

Las obras de Durkheim han ejercido profunda influencia en la sociología moderna. Muchas de sus ideas se han incorporado al saber convencional de la disciplina; otras, controvertidas, son objeto de continuo debate. Si bien la mayor parte de sus estudios principales han sido traducidos, un número considerable de sus escritos, en particular artículos cortos y reseñas, todavía no han aparecido en castellano. Anthony Giddens realiza aquí la primera compilación que tiene en cuenta el *corpus* total de la obra de Durkheim, ofreciendo una amplia visión de sus contribuciones a la sociología y a la filosofía social. La obra está organizada en torno a los temas sustantivos de los escritos de Durkheim sin intentar reproducir la cronología de su desarrollo intelectual; sin embargo, como incluye textos de todas las fases de su trayectoria con la fecha de su primera publicación, el lector puede fácilmente reconstruir la evolución de su pensamiento. La *Introducción* de Anthony Giddens identifica los principales temas de la obra de Durkheim y discute interpretaciones anteriores desde el punto de vista teórico.

FOTOCOPIADORA	
7/15 CEHCE	
SOCIOLOGÍA GENERAL	
Folio 306	S/F 1
	D/F 12

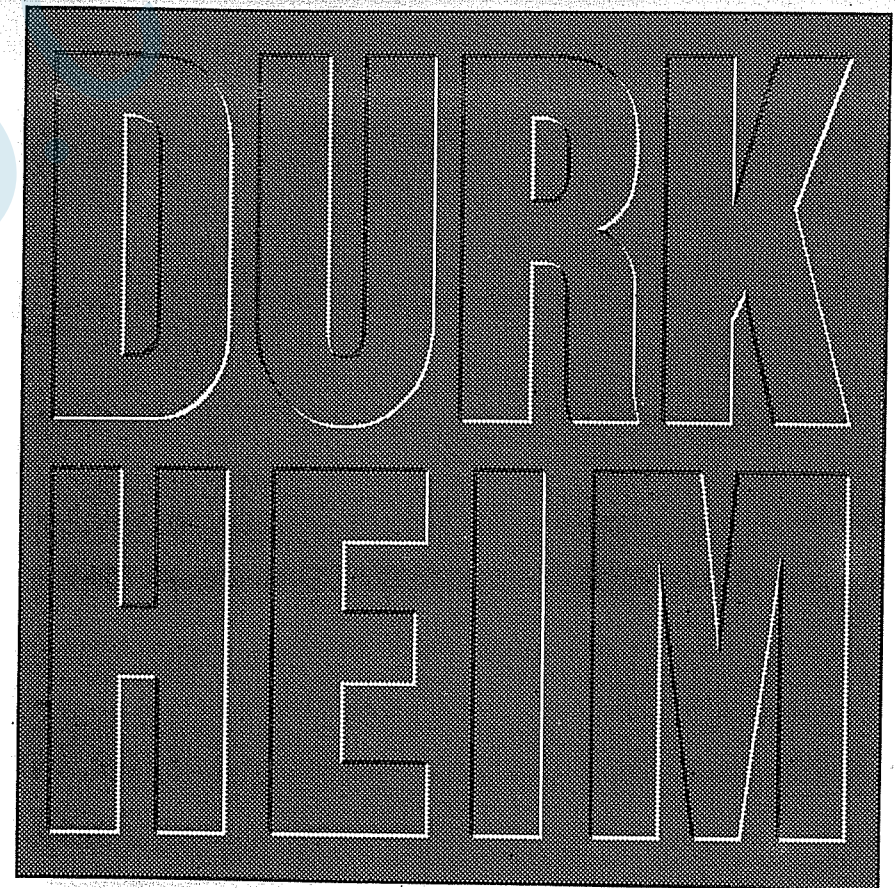
Código Nº 294

