los intereses particulares por una autoridad suprema, de todos acatada. Como consecuencia, la sentencia sólo debía referirse al individuo culpable, desapareciendo la responsabilidad colectiva del grupo particular. Aparecían frente a frente la comunidad suprema y la personalidad individual, como producto de la diferenciación de aquellos grupos intermedios.

El derecho de venganza

Con la misma claridad, aunque con contenido completamente distinto, preséntase

esta forma como sucesiva en una serie unitaria, dentro de la antigua Roma, cuando la evolución hubo destruido las agrupaciones familiares, patriarcales. Desde el momento en que los derechos y deberes civiles se imponían en la guerra y en la paz a los hijos lo mismo que al padre; desde el momento en que los primeros podían adquirir importancia personal, influencia, botín de guerra, etc., la *patria potestas* quedaba quebrantada, la relación patriarcal había de ir extinguiéndose cada vez más en favor del Estado amplio, del derecho del todo sobre sus miembros. Pero también había de extinguirse en favor de la personalidad individual; ésta podía adquirir en la relación directa con el todo una importancia que había quedado enormemente limitada en el régimen patriarcal.

Finalmente, un proceso formalmente igual se verifica en un fenómeno mezclado de un modo singular, y en el cual ese proceso sólo se advierte si se tiene muy presente el pensamiento fundamental. Hasta la época de los normandos, parece ser que en Inglaterra se concedía a cada *sheriff* (juez real) un municipio, de manera que la administración de justicia tenía cierto colorido local, en el que se fundían el interés del municipio y el del Estado. Pero desde mediados del siglo XII sobreviene una escisión: la jurisdicción real es ejercida por comisiones de jueces, que recorren grandes territorios y, por tanto, de un modo mucho más general y menos ligado a intereses y consideraciones locales; al paso que de los intereses del municipio se cuida el *Jury* local, cuya importancia va siendo cada vez mayor. En este caso, el municipio, con sus intereses interiores, desempeña el papel que el individuo en nuestra correlación; es un individuo social, cuya vida jurídica se había desarrollado junta con la del Estado, en una unidad indiferenciada, pero que ahora adquiere una autonomía pura, merced a la cual se coloca al lado del derecho de la comunidad grande o incluso frente a ella.

La idea de la unidad humana

Suele decirse que el hombre, como elemento social, va dejando poco a poco el primer puesto al hombre como individuo, y por tanto a aquellas cualidades que le corresponden, simplemente como hombre; y que, a medida que esto sucede, es tanto más estrecho el vínculo que liga al hombre, por encima de su grupo social, con todo hombre en general y hace surgir en él el pensamiento de una unidad ideal de los hombres. Pero esto no es más que una consecuencia de la idea que venimos exponiendo sobre la relación entre lo individual y lo social. Y no es argumento contra esta tendencia el hecho de que la comprensión de aquella última idea, lógicamente necesaria, haya sido obstaculizada por todo género de limitaciones históricas.

Así en Platón encontramos por una parte un gran interés hacia lo puramente individual, hacia la perfección de la personalidad individual, que se expande en el ideal de la amistad; pero hallamos de otra parte también interés por el Estado puro, despreocupándose completamente de las asociaciones situadas entre el Estado y el

individuo y de los intereses que éstas representan. La manera como Platón acentúa la formación y actuación del hombre individual, y el valor de su alma, como producto particular independiente, debía hacer saltar consecuentemente las últimas barreras de la forma griega del Estado, como aconteció en otros filósofos de su época. El azar de sus tendencias políticas y de sus ideas nacionales griegas es lo único que le impide sacar la consecuencia necesaria del ideal que se había formado del individuo: la de que más allá de éste, sólo existe la humanidad entera, como valor colectivo.

Un fenómeno análogo se da en el cristianismo. Por una parte, el cristianismo acentúa la concentración absoluta de todos los valores sobre el alma y su salvación. Pero, por otra parte, olvida el lazo que le liga con la totalidad de las existencias humanas. Este proceso de unificación e igualación (aunque se trate de una igualdad graduada) que debe comprender a la humanidad entera, encuentra una barrera resistente en la pertenencia a la Iglesia. Así Zwinglio declaraba que debían desaparecer todas las órdenes, sectas, asociaciones particulares, porque todos los cristianos son hermanos, *pero sólo los cristianos*. En cambio, el individualismo extremo se ha unido frecuentemente a la doctrina de la igualdad de todos los hombres, con plena consecuencia. Psicológicamente es explicable que la terrible desigualdad en que los individuos nacían, en ciertas épocas de la historia social, desencadenase la reacción en dos sentidos: tanto por el lado del derecho de los individuos, como por el de la igualdad general. Pues de ambas cosas suele adolecer en el mismo grado la gran masa. Sólo teniendo en cuenta esta doble conexión, se comprende una figura como la de Rousseau. El creciente desarrollo de la enseñanza escolar general muestra la misma tendencia. Quiere suprimir las diferencias radicales de nivel espiritual y, creando una cierta igualdad de todos los individuos, conseguir la posibilidad antes negada de que cada cual haga valer sus capacidades. Ya he hablado antes de la forma que había adoptado nuestra correlación en la idea de los «derechos del hombre». El individualismo del siglo XVIII sólo pedía libertad, supresión de esos círculos «intermedios» que separaban a los hombres de la humanidad, es decir, que impedían el desarrollo de la pura naturaleza humana, la cual, en cada individuo, constituye el valor y núcleo de su existencia y estaba oscurecida y limitada por las agrupaciones y vínculos particulares históricos. Desde el momento en que el individuo descansa realmente sobre sí, sobre lo último y esencial que hay en él, encuéntrase colocado en las mismas condiciones que los demás. La libertad pone de manifiesto la igualdad. La individualidad, que lo es realmente y no se halla desviada por violencias sociales, representa la absoluta unidad del género humano y se halla fundida en ella. No hace falta explicar que esta convicción teórica y ética del siglo XVIII fue elaborada con vistas a circunstancias absolutamente prácticas y reales, y produjo en ellas un efecto incalculable.

Individualismo extremo
Libertad e igualdad

Aquel otro sentido que más tarde adquiere el individualismo, según el cual el hecho de la naturaleza humana contiene la diversidad individual en calidad y valor, y la exigencia moral consiste en desarrollar y potenciar esta diversidad, lleva inmediatamente a la negación de toda igualdad. Pues me parece completamente inadmisibile el construir la igualdad, fundándose en que cada cual es algo tan peculiar e incomparable como los demás. En esto no hay ninguna cualidad positiva propia, sino algo que surge comparando el individuo con los demás y viendo que son diferentes; algo que se produce solamente en el juicio del sujeto, que no halla en uno lo que había hallado en otro. Se verá esto más claro comparando dos objetos: el objeto negro y el objeto blanco no tienen una cualidad común por el hecho de que aquél no sea blanco y éste no sea negro. Hay, pues, un sofisma en afirmar la igualdad del género humano por el hecho de reconocer la singularidad cuantitativa de los individuos. Sin embargo, el ideal de la humanidad, del género humano, no es en modo alguno incompatible con este supuesto. Pues puede considerarse la diversidad de los individuos como una especie de división del trabajo, aun cuando no signifique, realmente, ni en la producción económica, ni en los demás órdenes, una cooperación inmediata de todos. Esto nos llevaría, sin duda, a las especulaciones de la metafísica sociológica. Cuanto más incomparable sea el individuo, cuanto más propio y peculiar sea el puesto que ocupa en la ordenación del todo, por virtud de su ser, su actividad y su destino, tanto más habrá de considerarse este todo como unidad, como organismo metafísico, dentro del cual cada alma es un miembro inconfundible con otro, pero cuya vida propia presupone la existencia de todos los demás y su acción recíproca. Supuesta la necesidad de sentir como unidad la totalidad de las existencias anímicas del mundo, esa unidad se cumplirá mejor por medio de esta diferenciación individual, en virtud de la cual los distintos seres se complementan necesariamente, necesitan unos de otros y cada cual ocupa el puesto que los demás le dejan. Esta diferenciación satisfará aquella necesidad de unidad mejor que la igualdad de los seres, en la cual cada uno puede ocupar el puesto de cualquier otro, resultando así el individuo superfluo en realidad y sin verdadera conexión con el todo.

El alma individual

Por lo demás, el ideal de igualdad, que une en un sentido completamente distinto la individualización extrema con la extrema ampliación del círculo, ha sido fomentado, sobre todo, por la doctrina cristiana del alma inmortal e infinitamente valiosa. El alma que, frente a Dios, se asienta únicamente sobre sí misma, en su individualidad metafísica, el valor absoluto de la existencia es, en lo único que importa, igual a todas las demás. Pues en lo infinito y lo absoluto no hay diferencias; las diferencias empíricas de los hombres no tienen importancia frente a lo eterno y transcendente, en que todos son iguales. Los individuos no son únicamente la suma de esas cualidades, con lo cual, naturalmente, serían tan distintos como lo son éstas:

sino que, por encima de ellas, cada cual es una unidad absoluta, en virtud de su personalidad, de su libertad, de su inmortalidad. Por eso el cristianismo ofrece a la sociología el ejemplo más alto —histórico y al propio tiempo metafísico— de la correlación que aquí exponemos. El alma, libre de todos los lazos, de todas las relaciones históricas formadas en consideración a cualquier fin; el alma, en una independencia absoluta y en referencia sólo a las potencias supraterráneas, que son para todas las mismas, forma con las demás un ser homogéneo, que comprende todo lo animado sin excepción. La personalidad incondicional y la ampliación incondicional del círculo de las que le son iguales no son sino dos expresiones de la unidad de esta convicción religiosa. Y aunque esto sea metafísica o un sentido atribuido a la vida en general, hay que reconocer que ha influido en amplia medida, como sentimiento y disposición *a priori*, sobre las relaciones históricas de los hombres, sobre la actitud que observan unos frente a otros.

Más aún: la significación sociológica que posee como causa y como efecto la concepción general del mundo, dentro de la correlación indicada, se muestra incluso cuando la pregunta respecto a la estrechez o amplitud de lo que nos rodea no se circunscribe al mundo de los hombres, sino que se refiere a la objetividad general, cuyas formas se nos ofrecen tan a menudo en analogía con las que conocemos en lo social. Puede decirse que a la antigüedad clásica le faltaba el concepto amplio y puro de la objetividad, como el profundo y acentuado de la subjetividad. Le era tan extraño el concepto de la ley natural, en el sentido de omnipotencia absolutamente objetiva e indiferente a todos los «valores» del ser, como el concepto del yo propiamente dicho, con su productividad y su libertad, su problematismo y sus valores, que contrapesan a los del mundo; el alma antigua ni se apartaba tanto de sí misma ni se adentraba tanto en sí misma como aconteció más tarde, gracias a la síntesis o, si se quiere, a la antítesis del sentimiento cristiano de la vida y la ciencia moderna de la naturaleza y del espíritu. Ésta no puede dejar de hallarse en una conexión interior y, al menos, mediata con la estructura política y social del mundo griego. La enorme primacía interior, de que gozaba el círculo estatal estrecho, situaba en general al individuo en una cierta esfera media del mundo y de la vida, colocada entre lo general y lo personal, y era preciso que cayese toda forma de existencia determinada por esta limitación para dejar espacio a la evolución hacia ambos extremos.

Objetividad y subjetividad

Más inmediatamente que en su significación para la imagen cósmico-metafísica del mundo, percíbese nuestra correlación en el campo de la ética. Ya los cínicos rompieron el lazo estrecho, típico del helenismo, que unía al individuo con el organismo social. Los cínicos profesaron de una parte un sentimiento cosmopolita y de otra una tendencia individualista y egoísta, eliminando el elemento intermedio del patriotismo. Es posible que la ampliación del círculo, lleno por la mirada y el interés

del individuo, suprime a veces la forma particular del egoísmo, creada por la limitación real e ideal de la esfera social, y acaso favorezca una generosidad y un ímpetu entusiasta del alma, al que ésta no puede llegar cuando la vida personal se halla entretejida en un círculo estrecho de intereses, con compañeros solidarios. Pero cuando las circunstancias o el carácter impiden que se produzca este resultado, sobrevendrá fácilmente, de un modo característico, el resultado opuesto. En gran escala la economía monetaria y las tendencias liberales, unidas a ella, aflojaron, como he indicado ya, las asociaciones estrechas, desde las gremiales a las nacionales, e inauguraron la economía mundial. Pero, por otra parte, favorecieron el desarrollo de un egoísmo económico sin escrúpulos. Cuanto menos conoce el productor al consumidor, por obra de la extensión del círculo económico, tanto más exclusivamente se concentra su interés en la altura del precio que puede obtener de él. Cuanto más impersonal y desprovisto de cualidades aparece ante él su público, tanto más responderá a la consecución exclusiva del resultado, puramente cuantitativo, del trabajo: el dinero. Prescindiendo de aquellas esferas superiores, en las cuales la energía del trabajo procede del idealismo abstracto, pondrá el trabajador su persona y su interés ético en el trabajo tanto más cuanto más conozca personalmente a sus clientes, lo que sólo ocurre en círculos pequeños. A medida que aumenta el grupo para quien trabaja y la indiferencia que éste le inspira, van desapareciendo diversos elementos que limitan el egoísmo económico. En muchos sentidos, la naturaleza humana y las circunstancias están dispuestas de tal manera que, cuando las relaciones del individuo han sobrepasado determinada extensión, se encuentra más atenido a sí mismo. Y no se trata sólo de la extensión puramente cuantitativa del círculo que, por sí solo, tiene que reducir a un minimum el interés personal por cada uno de sus puntos, sino también de la variedad cualitativa que impide que el interés se fije parcialmente en un punto determinado, y hace que el egoísmo surja en cierto modo como resultante lógica de la paralización correlativa de pretensiones incompatibles. Por este motivo formal se ha considerado, por ejemplo, que una de las razones que llevaron a los Habsburgo a no atender en su política más que a los intereses de su casa, fue el abigarramiento y heterogeneidad de sus dominios. Finalmente, la extensión en el espacio del círculo de intereses —que no coincide necesariamente con su aumento propiamente dicho— es la causa de que el sujeto se coloque egoístamente, al menos frente al círculo estrecho en que se halla situado. Hasta Enrique III y Eduardo I, las clases inglesas se hallaban profundamente separadas por el hecho de que sus intereses se extendían frecuentemente más allá de las fronteras de su patria; el noble inglés tenía más interés en una guerra exterior dirigida por la nobleza, que en las luchas interiores por la conquista del derecho; el burgués estaba más interesado en la ordenación del comercio holandés que en la de las ciudades inglesas, salvo que se tratase de la suya; los grandes dignatarios eclesiásticos se sentían más bien miembros de una unidad eclesiástica internacional, que ligados específicamente a Inglaterra. Sólo desde la época de los reyes mencionados

comenzaron estas clases a fundirse realmente, para constituir una nación unitaria; y cesó el mutuo apartamiento, cuyo carácter egoísta había estado asociado con aquella expansión cosmopolita de sus intereses.

Influencia de la economía monetaria

Más allá de esta importancia que la ampliación del círculo posee para la diferenciación de las voluntades, está la que tiene para producir el *sentimiento* del yo personal. Nadie negará que el estilo de la vida moderna, justamente a causa de su carácter de masa, de su variedad incesante, de su igualamiento de incontables cualidades conservadas hasta ahora, ha producido enormes nivelaciones en la forma personal de la vida. Pero no deben desconocerse tampoco las corrientes contrarias, a pesar de que, en el efecto total aparente, puedan resultar desviadas y paralizadas. La vida en un círculo amplio y la relación con él ha de desarrollar en mayor grado la conciencia de la personalidad que la vida en un círculo estrecho. Esto depende, ante todo, de que la personalidad se manifiesta justamente por el *cambio* de los sentimientos, pensamientos y acciones singulares. Cuanto más uniforme y remansada avanza la vida, cuanto menos se alejan de su nivel medio los extremos de la vida sentimental, menos fuerte surge el sentimiento de la personalidad. En cambio, cuanto mayor sea la tensión de aquéllos y más enérgica su manifestación, más fuerte se sentirá el hombre como personalidad. Así como la permanencia sólo se concibe en el cambio, pues sólo el cambio de accidentes destaca la continuidad de la sustancia, así el yo aparecerá como lo permanente, ante el cambio de contenidos psicológicos, cuando éstos ofrezcan ocasión particularmente abundante para ello. La personalidad no es el estado singular actual, no es la cualidad singular ni el destino singular, por peculiar que sea. Es algo que está más allá de aquellas particularidades, que surge de la conciencia de su realidad, aunque esta personalidad que aparece *a posteriori*, no sea más que el signo, la *ratio cognoscendi* de una individualidad más profundamente unitaria, que se halla en el fondo de aquella variedad. No tenemos conciencia inmediata, sino adquirida por la experimentación gradual de aquellos diversos contenidos y movimientos de la vida. Mientras las excitaciones psíquicas, especialmente los sentimientos, sólo se presentan en número reducido, el yo aparente, como fundido con ellas, está en ellas de un modo latente; sólo se eleva por encima de ellas a medida que gracias a la abundancia de lo diverso se va destacando por encima de ellas, a medida que nuestra conciencia —gracias también a la abundancia de lo diverso— se da cuenta de que es común todo esto, de la misma manera que el concepto superior de manifestaciones singulares no se produce cuando sólo conocemos una o pocas expresiones suyas, sino cuando conocemos muchas, y entonces surge en tanta mayor elevación y pureza cuanto más destaca lo diverso en estas manifestaciones singulares. Pero este cambio de los contenidos del yo, que es el que hace que el yo aparezca a la conciencia como el polo inmóvil en el fluir de los

fenómenos psíquicos, será mucho más vivo en un círculo amplio que en la vida de un círculo estrecho. Los estímulos del sentimiento, que tienen particular importancia para producir la conciencia subjetiva del yo, se dan allí donde el individuo muy diferenciado convive con otros individuos muy diferenciados también, produciéndose entonces por comparaciones, roces, relaciones especializadas, una multitud de reacciones que, en círculos estrechos indiferenciados, quedan latentes, mientras que aquí provocan el sentimiento del yo como lo absolutamente «propio», justamente por su abundancia y divergencia.

