

NUEVOS HECHOS * NUEVAS IDEAS
XV

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

TOMO SEGUNDO

VI. El cruce de los círculos sociales. VII. El pobre. VIII. La autoconservación de los grupos sociales. IX. El espacio y la sociedad. X. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad.



Revista de Occidente
MADRID

Precio: 13,50 pesetas.

27

~~II~~
~~28-1-21~~

~~DLi~~
~~4772~~

DL
2157847

SOCIOLOGIA

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

- Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7,50 ptas.
A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.
G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.
Bernard Shaw: *Santa Juana. Crónica dramática en seis escenas y un epílogo* * 6 ptas.
Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.^a serie) * 6 ptas.
» » » » (2.^a serie) * 5 ptas.
Fernando Crommelynck: *El estupendo cornudo. Farsa en tres actos* * 4 ptas.
Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas. (Historia de un archipiélago imaginario.)* * 8 ptas.
José Ortega y Gasset: *El espectador*, núm. IV * 5 ptas.
— *La deshumanización del arte* * 5 ptas.
— *Las Atlántidas. (Suplemento número 2 a la Revista de Occidente.)* * 10 ptas.
Vsevolod Ivanov: *El tren blindado No. 14-69* * 3,50 ptas.
Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.
Leónidas Leonov: *Los Tejones* (novela) * 10 ptas.
Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.
E. Zamiatin: *El farol* * 4 ptas.
A. von Salis: *El arte de los griegos* (con 65 fotograbados) * 20 pesetas.
Franz Roh: *Realismo mágico-Post-expresionismo* * 12 ptas.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

- I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* * 6 ptas.
- II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto. (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.)* * 5 ptas.
- III. *Cuentos populares de China* * 5 ptas.
- IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* * 5 ptas.
- V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* * 5 ptas.
- VI. *El cantar de Roldán* * 5 ptas.
- VII. *Veinte cuentos de la India* * 5 ptas.
- VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mío Cid* * 5 ptas.
- IX. *Cuentos Malayos* * 5 ptas.
- X. *Cuentos de la Edad Media* * 5 ptas.
- XI. *Trece fabliaux franceses* * 4 ptas.

LOS GRANDES PENSADORES

- I. *La filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* * 5 ptas.
- II. *Platón, Aristóteles* * 5 ptas.
- III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* * 5 ptas.
- IV. *Descartes, Spinoza, Leibnitz* * 5 ptas.
- V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* * 5 ptas.
- VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* * 5 ptas.

- R. Wilhelm: *Laotsé y el Taoísmo* * 5 ptas.
R. Wilhelm: *Kungtsé (Confucio)* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

- A. Messer: *La filosofía actual* * 7,50 ptas.
A. Messer: *La filosofía en el siglo XIX* (Empirismo y naturalismo) * 6 ptas.
A. Messer: *De Kant a Hegel* * 6 ptas.
A. Messer: *La filosofía moderna* (Del Renacimiento a Kant).

NUEVOS HECHOS Y NUEVAS IDEAS

- I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) * 5 ptas.
II. Rodolfo Otto: *Lo Santo*. (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.) * 8 ptas.
III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* * 11 ptas.
IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* * 6 ptas.
V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* * 5 ptas.
VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* * 7 ptas.
VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* * 6 ptas.
VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* * 5 ptas.
IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* * 3 ptas.
X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* * 11 ptas.
XI. Conde Hermann Keyserling: *El mundo que nace* * 5 ptas.
XII. F. Bendixen: *La esencia del dinero* * 4 ptas.
XIII. Francisco Brentano: *Psicología* * 5 ptas.
XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* * 5 ptas.
XV. Jorge Simmel: *Sociología*. Tomo I-Tomo II-Tomo III.
XVI. F. Brentano: *El origen del conocimiento moral* * 3,50 ptas.
XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* * 6 ptas.
XVIII. Hans Driesch: *La teoría de la relatividad y la filosofía*.
XIX. A. Messer: *El realismo crítico* * 3 ptas.

HISTORIA BREVE

- I. Ludo Moritz Hartmann: *La decadencia del mundo antiguo* * 5 ptas.
II. Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* * 6 ptas.
III. Enrique Finke: *La mujer en la Edad Media* * 5 ptas.
IV. Eduardo Schwartz: *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* * 6 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

- I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* * 2 ptas.
II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* * 3 ptas.
III. J. B. S. Haldane: *Calinico* * 2 ptas.

NOVA NOVORUM

- Pedro Salinas: *Vispera del gozo* * 3,50 ptas.
Benjamín Jarnés: *El Profesor inútil* * 3,50 ptas.
Antonio Espina: *Pájaro pinto* * 3,50 ptas.

JORGE SIMMEL

S O C I O L O G I A

TOMO I.—I. El problema de la sociología.—II. La cantidad en los grupos sociales. (Publicado.)

TOMO II.—III. La subordinación. *Digresión sobre mayorías y minorías.* (Publicado.)

TOMO III.—IV. La lucha.—V. El secreto y la sociedad secreta. *Digresiones sobre el adorno y la comunicación escrita.* (Publicado.)

TOMO IV.—VI. El cruce de los círculos sociales.—VII. El pobre. *Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas.* (Publicado.)

TOMO V.—VIII. La autoconservación de los grupos. *Digresiones sobre las funciones hereditarias, sobre la psicología social y sobre fidelidad y gratitud.* (En prensa.)

TOMO VI y último.—IX. El espacio y la sociedad. *Digresiones sobre la limitación social, sobre la sociología de los sentidos y sobre el extranjero.*—X. Ampliación de los grupos y formación de la individualidad. *Digresiones sobre la nobleza y sobre la analogía de la psicología individual con las relaciones sociales.* (En preparación.)

47/1583886

NUEVOS HECHOS + NUEVAS IDEAS

XV
(IV)

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

Estudios sobre las formas de socialización

VI

El cruce de los círculos sociales.

VII

El pobre.

Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas.

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

J. PÉREZ BANCES



3388
R.-1939

Revista de Occidente

Avenida Pi y Margall, 7

Madrid



INSTITUTO SOCIOLOGICO Y PSICOLOGICO DE ESPAÑA

BIBLIOTECA

Este libro ha causado baja en la Biblioteca
y puede donarse o cambiarse.