Emile Durkheim Escritos selectos

Emile Durkheim

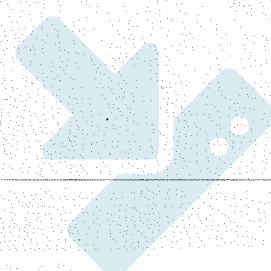
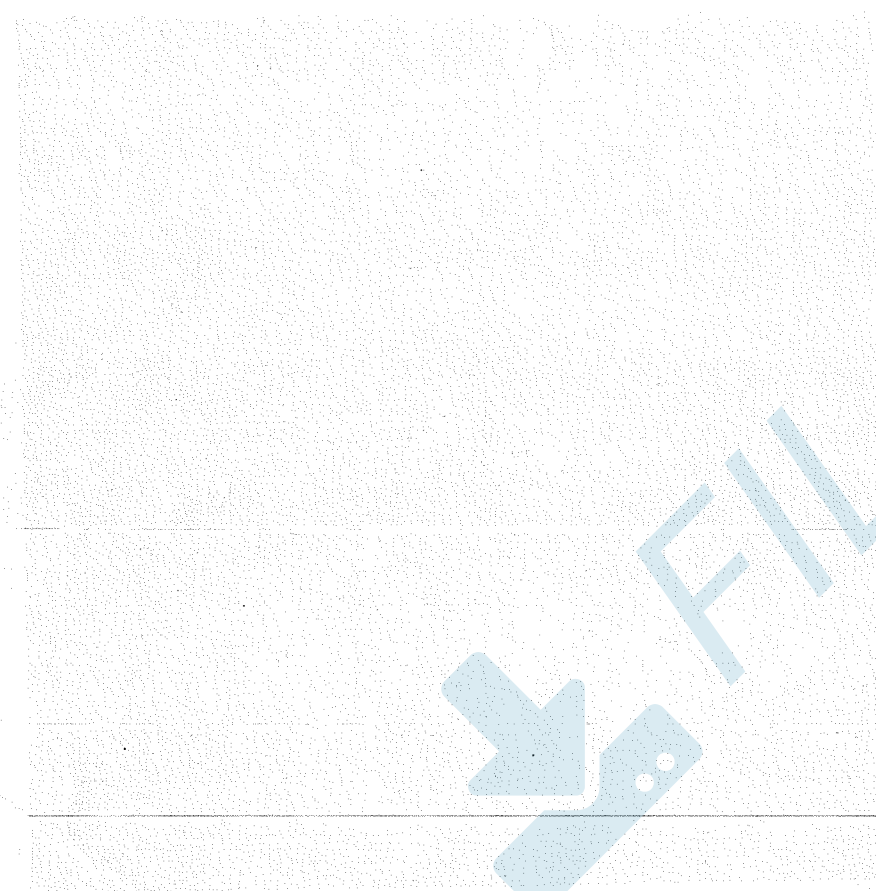
# Escritos selectos

Introducción y selección de Anthony Giddens



  
Nueva Visión

Handwritten text at the top of the page, possibly a header or title, which is mostly illegible due to fading and bleed-through.



FILADD.COM

Main body of handwritten text on the right side of the page, appearing as bleed-through from the reverse side. The text is mostly illegible but seems to contain several paragraphs.

Handwritten notes or signatures at the bottom right of the page, including what looks like a date and some initials.

¿Qué valor tienen nuestros placeres individuales, tan vacíos y cortos? Esta es, en realidad, la mayor objeción a la ética utilitarista e individualista. Pero, si esta necesidad es un factor importante en la evolución moral, ¿acaso es el factor esencial en ella? Nos parece que esto no está en absoluto demostrado. ¿No se puede decir, por el contrario: la moralidad es primero y antes que nada una función social, y sólo debido a una circunstancia afortunada, que las sociedades viven infinitamente más que los individuos, podemos gustar satisfacciones que no son meramente efímeras?