Sentimiento del yo **Los contenidos de la personalidad**

Hay un camino indirecto, por el cual grupos relativamente grandes alcanzan para sus miembros una libertad y autonomía interior y personal; este camino es el de la formación de órganos, que —como se ha hecho notar anteriormente— hacen que cristalicen las acciones recíprocas originarias, inmediatas, de los individuos, trasladándolas a personas y complejos particulares. Cuanto más pura y completa sea esta división del trabajo —evidentemente en la medida en que el grupo aumenta—, tanto más se verá libertado el individuo de las acciones recíprocas y fusiones por ella reemplazadas, y abandonado a sus asuntos y tendencias centrípetos. La formación de órganos es el medio de hacer compatible la unidad del grupo con la mayor libertad de los individuos. Sin duda, los órganos ligan así a todo elemento del grupo, y lo ligan, por tanto, a todos los demás; pero lo importante es que las acciones recíprocas inmediatas, que anteceden a esta organización, hagan entrar a la totalidad de los hombres notablemente en el trabajo especial, dando lugar a un derroche de fuerzas desproporcionado. El que no ha sido juez durante toda su vida, y lo es sólo cuando se reúne en asamblea la comunidad, no sólo se encuentra impedido durante ese tiempo para ejercer su actividad propia sino que, en el ejercicio del cargo de juez, se encuentra mucho más cargado que el juez profesional, de representaciones y de intereses que no pertenecen a la función de juzgar. En cambio, si en un estado más progresivo, tiene que entrar en un tribunal, lo hará sólo cuando realmente esté concentrado en ello todo su interés. Cuando todo jefe de familia es sacerdote ha de ejercer funciones de tal, agrádele o no. En cambio, si hay una iglesia con sacerdotes profesionales, asistirá a ella cuando se sienta realmente impulsado a hacerlo. Mientras no exista una división de la producción, cada individuo tiene que consumir todo lo que ha producido, aunque acaso, entre tanto, se le hayan despertado necesidades y deseos completamente distintos. En cambio, cuando hay productores especiales para cada necesidad, cada cual puede buscar lo que le agrada y, por tanto, no necesita consumir sin deseo. Así pues, la diferenciación de órganos sociales no significa que el individuo se encuentre desligado del todo, sino que sólo aplica a este lado la parte objetivamente interesada de su personalidad. El punto en que entra en contacto en

cada caso con la comunidad o la constitución del todo, no arrastra ya en la relación otras partes de su persona que no tienen que ver con ese punto de contacto. Con el órgano, resultado y signo del crecimiento del grupo, se deshacen los encadenamientos por los cuales el individuo tiene que recoger y entregar en su actividad elementos que no son propiamente necesarios.

La formación de órganos especiales

Finalmente, en la esfera de la intelectualidad, las relaciones entre nuestras representaciones teóricas se desarrollan frecuentemente según el mismo tipo formal, que hemos observado en las relaciones de los individuos entre sí, y confirman con ello, mejor que pudieran hacerlo ejemplos sociales particulares su sentido profundo, que se halla por encima de todas las individualidades, y casi pudiéramos decir, su significación objetiva, que en los casos empíricos sólo se realiza históricamente y con pureza aproximada.

DIGRESIÓN SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE LAS RELACIONES PSICOLÓGICAS INDIVIDUALES Y SOCIALES

Esta analogía en sí misma no es de naturaleza sociológica, sino filosófico-social, por cuanto su contenido no es el conocimiento de la sociedad, sino el de una conexión general, que, en la forma social, halla uno de sus ejemplos. Que los individuos que viven en sociedad se comportan en muchos sentidos en las mismas formas que los elementos anímicos dentro de un espíritu individual, es una observación muy antigua. Podría pensarse en cierta combinación general de elementos psíquicos, en ciertas formas de relación entre ellos, que se repiten regularmente. Así, por ejemplo —como se mostrará en el texto para las evoluciones de psicología individual y teórica—, un conglomerado homogéneo y, relativamente estrecho de elementos, sea cualquiera su naturaleza, sólo será ampliado bajo la condición de que cada uno de esos elementos halle frente a los demás una independencia y distinción cualitativa más acentuadas; la independencia de cada elemento resultaría incompatible con la limitación por otros de su campo de existencia y de acción, y se produciría en tal caso un mutuo atropello, una especie de lucha por la existencia entre los individuos. Justamente el hecho de

que un elemento individual desarrollase una variedad, que hiciera de él, como todo, un paralelo del todo que le comprende, haría surgir en él una tendencia a la redondez y totalidad, que no sería compatible con su papel de parte y miembro de aquel todo; sobrevendrían conflictos entre el carácter especial, particularista de un elemento o provincia del todo, y el carácter que pudiera adoptar como unidad cerrada, etc. En resumen, cabría pensar tipos de relación anímica general que comprendiesen debajo de sí las formas sociológicas como casos especiales —aquel caso en que los elementos son individuos socializados—, de la misma manera que estas formas comprenden debajo de sí los grupos particulares de las socializaciones concretas. Así tendríamos un fundamento más profundo, por ejemplo, para la afirmación de que cabe calificar al Estado de «hombre en grande».

Relaciones individuales y sociales

El Estado, «hombre en grande»

Prescindiendo de esta formulación sería necesario abordar las relaciones inmediatas que tienen lugar entre la sociedad y los individuos, para ver cómo realizan aquellas semejanzas mutuas. La cuestión podría formularse desde dos puntos de partida. Primero: dada el alma individual, ¿qué efectos parten de ella hacia la comunidad, para producir en ésta las formas de su estática y dinámica propias? Segundo: dada una totalidad, ¿qué influjos de los ejercidos por ella sobre las almas individuales engendran en éstas relaciones paralelas a las suyas? Tenemos, por ejemplo, el hecho de los «partidos». Los intereses contenidos en el seno de un individuo luchan incontables veces entre sí, como los individuos mismos. Durante esta lucha, acumúlense en torno a las representaciones dominantes otras que aumentan la fuerza de cada una, de la misma manera que los adeptos a un partido se agrupan en torno a la personalidad directiva. Complejos de sentimiento y pensamiento, que propiamente nada tienen que ver con el conflicto interno, se introducen, sin embargo, en él pierden su equilibrio anterior y adquieren el colorido de uno u otro de los intereses fundamentales incompatibles; exactamente como una oposición partidista, que separa partes esenciales de un grupo, acaba por escindido entero, incluyendo individuos y círculos objetivamente alejados de aquella oposición. Todas las fases de una lucha; el equilibrio de fuerzas, que paraliza temporalmente la contienda; la aparente victoria de un partido, que sólo sirve para dar ocasión a que el otro reúna sus fuerzas; el influjo de la mera suposición sobre el resultado, sobre la decisión efectiva; la aplicación directa o indirecta de las energías; todas estas formas se dan lo mismo en el curso de los conflictos internos que en el de los externos.

Los partidos en el interior del alma

Trataremos de dar al menos un ejemplo de las dos direcciones en que puede

ponerse en cuestión semejante analogía. Probablemente, las experiencias internas del sujeto constituyen un esquema que actúa para sus experiencias internas, como *a priori*, como la forma que recoge el material dado, y merced a la cual es éste interpretado. Determinar lo que es «lucha» es siempre cosa de experiencia puramente interna. Desde afuera se ve, en ciertas acciones entre seres que no pueden ser desalojados del espacio que ocupan; ninguno de ellos puede internarse en el otro a causa de la impenetrabilidad de la materia. Que los movimientos peculiares de cada grupo de estos seres constituyen «lucha», es una interpretación psicológica. Su relación, la unidad que se realiza en movimientos adversos, así llamados por nosotros, no puede propiamente dividirse, ni lo esencial de ella puede ser exteriormente contemplado, sino únicamente objeto de experiencia interna. Con esto se nos aparece la doble conexión. La real, por virtud de la cual las experiencias anímicas, que designamos con los nombres de hostilidad y colaboración, de asociación y escisión de las representaciones, constituyen el esquema de nuestro comportamiento exterior. La ideal, por virtud de la cual interpretamos, ordenamos y denominamos los comportamientos exteriores de los individuos, según aquellas experiencias interiores. Apenas podemos tomar una resolución o adquirir una convicción, sin que anteceda una contienda, por rudimentaria, poco consciente y rápida que sea en el careo de motivos y excitantes. Toda nuestra vida anímica está penetrada de estas contiendas; por tanto, no es difícil suponer que tomamos de aquí una cierta parte —tanto por lo que se refiere a la forma como por lo que toca a la interpretación— para comprender los acontecimientos interindividuales que se desarrollan sobre la base de los individuales.

La lucha exterior e interior

Y ahora en la otra dirección: la lucha real, que experimentamos como partes o espectadores, constituirá el esquema e interpretación de procesos interiores. Esto ocurrirá, especialmente, cuando el individuo no se halle encadenado exclusivamente a ninguno de los partidos en lucha, sino que tenga cierto interés por ambos. En tal caso, «las dos almas en un solo pecho» experimentarán e imitarán las relaciones de lucha y reconciliación, escisión y unión, dominio y sumisión, que se dan entre los objetos de su interés. La lucha que vemos desarrollarse fuera de nosotros sólo la comprendemos, cuando las relaciones que se producen entre nuestras representaciones la representan interiormente. La representación de la lucha es muchas veces una lucha de representaciones. Y eso que acontece en las relaciones entre partidos (que acaban de ser sumariamente expuestas), sucede también en las de unión y exclusión, dominación y condescendencia, imitación y organización, y otras. Lo externo es conformado y comprendido merced a lo interno; y lo interno, merced a lo externo, alternativamente, pero con seguridad también simultáneamente. Con esta relación entre las formas subjetivas inmanentes y las de socialización, ocurre como

con la que se establece entre las primeras y las espaciales y materiales. De antiguo se ha hecho notar que las expresiones empleadas para designar el movimiento de las representaciones, ascenso y descenso, fusión y separación, represión y retorno, opresión y sublimidad, y otras muchas, toman estas denominaciones de los acontecimientos del mundo exterior; sin este simbolismo no tendríamos de ninguna intuición interna, ni de nombre alguno para semejantes experiencias. Pero si consideramos de cerca la cosa hallaremos que este simbolismo actúa también en sentido inverso. Todo cuanto en lo exterior es realmente acontecimiento, relación, figura característica, sólo existe para nosotros como estado y movimiento subjetivo anímico. El mero cambio de lugar, en que se resuelven tales modificaciones de lo sensible, no daría nunca designaciones para lo interno si no las proveyésemos de acentos, significaciones, síntesis, tomados de la vida interior, y que van por debajo de su superficie. De antemano hemos de introducir en los acontecimientos exteriores, que nos representamos, estados sentimentales, sensaciones de fuerza y movimiento, para que a su vez aquéllos constituyan intuiciones y expresiones de los hechos de la vida interior.

Y de un modo análogo a la mera exterioridad habrá de comportarse con la pura interioridad del sujeto individual la tercera esfera constituida por la sociedad, en virtud de la cual el alma individual sale de sí misma, pero no en el mundo del espacio sino en la superindividualidad de la acción recíproca con otras almas. También en esta esfera el comportamiento interior debe dar norma y estímulo a las relaciones subjetivas exteriores, mientras que éstas, por su parte, devolverán a aquél el servicio de la formación e interpretación. Y quizá puedan cerrarse estas consideraciones con un pensamiento fundamental. El hecho de escindir el acontecer del alma en «representaciones» y de comprenderlo como movimientos y combinaciones de éstas, no está tan en la naturaleza de las cosas, ni es tan implícito y exacto como solemos figurarnos. Más bien lo que se hace con este procedimiento es escindir un proceso de incesante fluidez en elementos radicalmente separados. Los contenidos de este proceso, que se nos dan exclusivamente en la forma de nuestra conciencia, se convierten en seres en cierto modo sustanciales, provistos de energías, que actúan y sufren por sí. Cuando comprendemos la vida del alma como movimiento de representaciones, no realizamos una descripción inmediata de lo que ocurre, sino que traducimos lo que ocurre en un símbolo e imagen y lo subsumimos en categorías, que no están dadas con ello mismo. Ahora bien, no me parece inverosímil que el ejemplo de los individuos, que rodean a cada individuo, nos haya impulsado a esta objetivación y plástica de la vida interior. Nuestra existencia se nos ofrece como desarrollada entre seres que se mueven por sí mismos, se aproximan y se alejan, y están provistos de fuerzas y tocados de debilidades. Los hombres que nos rodean constituyen nuestro primer mundo y el que nos interesa principalmente; y siendo así, no es difícil que aprovechemos las formas de los contornos delimitados, de la independencia, de la acción recíproca, en que se nos presentan esos elementos, para

organizar y hacer comprensible nuestro mundo interior; no es difícil que distribuyamos los movimientos, que en nosotros percibimos, como si fueran obra de otros tantos elementos independientes, como vemos que ocurre en el mundo exterior, pero determinado por fuerzas espirituales. De la misma manera que todo hombre es para nosotros «una representación» —más «una» todavía que los demás objetos, que se ofrecen más bien como tipos, como mezclados en una existencia común—, en cierto modo, cada representación será para nosotros un hombre, es decir, que nuestra facultad representativa se nos aparecerá como un juego de seres que, como vemos en los hombres, se afirman y ceden, se unen y separan, emplean fuerzas suficientes e insuficientes. La unidad del individuo y de la sociedad, unidad que no podemos asir ni expresar inmediatamente, se nos manifiesta en que el alma es la imagen de la sociedad y la sociedad la imagen del alma.

La fluidez del alma

La unidad del individuo y la sociedad

Al formar nuestros conceptos, primeramente reunimos en una categoría un cierto número de objetos, según notas muy destacadas, y le contraponemos radicalmente otro concepto, elaborado por el mismo procedimiento. Pero a medida que a aquellas cualidades que primero han llamado nuestra atención y han servido para determinar el concepto, van añadiéndose otras que individualizan los objetos subsumidos bajo el primer concepto, van también cayendo los límites radicales entre los conceptos. La historia del espíritu humano está llena de ejemplos de este proceso. Uno de los más destacados es la transformación de la antigua doctrina de las especies en la teoría de la descendencia. La concepción más antigua creía ver entre las especies orgánicas límites tan precisos y tan poca igualdad esencial, que no podía suponer una descendencia común, sino sólo actos particulares de creación. La doble necesidad que experimenta nuestro espíritu, por una parte de síntesis y por otra de distinción, era satisfecha, comprendiendo dentro de un concepto unitario una gran suma de individuos iguales y, en cambio, separando radicalmente este concepto de todos los demás. Al propio tiempo, y de acuerdo con el punto de partida de la fórmula que aquí se expone, el escaso aprecio que se presta a la individualidad dentro del grupo, se compensa por la individualización radical de éste frente a los demás, y por la exclusión de una igualdad general de grandes clases o del mundo orgánico en su totalidad. La nueva concepción modifica esta actitud en dos sentidos: satisface el deseo de síntesis mediante el pensamiento de la unidad general de todo lo viviente, que saca de un germen originario la multitud de manifestaciones emparentadas, y responde a la necesidad de diferenciación y especificación, porque para ella todo individuo es como un grado particular de aquel proceso evolutivo de todo lo viviente. Comunicando fluencia a los límites rígidos que separaban las especies, destruye al propio tiempo la imaginaria diferencia esencial entre las cualidades individuales y las

de la especie; de esta manera es más general lo general y más individual lo individual que en la antigua teoría. Y ésta es justamente la relación complementaria, que se manifiesta también en las evoluciones sociales reales.

Teoría de la descendencia

También en el desarrollo psicológico de nuestro conocimiento puede apreciarse en general esta doble dirección. Un estado atrasado de pensamiento es por una parte incapaz de ascender a las supremas generalizaciones, de llegar a las leyes que rigen donde quiera, y de cuyo cruce surge lo singular e individual; y por otra parte, carece de esa precisión en la concepción y esa fervorosa entrega, merced a las cuales se comprende o simplemente se percibe la individualidad como tal. Cuanto más alto se halle un espíritu, más perfectamente se diferenciará en ambas direcciones; los fenómenos del mundo no le dejan reposo, hasta que ha llegado a reducirlos a leyes tan generales que desaparece plenamente toda particularidad, y no hay ninguna combinación de fenómenos que contradiga su subsunción bajo la ley. Pero por casuales y pasajeras que sean estas combinaciones, existen, sin duda alguna, y el que quiera traer a conciencia los elementos generales y eternos del ser ha de percibir también claramente la forma de lo individual en que se reúnen, porque sólo la visión exacta del fenómeno singular permite conocer las leyes y condiciones generales que se cruzan en él. El pensamiento confuso se opone a ambas cosas: ni se le presentan bastante separados los elementos del fenómeno, en su peculiaridad individual, ni en las leyes elevadas que les son comunes con otros. Responde a esto de un modo profundo el hecho de que el antropomorfismo, en la concepción del mundo, pierde terreno a medida que el conocimiento percibe la unión de los hombres con los demás seres, por virtud de leyes naturales: pues desde el momento en que conocemos el principio superior, al que estamos sometidos nosotros mismos y todo lo demás, renunciamos a representarnos a los demás seres y enjuiciarlos, según las normas especiales de esta complicación casual, constituida por nosotros. En la consideración antropocéntrica se pierde la significación y justificación de los demás fenómenos y acontecimientos de la naturaleza, y todo adquiere un colorido humano. Únicamente la elevación hasta lo que está por encima de la humanidad, hasta la ley natural más general, crea aquella justicia en la concepción del mundo, que conoce y acata cada cosa en su ser independiente, en su individualidad. Estoy convencido de que si todos los movimientos del mundo pudieran referirse a la omnipotente ley de la mecánica de los átomos, veríamos más claramente que nunca aquello en que cada ser se diferencia de los demás.