Relación núm. / obra núm. 3388

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid / 1927

Imp. G. Hernández y Galo Sáez / Mesón de Paños, 8 / Madrid.

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 le encadena a su propio destino y le impone una estrecha convivencia con aquellos junto a quienes le 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 a base de relaciones más materiales.

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 *terminus 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 fué superado lentamente por la tendencia a agruparse los obreros por oficios en todo el país. El hecho siguiente fué 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 establecidas 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 el tipo de evolución, de 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 *sisítias* espartanas, los ciudadanos se sentaban por grupos de quince 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.

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 los 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 sí como grupos actuaren dentro de la organización militar.

La elección de compañeros en las sísitias 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, por decirlo así, 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 esta.

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 negros australianos, 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 totem 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

totem, 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, por decirlo así, en dirección vertical y horizontal, ha de significar de seguro un enriquecimiento de la emoción vital, una tensión y, por decirlo así, redoblamiento de la existencia, a que, de otro modo, probablemente no llegarían.

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, por decirlo así, *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 sexo. La comunidad de sexo 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, quizás 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.

La comunidad de sexo 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 sexo como primario e inevitable—con lo cual viene a confirmar una vez más la fórmu-

la de que πρὸς ἡμᾶς (para nosotros) es último lo que φύσει (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 sexo. 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) νεανίσχοι (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.

Evidentemente, en la forma anteriormente mencionada, sólo es posible allí donde la cultura no posee todavía ningún patrimonio espiritual objetivo y suficientemente extenso. Pues este 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 elementos 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 sen-

timiento 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: aquel 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 semi ideal, semi real, 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 dió a gentes 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, le 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 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 de 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 fué 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 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, le 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 le 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.

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.

Étas últimas configuraciones tenían la peculiaridad de abarcar al individuo, no como individuo, sino como miembro de un círculo, incluyéndole 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 un 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 esta 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, por decirlo así, 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 períodos de adaptación, y también hemos interpretado su individualidad como la singularidad de las cuan-

tías 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, por decirlo así, constituir un reflejo y restitución de lo que ha recibido, en forma análoga, pero más consciente y elevada.

La personalidad moral resulta adornada con nuevas determinaciones, pero también colocada ante problemas nuevos cuando, habiéndose desarrollado en un círculo sólo, pasa a situarse en la intersección de muchos. Por de 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. El 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 *totem* 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 *totem* 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, etcétera, 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.

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 dió lugar a una unidad interlocal del estado eclesiástico, correlato, consecuencia y fundamento de su unidad objetiva. Es este 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, por decirlo así, 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.

Entre los medios empleados por el catolicismo para mantener al sacerdote fuera de la intersección de los círculos, es el más radical 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, por decirlo así, abs-

tracta, sin comunidad de vida con el medio que le 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; les 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.

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 diez años de residencia en Bolonia hubie-

ran 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 esta, 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, por decirlo así, 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 Francfort, 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, le rodeaban concéntricamente, en otro sentido se cortaban en él, y que el 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.

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 incontables 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 lado eran lo contrario de los burgueses. Y, justamente, la posición que les ponía frente a la ciudad, como hombres del obispo, era la que, en cada caso particular, les 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.

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, parti-

cipe 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, fué 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 como en el concepto árbol, a que pertenece la encina, están contenidas todas las notas del concepto planta, a 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 subsumción bajo el concepto de planta, tiene para la encina un significado que no posee la subsumción 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.

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 consejero 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 fué 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 agrupe 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 le 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 tiene también 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 abs-

tracto 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 adquiría 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.

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* fué 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.

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 determinaban más claramente aun 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 fuera, 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.

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, etc.

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 otras muchas cosas 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, igualdad y situación especial; el comerciante ha de defender sus intereses en enconada competencia con aquellos 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 cuál 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 máximo 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 por ejemplo, asociaciones deportivas. Finalmente, citaré aquí los cruces a

menudo discrepantes que surgen cuando un individuo o un grupo se encuentren dominados por intereses opuestos, que les 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.



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, por decirlo así, *a priori*, en todo el mundo antiguo, tanto en el semítico como en el greco-romano, 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 que 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 recluso 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.

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 comparan 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.

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 motivos 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 fué 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 Alemania 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 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.

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 en 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 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 otro lado, 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 atenido 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 (1). 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 como deshonor de clase, que en vez de añadir exigencias—como hace el honor positivo de clase—a la conducta que pasa

(1) Para más detalles véase el estudio sobre la autoconservación.

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*, permítiales 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 acciones 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 de-

ciden 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.

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 (1); 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.

Este es uno de los caminos más importantes que sigue la evolución progresiva. La diferenciación y la división del trabajo son al principio de naturaleza, por decirlo así, 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

(1) 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.

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 ateniidos 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*.

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, por decirlo así, 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 compran 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 últimamente 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 estas son formas típicas de la espiritualidad humana en general. Del mismo modo que las formas sociológicas se realizan 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.

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 el diferenciar psicológicamente el concepto de «obrero» en general, prescindiendo de que sea tejedor, maquinista, carbonero, etc., la vió 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 produciría incalculables complicaciones. Después 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. Fué necesaria la extensión del industrialismo, que coloca a cientos y miles de obreros en las mismas condiciones reales y personales, y justamente por los progresos de la división del trabajo relaciona más estrechamente las diversas ramas; fué necesario que se impusiera plenamente la economía monetaria reduciendo la significación de la prestación personal a su valor en dinero; fué 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, esta no fué 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 fué siempre el concepto de «obrero en general».

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 artistas 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, veinte 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, guardaagujas, tapiceros, maquinistas y mecánicos, es exclusivamente el 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 papelista, 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.

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 disminuído 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 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.

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 fué 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 aún 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 estos, por encima de sus diferencias específicas.

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 propias del sexo), 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.

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 sexos 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 pro-

letaria, 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 un enorme número 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 forma, 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, acentúa 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 femeninos, 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.

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, *ceteris 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 psí-

quica 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 períodos 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 estos, aparecían multitud de igualdades en los demás intereses.