RP, 1887(b), pp. 138-140

Si los economistas ortodoxos y los moralistas de la escuela kantiana ubicaron la economía política fuera de la ética, eso ocurrió porque las dos ciencias les parecían dos mundos separados y sin relación. Pero si la única distinción entre ellas es que una es el continente y la otra el contenido, resulta imposible separar la una de la otra. No se puede entender nada de los preceptos morales que se refieren a la propiedad, al trabajo, etcétera, si no se saben las causas económicas de las que derivan; por otra parte, uno se haría una idea totalmente falsa del desarrollo económico si desdeñara las causas morales que operan en él. Porque la ética no resulta absorbida por la economía política sino que todas las funciones sociales contribuyen a producir la forma que llegan a asumir los fenómenos económicos, aunque estos mismos fenómenos contribuyan a ella. Por ejemplo: en la medida en que una sociedad precisa una productividad mayor se hace necesario estimular el interés personal en mayor medida y, consecuentemente, la ley y la moralidad reconocen una mayor cantidad de libertad personal. Pero, a veces, bajo la influencia de causas que sólo se conectan lejanamente con las necesidades económicas, se desarrolla una concepción de dignidad humana que se opone a la explotación excesiva y prematura de los chicos y las mujeres. Estas medidas protectoras, dictadas por la moralidad, operan a su vez sobre las relaciones económicas, y las transforman alentando al individuo a reemplazar el trabajo humano por el de las máquinas... Hasta el presente, para todas las escuelas de teoría ética, tanto para los utilitaristas como para los kantianos, el problema de la ética consistía, esencialmente, en determinar la forma general de la conducta moral, de la que subsecuentemente deducían el contenido. Comienzan estableciendo que el principio de la moralidad es el bien o el deber, o lo útil, y luego, de ese axioma extraen ciertos preceptos que constituyen la moralidad práctica y aplicada. De los escritos que acabamos de comentar [en la parte anterior del artículo] se desprende que, por el contrario, la forma no preexiste al contenido sino que deriva de él y lo expresa. No podemos construir la moralidad de la nada para imponerla posteriormente a la realidad: más bien debemos observar la realidad para inducir de ella la moralidad. Debemos examinarla en sus múltiples relaciones con el interminable número de fenómenos sobre los

que se modela y a los que, a su vez, regula. Si se separa a la ética de estos fenómenos, parece que ya no tiene ninguna base propia y flota en el vacío. Cuando pierde contacto con la misma fuente de la vida se vuelve árida hasta el punto de verse reducida a nada más que una concepción abstracta, totalmente limitada a una fórmula seca y vacía. Por el contrario, si se le permite permanecer vinculada con la realidad de la que forma parte, aparece como una función vital y compleja del organismo social. Difícilmente haya un acontecimiento de alguna importancia en la sociedad que no tenga repercusiones en la moralidad y la influya. Es cierto que los economistas han dirigido nuestra atención hacia algunos acontecimientos que les interesan particularmente, pero es fácil generalizar las conclusiones a las que han llegado. De este modo es imposible tanto establecer una separación radical entre ética, economía política, estadística y la ciencia de la ley positiva como estudiar el sistema nervioso abstrayéndolo de otros órganos y funciones.

RP, 1887(b), pp. 40-43

### Características de los fenómenos morales

La primera pregunta con la que nos enfrentamos, como en toda investigación racional y científica, es ¿por qué características podemos reconocer y distinguir los hechos morales?

La moralidad se nos aparece como una colección de preceptos, de normas de conducta. Pero también hay otras reglas que prescriben nuestro comportamiento. Todas las técnicas utilitarias también están gobernadas por sistemas de reglas y debemos encontrar las características distintivas de las reglas morales. La violación de una regla generalmente acarrea consecuencias desagradables para el agente. Pero podemos distinguir dos tipos de consecuencias: (I) La primera resulta mecánicamente de actos de violación. Si yo violo una regla de higiene que me impone apartarme de una fuente de infección, el resultado de mi acto será automáticamente la adquisición de la enfermedad. Una vez realizado, el acto pone en funcionamiento las consecuencias y, del análisis del acto, podemos saber por anticipado su resultado. (II) Sin embargo, cuando violo la regla que me prohíbe matar, un análisis de mi acto no me dice nada. No encuentro inherente a él la consecuente censura o castigo. Hay una heterogeneidad total entre el acto y su consecuencia. Es imposible distinguir *analíticamente* en el acto del asesinato ningún elemento de la noción de castigo. Aquí la relación entre acto y consecuencia es *sintética*.