Lo general y lo singular

Esta relación lógica y psicológica se amplía, aunque sin conservar la misma

forma evolutiva, cuando en vez de las leyes naturales nos encontramos ante generalidades metafísicas. Junto con el poder de abstracción intelectual, es el fervor del ánimo el que hace brotar de lo más íntimo la floración metafísica; es la intimidad de convivencia con los fenómenos del mundo la que nos permite adivinar los impulsos más generales y superempíricos, que mantienen unidos al mundo en su interior. Pero la misma profundidad y concentración del sentir nos infunde a menudo un temor sagrado a lo individual de las manifestaciones internas y externas, temor que nos impide buscar en conceptos e imágenes más generales una forma de asilo para la necesidad, o simplemente para lo inexplicable de la experiencia momentánea. Lo que importa no es de dónde viene ni adónde va este destino, sino el hecho de que justamente sea este singular destino, en esta combinación determinada, que no puede compararse con otra alguna. Mientras las más altas generalizaciones metafísicas brotan de la vida sentimental refinada, ésta se ve a menudo muy conmovida por la percepción y contemplación del mundo empírico de las individualidades; está organizada con delicadeza bastante para percibir en las relaciones de lo individual todas las vacilaciones, contrastes, maravillas, frente a las cuales pasa el hombre de sensibilidad torpe contentándose con la mera contemplación y admiración de este juego cambiante de lo singular. Apenas necesito declarar que es la disposición estética la que representa más perfectamente esta diferenciación; por una parte, complementa lo terrenal e imperfecto, con la construcción de un mundo ideal, habitado por puras formas típicas; por otra se adentra en lo más peculiar, en lo más individual de los fenómenos y su destino. Escapamos a la estrechez de la vida —«pendant» metafísico y anímico de los «círculos estrechos» sociales—, *pari passu* en ambos sentidos. La disposición estética, tanto la productiva como la receptiva, nos deja ver lo típico, lo absolutamente supraindividual en la manifestación más singular e incomparable, y asimismo los valores más personales, que atraviesan lo más amplio y lo más extenso. Por eso el adversario verdadero de la tendencia estética es el filisteo, aferrado al término medio, que se encierra en el círculo pequeño y no reconoce el derecho de la individualidad, ni el deber de buscar lo más general.

La disposición estética

Si estas consideraciones propiamente pertenecen, como ya he indicado, a la filosofía social, y no son en sí mismas de este lugar sino únicamente aclaraciones y confirmaciones de la conexión sociológica establecida, esta última, en cambio, se amplía en un aspecto final de carácter muy general. Esta conexión sociológica no sólo rige *dentro* de la sociedad, sino que puede incluir a la sociedad como todo. La humanidad ha creado la socialización como su forma de vida, sin que fuese la única posibilidad lógica; antes al contrario, la especie humana hubiera podido no ser social, de la misma manera que junto a los animales sociales hay otros que no lo son. Mas, como aquel hecho se ha producido, es fácil sentirse tentado a considerar las

categorías directa o indirectamente sociales como las únicas aplicables para considerar los contenidos del ser humano. Esta apreciación es completamente equivocada. El hecho de que seamos seres sociales, hace que estos contenidos se sitúen bajo este punto de vista; pero esto no quiere decir que sea el único posible. Se puede —para referirnos a la oposición más general— percibir, conocer, sistematizar los contenidos que, sin duda, sólo viven en la sociedad y sólo en ella se realizan, atendiendo exclusivamente a su ser objetivo. La validez interna, las relaciones, la significación objetiva de todas las ciencias, técnicas y artes, son independientes de que sean realizadas en una vida social, y sólo en ella encuentren las condiciones necesarias, tan independientes como lo es su sentido objetivo de los procesos psicológicos, merced a los cuales llegó a ellas su descubridor. Naturalmente, pueden ser consideradas también desde este punto de vista o desde el otro social. Es perfectamente legítimo investigar bajo qué condiciones sociales pudo llegarse a la ciencia natural que hoy poseemos. Pero la exactitud de los principios, la disposición sistemática, la suficiencia o imperfección de los métodos no depende de ningún criterio social, no se encuentra influida para nada por el hecho de su aparición en la historia social, sino que se halla sometida exclusivamente a normas inmanentes, independientes del tiempo, es decir, puramente objetivas. Y así, todos los contenidos de la vida se someten a esta doble categoría: pueden ser considerados como resultados de la evolución social, como objetos de las acciones recíprocas humanas, pero también, con el mismo derecho, en cuanto a su sentido objetivo, como elementos de series lógicas, técnicas, estéticas, metafísicas, que tienen significación en sí mismas y no en su realización histórica derivada de circunstancias sociales.

Condiciones sociales o individuales de las relaciones

Pero al lado de estas dos categorías surgen otras dos esenciales. Todos aquellos contenidos de la vida tienen como portadores inmediatos a individuos. Alguien los ha inventado, alguna conciencia llenan, a alguien proporcionan placer o dolor. Siendo sociales, son al propio tiempo individuales, comprensibles por virtud de los procesos anímicos de este o aquel individuo y, teleológicamente, tienen determinadas significaciones para este o aquel individuo. Sin duda es exacto que no se hubieran producido si este individuo no hubiese vivido en sociedad, pero tampoco se hubieran realizado socialmente sin los individuos. La pregunta: ¿Qué necesidades impulsan a este individuo a una actuación religiosa, qué destinos personales le han movido a fundar una secta, qué valor tiene esta actividad y experiencia para el desarrollo de su alma?, no es incompatible en modo alguno con esta otra pregunta (en que se abordan los mismos hechos desde el punto de vista de la sociedad): ¿Qué medio histórico ha producido aquellas necesidades interiores, qué acciones recíprocas formales entre individuos y, en su relación con los de fuera, hacen que tal movimiento sea una «secta», qué enriquecimientos o escisiones sufre el espíritu público por estos

movimientos religiosos? Tanto para el conocimiento histórico como para la valoración y normación, el individuo y la sociedad son *conceptos metódicos*; puede ocurrir que se repartan entre sí el material de acontecimientos y situaciones dado, o también que contemplen su unidad (que no podemos concebir inmediatamente) desde dos puntos de vista distintos, análogamente a lo que ocurre en la contemplación de un cuadro, que puede tomarse como un fenómeno fisiológico óptico, o como un producto de cultura, o que puede ser considerado desde el punto de vista de la técnica pictórica o desde el punto de vista del asunto o sentimiento. Si hemos de expresar esto con un radicalismo conceptual, que en la práctica naturalmente sólo se manifiesta en fragmentos, debemos decir que todos los acontecimientos y formaciones de ideales del alma humana han de ser comprendidos, sin excepción, como contenidos y normas de la vida individual, pero también, sin excepción, como contenidos y normas de la existencia social; de la misma manera que para Spinoza, la existencia cósmica, absoluta, puede ser comprendida por una parte bajo el atributo de la extensión y por otra, no menos íntegramente, bajo el del pensamiento. *Una eademque res, sed duobus modis expressa.*

Individuo y sociedad

Aparte de estos dos puntos de vista, queda aún un tercero, coordinado con ellos metódicamente, aunque su desarrollo frente a la suma de problemas singulares sea excesivo para nuestros medios y su generalidad teórica se reduzca para el conocimiento verdadero a muy pocas reflexiones. He hecho notar que la socialización sólo era la forma social histórica que había dado a su vida la especie humana y que, para el análisis científico conceptual, en manera alguna puede identificarse con ella. Por tal razón, cabe interrogar a los contenidos de la realidad histórica, prescindiendo de su género y significación social específica, acerca del valor y sentido que poseen como elementos de la vida humana, como etapas de la evolución de ésta. No constituye censura el que esta «humanidad» no posea ninguna conexión concreta, ninguna conciencia unitaria, ningún desarrollo continuado. Si se quiere, «la humanidad» será una «idea», como «la naturaleza», y acaso también como «la sociedad», una categoría bajo la cual pueden ser consideradas manifestaciones singulares, sin que por eso su significación haya de tener una existencia aparte o constituir una cualidad particular. Lo indudable es que, frente a cada situación, a cada condición, a cada acción de un hombre, cabe preguntar: ¿qué significa como estadio de revolución de la humanidad, qué condiciones previas hubo de prestar la especie entera hasta que esto fuera posible, qué ha ganado o perdido con ello la humanidad como tipo biológico, ético, anímico? Contestadas estas preguntas de un modo determinado, no es imposible que, si las formulamos de la misma manera desde el punto de vista de la sociedad a que pertenece el individuo actuante, sean contestadas de un modo contrario. Aun cuando ordinariamente no sea éste el caso, aun cuando lo

que favorece o daña a la historia total de la humanidad suela tener la misma significación para el círculo social menor, aun cuando lo socialmente esencial sea también algo esencial para la evolución o para el sistema de la humanidad, todo esto no impide que la ordenación y valoración de cualquier contenido de la vida, desde el punto de vista de la humanidad total, sea en principio distinta de las que le corresponden desde el punto de vista de la sociedad, ni que ambas sean independientes en cuanto a sus motivos fundamentales, aunque sea siempre el mismo hecho, el mismo hombre, el mismo contenido de cultura, el que se ordena en una u otra jerarquías.

Valor de los hechos para el proceso Los polos de la vida humana

Pero aunque la categoría de los valores y evoluciones del tipo humano se distingue metódicamente de la categoría del ser y actividad individual tanto como de la categoría social, las dos primeras están más estrechamente unidas y forman como un partido, frente al cual se halla la categoría social. El material de la idea de la humanidad y de las cuestiones planteadas desde su punto de vista son los individuos, y —para aquélla— es secundario que la colaboración de estos individuos al desarrollo de la humanidad se haga en forma social o en actuación puramente personal de pensamiento, sentimiento, arte, o en mejora o empobrecimiento biológico de la raza, o en la relación religiosa con dioses e ídolos. Sin duda, la existencia y la actividad del individuo ha de transcurrir en una de estas formas, que constituyen la técnica o el instrumento intermediario por virtud del cual la individualidad puede convertirse en un elemento de la humanidad, con actuación práctica. Pero aun siendo indiscutibles estas formas particulares, entre las cuales la socialización es la más importante, siguen siendo los polos metódicos de la consideración de la vida humana la humanidad y el individuo. Tanto objetiva como históricamente, acaso esta correlación tenga una importancia poco extensa frente al hecho de la sociedad, aun cuando este estudio ha mostrado su eficacia en una serie de épocas históricas y el individualismo moderno ha vuelto los ojos hacia ella más de una vez. Pero al menos constituirá una construcción ideal auxiliar, gracias a la cual se señala a la «sociedad» su puesto en la serie de los conceptos metódicos, ordenadores de la consideración de la vida. Así como dentro de la evolución social el grupo estrecho «socializado» adquiere su contrapeso interior e histórico, alternativo y simultáneo, ampliándose para formar el grupo mayor y especializándose para ser un elemento singular de la sociedad, así, desde el último punto de vista a que podemos llegar aquí, la sociedad se presenta en general como una forma especial de agregación, más allá de la cual se hallan las ideas de la humanidad y del individuo, sometiendo sus contenidos a otras formas de consideración y valoración.



GEORG SIMMEL (Berlín, 1858-Estrasburgo, 1918), filósofo y sociólogo alemán, doctor en filosofía por la Universidad de Berlín, fue cofundador de la Sociedad Alemana de Sociología. Pese a la tendencia en la época, Simmel centró sus investigaciones en las formas sociales; indagó en las relaciones tanto duraderas como transitorias y en cómo éstas tejen una red que nos vincula a unos con otros. Dejó tras de sí una rica herencia para el pensamiento sociológico. Sus reflexiones, sorprendentemente actuales, lo convierten en un autor imprescindible. Algunas de sus obras más destacadas son *Problemas de la filosofía de la historia* (1892), *Introducción a la ciencia moral* (1893), *Filosofía del dinero* (1900), *Cuestiones fundamentales de sociología* (1917) y *El conflicto de la cultura moderna* (1918).

Notas

[1] La edición en Fondo de Cultura Económica de *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* recupera la traducción al castellano realizada en 1927 por José Pérez Bances, quien estuvo ligado al círculo de José Ortega y Gasset y quien fuera responsable de la edición de la obra para la *Revista de Occidente*. En ese sentido, es necesario advertir que el lector encontrará ciertos localismos propios de la época. Sin embargo, la primera edición de *Sociología* tiene ciertas cualidades que es preciso destacar. En primer lugar, presentó lo que en lenguaje editorial se denomina «cornisas» o «cabeceras» en cada página del texto, que fueron omitidas en la reedición que realizara Alianza Editorial en 1986. Igualmente, recuperó los subtítulos de las digresiones que eliminó la edición de 1986. Con el objetivo de facilitar la lectura, se propuso al FCE recuperar las cornisas de la versión original publicada en 1927, pues consideramos que constituyen una guía analítica para el lector. También consideramos relevante mantener los subtítulos de las digresiones tal y como Simmel las presentó en el texto original. <<

[2] Para Simmel la gratitud es un valor digno de preservar. En dicho sentido queremos agradecer a los siguientes jóvenes sociólogos por todo su apoyo en la realización de este estudio introductorio: a Priscila Cedillo Hernández por su trabajo en el ordenamiento de referencias bibliográficas, traductores, revisión y homogenización de notas al pie y formato de texto. Igualmente a Yolanda Macías por la enumeración de las «cornisas» que aparecieron en la edición de *Revista de Occidente* y búsqueda de material bibliográfico. Del mismo modo, agradecemos el apoyo relativo a la ubicación de las «apostillas» en esta edición realizada por Jonatan Morales Rodríguez y Edgar Ruiz Cano. <<

[3] Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *Revista Colombiana de Sociología*, vol. III, núm. 1 (1996), p. 143. Rammstedt es el editor de las *Obras Completas* de Simmel en 24 volúmenes bajo el sello de la prestigiosa editorial alemana Suhrkamp. También es el director de *Georg Simmel Forschungsgruppe* y fundador de la revista *Simmel Studies* con adscripción en la Universidad de Bielefeld desde 1991. <<

[4] Tal es el caso de la digresión «Exkurs über den Fremden» («Digresión sobre el extranjero») pues tal como afirmó Levine, estas seis páginas han sido más conocidas en la ciencia social anglosajona que el resto del *corpus* de su obra. Véase Donald N. Levine, «Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger», *Sociological Focus*, vol. 10, núm. 1 (enero de 1977), p. 16. En una reseña a la traducción completa del inglés de *Sociología*, Bryan Turner igualmente hace alusión a la lectura incompleta que tenía de *Sociología* hasta dicha traducción. Véase Bryan Turner, «How is society possible?», *Journal of Classical Sociology*, vol. 13, núm. 1 (febrero de 2013), p. 104. <<

[5] Pierre Bourdieu, «¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault», en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 202. <<

[6] Es ilustrativo cómo los traductores y editores de la edición en inglés de *Sociología* señalan la dificultad tanto de traducir como de leer a Simmel en su lengua original. Véase Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs y Mathew Kanjirathinkal, «A note on the traslation», en Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, Brill, Leiden / Boston, 2009, p. XIII. Inclusive Horst J. Helle menciona que para sorpresa suya, tuvo conocimiento de cómo la traducción al inglés de *Essays on Religion* que había realizado en 1997 con su equipo de traducción, era usada por germanoparlantes de Austria, el norte de Suiza y Alemania, debido a lo difícil que resulta la lectura de Simmel en su lengua original. Véase Hosrt J. Helle, «Introduction to the traslation», en Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, *op. cit.*, p. 1. Un testimonio similar fue vertido por Jorge Galindo y Adriana García Andrade en la traducción al español de «Sobre la libertad», que apareció por primera vez en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, UAM-Azcapotzalco / Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 315-344. <<

[7] Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 142. <<

[8] Pierre Bourdieu, «Una revolución conservadora en la edición», en *op. cit.*, p. 223.

<<

[9] Véanse David Frisby, «Bibliographical Note on Simmel's Works in Translation», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3 (agosto de 1991), p. 237; Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE, México, 1996. También Esteban Vernik, «Recepción de Simmel en Hispanoamérica», en Clemencia Tejeiro (ed.), *Georg Simmel y la modernidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011, pp. 29-45. <<

[10] Véase Gina Zabludovsky, «La emigración republicana española y el pensamiento alemán en México. La traducción de *Economía y sociedad*», en *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, Anthropos / UNAM, Barcelona, 2009, pp. 179-198. <<

[11] Georg Simmel, *Sociology: Inquiries Into the Construction of Social Forms*, op. cit. <<

[12] A esta edición se añaden un índice de nombres y uno de materias con cerca de 215 referencias con sus respectivos subíndices. <<

[13] Georg Simmel, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, trad. de Lilyane Deroche-Gurcel y Sibylle Muller, PUF, París, 2010, pp. V-XII (Quadrige). <<

[14] Niklas Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?*, Herder / Universidad Iberoamericana, México, 2009, p. 95. <<

[15] En el año 2002 aparece por primera vez en español Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona. En 2003, Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Gorla, Buenos Aires. En el mismo año reaparece la reedición de Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003. Gedisa, en su colección Dimensión Clásica. Teoría Social, dirigida por Esteban Vernik, publica diversos textos inéditos de Georg Simmel, como *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis* (Barcelona, 2007); *Roma, Florencia, Venecia* (Barcelona, 2007); *Pedagogía escolar* (Barcelona, 2008); *La religión* (Barcelona, 2012). Asimismo, la editorial argentina Prometeo ha reeditado algunos textos como *Schopenhauer y Nietzsche* (2005); *Problemas fundamentales de la Filosofía* (2006); *Goethe, El problema religioso y Rembrandt* (2007) y *De la esencia de la cultura* (2008). También la editorial española Anthropos en coedición con la UAM-Cuajimalpa publicó Georg Simmel, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad* (Barcelona, 2010). En octubre de 2013 aparece una reedición de *Filosofía del dinero* a cargo de la editorial Capitán Swing, con una introducción de David Frisby. <<

[16] Para un seguimiento pormenorizado de las obras y traducciones de la obra de Simmel véase David Lazcano y Yolanda Mutiloa, «Los escritos de Georg Simmel», *REIS. Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000), pp. 269-286. También Esteban Vernik, «Recepción de Simmel en Hispanoamérica», en *op. cit.* Respecto a la cronología de los trabajos de Simmel en inglés, Thomas M. Kemple, «A Chronology of Simmel's Works in English», *Theory, Culture & Society*, vol. 29, núms. 7-8 (diciembre de 2012), pp. 317-323. <<

[17] Hans-Georg Gadamer, «La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico», en *Verdad y Método*, t. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 356. <<

[18] Joachim Radkau, *Max Weber. La pasión del pensamiento*, FCE, México, 2011, p. 537. <<

[19] *Idem.* <<

[20] Véase Talcott Parsons, *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, 2 t., Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968. <<