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 esta, 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 altruísmo que en él va unido constantemente a una dolorosa superación del yo, a un atormenta-

miento ascético, ve a otro hombre que obtiene el mismo sosiego y satisfacción de conciencia, pero practicando un altruísmo fácil y 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 altruísmo, no es necesaria para conseguir dicha tranquilidad de conciencia, la cual puede ser obtenida por medio de otro altruísmo que, conservando lo esencial de todo altruísmo, 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 al 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.

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 bajo 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 independiente. 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 realiza, 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 substrato 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, por decirlo así, 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 anteriores ejemplos el corte de la nueva con la antigua) preséntase aquí una misma diferencia de forma en una sucesión de tiempo.

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 la 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, entendiéndose por este concepto la regulación unitaria de cada parte mínima por una idea única, la influen-

cía 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.

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, por decirlo así, en cada uno de sus elementos, un pensamiento entero; cada uno de estos 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 el privar del elemento espiritual a una actividad, obteniendo así como 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, por decirlo así, 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 aquel 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 realizar 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, este parece ser el fundamento último y más racional en que pueden basarse las prestaciones de los hombres unos en pro de otros.

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 viene de estos, sino que surge, 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 el 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 esta no es solicitada por compasión o apelando al sentimiento del deber, sino *exigida* como un derecho del pobre. Este derecho, empero, tiene evidentemente sus límites, que deben ser fijados para cada caso individual; por tanto, el derecho al socorro no aumenta ni disminuye la cuantía de este 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 este como de otros «derechos del hombre», llega en él a su máximum, sobre todo cuando el socorro se verifica en dinero; porque el carácter puramente cuan-

titativo 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.

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, por decirlo así, 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 con ello conseguir, en vez de un fundamento causal en una unidad real y efectiva entre los miembros todos del grupo, el derecho del pobre desciende hasta su total anulación.

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 demoralización del proletariado por las donaciones arbitrarias, contrarias a todo trabajo culto, todos estos fenómenos constituyen la venganza, por decirlo así, que la limosna toma por el carácter subjetivo de su concesión, que atiende sólo al donante y no al pobre mismo.

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 disminuída, para impedir la dege-

neración 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, evidentemente, 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 parados, no se propone tanto aliviar la situación personal del socorrido como impedir que, impelió por la necesidad, trabaje más barato y haga bajar el nivel del salario en todo el oficio.

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.

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 decirlo así, 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 cuál 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.

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 au-

tónoma, 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 estos 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.

Esta es, en efecto, la estructura sociológica del precepto legal de alimentos. Este 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 de 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 sobrepujar en importancia social a la ventaja material que podría sacar de aquel. 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.

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, por decirlo así, 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 le pone en unidad con el todo, en su más amplio sentido.

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, por decirlo así, 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 un cepillo en 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; pero, 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—entretelado 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 le 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.

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 fué, 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 substrato 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 fué 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 fué 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, fué 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 substrato 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 sa-

nidad 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 el territorio de la Confederación 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, este 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 le 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.

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.

Este 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 po-

tencia 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 esta 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.

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 de 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 cuál 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 altruísmo, todo beneficio, toda bondad, en último extremo no es sino un 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 cognoscendi*, 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.

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.

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 con-

cepto 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, por decirlo así, 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 há de ser tratado individualmente, y esto sólo es posible desde cerca y a base de 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.

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 esta, 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 es-

cala 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.

DIGRESIÓN SOBRE LA NEGATIVIDAD DE CIERTAS CONDUCTAS COLECTIVAS

La unidad de los fenómenos que acabamos de mencionar se realiza 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 le falta. La diversidad de las condiciones individuales, que sólo deja como posible fin común la negación (esto, naturalmente, sólo se entiende *cum grano salis*, 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.

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 este 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 atenientes 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.

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 (1); 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 Alah como concepto general, por decirlo así, 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, se-

(1) 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 norteamericanos (tan enérgicos en lo demás) frente a los abusos públicos. Los ciudadanos esperan que la opinión pública lo haga 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».

gún la diferencia de sus tendencias interiores y prácticas. Por eso el carácter abstracto y unificador de Alah 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 treinta 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 *a*, 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.

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 el 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 el 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 rigurosamente la lógica; pero cuando se viola la lógica, esa conexión *tiene* que fracasar por fuerza; de la misma manera que la conexión mo-

ral y social *puede* romperse, aun evitando escrupulosamente todo lo prohibido por el derecho penal, pero *tiene que* romperse forzosamente 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 el 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.

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.

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 instruc-

ción 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 el 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. Este 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 *mínimum* 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 veces de modernidad, y 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 for-

ma 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.

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.

También esta doble actitud puede adoptarse frente a la pobreza. Cabe partir de la pobreza como fenómeno objetivamen-

te determinado, y tratar de suprimirla como tal. Dése en quien se dé, sean cuales quieran 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, por decirlo así, 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 el 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 (1).

(1) Acaso valga la pena de advertir aquí (aunque sin conexión objetiva con el

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 *mínimum*, 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, prodúcense entre ambas clases de funciones sociales constantes compensaciones,

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. Esta arranca de la substancia fundamental de la personalidad, que traemos al advenir a la vida, substancia 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.

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? Esta 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, por decirlo así, 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.

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 se realice 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, por decirlo así, 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 mati-

ces 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 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 esta quizá 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 le hace vivir, como *corpus vile*, de la merced de éste, y otras veces, por tal razón, le 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.

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 aquel 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, por decirlo así, 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 con-

trario, ¿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?

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, por decirlo así, 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: altruísmo, 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 constela-

ciones 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.

De las muchas categorías que posibilitan, por decirlo así, 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 por, decirlo así, su propio fin último y la cuestión de la riqueza o pobreza no juega 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, por decirlo así, in-

visible 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.

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 llaman 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 le 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 so-

ciudad 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.

Esta significación social del «pobre», a diferencia del sentido individual, es la que le 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 gilda 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.

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 como jefe, que señala a los miembros del distrito sus puestos en el albergue nocturno y dirime 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 donde encontrarlas cuando necesitan algún informe sobre cualquiera 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 policíaca 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 irreme-

diable, 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 aso-

ciaciones, 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 períodos 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.

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.

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 existe 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 socia-

lizaciones 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 sugerido— 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.

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 que el grupo vive. 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 parte, 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 ciudada-

nía; 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, fué 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*.

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.