[21] Véase Donald N. Levine, Elwood B. Carter y Eleanor Miller Gorman, «Simmel's Influence on American Sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 81, núm. 4 (enero de 1976), pp. 840-842. <<

[22] Immanuel Wallerstein, «El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social», en Immanuel Wallerstein, Roberto Briceño-León y Heinz Rudolf Sonntag (eds.), *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Nueva Sociedad, Venezuela, 1999, p. 16. <<

[23] Cfr. Talcott Parsons, *Biografía intelectual*, UAP, Puebla, 1986. <<

[24] Michel Wieviorka, «¿Sociología posclásica o declive de la sociología?», *Sociológica*, año 24, núm. 70 (mayo-agosto de 2009), p. 228. <<

[25] Jeffrey Alexander, «La centralidad de los clásicos», en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (eds.), *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 22-80. <<

[26] Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, 2 t., Ediciones Fausto, Argentina, 1996. Es preciso señalar que en un análisis específico sobre la sociología alemana, Aron dedica unas páginas a la obra de Simmel donde lo clasifica como el fundador de la sociología formal. Véase Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 1953, pp. 12-17. <<

[27] Jeffrey Alexander, «La centralidad de los clásicos», en *op. cit.*, p. 52. <<

[28] Véanse Donald N. Levine, «Simmel as a resource for Sociological Metatheory», *Sociological Theory. A Semi-Annual Journal of the American Sociological Association*, vol. 7, núm. 2 (1989), pp. 161-174; Donald N. Levine, «On the Critique of “Utilitarian” Theories of Action. Newly Identified Convergences among Simmel, Weber and Parsons» *Theory, Culture & Society*, vol. 17, núm. 1 (febrero de 2000), pp. 63-78. <<

[29] Véase Jeffrey Alexander, «La centralidad de los clásicos», en *op. cit.*, p. 59 y Gina Zabludovsky «Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica. Entrevista con Jeffrey Alexander», en *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, México, 2002. También Anthony Giddens, «La transición a una sociedad en la modernidad tardía», *Sociológica*, año 14, núm. 40 (mayo-agosto de 1999), p. 208. Igualmente Luis Aguilar hace alusión a la posibilidad de pensar a un Max Weber «desparsonificado». Véase Luis Aguilar, «El programa teórico-político de Max Weber», en Luis Cervantes y Francisco Galván (comps.), *Política y des-ilusión*, UAM-Azcapotzalco, México, 1984. <<

[30] Véanse Norwood Russel Hanson, «Observación», en *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento*, Alianza, Madrid, 1977; Federico Schuster, «Del naturalismo al escenario postempirista», en *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 33-58. <<

[31] Thomas S. Kuhn, «Las ciencias naturales y humanas», *Acta sociológica*, núm. 19 (enero-abril de 1997), pp. 11-19. <<

[32] Véase Lewis A. Coser, *Las funciones del conflicto social*, FCE, México, 1961, p. 118. Para un seguimiento de la recepción anglosajona véase Gary Jaworski, *Georg Simmel and the American Prospect*, University of New York Press, Nueva York, 1997. <<

[33] Donald N. Levine, «Introducción», en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002, p. 67. <<

[34] *Idem.* Véase también Jeffrey Alexander, «La centralidad de los clásicos», en *op. cit.* <<

[35] Michel Wieviorka, «¿Sociología posclásica o declive de la sociología?», *op. cit.*

<<

[36] A comienzos de la década de 1980 Otthein Rammstedt emprende el ambicioso proyecto de publicar las obras completas de Simmel en 24 tomos con un poderoso aparato crítico, acompañados de investigaciones pormenorizadas de la vida y obra del autor; en 1989 aparecen los primeros tomos. Véase Esteban Vernik, «Georg Simmel y la idea de nación. Una conversación con Otthein Rammstedt», *REIS*, núm. 137 (enero-marzo de 2012), pp. 151-152. <<

[37] Al respecto es notable la recuperación de la noción de cultura de Simmel que hace Bauman en Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 30-33. <<

[38] Existe edición en español: David Frisby, «Primer sociólogo de la modernidad», en José Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 51-81.

<<

[39] David Frisby y Tom Bottomore, «Introduction to the Translation», en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, Londres, 1978, pp. 1-49. <<

[40] Las ediciones en español de libros de Frisby han sido de vital importancia, tales como *Georg Simmel*, FCE, México, 1990; y *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Visor, Madrid, 1992. <<

[41] Véanse David Lyon, *Posmodernidad*, Alianza, Madrid, 1997, p. 27; Jeffrey Alexander, «Moderno, Anti, Post y Neo: Cómo se ha intentado comprender en las teorías sociales el Nuevo mundo de Nuestro tiempo», en *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos, Barcelona, 2000, p. 89; Deena Weinstein y Michael A. Weinstein, «Simmel and the Theory of Postmodern Society», en Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, Londres, 1990, pp. 75-87. <<

[42] En español es notable cómo en el X Congreso Mundial de Sociología celebrado en la Ciudad de México, se llevó a cabo una sesión sobre «La *Filosofía del dinero*» en agosto de 1982. Véase Cecilia Díaz Zubieta, «La importancia de Georg Simmel para la sociología contemporánea», *Cuadernos Políticos*, núm. 1 (1983), p. 12. Por otro lado, 1986 será el año editorial de Simmel pues, como vimos, se reedita *Sociología* y aparece la primera edición de *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* por la editorial española Península. En México en ese mismo año Francisco Gil Villegas traduce el escrito de Max Weber «Georg Simmel como sociólogo» para el primer número de la revista *Sociológica* de la UAM-Azcapotzalco, pp. 81-85. <<

[43] Véase Gina Zabludovsky, «Los retos de la sociología frente a la globalización», en *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, México, 1995, pp. 71-97. Gina Zabludovsky, *Modernidad y globalización*, Siglo XXI Editores / UNAM, México, 2010. <<

[44] Michel Wieviorka, «¿Sociología posclásica o declive de la sociología?», *op. cit.*, p. 228. <<

[45] Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *Acta Sociológica. En torno a Georg Simmel*, núm. 37 (enero-abril de 2003), p. 42. <<

[46] Bryan Turner, «How is society possible?», *op. cit.*, p. 104. <<

[47] Esteban Vernik, «Presentación», en Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Gorla, Buenos Aires, 2003, p. 10. <<

[48] Cfr. Donald N. Levine, «Introducción», en *op. cit.*, p. 21; Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo*, *op. cit.*, p. 97. <<

[49] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, p. 347. <<

[50] Gina Zabludovsky, «El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea», *Política y cultura*, núm. 39 (primavera de 2013), pp. 229-248. <<

[51] David Frisby, *Fragmentos de la modernidad...*, op. cit., p. 120. <<

[52] Véanse David Frisby, «Introduction to Georg Simmel's "On the Sociology of the Family"», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 3 (agosto de 1998), p. 280; Arlie Hochschild, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 177; David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 57; Olga Sabido, «El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones en la obra de Georg Simmel» en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea, op. cit.*, pp. 211-230; Olga Sabido, «Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible», *Estudios Sociológicos*, vol. xxvi, núm. 78 (septiembre-diciembre de 2008), pp. 617-646. Richard Swedberg y Wendelin Reich, «Georg Simmel's Aphorisms», *Theory, Culture & Society*, vol. 27, núm. 1 (enero de 2010), p. 32. <<

[53] Scott Lash, «*Lebenssoziologie*: Georg Simmel en la era de la información», *Estudios Sociológicos*, vol. XXI, núm. 63 (septiembre-diciembre de 2003), p. 539. <<

[54] Véase José Luis García, «Simmel on Culture and Technology», *Simmel Studies*, vol. 15, núm. 2 (2005), pp. 123-178. <<

[55] Véase Gianfranco Poggi, *Dinero y modernidad. La Filosofía del dinero de Georg Simmel*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006. También han surgido resignificaciones y cuestionamientos a los aportes simmelianos en torno al dinero. Véase Viviana Zelizer, *El significado social del dinero*, FCE, Buenos Aires, 2011. <<

[56] En español diversas compilaciones recientes dan cuenta de estos intereses. Por ejemplo, los artículos que componen el monográfico sobre Simmel en la *REIS*, *Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000); en la revista *Acta Sociológica. En torno a Georg Simmel*, núm. 37 (enero-abril de 2003). También Esteban Vernik (comp.), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*, Altamira, Buenos Aires, 2000; Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel una revisión contemporánea*, op. cit.; Clemencia Tejeiro (ed.), *Georg Simmel y la modernidad*, op. cit.; Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2013 (próxima publicación). <<

[57] Wolf Lepenies, «Disciplinas en competencia: sociología y ciencia de la historia», en *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, FCE, México, 1994, pp. 249-273. <<

[58] Randall Collins y Michael Makowsky, «The discovery of the invisible world: Simmel, Cooley and Mead», en *The discovery of Society*, Random House, Nueva York, p. 138. <<

[59] Otthein Rammstedt y Natàlia Cantó Milà, «Georg Simmel (1858-1918)», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel una revisió contemporànea*, op. cit., p. 119. <<

[60] *Ibid.*, p. 117. <<

[61] Sobre este proyecto escribe en 1893 a uno de sus colegas: «Mi propósito es atraer a los especialistas de diferentes disciplinas para que nos digan cuáles son los efectos, las fuerzas sociales, cuáles las formas de las agrupaciones sociales que se destacan en el objeto de sus investigaciones específicas: en la iglesia y en la familia, en el derecho y en los intereses científicos, en la lengua y en la educación. De esta manera, debe la revista recopilar el material inductivo, para comprobar las consecuencias de sociabilización y las relaciones psicológicas, las cuales se desarrollan entre las personas integrantes de un grupo, así como deberían mostrarse las formas que les son esenciales a todos los productos de la actividad humana». Citado en Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 45. <<

[62] *Ibid.*, p. 43. <<

[63] A fines del siglo XIX aparecerán las versiones en italiano y ruso. Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 127. <<

[64] En 1895 tuvo contacto con Émile Durkheim por mediación de Bouglé. En un primer momento el encuentro promete una colaboración estrecha, tal y como lo deja ver la referencia que recoge Rammstedt, pues las palabras de Durkheim son: «Alguien como Simmel, creo yo, tiene la sensibilidad para la especificidad de los hechos sociales». Citado en Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 129. Desafortunadamente la correspondencia entre Georg Simmel y Émile Durkheim desapareció, incluso Rammstedt señala que la correspondencia entre Bouglé-Durkheim y Bouglé-Simmel ha llegado a los archivos Simmel de forma fragmentaria. Véase Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 53. De esta relación queda el registro de la reseña que Durkheim hizo a *Filosofía del dinero*. Émile Durkheim, «Reseña de la *Filosofía del dinero*», en Esteban Vernik (comp.), *Escritos contra la cosificación*, *op. cit.*, pp. 139-143. Y en un tono más crítico, las apreciaciones de Durkheim a la sociología de Simmel en Émile Durkheim, «El ámbito de la sociología como ciencia», *Sociológica*, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 179-200. Así como la respuesta de Simmel a éste en Georg Simmel, «Nota complementaria a *El problema de la sociología*», *Sociológica*, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 201-203. Véanse también Patricia Gaytán, «Émile Durkheim y Georg Simmel: Un encuentro no planeado», *Sociológica*, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 171-177; Salvador Giner, «Durkheim y Simmel, ¿las dos vías de la sociología», *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXVI, núm. 51 (2008), pp. 9-17. <<

[65] *Ibid.*, p. 132 <<

[66] En la carta fechada en 1899 Simmel responde: «Desgraciadamente no puedo enviar el informe solicitado para el Congreso en París. Usted no puede olvidar que las ciencias sociales no son mi especialidad. Mi sociología es una materia muy especial, para la que, aparte de mí no hay un solo representante en Alemania, y frente a las otras ciencias sociales, sobre las que tratará el congreso, yo aparecería como un lego [...] Para mí es de alguna manera muy doloroso que en el extranjero yo sea únicamente considerado un sociólogo, siendo que soy un filósofo. Yo contemplo la filosofía como mi propia misión de vida y me ocupo de la sociología en realidad como una especialidad lateral. Si he de publicar una sociología completa, será en atención a mi responsabilidad con [...] ella». Citado en Otthein Rammstedt, «La Sociología de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 56. <<

[67] En otra carta a Heinrich Rickert del 28 de mayo de 1901, al poco tiempo de haber publicado *Filosofía del dinero*, le confiesa: «Precisamente quería empezar una sociología completa (un compromiso no muy agradable, pero ineludible), cuando era necesaria una segunda edición de mi *Ciencia de la moral*», *ibid.*, p. 61. <<

[68] Esta etapa también se caracteriza por la prisa que tiene Simmel de presentarse en Heidelberg a una plaza de filosofía entre 1907 y 1908 (por esos años cuenta con el apoyo de George Jellinek y Max Weber). <<

[69] Tal y como deja ver un testimonio de su hijo Hans Simmel: «Pude además ayudar en esas vacaciones por primera vez a corregir las pruebas de uno de los libros de mi padre. La *Sociología* había aparecido por aquel entonces y me sentía orgulloso cuando alguna vez conseguía encontrar un error que mis padres habían pasado por alto». Citado en Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 142. <<

[70] En una carta dirigida a Elie Halévy de Celestine Bouglé, este último señala cómo en el semestre de invierno 1893 / 1894 Simmel ha impartido una lección sobre la «sociología formal» que desea publicar a la brevedad en diversas revistas internacionales. *Ibid.*, p. 124. <<

[71] *Idem.* <<

[72] Para un seguimiento pormenorizado de las distintas fechas, lenguas y medios en los que Simmel realiza las publicaciones véase Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.* Y del mismo autor «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.* <<

[73] Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 128. <<

[74] *Ibid.*, p. 134. <<

[75] Al menos «Sociología del secreto» (1906) que aparecerá reelaborado como capítulo v, «El secreto y la sociedad secreta», e igualmente la «Sociología de la pobreza» (1906) que aparece como capítulo vii, «El pobre». *Ibid.*, p. 140. <<

[76] *Idem.* <<

[77] En total Simmel decide incorporar 13 excursos titulados: «Digresión sobre el problema: ¿cómo es posible la sociedad?», «Digresión sobre la sumisión de las minorías a las mayorías», «Digresión sobre el adorno», «Digresión acerca de la comunicación escrita», «Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas», «Digresión sobre los cargos hereditarios», «Digresión sobre psicología social», «Digresión sobre la fidelidad y la gratitud», «Digresión sobre la limitación social», «Digresión sobre la sociología de los sentidos», «Digresión sobre el extranjero», «Digresión sobre la nobleza», «Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales». Los subtítulos de estas digresiones o excursos no aparecen en el índice de *Sociología* que reeditó Alianza. <<

[78] G. J. Göschel era editor de Simmel y previamente en 1912 había logrado un «suceso de ventas» con *Problemas fundamentales de la filosofía*, por lo que en 1917 le pide a Simmel un estudio introductorio de sociología. Véase Esteban Vernik, *Simmel. Una introducción*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009, p. 62. <<

[79] Como señala Vernik, en esos momentos Simmel estaba concentrado en sus obras sobre Rembrandt, Goethe y los escritos en torno a ley individual. *Idem.* <<

[80] Para muchos intérpretes esta obra se encuentra a la espera de ser revitalizada. Véase Esteban Vernik, «Georg Simmel y la idea de nación. Una conversación con Otthein Rammstedt», *op. cit.*, p. 152. <<

[81] Otthein Rammstedt, «Sobre la sociología del Simmel tardío», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu...*, op. cit. <<

[82] Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 1953, p. 14. <<

[83] Cfr. David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, pp. 192-202; Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo, op. cit.*, pp. 44-51. <<

[84] No menos útil ha sido consultar el índice de la versión francesa, que presenta una serie de subtítulos añadidos a la versión original. Georg Simmel, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, op. cit., pp. V-XII. <<

[85] La primera versión aparece en 1894. Se publicaron ediciones en alemán (1894), francés (1894), inglés norteamericano (1895), ruso (1899) e italiano (1899). *Cfr.* Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 60; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 188. <<

[86] Cfr. Georg Simmel, «El ámbito de la sociología», en *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 23-55. <<

[87] Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 124. <<

[88] Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 43. <<

[89] Aspecto que reconoce Max Weber en sus ensayos metodológicos, al colocar a Simmel en el marco de la herencia neokantiana: «Quien conozca los trabajos de los lógicos modernos —mencionaré sólo a Windelband, Simmel y, para nuestros fines en especial a H. Rickert— advertirá enseguida que aquí lo esencial se desarrolla con ellos». Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 39. <<

[90] Es el mismo argumento que encontramos en *Filosofía del dinero*: «Cada ciencia investiga manifestaciones que únicamente poseen una unidad cerrada y una delimitación neta frente a los problemas de las otras ciencias, gracias al punto de vista aplicado por ella, mientras que la realidad no se preocupa por estas demarcaciones, pues cada partícula del mundo representa en sí un conjunto de tareas para las ciencias más diversas». Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 47. <<

[91] Sobre el peculiar y heterodoxo legado neokantiano en la obra de Simmel puede consultarse Francisco Gil Villegas, «Georg Simmel: El diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, op. cit., pp. 23-40. <<

[92] Tal y como señala en *Problemas de filosofía de la historia*: «El realismo del conocimiento que considera a la verdad como correspondencia del pensamiento, en el sentido de una imagen reflejada, con el objeto exterior a él en sentido absoluto, queda reservado a las ciencias naturales. También es relativamente fácil comprender que la expresión del acontecer real mediante fórmulas matemáticas, átomos, mecanismos o dinamismos sólo es una formulación simbólica, una construcción con categorías espirituales que no es más que un sistema de signos para su objeto y en nada una copia coincidente del mismo». Georg Simmel, *Problemas de filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1950, p. 54. <<

[93] Véanse Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit., p. 29; Otthein Rammstedt, «Posfacio. Las imágenes momentáneas de Georg Simmel», en Georg Simmel, *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 129; Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo*, op. cit., p. 29. <<

[94] Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit., p. 30. <<

[95] Se ha advertido cómo la traducción anglosajona de la palabra *Wechselwirkung* por «interacción» no es la más adecuada. Véase Otthein Rammstedt y Natàlia Cantó Milà, «Georg Simmel (1858-1918)», *op. cit.*, p. 121, ya que Simmel hace referencia a «las mutuas relaciones que entrelazan» no sólo a personas sino a grupos, instituciones, e inclusive referentes simbólicos como Dios o el dinero. <<