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 solamente 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 inmovible 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 sí, 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, sin embargo, ligada como con hilos espirituales a un suelo determinado. Cuando durante la guerra hispanoamericana de 1898 la armada española parecía amenazar las costas orientales de Norte América, alguien preguntó, en el extranjero, a un vecino de Boston qué le parecería si llegase a ser bombardeada su ciudad. «¿Bombardear a 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.

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 período 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 este es el medio que mejor impide que el organismo se deshaga en una pluralidad de di-

recciones, 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 supra-individual de la familia. Sólo el lazo fisiológico, y lo que inmediatamente de él depende, parece conseguir aún esto en cierta medida.

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 gran 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 abarcase 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 c 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.

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 por-

que 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 máximo 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 la 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 precedero, que lleva consigo un ser puramente orgánico.

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, obligándoles 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, por decirlo así, 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 realice lenta y gradualmente.

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, *ceteris 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 fué 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 esta. 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 irremplazables; 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. Esta fué 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 perecían 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 fué 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, al Gran Mogol; pero la ventaja, que tenía sobre los demás usurpadores de la India, era sólo la de no poder ser asesinada.

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-se, 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 dió al rey la supremacía en cuestiones eclesiásticas, por cuanto a él pasaron los derechos y deberes que correspondían a la Iglesia, hasta entonces autónoma. Pero 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 inevitablemente frente a la constitución y administración tradicional.

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, por decirlo así, 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 les 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. Si, no obstante, 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».

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 le 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 mutilaba 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.

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 tan sólo 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). Sólo aparentemente 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.

Únicamente cuando se distingue entre la realeza permanente y el rey percedero, queda constituida realmente 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 (1). 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 me-

(1) 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 esta 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 le 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 a 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.

nudo 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 el 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, por decirlo así, 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 esta 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.

Así se ha supuesto que ya en tiempos muy antiguos la propiedad territorial extensa fué 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, por decirlo así, 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 objeti-

vo 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. Esta, empero, es la soberanía hereditaria que se expresa del modo más claro y adecuado en el principio de que el rey no muere.

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 parece aludir a una sustancia que, por decirlo así, 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.

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 ha 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. Esta fué 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 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 retarle, y si le vence, adquiere la dignidad régia, 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. Esto 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, etc.

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 efica-

cia, y la supresión del exceso, por decirlo así, 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, al 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.

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», por decirlo así, 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 objetivi-

dad 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 *mínimum*, 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 recomendaban 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.

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 ne-

cesarios 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. Esta fué, 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—; esta fué la época en que la organización más fuerte y, por decirlo así, más abstracta del organismo político, fué 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 ge-

neral 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 totalmente 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, aparentemente, 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 atenta a los trabajos previos de la familia y del círculo, que deja subsistir aún 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 ha hecho mucho más amplia. Ninguna de ambas cosas ha llegado aún a aquel grado supremo en que sería totalmente superflua y desaparecería el procedimiento mixto de la herencia de las funciones.



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.

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 parte, 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 parte, aparece ligada al nivel de una ordenación social. La herencia de una función social, de un cargo, expresa, por decirlo así, objetivamente, 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, preparando, 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 Paniónion, 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 este fué uno de los motivos en que apoyaban su pretensión los pretendientes hereditarios. Fué de gran provecho para Enrique I el que Conrado I le enviase las insignias im-

periales; y Cunigunda, 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.

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 fué 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 Francfort contra el emperador Carlos IV, halláronse cartas de los gremios en que aparecían éstos 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 estos, 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 hierirla en el corazón y disolver su unidad. Cuando en 1308 fué 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.

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, por decirlo así, 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.

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 particularmente 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.

Pero justamente 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 repite, en proporciones reducidas, las del grupo total de que forman parte; pero justamente eso las pone en contradicción con este. 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 te-

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 substancial 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 ocho mil 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.

Ya de muy antiguo se han reconocido los inconvenientes de la mano muerta. Las ordenanzas de Francfort 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 frisía del siglo xv prohibiesen a los sacerdotes edificar casas de piedra sin autorización especial del concejo. Donde estas cosas se presentan de un modo más característico es en Inglaterra; porque allí desde la época anglo-sajona, 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 anglo-sajona, 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 el miembro que la abandone no recibirá la devolución de los ingresos que ha hecho en la caja social (1). Con esto se pone de manifiesto que

(1) 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

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 tam-

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, por decirlo así, 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 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.

bién aviva psicológicamente en sus miembros la idea de una existencia supraindividual del grupo, independiente de todas las veleidades personales.

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, por decirlo así, 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, del año 40, 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, por decirlo así, 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.

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 tie-

ne 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.

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 (1). 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.

(1) La posición formal correspondiente ha sido tratada para la costumbre, en el estudio II.

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, de 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. Estas 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.

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 esta 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.

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 (1).

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

(1) No pretendo sostener que este estado lógico, que es el más simple, haya constituido 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.

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 comerciantes 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.

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 que ahora reaccionan.

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, por decirlo así, 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 bajo 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 sin fin de acciones individuales, resultan, como se verá, fenómenos de vida sociológicos completamente nuevos, 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 (1). 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:

1. El órgano, fundado en la división del trabajo, hace po-

(1) 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. Esta 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.

sible 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.

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 (1).

(1) La mayor movilidad del órgano creado por la división del trabajo no impide

A estas dificultades físico-psíquicas son atribuídas 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». Así, 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 atribuída 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 re-

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.

unir 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, este 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.

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 verificó 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 ciudada-

no particular o la Iglesia por encima del creyente individual.

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, por decirlo así, 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 y, 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.

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 consiguiente, 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 unificación, porque existen incontables errores subjetivos, mientras que conociendo objetivamente la cosa, todos tienen que llegar a un mismo resultado.

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 fundamento 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 solamente 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, etc.

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 sí 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, por decirlo así, 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 cuál 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.

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 oposi-

ción, 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 decirlo así, 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.

3. Si estas ventajas que tiene el órgano respecto a la ac-

tividad total del grupo para la conservación del mismo, se refieren, por decirlo así, 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 optimis-

ta 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. Esta 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 dire que varias personas inteligentes y razonables si se reúnen dan de sí un imbécil. Este 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.»

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 mil, 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 (1).

(1) 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 aquellas 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 aquella, 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 entretajan en inextricable complicación, y, además,

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 amenudo 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 tienen mandatos imperativos, cuando no

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.

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 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.

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. Mas 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, por decirlo así, 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.

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 estos 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 estos una burocracia unitaria. Estas dos posiciones, la de representante de un distrito y la de funcionario de éste, se 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 de-

termina 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 Francfort, durante algún tiempo, hacia el año de 1400, se componía de sesenta y tres 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 Norteamérica 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».

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 aquella 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 aquella 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 colocarla 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.

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 indivi-

duos 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 tal 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. Este 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 se realizan 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 formas 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 «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 realiza 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 estos son sólo problemas de psicología individual que, por cierto, sólo muy imperfecta solución encuentran. 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 realizan, 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.

Pero la deficiencia (dificilmente 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 pos-

tulado 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.

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 presunta *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 sólo. 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*, influídos 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 actuasen 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 influído 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, este: ¿qué modificación sufre el proceso individual de un individuo, cuando transcurre bajo determinados influjos del medio social? Pero esta es una parte de la psicología general, que es—lo cual constituye una proposición idéntica—psicología individual. En calidad de subdivisión de esta, 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.

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 solamente, 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 basta 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.

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 grupo. 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*.

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 construída, 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. Los Órdenes mendicantes constituían un órgano de la Iglesia con el cual difícilmente podía luchar un príncipe; y la Iglesia protestante no dispone de ór-

gano análogo. Semejante falta de órganos fué 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 destruída 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.

Este alejamiento o separación del órgano respecto del grupo, en su acción inmediata, llega tan lejos, que, cuando se trata de funcionarios cuyas funciones 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 vió 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 fué rechazada siempre y, como se vió 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 de-

cirlo 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 seculares, 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 dilettante 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.

Pero esta no es, naturalmente, más que una formación ex-

repcional 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. La burocracia, 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.

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.

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 (1). 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 parte, 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

(1) 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.

más de un año. Por el contrario, los «condes enviados», que fueron en la época de Carlo Magno, 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.

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 quisiera 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 norteamericano 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 espe-

cial 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 ésto 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.

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 con-

diciones 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, por decirlo así, 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 fina 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.

Fácilmente se echa de ver 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 Norteamérica sufrió, hasta fines del siglo XVIII, gravemente, 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, decidiéronse 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 claramen-

te 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 este 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 elaboración de órganos diferenciados es, por decirlo así, 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 asi-

mismo 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 aquel que se comporta estéticamente cuando el objeto lo justifica, pero reacciona de otra manera cuando el objeto lo exige así. Y esta 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.

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 (1). 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.

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

(1) 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 irremediablemente!

capas intermedias; pues como la evolución por de 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 *status 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 parte, 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.

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, fué perdiendo poco a poco los derechos de libertad que hasta entonces había poseído; la inmovilidad forzada del campesino fué así, como en otras muchas partes de Europa, el instrumento merced al cual el señor de la tierra fué humillándole 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 inmediatamente estos contrastes crea posteriormente diferencias sociales, demostrando en principio la conexión que entre ellas 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 fué 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 decrepito. 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.

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 períodos 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 impedirlo, por no sentirse el grupo con fuerzas suficientes para afrontarla. En estos casos, sólo medidas rigurosas de exclusión mantendrán el *status*, 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 valadero más que dentro del territorio del gobierno emisor y no poderse exportar. Esto se considera justamente como su ma-

por 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.

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, por decirlo así, 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.

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 determi-

narse 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 diez años más tarde la fidelidad para proteger ese enlace, puesto que, según nuestra hipótesis, aquel amor permanece idéntico al cabo de los diez 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 dentro afuera; no en el de una conducta meramente externa, como, por ejemplo, el concepto jurídico de la fidelidad en el matrimonio, que no significa nada positivo, sino simplemente la no comisión de una infidelidad.

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 im-

pulsión práctica a que debieron su origen. La verdad, por lo general irrefragable, 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 estas 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. Dicese 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 estos 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, por así decir, 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, a lo 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 cuál momento ha existido una relación: de ahí, el sentimiento—en formal analogía con la inducción teorética—saca la consecuencia: «Así, pues, existe también en un momento ulterior.» Y del mismo modo que en la conclusión inductiva intelectual no se necesita, por así decir, 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 as-

pecto 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 este. 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, por así decir, *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 este 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.

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 *ceteris 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. Estos 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. Por así decir, 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 consiguiente 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.

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. Aún 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; un afecto 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 aquella 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, pre-sociológica; 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, na-

turalmente, las actividades obligatorias en que se cumplen estos sentimientos.

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 el 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 me-

dida 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.

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 reemplazadas 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.

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.

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 e 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, por así decir, 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, por así decir, 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 entretrejida 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 (1). 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 solamente 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

(1) 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 rehusa, produce en el primero una reacción muy determinada. La manera cómo admite la dádiva, agradeciéndola o no, esperándola o sorprendido, contento o insatisfecho, humillado o elevado por ella, todo esto produce un efecto en el donante, efecto decisivo, si bien inexpresable, y en conceptos y medidas determinadas. Así, pues, la donación es, por sí misma, aun sin recibir nada en cambio, una acción recíproca.

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*.

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 aquellos 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 quí que en los objetos, en cuanto negociables, quede desvalorado, despreciando el carácter individual respecto a lo general que estas cosas tienen común con todas las otras vendibles, y, sobre todo, con el dinero. Algó 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, por así decir, 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 bien-

hechor. 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.

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, por decirlo así, 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 predeterminada 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.

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 carác-

ter 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 esta 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 esta 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, quizá 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 (1). El hecho de que esos hombres sean, por regla general, los que poseen un fuerte afán de independencia e individuali-

(1) Esta 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.

dad, 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.

Cuando nuestra íntima realidad, por sí misma o en respuesta a otra exterior, nos impide seguir amando, seguir venerando, seguir estimando—estética, ética o intelectualmente—, todavía podemos seguir agradeciendo a aquel 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, por así decir, 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—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 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 fue-

ra, 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 como 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 aún 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 ofréncense mil 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 aquellos 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.

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 constante. Tiene que poder esconderse, por decirlo así, en cualquier agujero, estirarse o encojerse 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 lograrse arrebatarse 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 *standard*; 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.