[96] Donald N. Levine, «Introducción», en *op. cit.*, p. 38. <<

[97] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 184. <<

[98] En una nota introductoria, Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs y Mathew Kanjirathinkal, los traductores y editores de *Sociología* al inglés, advierten las dificultades de la traducción de la obra. En particular hacen referencia al neologismo simmeliano *Vergeschellschaftung* (p. xv). Igualmente, en una nota al pie, Carlos Mosquera, traductor del texto introductorio «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908» de Otthein Rammstedt señala cómo *Vergeschellschaftung* puede también ser traducido como societalización, ya que dicho término debe entenderse como equivalente a la idea de «constitución o formación de sociedad en su dimensión objetiva». Cfr. Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 125. <<

[99] Rammstedt advierte cómo los contenidos pueden ser de tipo subjetivo, es decir, propios de las personas como los intereses, motivaciones, y «contenidos objetivos» como las funciones de organizaciones, instituciones o grupos. Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 135. <<

[100] Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit., p. 34. <<

[101] Uno de los ejemplos más prístinos de la distinción *forma/contenido* lo constituye el breve ensayo «Sociología de la comida», ahí Simmel plantea cómo el hambre es *contenido*, pero la manera en la que comemos, la hora a la que comemos, los temas de conversación en la mesa e incluso los utensilios que usamos, aluden a las *formas* en las que nos relacionamos con los otros y que suponen un condicionamiento recíproco histórica y culturalmente constituido, como el hecho de utilizar los platos. Georg Simmel, «Sociología de la comida», en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 1986, pp. 263-270. <<

[102] Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit., pp. 79-81. Ésta es una inflexión que se presenta una vez inmerso en la filosofía vitalista. Si en *Sociología* la *forma* se opone al *contenido*, en *Cuestiones fundamentales de sociología* la *forma* se opone a la *vida*. Otthein Rammstedt, «Sobre la sociología del Simmel tardío», op. cit., p. 12. <<

[103] Destacado por Gil Villegas para mostrar tanto la dialéctica como la relación entre sus categorías sociológicas contenido/forma, como las filosóficas vida/forma en Francisco Gil Villegas, «El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel», *Estudios Sociológicos*, vol. xv, núm. 43 (enero-abril de 1997), p. 32. <<

[104] Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit., p. 34. <<

[105] *Idem.* <<

[106] *Ibid.*, p. 37. <<

[107] Natàlia Cantó Milà, «Revisando los aprioris de la vida social. La actualidad de la teoría sociológica de Georg Simmel», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu...*, *op. cit.* <<

[108] Otthein Rammstedt, «Historia de la *Sociología* de Simmel de 1908», *op. cit.*, p. 141. <<

[109] *Idem.* <<

[110] Tanto la idea del «otro generalizado» de George H. Mead, como los procesos de tipificación a los que hace referencia Alfred Schütz se relacionan con este *a priori* simmeliano. Véase George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona, 1993; Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995. <<

[111] Véase Gina Zabłudovsky, «Max Weber y Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, op. cit., pp. 143-160. <<

[112] Aparece una versión en francés intitulada «Influence du nombre des unités sociales sur les caractères des sociétés» en 1895 y otra en inglés en 1902. *Cfr.* Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, pp. 51 y 60-62; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 188. <<

[113] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 147. <<

[114] Este tratamiento relacional de la soledad nos remite igualmente a la obra de Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, 3.^a ed., FCE, México, 2009. <<

[115] Entre los escritos en los que Simmel desarrolla el tema están el capítulo IV «La libertad individual», de *Filosofía del dinero*, *op. cit.*, pp. 335-443; «El individuo y la libertad», en Georg Simmel, *El individuo y la libertad...*, *op. cit.*, pp. 271-279; «La ley individual», en Georg Simmel, *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 33-112; el texto póstumo «Sobre la libertad», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, *op. cit.*, pp. 315-334. Una revisión reciente del tema lo desarrolla Mónica Martinelli, «Idea y experiencia de libertad. Algunas consideraciones sobre el pensamiento de Georg Simmel», *Sociológica*, año 27, núm. 76 (mayo-agosto de 2012), pp. 89-114. <<

[116] Es de notarse cómo las reflexiones del autor sobre la libertad se asemejan a perspectivas más contemporáneas en la sociología como la desarrollada por Zygmunt Bauman, *Pensando sociológicamente*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1994. <<

[117] Georg Simmel, «On the Sociology of the family», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 3 (agosto de 1998), pp. 283-293. <<

[118] David Frisby, «Introduction to Georg Simmel's "On the Sociology of the Family"», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 3 (agosto de 1998), p. 280. Véase Olga Sabido, «Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, op. cit., pp. 101-119. <<

[119] La relación de este principio con la «Digresión sobre el extranjero» se desarrolla más adelante. <<

[120] Originalmente intitulada «Supraordinación y subordinación». La primera versión aparece entre 1896 y 1897 en inglés norteamericano; y otra parte de este capítulo aparece en 1907 bajo el título «Sociología de la dominación y subordinación». *Cfr.* Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, pp. 60-62; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 188. <<

[121] Al respecto, resulta esclarecedora la tipología realizada por Ramón Reséndiz en «La exploración sociológica. Estructura analítica y recursos metodológicos en Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, op. cit., p. 168. <<

[122] Una vez tratada esta cuestión, Simmel desarrolla el tema del «conflicto de deberes» que se produce cuando el alma o la conciencia moral se enfrentan a dos direcciones posibles y la peculiaridad de esta situación si se trata de potencias exteriores. <<

[123] También en *Cuestiones fundamentales de sociología* hace referencia a la etiqueta de la sociedad cortesana en el Antiguo régimen como forma de sociabilidad que se desarrolla como fin en sí mismo. Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit. <<

[124] Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, 2.^a ed., FCE, México, 2012; Gina Zabłudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, op. cit. <<

[125] Como se advierte, este aspecto se vincula con el segundo *a priori* que desarrolla en el primer capítulo, a saber, que «cada elemento de un grupo no es sólo una parte de la sociedad, sino además algo fuera de ella». <<

[126] Véase Lidia Girola, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos / UAM-Azcapotzalco, México, 2005. <<

[127] Véase Max Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972. <<

[128] Las primeras versiones aparecen en inglés en tres números de la *American Journal of Sociology* bajo el título «The Sociology of Conflict» en 1904. Otras versiones o partes del capítulo aparecen en alemán «Soziologie der Konkurrenz» en 1903, 1905 y 1908. *Cfr.* Otthein Rammstedt, «La Sociología de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 68; David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 188. <<

[129] Incluso Simmel advierte cómo es que: «Personas que tienen muchas cosas en común se hacen frecuentemente más daño y mayores injusticias que los extraños» (p. 290); véase Olga Sabido, «Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, op. cit. <<

[130] Es preciso considerar que Simmel fue uno de los primeros en admitir mujeres como «estudiantes huéspedes» en sus cursos mucho antes de que pudieran entrar oficialmente en las universidades prusianas. Véase David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 40. Sus incursiones en el tema se registran en Georg Simmel, «Para una filosofía de los sexos» y «Sobre filosofía de la cultura», en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 56-108 y 204-271. <<

[131] Aparece una primera versión en 1906, «La sociología de la discreción y de las sociedades secretas» y las dos digresiones sobre el adorno y la comunicación se escriben en 1908. *Cfr.* Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, pp. 71-72; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 189. <<

[132] Así, señala Simmel, «Igual que la sociedad desaparecería sin la existencia de fe recíproca de los hombres (¡cuán pocas relaciones se basan en lo que el uno sabe de cierto acerca del otro, y qué escasas serían las que alcanzarán alguna duración si la fe no fuera tan fuerte, e incluso más fuerte que las pruebas racionales y hasta los testimonios visuales!), del mismo modo se interrumpiría el ciclo monetario si ello no existiera», en Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 189. <<

[133] Aun cuando Simmel no escapa del uso de antinomias que hoy día se han vuelto insostenibles, tales como avanzado/atrasado, civilizado/primitivo, es notable su sensibilidad frente a las transformaciones cognitivas y emocionales que trae consigo la modernidad: «[...] la mera firma de un papel nos obliga exterior e interiormente; entre seres humanos de fina sensibilidad, una palabra pronunciada o un gesto, es suficiente para determinar duramente una relación, que, en estadios más atrasados, sólo se produce tras largas discusiones o actividades prácticas; por medio de una mera cuenta sobre un papel se nos puede obligar a realizar sacrificios que solamente es posible obtener del ignorante por medio de la influencia real de los factores en cuestión; la importancia de las cosas y los hechos simbólicos sólo es posible, manifiestamente, por medio de una inteligencia muy elevada, esto es, únicamente a través de una fuerza espiritual autónoma que ya no precisa de las singularidades inmediatas». *Ibid.*, p. 151. <<

[134] Estos escritos serán agrupados en un ensayo publicado en 1912. Ha aparecido recientemente la primera traducción al español. Véase Georg Simmel, *La religión*, *op. cit.* <<

[135] *Ibid.*, pp. 54 y ss.; Olga Sabido, «Posfacio. La mirada a la religiosidad en Georg Simmel», en *Ibid.*, p. 116. <<

[136] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit. <<

[137] Véase Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997. <<

[138] Aspectos relativos al extremo de la estilización del adorno fueron expuestos por Simmel en 1901 en el breve escrito «Estética de la gravedad», donde señala cómo en ocasiones los vestidos, sus pliegues y caídas desafían la fuerza de gravedad. Georg Simmel, «Estética de la gravedad», en Esteban Vernik (comp.), *Escritos contra la cosificación, op. cit.*, pp. 133-137. <<

[139] Georg Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 259. <<

[140] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, FCE/UAM-Cuajimalpa/Universidad Iberoamericana, México, 2012. <<

[141] Una primera versión aparece en 1890. *Cfr.* David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 189. <<

[142] David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 149; Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo, op. cit.*, p. 77. <<

[143] Sobre la unidad en los grupos religiosos, véase Georg Simmel, *La religión, op. cit.*, pp. 53-72. <<

[144] Jennifer Lehmann, *Durkheim and Women*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1994; Gina Zabludovsky, «*Durkheim and Women*, de Jennifer M. Lehmann», *Sociológica*, año 17, núm. 50 (septiembre-diciembre de 2002), pp. 243-247. <<

[145] No por ello las tesis sobre la cuestión femenina en Simmel han dejado de ser materia de controversia desde su época. Esta polémica puede verse en Guenther Roth, «Marianne Weber y su círculo», *op. cit.* Roth señala cómo las observaciones de Simmel en torno a las mujeres, iniciadas desde el comienzo de su carrera en 1890, resultaron tanto atractivas como cuestionables para el movimiento feminista alemán. En particular, Marianne Weber cuestionaba a Simmel la diferencia ontológica que éste atribuía a hombres y mujeres en su filosofía de la cultura, e insistía en que estas diferencias tenían un carácter más bien histórico. Igualmente, Roth señala cómo Gertrude Simmel, esposa de Simmel, quien escribió sobre ética sexual bajo el seudónimo de Marie Luise Enckendorf mantenía una distancia crítica con Simmel, al grado de anunciarle a Marianne: «Me impacienta mucho lo que todos los hombres dicen de nosotras, y esto incluye a Georg». *Ibid.*, p. 42. Véase también Vania Salles, «El dilema cultural de las mujeres y el diagnóstico de la modernidad en Simmel», *Acta Sociológica. En torno a Georg Simmel*, núm. 37 (enero-abril de 2003), pp. 201-229; Patricia Gaytán, «Dualidad y contradicción en Simmel: por una teoría sociológica del género», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, *op. cit.*, pp. 274-289. <<

[146] Aparece una versión en 1906 bajo el título «Hacia una sociología de la pobreza». Cfr. Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 72; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 189. <<

[147] Es de destacarse cómo a lo largo de su obra Simmel alude en diversas partes a los judíos. Es de sobra sabido que su origen judío fue una de las causas que explican su marginación como académico, tal y como se advierte en el dictamen para la obtención de una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1908, en el que ésta se le negaba por ser considerado un «típico israelita, en su apariencia exterior, en su conducta y en su manera de pensar». Citado en David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 48. Se sabe que Simmel no practicaba ninguna religión, aunque era totalmente crítico del antisemitismo. En una entrevista que realizó Heribert J. Becher a Charles Hauter este último señaló que «en la época en que él conoció a Simmel tenía una posición distante respecto a las religiones instituidas. No se consideraba judío, pero tampoco cristiano. En todo caso no soportaba el antisemitismo de sus contemporáneos». Heribert J. Becher, «Georg Simmel en Estrasburgo (1914-1918). Tres entrevistas con un testigo: Charles Hauter (1888-1981)», *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 31 (2008), p. 75. <<

[148] Aspecto que también se aplica en el caso de las familias y su relación con ciertos parientes pobres a quienes procuran socorro, no por una preocupación en ellos, sino para no avergonzar a la familia entera con su condición. <<

[149] Problema que, como vimos, Simmel también desarrolla en el capítulo «La cantidad en los grupos sociales». <<

[150] Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009. <<

[151] La edición de Alianza titula este capítulo «La autocondenación de los círculos sociales». En realidad, la traducción correcta tal y como apareció originalmente en *Revista de Occidente* es «La autoconservación de los grupos sociales». Este capítulo fue originalmente escrito en 1896 y discutido con Émile Durkheim, de hecho el título fue sugerencia del propio Durkheim a Simmel. Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 54; aparecen versiones en alemán, francés e inglés americano entre 1896 y 1898. Las digresiones se escriben entre 1907 y 1908. *Cfr. ibid.*, p. 60; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 189. <<

[152] Como se sabe, lejos de ser un libro preparado por el autor, *Economía y Sociedad* es una obra póstuma cuya primera edición data de 1922 pero que en realidad está compuesta de textos que Weber escribió durante distintas fases de su vida (de 1913 a 1920 aproximadamente). Max Weber, *Economía y Sociedad*, 2.^a ed., FCE, México, 1964; Gina Zabłudovsky, *Patrimonialismo y modernización: poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*, FCE / UNAM, México, 1993; Gina Zabłudovsky, *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, op. cit. <<

[153] Robert K. Merton, *Teoría y estructura social*, 4.^a ed., FCE, México, 2002; Gina Zabudovsky, *Intelectuales y burocracia*, op. cit., pp. 44-46. <<

[154] Una primera versión apareció en alemán en 1903 como «Sociología del espacio», también se publica otra versión en el mismo año e idioma intitulada «Sobre las proyecciones espaciales de las formas sociales». Igualmente, en 1907 escribe sobre la sociología de los sentidos. *Cfr.* Otthein Rammstedt, «La *Sociología* de Georg Simmel», *op. cit.*, p. 60-72; David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.*, p. 189. <<

[155] Georg Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», *op. cit.*, pp. 247-261.

<<

[156] David Frisby, *Georg Simmel*, *op. cit.* <<

[157] *Ibid.*, p. 51. <<

[158] Georg Simmel, «Puente y puerta», en *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 34.

<<

[159] Georg Simmel, «The Berlin Trade Exhibition», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3 (agosto de 1991), pp. 119-123. <<

[160] Aspecto ampliamente tratado en Georg Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», *op. cit.* <<

[161] Desde una perspectiva estética, el tema es desarrollado en 1901. Georg Simmel, «La significación estética del rostro», en *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, pp. 187-192. <<

[162] Respecto a los viajes y la experiencia subjetiva de la ciudad véase el texto Georg Simmel, *Roma, Florencia, Venecia, op. cit.* <<

[163] Recientemente ha aparecido una traducción de Javier Eraso Ceballos en Georg Simmel, *El extranjero. Sociología del extraño*, Séquitur, Madrid, 2012, pp. 21-26; Olga Sabido, «Tres miradas sociológicas al extrañamiento del mundo», en *ibid.*, pp. 9-19. <<

[164] Hay otras traducciones posibles del término *Fremden* (originalmente *Exkurs über den Fremden*) tales como forastero o extranjero. Sin embargo, la más adecuada —siguiendo la intención simmeliana—, es *extraño*. Cfr. La nota del traductor en Otthein Rammstedt y Natàlia Cantó Milà, «Georg Simmel (1858-1918)», *op. cit.*, p. 126. <<

[165] Tema desarrollado previamente en *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 257 y ss. <<

[166] Cabe señalar que este último aspecto será recuperado por Alfred Schütz en el ensayo sobre el forastero. *Cfr.* Alfred Schütz, «El forastero», en *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 95-107. <<

[167] Las primeras versiones aparecen en 1888 y 1890, y la «Digresión sobre la nobleza», en 1907. David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 189. <<

[168] Esteban Vernik, «Georg Simmel y la idea de nación. Una conversación con Otthein Rammstedt», *op. cit.*, p. 161; Donald N. Levine, «Introducción», *op. cit.* <<

[169] Donald N. Levine, «Introducción», *op. cit.*, p. 21; Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo*, *op. cit.*, p. 97; Véase Gustavo Leyva, «El problema de la individualidad en Georg Simmel», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, *op. cit.*, pp. 41-60. <<

[170] De hecho, tanto este capítulo como «El cruce de los círculos sociales», son escritos recuperados de *Sobre la diferenciación social* y ajustados para la *Sociología*. David Frisby, *Georg Simmel, op. cit.*, p. 149; Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo, op. cit.*, p. 77. <<

[171] Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Planeta, Buenos Aires, 1993, p. 65. <<

[172] La reciente aparición de los escritos preparatorios de *Filosofía del dinero* permite destacar cómo la economía monetaria destruye viejos vínculos de dependencia personal para erigir nuevos vínculos de interdependencia impersonal, que a su vez posibilitan la individualización. Cfr. Georg Simmel, *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, op. cit. <<

[173] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 360. <<

[174] *Ibid.*, p. 337. <<

[175] Planteamiento que desarrolla en Georg Simmel, «El individuo y la sociedad en las concepciones de la vida de los siglos XVIII y XIX», en *Cuestiones fundamentales de sociología*, *op. cit.*, pp. 103-139. <<

[176] Niklas Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?*, *op. cit.*, p. 87; Patrick Watier, *Georg Simmel*, *op. cit.*, pp. 28-35; Bryan Turner, «How is society possible?», *op. cit.*, p. 106; José María García Blanco, «Sociología y sociedad en Simmel», *REIS*, *Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000), pp. 97-117. Natàlia Cantó Milà, «Revisando los aprioris de la vida social. La actualidad de la teoría sociológica de Georg Simmel», en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu...*, *op. cit.*, pp. 21-33. <<

[177] Para autores como David Frisby, con esta digresión, Simmel se anticipa a una fenomenología de la sociedad y a una sociología del conocimiento, pues la sociedad es posible en tanto está fundada en la experiencia y el conocimiento de sus participantes. Cit. en Bryan Turner, «How is society possible?», *op. cit.*, p. 105. Por su parte, Donald N. Levine señala cómo a diferencia de los aportes sistémicos, Simmel insiste en las «categorías mentales» que hacen posible la sociedad. Donald N. Levine, «Introducción», en *op. cit.*, p. 42.; Véase José García Blanco, «Sociología y sociedad en Simmel», *op. cit.* <<

[178] Patrick Watier, *Georg Simmel. Sociólogo, op. cit.*, p. 35. <<

[179] Véase Gina Zabłudovsky, «La burocracia y su futuro en las sociedades del siglo XXI», en *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber, op. cit.* <<

[180] Autoras contemporáneas como Viviana Zelizer acuden a Simmel —entre otros autores— para definir el término intimidad como un tipo de vínculo que depende de diferentes grados de confianza. Véase Viviana Zelizer, *La negociación de la intimidad*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 38. Igualmente diversos autores han señalado cómo Simmel establece toda una incipiente sociología de las emociones: David Frisby, «Introduction to Georg Simmel's "On the Sociology of the Family"», *op. cit.*, p. 280; Arlie Hochschild, *La mercantilización de la vida íntima*, *op. cit.*, p. 177. Por su parte, Eduardo Bericat ha señalado que aun cuando no existe una sociología de las emociones explícita en la obra de Simmel, llama la atención la riqueza de sus análisis sociológicos que no excluyen la dimensión emocional del ser humano. Eduardo Bericat Alastuey, «La sociología de la emoción y la emoción en la sociología», *Papers*, vol. 62 (2000), pp. 147-148. <<

[181] David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, *op. cit.*, p. 18; Olga Sabido, «Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad», *op. cit.*; Olga Sabido, «El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones en la obra de Georg Simmel», *op. cit.*, pp. 211-230. <<

[182] Recientemente la *Revista de Occidente* dedicó un monográfico al tema del secreto coordinado por Jorge Lozano, en el que se incluye un fragmento del capítulo de Simmel, «El secreto. Monográfico Especial», *Revista de Occidente*, núms. 374-375 (2012). Véase también Morten Frederiksen, «Dimensions of trust: An empirical revisit to Simmel's formal sociology of intersubjective trust», *Current Sociology*, vol. 60, núm. 6 (noviembre de 2012), pp. 733-750; Roberto Herranz González, «Georg Simmel y la sociología económica: el mercado, las formas sociales y el análisis estratégico», *Papers*, vol. 87 (2008), pp. 269-286. <<

[183] El sociólogo británico señala «[...] notaremos que los lazos entre dinero y fiabilidad son especialmente anotados y analizados por Simmel», en Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994, p. 33. <<

[184] Véase Jorge Lozano, «Sentidos y estrategias del secreto. Presentación», *op. cit.*, p. 6. <<

[185] Véase Vania Salles y María de la Paz López, “Pobreza. Conceptualizaciones cambiantes y realidades transformadas”, en Gina Zabloudsky (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, UAM-Azcapotzalco/UNAM/Siglo XXI Editores, México, 2007, p. 148. <<

[186] Véase Loïc Wacquant, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial, Buenos Aires, 2001. <<

[187] Desde luego no queremos decir que todos estos aportes se basan en la perspectiva de Simmel. Un esbozo al respecto puede consultarse en Vania Salles y María de la Paz López, «Pobreza. Conceptualizaciones cambiantes y realidades transformadas», *op. cit.*, pp. 140-170. <<

[188] Véase José María González, «Max Weber y Georg Simmel. ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?», *REIS, Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, núm. 89 (enero-marzo de 2000), pp. 73-95. <<

[189] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Planeta, México, 1967; Gina Zabudovsky, *Modernidad y globalización*, op. cit., pp. 58-103. <<

[190] Véase Frank J. Lechner, «Simmel on Social Space», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3 (agosto de 1991), pp. 195-201; Enrique del Acebo Ibáñez, *Espacio y sociedad en Georg Simmel. Acerca del principio de estructuración espacial en la interacción social*, Fades, Buenos Aires, 1984; Alicia Lindón Villoria, «El espacio y el territorio: contexto de significado en las obras de Simmel, Heidegger y Ortega y Gasset», *Estudios Sociológicos*, vol. XIV, núm. 40 (enero-abril de 1996), pp. 227-239; Margarita Olvera, «Espacio, modernidad e individualización. El legado simmeliano», en Olga Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea, op. cit.*, pp. 240-258. <<

[191] Marc Guillaume, «El otro y el extraño», *Revista de Occidente*, núm. 140 (enero de 1993), pp. 43-58; Jean Baudrillard y Marc Guillaume, *Figuras de alteridad*, Taurus, México, 2000; Jeffrey C. Alexander, «Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society», *Thesis Eleven*, vol. 79, núm. 1 (noviembre de 2004), pp. 87-104; Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005. <<

[192] Dimensión presente en la sociología contemporánea. *Cfr.* Randall Collins, «Símbolos interiorizados: El proceso social del pensamiento», en *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, UAM-Azcapotzalco/FCPyS, UNAM/Universidad Nacional de Colombia, Barcelona, 2009, pp. 247-295; Bernard Lahire, *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2004. <<

[193] Véase al respecto Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge, 2001; Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona, 2003; Gustavo Leyva, «La genealogía del sujeto individual moderno. Proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias», en Gustavo Leyva, Héctor Vera y Gina Zabludovsky (coords.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, Lupus Inquisitor, México, 2002, pp. 127-152; Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, *op. cit.*; Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990; Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, *op. cit.*; Robert Wuthnow, «Obrar por compasión», en Ulrich Beck (ed.), *Hijos de la libertad*, FCE, Buenos Aires, 1999, pp. 46-49; Gina Zabludovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, FCE, México, 2007; Gina Zabludovsky, *Modernidad y globalización*, *op. cit.*; Gina Zabludovsky, «Norbert Elias frente a la teoría sociológica clásica y contemporánea», en Vera Weiler (ed.), *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, Bogotá, 2011; Gina Zabludovsky, «Individualización y juventud en México: educación, actitudes laicas y redes mediáticas», *Este país*, núm. 249 (enero de 2012), pp. 57-64; Gina Zabludovsky, «El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea», *op. cit.* <<

[194] Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires, 2005; Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, Paidós, Madrid, 1998; Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2003; Gina Zabludovsky, *Modernidad y globalización*, op. cit., Olga Sabido, «Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel», op. cit. <<

[195] Martin Albrow y Elizabeth King (comps.), *Globalization, Knowledge and Society*, Sage, Londres, 1990. <<

[196] Si tenemos en cuenta la infinita complicación de la vida social, y consideramos que los conceptos y métodos con que ha de ser dominada espiritualmente, acaban de salir de su prístina rudeza, sería loca pretensión querer conseguir desde luego, ahora, una claridad penetrante y definida en los problemas y una justeza plena en las respuestas. Más digno me parece confesar esto de antemano, pues así, al menos, planteamos con decisión el problema, mientras que, declarando esta ciencia perfecta, se haría cuestionable incluso el sentido de tales intentos. Así pues, los capítulos de este libro sólo deben considerarse como ejemplos, en cuanto al método y, en cuanto al contenido, como fragmentos de lo que yo entiendo por ciencia de la sociedad. En ambos sentidos parecía indicado elegir temas lo más heterogéneos posible, mezclando lo general y lo especial. Cuanto menos redondeado en una conexión sistemática aparezca lo que aquí se ofrece; cuanto más desviadas estén sus partes, tanto más amplio ha de aparecer el círculo dentro del cual una perfección futura de la sociología unirá los puntos que ya ahora pueden fijarse aisladamente. Y si yo mismo destaco de esta manera el carácter fragmentario e incompleto de este libro, no quiere decir que pretenda defenderme con fácil precaución contra objeciones de ese género. Si la arbitrariedad indudable en la elección de los problemas particulares y de los ejemplos pareciera una falta, sería señal de que no he conseguido hacer comprender con bastante claridad mi pensamiento fundamental. Sólo se trata aquí del comienzo y guía para un camino infinitamente largo; pretender la plenitud sistemática sería, por lo menos, engañarse a sí mismo. En este punto, el individuo sólo puede alcanzar plenitud completa en el sentido subjetivo, comunicando cuanto ha conseguido ver. <<

[197] Cuando se inicia una nueva manera de considerar los hechos, hay que apoyar los distintos aspectos de sus métodos en analogías sacadas de campos ya conocidos; pero únicamente el proceso (acaso infinito) en virtud del cual el principio se realiza, dentro de la investigación concreta (realización que demuestra su fecundidad), puede hacer superfluas semejantes analogías y mostrar la igualdad de forma encubierta bajo la diversidad de materias. Claro está que este proceso aclara dichas analogías a medida que las hace superfluas. <<

[198] La confianza que puede merecer el material histórico que utilizan estas investigaciones está determinada por dos circunstancias. Atendiendo al servicio que ha de prestar habría que haberlo seleccionado en tantos y tan heterogéneos campos de la vida histórico-social, que el trabajo de una sola persona no podría bastar a recoger lo esencial, como no fuera acudiendo a fuentes secundarias, y éstas sólo pocas veces podrían ser comprobadas por una investigación personal de los hechos. Por otra parte, el trabajo se extendería sobre una larga serie de años; y se comprende, por tanto, que no todos los hechos han podido ser confrontados con el estado momentáneo de la investigación, inmediatamente antes de la publicación del libro. Si la exposición de hechos sociales efectivos fuera el objeto —bien que secundario— de este libro, no sería admisible ese margen que aquí queda para afirmaciones no probadas o erróneas. Pero este libro intenta mostrar la posibilidad de una nueva abstracción científica de la existencia social. Por lo tanto, lo esencial consiste en llevar a cabo esta abstracción sobre algunos ejemplos, mostrando que no carece de sentido. Si se me permite expresarme con alguna exageración, en bien de la claridad metódica, diré que lo que importa es que estos ejemplos sean *posibles*, y no que sean *reales*. Pues su verdad no está destinada a demostrar (o sólo en pocos casos) la verdad de una afirmación general, sino que, aun en los casos en que la expresión pudiera hacerlo creer, son simplemente el objeto, en sí indiferente, de un análisis.

La justeza y fecundidad de este análisis y no la verdad acerca de la realidad de su objeto es lo que se propone el autor y en lo que cabe para el autor éxito o fracaso. En principio, la investigación podría ilustrarse incluso con ejemplos fingidos, de escuela, apelando, para darle sentido real, al caudal de hechos conocidos por el lector. <<

[199] Surge aquí una dificultad típica de las relaciones humanas. En nuestras actitudes teóricas y prácticas, frente a todos los posibles objetos, nos vemos constantemente impelidos a estar al propio tiempo dentro y fuera de ellos. Por ejemplo: el que habla contra el uso del tabaco, tiene que fumar; y, por otra parte, claro es que no debe hacerlo. En efecto, si no fuma, le faltará el conocimiento de los encantos que condena; y si fuma, no es legítimo que condene lo que practica. Para formular una opinión sobre las mujeres, «en plural», será necesaria la experiencia de relaciones íntimas con ellas; pero también será preciso estar libre y apartado de dichas relaciones que deforman sentimentalmente el juicio. Sólo cuando estamos junto a una cosa, dentro de ella, poseemos su conocimiento y comprensión; pero sólo cuando la distancia suprime el contacto inmediato, en todos sentidos, poseemos la objetividad que es tan necesaria como la proximidad para juzgar. Este dualismo de la proximidad y la lejanía que tan necesario es para la conducta uniforme, contribuye, en cierto modo, a una de las formas fundamentales de nuestra vida y del problema vital. Uno y el mismo asunto no podrá ser tratado, por una parte, más que dentro de una asociación estrecha; mas, por otra, necesitará serlo en una grande. He aquí una contradicción formal sociológica, que constituye un caso especial de aquella general humana. <<

[200] El derecho y la moral surgen, *pari passu*, en un recodo de la evolución social. Ello se refleja en el sentido teleológico de ambos que, más de lo que parece a primera vista, se refieren el uno al otro. Cuando la conducta estricta del individuo, que comprende toda una vida regulada por la costumbre, cede a normas generales de derecho, que se alejan mucho de todo lo individual, es de interés social el no dejar abandonada a sí misma la libertad así lograda. Los imperativos morales completan los jurídicos, llenando los vacíos producidos por la desaparición de la costumbre, reguladora general de la vida. Frente a la costumbre, las otras dos formas de normación trasladan el orden por encima del individuo y, al mismo tiempo, dentro del individuo. Pues, cualesquiera que sean los valores personales y metafísicos que representen la conciencia y la moralidad autónoma, su valor social, único que aquí se trata, está en su enorme utilidad profiláctica. El derecho y la costumbre afectan a la actividad de la voluntad en su aspecto exterior y en su realización; actúan preventivamente y por el miedo. Para hacer superfluo este motivo necesitan la mayoría de las veces —no siempre— ser acogidas *a posteriori* en la moralidad personal. Pero ésta se halla en las raíces de la acción; modifica lo más interior del sujeto, hasta que éste llega a realizar por sí mismo la actividad justa, sin recurrir al apoyo de aquellos poderes relativos, exteriores. Ahora bien, la sociedad no tiene ningún interés en la perfección puramente moral del sujeto; sólo le importa dicha perfección —y la fomenta— por cuanto representa la mayor garantía imaginable para las acciones sociales útiles de este sujeto. En la moralidad individual, la sociedad se crea un órgano, no sólo mucho más eficaz que el derecho y la costumbre, sino que, además, le ahorra los gastos e incomodidades de estas instituciones; como igualmente la tendencia de la sociedad a plantearse exigencias lo más equitativas posibles engendra la «tranquilidad de conciencia», con lo cual el individuo se recompensa a sí mismo por su buena conducta que, a no ser por esto, probablemente habría de estar garantizada de algún modo por el derecho o la costumbre. <<

[201] Véase la discusión sobre la forma sociológica del honor en los capítulos consagrados a la autoconservación de los grupos y al cruzamiento de los círculos. <<

[202] Véase el desarrollo de esta idea en el capítulo sobre el cruzamiento de los círculos. <<

[203] Por esa razón, dan muestra de una total incomprensión sociológica los que se lamentan de la trivialidad que reina en el trato social amplio. No puede, en principio, elevarse el nivel relativamente bajo que ofrece siempre una multitud considerable. Todos los productos elevados y refinados tienen un carácter individual, y no pueden ser el contenido de las comunidades. Es cierto que pueden tener un efecto socializante cuando se trata de alcanzar una unidad, por medio de la división del trabajo; pero esto sólo en escasa medida es posible dentro de una «reunión de sociedad»; y elevado a proporciones mayores sólo conseguiría destruir el carácter esencial de esta sociedad. Por consiguiente, es muy acertado sociológicamente el instinto que considera como una falta de tacto el destacar de manera visible en una «reunión de sociedad» la personalidad individual, por interesante y grata que ésta sea en sí misma. <<

[204] Más exactamente la situación es ésta: a cada número determinado de elementos corresponde, según el fin y sentido de su combinación, una forma sociológica, una organización, fijeza, relación del todo con las partes, etc. A cada elemento que se agrega o se disgrega esa forma sociológica sufre una modificación, aunque sea infinitamente pequeña e indeterminable. Pero como no tenemos una expresión especial para estos infinitos estados sociológicos, aun cuando podamos apreciar su carácter, muchas veces no nos queda otro recurso que pensarlos compuestos de dos estados, uno de los cuales dice más y otro menos. No hay, en estos casos, fusión, como no la hay tampoco en los sentimientos mezclados de amistad y amor, de odio y desprecio, de placer y dolor. Hay aquí —y de ello nos volveremos a ocupar más tarde —, la mayoría de las veces, un estado sentimental unitario, para el cual no tenemos ningún concepto inmediato, y que, por tanto, nos contentamos más bien con circunscribir que describir, por medio de la síntesis y limitación mutua de otros dos. Aquí, como en muchos casos, no podemos comprender la unidad verdadera del ser, sino que hemos de escindirla en una dualidad de elementos, ninguno de los cuales cubre la realidad por entero, y esa unidad surge luego del tejido de ambos. Pero éste no es más que un análisis que se lleva a cabo posteriormente y que no reproduce el proceso de evolución real, la realidad propia de aquellas unidades. Por consiguiente, cuando los conceptos de las unidades sociales (reunión de amigos y reunión de sociedad, tropa y ejército, tertulia y partido, adhesión personal y escuela, grupos y masas) no encuentran aplicación, porque el material humano de que se trata parece poco para uno y demasiado para otros existe, sin embargo, una figura sociológica unitaria que corresponde a la cantidad numérica, ni más ni menos que en aquellas otras figuras bien definidas. Lo único que sucede es que falta un concepto particular para estos infinitos matices, lo cual nos obliga a designar sus cualidades como una mezcla de las formas que corresponden a las figuras de menor número y a las de mayor número. <<

[205] Véanse sobre esto las explicaciones que doy en el capítulo sobre la «Autoconservación de los grupos». <<