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 estos 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 aquel 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.

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.

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, tales 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.

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.

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 fué 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.

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 lu-

gar 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, por decirlo así, 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.

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 la 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 realice la variedad y gradación de profesiones y posiciones, de que hemos hablado más arriba; y esta 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.

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 ateniados 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 esta

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 vi- viendo 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 este tendrá por otra el mayor interés en conservar al individuo.

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 sufrimien-

tos, sino aún en el cambio dentro de éstos. No es, pues, imposible que el lazo que cohesionaba 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.

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 un tercero. 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.

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 este 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. Así, 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 carteles 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.

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 *ceteris 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.

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 del mismo trozo de terreno. Ocupando los tres el mismo territorio, a la manera como las ondas de luz y de flúido 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.

No obstante, no deja de estar muy justificada la importancia que se da al espacio para determinar cosas y acontecimientos. De hecho ocurren estos, 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 preten-sión del espacio que existe entre ellos; se verifica siempre real-

mente *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.

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, por decirlo así, mutuamente permeables; como no tienen ninguna relación íntima con el espacio, no puede haber entre ellas colisiones espaciales.

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 o que entre los individuos crea el Estado, 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 este es el campo de acción común para las expansiones, por decirlo así, 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.

Este tipo constituye la transición al grado superior de relaciones espaciales, en el cual los grupos no están atendidos 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 así mismo. El principio de la Iglesia es inespacial, 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, es 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 este, 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.

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 esta ejerce dos funciones, que propiamente no son sino los dos aspectos de una sola; comunica 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 mundo 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 aquella 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, el 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.

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 (1). El conservadurismo de los valles montañosos se explica sencillamente por la dificultad de la comunicación con el mundo exterior y la falta de sugerencias 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 apro-

(1) Esta pasión por la patria chica, que se produce especialmente entre los habitantes de países montañosos, como típica «morriña» (emoción puramente individual), acaso dependa 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.

vecharlos; 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 realizar 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.

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 que 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 extiendan 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.

DIGRESIÓN SOBRE LA LIMITACIÓN SOCIAL

Quizás 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 atenernos 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, comple-

temos 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, por decirlo así, en estado naciente.

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 semi-socio 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.

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, por decirlo así, 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 semi-socio 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 «asistentita». La relación de los sirvientes domésticos con la «casa», aunque se haya aflojado si se compara con la de las épocas patriarcales, tiene, no obs-

tante, 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 viene a realizar 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.

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 cogía 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 gilda 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 gildas 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 gilda 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 gilda. 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.

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. Este es hasta cierto punto el caso de la institución católica constituida por San Francisco con el nombre de Orden de los Terciarios. Estos 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 vida completamente seglar. 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. En general 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, v. gr., 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.

* * *

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 este el único factor importante; también la forma que comunica al grupo el marco espacial, la energía de cohesión unifor-

me 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 estas 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, v. gr., 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.

En su aspecto formal sociológico, el hecho del marco espacial no consiste solamente en la delimitación política. La estrechez o amplitud del marco produce sus consecuencias (con las modificaciones consiguientes) dondequiera 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 di-

mensionen, 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 máximum; 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.

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.

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 ciudada-

nos fuera de la ciudad. Todo ciudadano estaba obligado a habitar en la ciudad y sólo podía abandonarla durante cuarenta 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 del 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 impercedero, 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 favorecería 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.

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, dondequiera 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.

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 propia-

mente 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 (1). 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—se 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 producido 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.

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

(1) 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.

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, particularmente, 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.

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 estos 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 (1). 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.

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 fué cuando por primera vez Hippodamos de Mileto, recomendó que se construyeran las calles rectas. El derribo de calles torcidas, la cons-

(1) El motivo (sociológicamente de incalculable importancia) de que los parientes deben estar también reunidos en el espacio, ha recibido una expresión, por decirlo así, absoluta en la residencia común de los difuntos.

trucción 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 contruídos, por decirlo así, a *posteriori*, como el de Alejandro y los Alejandrías, 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.

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 ex-

presa aquello de que: «por todas partes se va 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 ligadas 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, por decirlo así, 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», fué 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 quie-

nes 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.

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. Estas fueron las consecuencias de aquella acentuación localista, que planteó al vínculo sociológico el tajante dilema de: todo o nada.

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 car-

tel 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 aun 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 cómo podrían hallarse los criterios necesarios para construir semejante escala.

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 totem 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. Aun hoy mismo, en las ciudades pequeñas, de mentalidad menos desarrollada, la relación con el vecino y el interés que este 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.

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 atribuído, 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, fué una excelente escuela de abstracción; desarrolló la capacidad de trascender sobre los que están sensiblemente próximos; vió 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 cuál personalidad, sino más bien como la suerte general de los humanos.

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 parte, 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 es-

pacio, 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 querían 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 naturale-

zas, 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.

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 le veo y le oigo. Pero esta reacción del sentimiento, producida por su imagen sensible, le deja fuera, por decirlo así. 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 hacer 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.

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 esta 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.

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. Pero 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.

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, por decirlo así, 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 habérnoslas, 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 es-

tas 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, 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 flúido, 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, por decirlo así, 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 este quizá sea el fundamento del humor apacible y sereno con que el ciego considera amistosamente cuanto le rodea. Justamente por las mu-

chas 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.

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 el darnos cuenta de que en principio es posible, nos libra del dogma de que la forma de socialización humana que conocemos es algo evidente y, por decirlo así, 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.

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 fluír 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 flúido 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 movedido 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 aún 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, hállese 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 el 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 oírían 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.

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 aún 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.

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 le 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, por decirlo así, 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 de-

cidos 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 norteamericana parece imposible, aunque sólo sea por la atmósfera que rodea al cuerpo de los negros. La oscura aversión que se da con frecuencia entre judíos y germanos, ha sido atribuída 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 mil veces tales renunciaciones 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 guardilla.

Hay un hecho que tiene una gran importancia, no suficientemente observada hasta ahora, para la cultura social: el de 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, por decirlo así, 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, por

decirlo así, 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.

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.