[206] De estas correlaciones tratamos detalladamente en el último capítulo. <<

[207] Esta peculiar fusión del carácter subjetivo y objetivo, de lo personal y lo transpersonal que ofrece el matrimonio, existe ya en el proceso fundamental: el emparejamiento fisiológico, que es el único rasgo común a todas las formas de matrimonio históricamente conocidas. Pues quizá ninguna otra determinación se encuentre en todas ellas, sin excepción. Este proceso es sentido, de una parte, como lo más íntimo y personal, y de otra, como lo general y absoluto, que reduce la personalidad al servicio de la especie, a la exigencia orgánica general de la naturaleza. En este doble carácter del acto, que es plenamente personal por un lado y transpersonal por otro, reside su secreto psicológico; y así se comprende cómo justamente este acto ha podido ser la base de la relación matrimonial, la cual reproduce ese doble carácter en un grado sociológico más alto. Pero, justamente sobre la relación del matrimonio con el acto sexual prodúcese una complicación formal muy singular. Si bien no es posible una definición positiva del matrimonio, dada la heterogeneidad de sus formas, en cambio puede afirmarse que existe una relación entre el hombre y la mujer que *no* es matrimonio: la relación puramente sexual. El matrimonio, sea lo que fuere, es siempre y en todas partes algo más que el comercio sexual. Por muy divergentes que sean las direcciones en que el matrimonio trasciende del comercio sexual, puede decirse que ese trascender de lo sexual es lo que constituye el matrimonio. Sociológicamente ésta es una estructura casi única. El único punto que tienen de común todas las formas matrimoniales es, al mismo tiempo, justamente, el que todas han de superar para producir un matrimonio. Sólo analogías muy lejanas parece haber en otros campos. Así, los artistas, por heterogéneas que sean sus tendencias estilísticas o imaginativas, tienen que conocer escrupulosamente los fenómenos naturales, no para quedarse en ellos sino para llenar su misión artística específica, sobrepasándolos. Así, todas las variedades históricas e individuales de cultura gastronómica tienen de común el satisfacer las necesidades fisiológicas; pero no para detenerse en ello, sino justamente para sobrepasar con los más diversos estímulos esta necesidad general. Pero dentro de las formaciones sociológicas, el matrimonio parece ser el único ejemplar o, al menos, el más puro ejemplar de este tipo, que podemos caracterizar del modo siguiente: los distintos casos de un mismo concepto social no contienen más que un elemento realmente común a todos; pero no llegan con él a la realización de dicho concepto, sino cuando agregan a ese elemento común algo más; es decir, algo que inevitablemente es individual y distinto en los distintos casos. <<

[208] A través de toda la historia, las tendencias democráticas de los grandes movimientos colectivos prefieren disposiciones, leyes y principios sencillos. A la democracia le son antipáticas todas las prácticas complicadas, en que entran varias consideraciones y que tienen en cuenta diversos puntos de vista. Por el contrario, la aristocracia suele sentir horror a las leyes generales y obligatorias, concediendo el más amplio margen de particularidades de los elementos individuales, personales, locales, objetivos. <<

[209] Considerada desde otro aspecto más general, la división por el número de dedos va incluida en la tendencia típica a utilizar, por lo menos, como nombre y símbolo, figuras de un ritmo dado, perceptible y natural con este fin sociológico. Una sociedad política secreta que se constituyó bajo el reinado de Luis Felipe llevaba el nombre de «Las Cuatro Estaciones». Seis miembros, bajo la dirección de un séptimo, llamado Domingo, formaban una semana; cuatro semanas, un mes; tres meses, una estación; cuatro estaciones, la unidad superior colocada bajo el mando de un generalísimo. A pesar del capricho juguetón que hay en estas denominaciones interviene, sin duda, en ellas el sentimiento de repetir una forma unitaria de diferentes elementos naturales. Y la coloración mística a que siempre tienden las sociedades secretas habrá favorecido este símbolo, con el cual se creía inyectar una energía plástica de la naturaleza en esta organización arbitraria. <<

[210] Aquí —y cosa análoga sucede en muchos otros casos— no es lo importante definir el concepto del prestigio, sino comprobar la presencia de cierta clase y tipo de relaciones mutuas entre los hombres, sin tener para nada en cuenta cuál sea su denominación. Sucede a veces que la investigación comienza, como es justo, por aquel concepto que según el uso del idioma conviene mejor a la relación que se investiga. Esto produce la impresión de que el método se limita a definiciones, cuando en realidad lo que aquí hacemos no es buscar el contenido de un concepto, sino describir un contenido efectivo que a veces tendrá la fortuna de convenir más o menos con un concepto ya existente. <<

[211] Véase el estudio sobre la autoconservación. <<

[212] Éste es sólo un ejemplo de un fenómeno sociológico general. Un cierto número de elementos tienen la misma relación con una determinada condición que presta a los intereses del grupo contenido y significado. Pero sucede que este punto decisivo, en el que convergen los elementos, desaparece de la denominación colectiva y acaso hasta de la conciencia de sus miembros, destacándose tan sólo el hecho de la igualdad de los elementos, aunque esta igualdad se produzca exclusivamente por relación con aquel punto. Así, con el mismo nombre de pares con que se designaban los nobles, designaron en los siglos XII y XIII muchas ciudades francesas a sus jurados y escabinos. Al fundarse en Berlín la Sociedad de Cultura Ética publicóse acerca de ella un folleto con este título: *Comunicaciones preparatorias de un círculo de hombres y mujeres que tienen iguales ideas*. No se decía ni una palabra que indicase en qué consistía esta igualdad de ideas. En la cámara española se fundó, aproximadamente hacia 1905, un partido que se llamaba Solidaridad, sin más. Un grupo de artistas muniquestes, hacia el año 1890, se llamó *El grupo de los colegas*, sin añadir a este título oficial nada que explicase en qué consistía semejante colegialidad y qué diferencia había entre esta asociación y una asociación de maestros de escuela, o de actores, o de agentes, o de redactores. Estos casos, sin relieve aparente, contienen un hecho de gran importancia sociológica: que la relación formal entre ciertos individuos puede dominar sobre el contenido y finalidad de esta relación; pues esto no podría acontecer en todas aquellas denominaciones, si en ellas no se indicase de algún modo la dirección de la conciencia sociológica. El hecho de que los elementos de un grupo sean iguales o profesen las mismas ideas, o sean colegas, alcanza una importancia extraordinaria frente a la materia contenida en estas formas sociológicas, materia que sería la única que podría darles algún sentido. Y en cuanto a la conducta práctica, aunque esté determinada por esa materia que tales denominaciones excluyen, se encuentra también influida incontables veces por las puras relaciones y estructuras formales. <<

[213] Éste es el caso sociológico de una oposición en la manera de concebir la vida en general. Para la opinión común, distínguense por doquiera dos partidos de la vida, uno de los cuales representa lo positivo, el contenido propio, y aun la sustancia de la vida, mientras que el otro es, en su sentido mismo, lo no existente, aquello que debe ser eliminado para que las positividades antedichas construyan la verdadera vida. Así se comportan, por ejemplo, la felicidad y el dolor, la virtud y el vicio, la fuerza y la debilidad, el éxito y el fracaso, los contenidos efectivos y las pausas del curso vital. Paréceme, en cambio, que la concepción superior sobre estas oposiciones es la contraria, a saber: la que concibe todas esas diferencias diametrales como una y la misma vida, la que rastrea el pulso de una vitalidad central incluso en las cosas que, vistas desde la perspectiva de un ideal particular, no deben ser y constituyen puras negaciones. En el nexo universal de la vida, todo lo que aisladamente puede parecer obstáculo y perjuicio es, en realidad, positivo y no significa defecto, sino complemento de una función propia. Ahora bien, para sentir como una amplia unidad vital el conjunto de todos esos excesos y defectos de realidad y de valor, el total de esas contradicciones y oposiciones, es necesario elevarse a una altura que acaso no sea posible alcanzar o conservar; harto propensos somos a pensar y sentir nuestro esencial yo, nuestra propia y profunda sustancia como idéntica a uno de esos partidos, y según que nuestro sentimiento de la vida sea optimista ha de aparecernos el otro partido como superficial, accidental, como algo que es preciso eliminar o reprimir, para que salga a flote la verdadera vida. Vivimos complicados por doquiera en este dualismo —que en el texto ha de recibir ulterior desarrollo—, desde las más reducidas a las más extensas provincias de la vida, en lo personal, en lo objetivo, en lo social. Tenemos o somos una totalidad o unidad que se esconde en dos partidos opuestos lógica y realmente; con uno de los dos partidos, empero, identificamos esa unidad y totalidad de nuestro ser y consideramos el otro partido como extraño a nosotros, como algo que niega nuestra esencia propia. Entre esta tendencia y la otra —la que acepta el todo verdaderamente como un todo y considera la unidad superior a los dos partidos como unidad real y viva en ambos— oscila continuamente la vida. Pero es tanto más urgente reivindicar esta segunda actitud, por lo que se refiere al fenómeno sociológico de la lucha, cuanto que la lucha impone como hecho, su parecer indiscutible, su fuerza disolvente y dissociadora. <<

[214] Todas las relaciones de un hombre con los demás se dividen, en su más honda raíz, según la respuesta que se dé a las preguntas siguientes, aunque con innumerables transiciones entre los polos de la afirmativa y negativa: ¿es su base espiritual un instinto que, como tal, se desenvuelve aun sin estímulo externo y busca por su parte un objeto adecuado o un objeto que la fantasía y la necesidad convierten en adecuado?, o ¿consiste la base espiritual en la reacción provocada en nosotros por la existencia, la actividad de cierta persona? Naturalmente, en este último caso, han de existir las posibilidades en nuestra alma, aunque latentes e incapaces por sí solas de configurarse en instinto. Las relaciones entre los hombres —relaciones intelectuales y estéticas, de simpatía y de antipatía— pueden acomodarse en esa oposición, y de ese fundamento es de donde con frecuencia derivan sus formas de evolución, su intensidad y su peripecia. <<

[215] Es éste un caso muy puro de un tipo frecuente: que para la especie, para el grupo, para la estructura más amplia, resulta medio lo que para el individuo es fin último, y viceversa. En su mayor amplitud posible aplícase este tipo a la relación del hombre con la totalidad metafísica, con Dios. Cuando surge la idea de un plan divino del mundo, los fines últimos de los seres individuales no son más que grados y medios que ayudan a alcanzar el objetivo final absoluto de todos los movimientos terrenales, tal como se encuentran en el espíritu divino. Pero para el sujeto, dada la incondicionalidad de su interés personal, no sólo la realidad empírica, sino también la trascendente son simples medios para su fin. El bienestar en la Tierra o la salvación en el más allá, la dicha de la perfección serena o de la estática contemplación divina, son buscados por el hombre mediante Dios, providencia universal. Del mismo modo que Dios, como ser absoluto, llega a sí mismo dando un rodeo a través del hombre, éste llega a sí mismo dando un rodeo a través de Dios. Hace mucho tiempo que esto se ha echado de ver en la relación entre el individuo y su especie, en sentido biológico; el goce erótico que para aquél es un fin último, justificado en sí mismo, no es para ésta más que el medio por el cual se asegura su persistencia. Esta conservación de la especie que puede considerarse al menos en metáfora, como su fin no es para el individuo, a menudo, sino el medio de perpetuarse a sí mismo en sus hijos, de suministrar a su patrimonio, a sus cualidades, a su vitalidad, una especie de inmortalidad. En las relaciones sociales ése es el sentido de lo que se llama armonía de intereses entre la sociedad y el individuo. La actividad del individuo se regula para que sustente y desarrolle la constitución jurídica y moral, política y cultural del hombre; pero esto sólo se consigue por cuanto los propios intereses eudemonistas y morales, materiales y abstractos del individuo se apoderan de aquellos valores transindividuales, utilizándolos como medios; así, la ciencia, verbigracia, es un contenido de la cultura objetiva, y como tal un fin último autónomo de la evolución social, al que se llega utilizando el medio del instinto individual de conocimiento; mientras para el individuo la ciencia existente, junto con la elaborada por él, no es más que un medio para la satisfacción de su ansia personal de conocimiento. Es cierto que estas relaciones no ofrecen siempre tan armónica simetría; por el contrario, con bastante frecuencia esconden la contradicción según la cual tanto el todo como la parte se tratan a sí mismos como fines últimos y, por consiguiente, a los otros como medios, sin que ninguno de los dos se avenga a desempeñar este papel de medio. Resultan de aquí rozamientos perceptibles en todos los puntos de la vida y tanto los fines del todo como los de las partes sólo pueden realizarse tolerando ciertas reducciones. Los roces mutuos de las fuerzas que no aprovechan el resultado positivo y la inutilidad de las que resultan débiles, determinan en la competencia para el balance final, reducciones de una importancia que sólo tiene igual en aquella simetría

de series de fines opuestos. <<

[216] Éste es, sin duda, uno de los puntos en que se manifiesta la relación de la competencia con los rasgos más decisivos de la vida moderna. El hombre y su misión en la vida, la individualidad y valor objetivo de su actividad, aparecen antes de la edad moderna como más solidarios, fundidos y adecuados entre sí. Los últimos siglos han desarrollado de una parte con un poder inusitado los intereses objetivos, la civilización real y, por otra, han profundizado de un modo inusitado también el yo, la pertenencia del alma individual a sí misma frente a los prejuicios reales y sociales. En el hombre moderno aparecen perfectamente diferenciadas la conciencia de las cosas y la de su propio yo, y esto le hace a propósito para la forma de lucha que la competencia representa. Se da en él la pura objetividad del procedimiento, que debe su efecto exclusivamente a la cosa, con plena indiferencia respecto a la personalidad que está detrás de ella. Pero al propio tiempo se da la perfecta responsabilidad de la persona, la dependencia del resultado respecto de la energía individual, y ello porque las facultades personales están medidas por hechos impersonales. Las tendencias más profundas de la vida moderna, la real y la personal, han hallado en la competencia uno de sus puntos coincidentes; en él se funden prácticamente y se manifiestan como miembros opuestos, aunque complementarios, de una unidad espiritual superior. <<

[217] Véanse las explicaciones anteriores sobre el *divide et impera*. <<

[218] Sobre la elasticidad de las formas sociales en general, véase el final del capítulo sobre autoconservación. <<

[219] Hablo aquí de la relación en que se han encontrado los dos sexos en la mayor parte de la historia, sin considerar si el desarrollo que han tenido en la modernidad las energías y derechos de las mujeres la modificará en lo futuro o, en parte, la ha modificado ya. <<

[220] Pertenece esto a aquella esfera de relaciones en donde aproximarse es importuno. Hay cortesías que constituyen ofensa, regalos que humillan, compasiones que enojan o aumentan los sufrimientos de la víctima, beneficios que determinan una gratitud forzada o crean un trato más intolerable que la privación que suprimen. Semejantes constelaciones sociológicas son posibles por la frecuente y profunda discrepancia entre el contenido de una situación o comportamiento, objetivamente expresado, y su realización individual, como elemento de una vida general complicada. En esta fórmula se comprenden dilemas como el de si debe tratarse la enfermedad o al enfermo, si debe castigarse el delito o al delincuente, si la misión del maestro es transmitir un material de educación o educar al discípulo. Así muchas cosas son beneficios si se consideran objetivamente y en su contenido conceptual, y puede ser lo contrario, consideradas como realidades individuales. <<

[221] Hay otro tipo de confianza que, por no referirse al saber o a la ignorancia, sólo de modo mediato encaja en las presentes consideraciones; me refiero a aquél que se designa con la calificación de fe de un hombre en otro y que entra en la categoría de la creencia religiosa. Así como nadie cree en Dios por las «pruebas de su existencia», sino que estas pruebas son la justificación posterior o el reflejo intelectual de una actitud inmediata del alma, así se «cree» en un hombre sin que esta fe esté justificada por pruebas que demuestren que es digno de ella, sino, a menudo, a pesar de las pruebas de su indignidad. Esta confianza, este entregarse sin reparos a una persona, no se funda en experiencias ni en hipótesis, sino que es una actitud primaria del alma frente al otro. Este estado de fe no aparece probablemente en forma completamente pura y libre de toda consideración empírica, sino dentro de la religión; cuando se refiere a personas, requerirá siempre una incitación o confirmación por el saber o la suposición a que antes se ha aludido. Por otra parte, sin duda, en aquellas otras formas sociales de la confianza, por exacta o intelectualmente que aparezcan fundadas, se hallará también un resto de esta «fe» sentimental e incluso mística del hombre en el hombre. Quizá no sea esto más que una categoría fundamental de la conducta humana, que se refiere al sentido metafísico de nuestras relaciones, y se tiene lugar de un modo meramente empírico, casual, fragmentario, por los motivos conscientes y singulares de la confianza. <<

[222] Esta ocultación tiene en algunos casos una consecuencia sociológica que constituye una singular paradoja ética. Al paso que con frecuencia es fatal para una relación entre dos el que uno de ellos haya cometido contra el otro una falta, que ambos conocen, puede serle en cambio favorable cuando sólo el culpable sabe de ella. Porque entonces el culpable se ve movido a guardar al otro consideraciones, delicadezas, condescendencias, y a realizar actos de abnegación en que no habría pensado si su conciencia estuviese tranquila. <<

[223] Este movimiento se realiza también a la inversa. Refiriéndose a la historia de la corte inglesa se ha dicho que las verdaderas cábalas, las influencias secretas, las camarillas e intrigas no se desarrollaron con el despotismo, sino cuando el rey comenzó a tener consejeros constitucionales, cuando, por consiguiente, el gobierno se hizo en un régimen de publicidad. Sólo entonces el rey (lo que se advierte particularmente desde la época de Eduardo II) comienza a constituir frente a estos colaboradores, en cierto modo impuestos, un círculo de consejeros no oficiales, secretos, círculo que crea un encadenamiento de ocultaciones y conspiraciones por el hecho de existir y por los esfuerzos que se hacen para penetrar en él. <<

[224] La sociedad humana está condicionada por la capacidad de hablar; pero recibe su forma —lo que, naturalmente, sólo se manifiesta aquí y allá— por la capacidad de callar. Cuando todas las representaciones, sentimientos, impulsos, brotan libremente en el discurso, surge una confusión caótica, en vez de un concierto orgánico. Pocas veces se advierte claramente la necesidad del silencio para el trato regularizado, porque ello nos parece cosa sobreentendida, aunque tiene, sin duda, su evolución histórica, que arranca de la charla del niño y del negro (que éstos necesitan para que sus representaciones adquieran alguna concreción y seguridad) y termina en la urbanidad de las culturas elevadas, uno de cuyos requisitos es el sentimiento de cuándo hemos de hablar y cuándo callar; verbigracia que el dueño de la casa debe reservarse mientras los invitados sostienen la conversación, y debe de intervenir, en cambio, tan pronto como se produce un vacío. Un grado intermedio podría estar formado por las gildas medievales, en cuyos estatutos se castigaba al que interrumpía al presidente. <<

[225] Para más detalles véase el estudio sobre la autoconservación. <<

[226] Naturalmente, esto puede también desarrollarse sobre otra base política, verbigracia, cuando coinciden tendencias resueltamente individualistas con una amplia tutela del Estado. Aquí recae el acento sobre el elemento individual de la asociación, sobre el grado de libertad de que disfruta frente a la coacción del Estado, merced a la cual adquiere el individuo un apoyo contra aquél. Como en el caso mencionado en el texto, crúzanse también aquí sentimientos sociológicos de libertad y de sujeción; sólo que allí los primeros pertenecen a la agrupación política y los segundos a la asociativa, y aquí sucede lo contrario. Lo mismo puede decirse con respecto al segundo ejemplo aducido en el texto. <<

[227] Por eso dice una frase inglesa: «asunto de todos, asunto de nadie». Esta negatividad peculiar que tiene toda acción transferida a una pluralidad se muestra también en la indiferencia e indolencia de los estadounidenses (tan enérgicos en lo demás) frente a los abusos públicos. Los ciudadanos esperan todo, y de aquí proviene el fatalismo que «haciendo sentir su insignificancia a todos los individuos, les dispone a dejar a la multitud el cuidado de enderezar lo que debía ser enderezado por cada individuo, como si se tratase de sus propios asuntos». <<

[228] Acaso valga la pena de advertir aquí (aunque sin conexión objetiva con el tema del momento) que esta inclusión de la forma individual en lo social, terreno en donde arraiga y fructifica el individuo, puede invertirse en la misma manera. Así como el individuo aparece en el primer caso como mero estadio de transición para la esencia social, así esta última puede desempeñar la función de mera instancia intermedia en la evolución individual. Ésta arranca de la sustancia fundamental de la personalidad, que traemos al advenir a la vida, sustancia que no podemos representarnos en su pureza y aparte de la forma que le imprime el medio histórico, sino que nos limitamos a sentir como materia permanente de nuestra existencia personal y como la suma de sus posibilidades, no agotadas nunca por entero. Por otra parte, y como en el otro extremo de nuestra existencia, constituimos una apariencia o complejo de apariencias, en que se manifiesta lo más exterior, lo más claro, lo más formado que ofrece la existencia desde el punto de vista individual. Entre ambos extremos se hallan las influencias sociales que experimentamos, las condiciones merced a las cuales la sociedad hace de nosotros la figura concreta que somos, toda la complejidad, en suma, de impulsos y obstáculos a través de los cuales va tomando cuerpo nuestra individualidad. Consideradas así las cosas, la sociedad, con sus acciones e influencias, constituye una estación, más allá y más acá de la cual se encuentra el ser individual; es la depositaria de las energías merced a las cuales un estadio individual pasa al siguiente, y estas energías rodean a la sociedad lo mismo que, desde el otro punto de vista, los estados y acontecimientos sociales rodean al individuo, siendo la sociedad la que sirve de intermediario entre los fundamentos generales del individuo y su figura concreta en cada caso. <<

[229] Dentro de esta categoría cabe también el fenómeno particular que pudiéramos designar aquí con el nombre de *lealismo*: la devoción *personal* incondicionada a una persona, pero no por ser quien es, sino por ser portadora de la dignidad soberana. No se trata aquí del poder sugestivo que, en general, posee el concepto de soberano y que, sin duda, ofrece también curiosas manifestaciones. Me refiero únicamente al soberano del propio grupo. «Soy fiel a *mi príncipe* hasta la Vendée —escribe Bismarck en una ocasión—; pero frente a todos los demás, no hay en mí una gota de sangre que me haga sentir la obligación de mover un dedo en su favor». Este sentimiento está más allá de la fidelidad medieval, de persona a persona, como también del patriotismo en general, que no se refiere sino casualmente a una u otra institución determinada, beneficiosa para el conjunto; el patriotismo es más bien un tercer sentimiento que constituye una unidad particular, con rasgos de los otros dos. Para el patriotismo, la unidad social se proyecta en una forma personal; pero ésta saca su vida del conjunto del grupo y no de la persona en que encarna. Este sentimiento específico se dirige a algo social y transpersonal, que vive, no obstante, en la forma de una personalidad plena —un matiz lo separa de la devoción que inspira el sacerdote, en la cual la personalidad significa aún menos, comparada con la representación de la divinidad—; pero, además, el culto a esta personalidad no existe, por cuanto es ella tal personalidad, sino porque representa una etapa finita de la vida infinita del grupo, verdadero objeto de esta veneración. Análogamente, miramos con respeto muchos fenómenos pasajeros, y acaso no muy importantes en sí, de la naturaleza exterior, porque adivinamos las leyes cuya validez eterna se manifiesta en la accidentalidad de dichos fenómenos. El pensamiento de que el rey no muere crea el caso típico de este sentimiento, frente al cual la adhesión al soberano puramente personal es un principio nuevo. <<

[230] Una de las características y diferenciaciones sociológicas más esenciales es la medida en que los diversos grupos facilitan o dificultan el ingreso y la salida de sus miembros. Desde este punto de vista, podría construirse una escala de socializaciones. Los grupos que procuran tener el mayor número posible de miembros, porque extraen su poder de su mera extensión, facilitarán siempre el ingreso. Por el contrario, los grupos aristocráticos lo dificultarán. Pero, precisamente cuando se tengan en mucho, facilitarán la salida; pues no querrán guardar en su seno al que no consiente participar de las prerrogativas de la nobleza, porque por cualquier motivo no se quiere tampoco cumplir las obligaciones que lleva anejas. En la nobleza se halla también aquella actitud formal del todo frente a los miembros, cuya culminación se encuentra, como hemos indicado antes, en la Iglesia católica. La Iglesia católica ha tenido en todas las épocas la tendencia a considerar como pertenecientes a ella los inseguros, los herejes o sospechosos de ideas secesionistas, y a no tener en cuenta lo que les separa de ella; pero en cambio ha propendido a expulsar sin contemplaciones, compromisos ni transacciones —cuando ya no cabe acomodo— al hereje y disidente. En esta práctica se encierra una gran parte del poder y de la habilidad de la Iglesia católica, que se manifiesta en una enorme generosidad, cuando es aún posible conservar al hereje, y en la radical expulsión cuando ya no cabe conservarlo. De esta manera ha unido la ventaja de una extensión máxima con la de una delimitación estricta. Por lo que toca a la pertenencia al grupo, la relación del individuo con éste está unas veces bajo la fórmula: «en lo primero, somos libres; en lo segundo, esclavos»; otras veces hállase bajo la fórmula opuesta, y en otras ocasiones, el ingreso y la salida pueden ser igualmente fáciles o igualmente difíciles. Además hay que tener en cuenta la naturaleza de los medios, merced a los cuales se verifica dicha facilidad o dificultad: si son económicos o morales, si actúan como ley externa, como ventaja egoísta de los miembros, como influencia interior en éstos. Todo esto pide un estudio detenido, cuyo material estaría constituido por todos los tipos de grupos existentes y en ellos se cruzarían los últimos problemas de forma, según las dos categorías esenciales: la de la vida del grupo en su existencia transpersonal y la relación del individuo con su unidad social. <<

[231] La posición formal correspondiente ha sido tratada para la costumbre, en el estudio II. <<

[232] No pretendo sostener que este estado lógico, que es el más simple, haya construido siempre, realmente, el punto de partida histórico de la evolución social. Pero puede aceptarse para aclarar la significación efectiva de los órganos sociales, fundados en la división del trabajo, aun en el caso de que fuera una ficción, que de seguro no lo es para un número incontable de casos. <<

[233] A esto se añade un hecho de la mayor importancia sociológica, y es que el «representante», por regla general, no es más que un individuo del grupo y su mandato no lo eleva por encima de la coordinación fundamental con el grupo. El «funcionario», en cambio, como particular, puede ocupar una posición análoga; pero como funcionario, se halla frente a todas las personas individuales del grupo. Esto produce singulares efectos cuando, verbigracia, patronos y obreros discuten sobre contratos colectivos. La ley alemana de tribunales industriales determina que estas negociaciones estén a cargo de «interesados», es decir, de patronos y obreros como representantes de sus respectivos grupos. Esto puede tener razones puramente técnicas, en cuanto que sólo en los interesados se postulan los conocimientos y el interés necesarios. Pero, sociológicamente, depende de que las partes no constituyen necesariamente —ni siquiera la mayoría de las veces— «personas jurídicas» o formaciones análogas a ellas. Especialmente por parte de los obreros, los representantes serán, generalmente, elegidos por asambleas de masas fluctuantes, sin control. En modo alguno sucede que todos los afectados por el contrato colectivo hayan otorgado el poder a esos representantes. Falta lo que haría superfluos a dichos representantes: la unidad social, que constituiría un todo por encima de todos sus miembros, los casualmente presentes, como los ausentes. Ésta es, de hecho, la situación típica del «representante», es decir, del miembro de una masa, formada por la suma de sus elementos y a la que ésta da un mandato, generalmente —con gran lógica sociológica—, un mandato imperativo. El funcionario, en cambio, que obra según el espíritu de la unidad transpersonal del grupo, posee una libertad mucho mayor frente al complejo de los miembros actuales. Frente a la situación de aquel representante de los obreros, el secretario general de los sindicatos ingleses (que, no obstante, tienen una organización democrática) posee un poder superior, porque se consagra a los asuntos del grupo exclusivamente como funcionario estable, y no como «copartícipe»; por eso ejerce una dictadura personal en los sindicatos, en los que es el único funcionario permanente. <<

[234] La mayor movilidad del órgano creado por la división del trabajo no impide que, especialmente cuando representa los intereses centrales del grupo, tenga un carácter conservador. Y debe tenerlo, porque su misión es conservar la unidad del grupo, en torno de la cual se mueven, con amplitud incalculable y sin preocuparse de aquella unidad, los acontecimientos singulares producidos por los individuos del grupo. A los funcionarios se traslada el principio del grupo que antes era realizado por éste de un modo inmediato, aunque acaso no con tanta conciencia y perfección técnica. Un ejemplo muy puro de esto se ve en la normación moral del cristianismo. En los primeros tiempos del cristianismo, todos los miembros de la comunidad estaban obligados a observar la misma moral estrecha que los presbíteros y el obispo; pero al difundirse el cristianismo esto resultó impracticable, y los miembros de la comunidad volvieron a recaer en las prácticas de la moral corriente. En cambio se esperaba —y con éxito— de los funcionarios eclesiásticos que observasen la moral particular ligada a la esencia de la religión. Lo que en un tiempo constituía la condición para ser admitido en el seno de la comunión cristiana se convirtió en exigencia para la ordenación. En este caso, el conservadurismo de la burocracia descansa en la profunda razón sociológica de haberse traspasado a ella la función sociológica que antes correspondía al grupo en su totalidad que, al desarrollarse, requería la formación de un órgano diferenciado, especialmente designado para tales fines. Gracias a ello, el conservadurismo se nos ofrece, no ya como un mero accidente de la burocracia, sino como expresión de su sentido sociológico, aunque dejando espacio a manifestaciones diversas y contrarias. <<

[235] Sin duda, se producen también influencias contrarias. Dentro de la burocracia, ocurre con frecuencia que los pequeños celos impiden que el talento tenga el influjo que merece, mientras que, por otra parte, la gran masa fácilmente sigue a un individuo bien dotado, prescindiendo del propio juicio. Para una ciencia abstracta como la sociología, es inevitable que las conexiones típicas, que presenta, no agoten la plenitud y complicación de la realidad histórica. Pues por evidente que sea lo que afirma presentará siempre el acontecer concreto una serie de fuerzas que vayan en otra dirección, las cuales pueden ocultar la acción de aquéllas en el efecto final. También el contenido de la física consta, en parte, de ciertas conexiones legales, de ciertos movimientos que, en el mundo empíricamente dado, no se manifiestan nunca con la pureza con que aparecen en el cálculo matemático o en el experimento de laboratorio. Pero no por eso las relaciones de fuerzas dejan de ser menos reales y activas, en todos los casos en que se encuentran las condiciones científicas establecidas o los miembros iniciales de las mismas. Lo que ocurre es que, aparte de ellas, hay siempre otra serie de fuerzas y condiciones que actúan sobre la misma sustancia, y en la resultante puede esconderse para la observación inmediata la participación de aquélla, no contribuyendo al efecto total más que con una parte imperceptible. Esta insuficiencia de todo conocimiento típico y legal llega en las ciencias del espíritu a su culminación, porque en su esfera los factores de cada caso se entretejen en inextricable complicación, y además cada uno de ellos escapa al análisis matemático o experimental. Toda relación de causas y efectos que pueda considerarse como normal en virtud de acontecimientos históricos o probabilidades psicológicas, parecerá que no se produce en muchos casos en los cuales se dan sus condiciones. Pero esto nada prueba en contra de su exactitud, sino solamente que, aparte y además de aquella fuerza, han actuado otras, acaso contrarias, que han predominado en el efecto total visible. <<

[236] Esta relación, que ya se había indicado antes, figura entre los temas que quedan reservados para un examen posterior: se refieren al valor que corresponde a las determinaciones puramente temporales, en la constitución y vida de las formas sociales. Habría que estudiar por separado todos estos problemas: de qué manera la modificación de las relaciones, desde las más íntimas hasta las más oficiales, actúa en función de su duración sin necesidad de que influyan elementos exteriores; cómo una relación recibe de antemano diversa forma y colorido, según que esté dispuesta para un tiempo determinado o para una duración vitalicia; cómo la acción de la limitación se modifica completamente, según que de antemano el fin de la relación, de la institución o de la colocación se fije para un tiempo determinado o sea indefinido, dependiendo de la «denuncia», de la paralización del impulso que produjo la unión, o de la modificación de las circunstancias exteriores. En el capítulo dedicado al espacio se hallan algunas observaciones acerca de esto. <<

[237] El hecho de que justamente las conmociones de una guerra exterior sirvan con frecuencia para reunir los elementos escindidos del Estado, que amenazan con romper el equilibrio de éste, es una excepción aparente que en realidad confirma la regla. La guerra apela a aquellas energías comunes a los elementos dispares de la comunidad y hace que la conciencia de estos intereses vitales y fundamentales adquieran tal relieve que merced a la conmoción se anula justamente lo que les hace peligrosos: la divergencia que entre sí mantienen. En cambio, cuando no hay energía suficiente para superar las oposiciones que se manifiestan dentro del grupo, la guerra produce el efecto arriba indicado. ¡Cuántas veces la guerra ha dado el golpe de muerte a Estados interiormente desquiciados! ¡Cuántas veces grupos divididos por luchas interiores, aunque no sean políticos, se ven en casos de guerra ante la alternativa o de olvidar sus rencores o de dejarlos enconarse irremediabilmente! <<

[238] En general, la donación es una de las funciones sociológicas más considerables. Si en la sociedad no se diera y recibiera constantemente —aun prescindiendo del cambio—, no habría sociedad. Pues dar no es, en modo alguno, la simple acción de uno sobre otro, sino que posee justamente el carácter que exige la función sociológica, a saber: la acción recíproca. Por cuanto el otro admite o rehúsa, produce en el primero una reacción muy determinada. La manera cómo admite la dádiva, agradeciendo o no, esperándola o sorprendido, contento o insatisfecho, humillado o elevado por ello todo esto produce un efecto en el donante, efecto decisivo, si bien inexpresable, y los conceptos y medidas determinadas. Así pues, la donación es, por sí misma, aun sin recibir nada a cambio, una acción recíproca. <<

[239] Ésta es, naturalmente, una expresión extrema, cuya falta de realidad es irremediable en un análisis que pretende aislar y hacer visibles por sí mismos los elementos de la realidad espiritual, elementos siempre entremezclados, siempre retorcidos, y que casi siempre actúan en empujes iniciales, sin desarrollarse por completo. <<

[240] Esta pasión por la patria chica, que se produce especialmente entre los habitantes de países montañosos, como típica «morriña» (emoción puramente individual), acaso dependía de la diferencia notable del suelo, que encadena la conciencia fuertemente a la particularidad de su configuración y frecuentemente al trozo de tierra que perteneció al individuo o que éste habitaba. En sí mismo no hay ninguna razón por virtud de la cual el habitante de las montañas deba amar su comarca más que el de los países llanos. Pero la vida sentimental se liga más fuertemente y de un modo más eficaz a las configuraciones diferenciadas, incomparables, sentidas como únicas, por ejemplo, a una vieja ciudad angulosa e irregular más que a una ciudad moderna, de calles rectas; y a la montaña, en la que cada trozo ofrece un aspecto individual e inolvidable, más que a la llanura, cuyos fragmentos son todos iguales. <<

[241] Cuanto más puramente sociológico es un concepto (es decir, que en vez de algo sustancial o individual designe una mera fórmula de relación), tanto más fuertemente determinará por sí mismo en el lenguaje sus contenidos o sus bases. Así el señorío no es otra cosa que la relación funcional entre el que manda y el que obedece; pero en el lenguaje vulgar designa al mismo tiempo la clase superior, y también el territorio sobre el cual se ejerce el dominio. Es curioso que la palabra sociológica más pura que existe, la palabra relación, haya alcanzado, en el lenguaje popular, una particular importancia con su significación de relación erótica. Los amantes están en relaciones, considerados como unidad sociológica, son una «relación». En alemán, incluso se usa la voz en el sentido de que él es la «relación» de ella y ella la «relación» de él. <<

[242] El motivo (sociológicamente de incalculable importancia) de que los parientes deben estar también reunidos en el espacio ha recibido una expresión absoluta en la residencia común de los difuntos. <<

[243] La coexistencia contradictoria de estas dos necesidades, que no encuentran en ningún punto de vista superior a ambas una armonía, una organización, una forma complementaria, es acaso el fundamento de la escasa y difícil evolución de las tribus en el estadio nómada. <<

[244] Cuando los atacados afirman aquello falsamente, esta afirmación obedece a la tendencia del superior a exculpar a los inferiores que hasta entonces han vivido con él en una relación estrecha. Al aceptar la ficción de que los rebeldes no han sido culpables y de que la rebelión no había partido de ellos, sino de agitadores extranjeros, discúlpense a sí mismos, negando todo fundamento real al levantamiento.

<<

[245] Naturalmente, la segunda de estas formas sólo es aplicable a la nobleza en los estados monárquicos; pero por la significación de este capítulo sólo me refiero a ésta, y no a la nobleza de las aristocracias políticas. <<