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 receptoras, 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 varia, 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 influído, 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 prohiban aquellas uniones matrimoniales. Pero acaso, lo esencial sea esto: que el mantenimiento del decoro y el orden, *dentro de la misma casa*, exige, en general, 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 período 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 fué aflojando el lazo estrecho y unidad estricta de la casa, fué 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 se verifica naturalmente a menudo con aquella indiferenciación y radicalismo que, en los estadios primitivos de cultura, hace que toda norma parcial se realice 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 muy particularmente 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 particularmente 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.

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 desenfadada 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* del 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.

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.

En resumen: el efecto de la proximidad espacial para la excitación del sentido génésico, 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.

* * *

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 efec-

to 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.

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. Este 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.

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 autónomo 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.

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 constituídos, 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.

La democracia realmente 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 como desterradas 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 culminó 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 esta: 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.

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 como persecuciones de las figuras en que los hom-

bres 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?

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 fué 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, da 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 huír, posibilidad que, como se verá más tarde, fué 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 e 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.

La técnica de la migración expresa esta relación fundamental. Los miembros de una sociedad migratoria están estrechamente ateniados 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 (1). 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 gildas 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.

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 apar-

(1) 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.

tamiento 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 aún, 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 sugerencias 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 confianza, 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 influídas, en su carácter, por la duración temporal que se les atribuya. Esta 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 diez; 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.

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.

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, por decirlo así, 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 Me-

día 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 adquirirían, 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.

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; especialmente 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 periódicamente, o constantemente, por su reino; lo primero ocurría entre los primeros soberanos rusos, que visitaban anualmente todas las ciudades, y lo segundo, hacían los empe-

radores 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.

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 erección 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 Norteamérica 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 estos 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.

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 latente o abierta anterior. 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. Estos no persiguen sólo al vagabundo, porque le odian, sino que le odian también porque se ven obligados a perseguirle, para su propia conser-

vación. 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 le 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.

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. Fué preciso todo el espíritu de asociación, propio de aquella época, para que estas gentes 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 fué 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, fué 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 estos 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 compen-saron 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 contra los oficiales, asociaciones que solían comprender una zona geo-

gráfica 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, por decirlo así, 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.

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.

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, por decirlo así, 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 cómo, en este caso del extranjero, elementos distanciados y que se repelen, pueden constituir una forma de colaboración y de recíproca unidad.

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 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 indica-

do 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: el 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 móvil, entra ocasionalmente en contacto con todos los elementos del grupo, pero no se liga orgánicamente a ninguno por la firmeza del parentesco, de la localidad, de la profesión.

Otra expresión de esta constelación hállase 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 (1).

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 solamente el hecho de que existan entre los individuos ciertas cosas comunes junto a diferencias individuales, que pueden influir en

(1) 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.

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 *estos* 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 mil veces repetido, y que, si no hubiéramos encontrado casualmen-

te 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 excluída la comunidad a base de algo general, común a las dos partes. Puede considerarse como típica de esta modalidad, v. g., 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.

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 Francfort 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.

* * *

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 ma-

nera 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 estos, 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 estas 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.

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 solamente 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 estas 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, realizaron 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.

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 estas, 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

substitución 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, fué 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, como se hacía ya, por ejemplo, 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 vistas 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 carteles. Lo peculiar aquí, es que la residencia de los miembros del cartel, no tiene una relación local necesaria con el distrito que se les asigna como mercado de sus productos. Por ejemplo, en carteles 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 su-

premo 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.

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 cuántas «almas». Y el mismo motivo se traslada a un campo más particular, cuando rige el principio de: *cujus regio, ejus religio*.

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, verbi gracia, en las antiguas monarquías semíticas.

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, la subida de un nuevo soberano al trono determinaba con frecuencia un cambio de capital. He aquí una proyección en el espacio de la modificación funcional.

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 le expulsan, sino que son ellas las que se marchan del pueblo, pudiendo suceder que el rey-zuelo 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, refléjanse, 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, esta 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.

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 esta 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.

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 decirlo así, por sí mismo, sin consideración a los hombres, que sólo después y casualmente 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.

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 in-

terior sobre cada miembro, acude a ligar a éstos 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 éstos 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. Este 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 Francfort 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 miem-

bro 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. Este 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.

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 apare-

cer 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 espacio vacío, 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 despoblado, por ejemplo, el espacio de terreno que había entre el Rin 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 a 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 socio-

lógico, 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 cualquiera 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 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. Evidentemente, 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, naturalmente, surge a veces la lucha que justamente 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 lo 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.

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 egoís-

tas, 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, por decirlo así, 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, por decirlo así, 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, ten-

drá 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 éstos 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.

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 per-

sona 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 desemejanza 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, diferénciase 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, etc., etc.

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. Este 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.

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 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 destrozarle.

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, encontróse 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 parte, la ampliación del mercado. Por eso, donde más radicalmente se manifestó la diferenciación de los miembros de las gildas inglesas, en comerciantes y trabajadores efectivos, fué 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, consérvase 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 de 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, etcétera. 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.

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 indígenas, 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.

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, *ceteris 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, por decirlo así, 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.

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 este 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 Norteamérica, 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 la 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.

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, por decirlo así, 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 lado, 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.

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 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 esta 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 aquella 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 doscientos mil habitantes, había más cantidad de espíritu provinciano que en una alemana de diez mil, 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 escapa por tanto 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.

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 as-

pectos 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, por decirlo así, 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.

Con referencia al mundo animal se ha hecho ya la observación de que la inclinación a constituir familias está en pro-

porción inversa con la formación de grupos considerables. La relación monogámica, y hasta la poligámica, son 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 paternales, sino sólo de las fraternales; porque éstas dejaban al individuo una libertad mucho mayor que aquellas 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 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—, este doble papel 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 fué 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, fué 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.

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. Este 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.

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 igualdad. 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 Norteamérica, 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.

Pero en general, en la relación entre estos tres miembros, el primero y el tercero van unidos, y forman una común anti-

tesis—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 quizás 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 translático. Nos liga el más cordial interés, de un lado, con aquellos a quienes tenemos constantemente ante nuestra vista, a quienes está ligada nuestra vida diaria, y, de otro lado, con aquellos 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 Norteamérica, 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».

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 pró-

ximo. 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 estas 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.

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, impidieronle 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 manifes-

taciones 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. Por decirlo así, 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.

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 le deformaban y desviaban. Este individualismo, para el cual «libertad e igualdad» eran dos valores que se compaginaban pacíficamente, e incluso se ayudaban mutuamente, no vió 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.

El otro sentido de la individualidad, que el siglo XVIII no reconoció como contradictorio con el suyo, fué elaborado en el siglo 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, por decirlo así, 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 adquiera 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 transsubjetivo 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 se realizan 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. Este 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.

Volviendo ahora a la conexión, antes indicada, entre el desarrollo y estimación de la individualidad y las ideas cosmopolitas que saltan, por decirlo así, 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, aquel a que todo individuo humano pertenece, como tal.

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 dió lugar a las formas de un orden de la caballería europea, por encima de las fronteras na-

cionales. 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, fué 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 parte, 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 del 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 dife-

rencia 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 esta haya nacido; y, por otra parte, significa también una nivelación respecto de aquellos sobre los cuales se alzó el anterior encumbramiento. Ambas cosas se dan claramente en la literatura renacentista.

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 (1). Esta doble constelación descansa sobre notas tan sutiles y tan ajenas al objeto propio de este capítulo, que conviene consagrarle una investigación aparte.

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

(1) 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 esta, y no a la nobleza de las aristocracias políticas.

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 llega 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 adornaros 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.

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, por decirlo así, 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. Tratábase 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. Esta fué la restricción que se le impuso, contrapeso de sus prerrogativas sociales.

Estas cargas de la nobleza se muestran muy característica-mente 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, por decirlo así, 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.

De un modo más sutil, pero quizá con el mayor radicalismo posible, se contraponen los derechos y las cargas en la aristocracia sacerdotal bramánica. Quizás 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 y limitaciones, 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 esta 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 substracciones 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.

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.

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 rancia, etc. Justamente la nobleza parece poco propicia a es-

tos 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 favorecería considerablemente la cohesión del todo. La igualdad formal de la posición de la nobleza, en la diversas partes de este país desconcertado, ha hecho posible que existiese una nobleza austriaca, cuando no existía una verdadera nación aus-

triaca. La unidad que posee la nobleza por virtud de su posición sociológica siempre igual, la dispone, pues, para servir a la unidad del todo.

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 esta. 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. Este 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, por decirlo así, 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.

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. Esta 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 fué ennoblecida la familia toda, ésta descontó el mérito y dignidad que probablemente adquiriría algún miembro suyo, irradiando sobre el porvenir, por decirlo así, 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 conservan 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.

La relación que mantiene el individuo con su grupo histórico, adquiere así un acento particular. La nobleza pretende, por decirlo así, 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 fué 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 como 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, por decirlo así, nada que esté fuera de ella.

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 no-

bleza 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 como 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. Este 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 ellas 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.

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 veintiséis 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, por decirlo así, la 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, por decirlo así, toda de una vez, y luego va consumiéndose poco a poco. En cambio, una ordenanza que rige en Taití 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 Taití; 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.

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 restrictivos, 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 pa-

trrimonio 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.

* * *

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 complemen-

tan 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.

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, por decirlo así, 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 fué distribuída 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 fué 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 almena, 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 Zurich, St. Gallen) se siguió la tendencia o bien de distribuir las 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.

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 el 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, por decirlo así, 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, frontezos 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, construídas 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 gober-

nador 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 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 estos 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 norteamericanas. 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 corres-

ponde 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.

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—fué la individualidad, en el seno de esa universalidad homogénea que nació de la disolución y fusión de todos los grupos particulares anteriores.

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 demagogía 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. Este 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.

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 y material. La omnipotencia del concepto romano del Estado, tenía como consecuencia que, al lado del *jus publi-*

cum, 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 alentando 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.

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 destruído 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.

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 posibili-

dad, 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 fué elaborada con vistas a circunstancias absolutamente prácticas y reales, y produjo en ellas un efecto incalculable.

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.

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 trascendente, 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 supraterrrenales, que son para todos 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. Esta 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.

Más inmediatamente que en su significación para la imagen cósmico-metafísica del mundo, percíbese nuestra correla-

ción 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, suprima 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 entretrejida 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 este 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 solamente de la extensión puramente cuantitativa del círculo, que, por sí solo, tiene que reducir a un *mínimum* el interés perso-

nal 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 Habsburgos a no atender en su política más que a los intereses de su casa, fué 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. Solo 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.

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 aquellos 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, bajo el cambio de contenidos psicológicos, cuando estos 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, por decirlo así, *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 a 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 fluír 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 sub-

jetiva 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.

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 agrade, 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.

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 re-

pitén 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».

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 esta 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 estas 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 mane-

ra 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 escindirlo 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.

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, por decirlo así, 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 ex-

perencias 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.

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, por decirlo así, 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 dispondríamos 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 constituída 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 quizás 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 des-

arrollada 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.

* * *

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 esta es justamente la relación complementaria, que se manifiesta también en las evoluciones sociales reales.

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.

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 im-

pide buscar en conceptos e imágenes más generales un a modo 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; de una parte complementa lo terrenal e imperfecto, con la construcción de un mundo ideal, habitado por puras formas típicas; de otra parte, 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.

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, por decirlo así, 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 psicológico 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.

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 do-

lor. 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.*

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 la evolución 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 este 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 con-

tenido de cultura, el que se ordena en una u otra jerarquía.

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 intermedio 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.

FIN

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
VI.—EL CRUCE DE LOS CÍRCULOS SOCIALES.	9
VII.—EL POBRE.	63
<i>Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas.</i>	83
VIII.—LA AUTOCONSERVACIÓN DE LOS GRUPOS SOCIALES.	105
<i>Digresión sobre los cargos hereditarios.</i>	126
<i>Digresión sobre psicología social.</i>	169
<i>Digresión sobre la fidelidad y la gratitud.</i>	194
IX.—EL ESPACIO Y LA SOCIEDAD.	227
<i>Digresión sobre la limitación social.</i>	237
<i>Digresión sobre la sociología de los sentidos.</i>	260
<i>Digresión sobre el extranjero.</i>	300
X.—LA AMPLIACIÓN DE LOS GRUPOS Y LA FORMACIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD.	325
<i>Digresión sobre la nobleza.</i>	349
<i>Digresión sobre la analogía entre las relaciones psicológicas individuales y sociales.</i>	380



BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA



1104997906