Llamaré *sanciones* a esas consecuencias ligadas con los actos por relaciones sintéticas. Todavía no conozco el origen o explicación de esta

relación. Simplemente anoto su existencia y naturaleza, sin, por el momento, avanzar más allá. Podemos, sin embargo, ampliar esta noción. Como las sanciones no se revelan por el análisis del acto que rigen, es claro que no soy castigado *simplemente porque* hice esto o lo otro. No es la naturaleza intrínseca de mi acción la que produce la sanción que se sigue sino el hecho de que el acto viola la regla que la prohíbe. En realidad, el mismo acto, realizado del mismo modo y con las mismas consecuencias materiales resulta castigado o no castigado según haya o no un regla que lo prohíba. La existencia de la regla y la relación de ella con el acto determinan la sanción. Así, el homicidio, condenado en tiempos de paz, está libre de censura en tiempos de guerra. Un acto, intrínsecamente el mismo, castigado hoy entre los europeos, no era castigado en la antigua Grecia, dado que no violaba ninguna regla preestablecida.

Hemos llegado así a una concepción más profunda de las sanciones. Una sanción es la consecuencia de un acto, consecuencia que no resulta del contenido del acto sino de la violación, por el acto, de una regla preestablecida. Es porque hay una regla preestablecida y la violación es una rebelión contra esta regla, que resulta una sanción.

Así hay reglas que presentan esta característica específica: evitamos realizar los actos que prohíben simplemente porque están prohibidos. Esto es lo que quiere decir el carácter *obligatorio* de la regla moral. A través de un riguroso análisis empírico redescubrimos la idea de *deber* y obligación, casi como la entendía Kant.

Hasta aquí hemos considerado solamente sanciones negativas (censura, castigo), ya que en ellas la característica de la obligación es más clara. Pero hay sanciones de otro tipo. Los actos que se conforman con la regla moral son encomiados, y quienes cumplen con ella son honrados. En este caso la conciencia moral pública reacciona de otro modo y la consecuencia del acto es favorable para el agente, pero el mecanismo del fenómeno social es el mismo. Como en el caso anterior, la sanción no proviene del acto mismo sino de su conformidad con una regla que lo prescribe. Sin duda este tipo de obligación difiere un poco de la anterior en grado, pero nos encontramos frente a dos variedades del mismo grupo. No hay dos tipos de regla morales, órdenes negativas y positivas: no son sino tipos de la misma clase.

No podemos realizar un acto que de alguna manera no sea significativo para nosotros simplemente porque se nos ha ordenado hacerlo así. Es psicológicamente imposible seguir un objetivo que nos sea indiferente, que no nos parezca bueno y no afecte nuestra sensibilidad. En consecuencia, la moralidad debe ser no sólo obligatoria sino también deseable y deseada. Esta condición de deseable es la segunda característica de todos los actos morales.

SP, pp. 59-63 y 64.

Una regla no es una simple forma de acción habitual: es un modo de conducta que no podemos alterar a nuestro gusto. En alguna medida —en tanto es una regla— es resistente al deseo. En ella hay algo que nos resiste, que está más allá de nosotros, que se nos impone y nos fuerza. Nosotros no determinamos su existencia ni su naturaleza. Es independiente de lo que somos. Más que expresarnos, nos domina. Si fuera totalmente un estado interno, como un sentimiento o un hábito, no habría razón por la que no se adecuara a todas las variaciones y fluctuaciones de nuestros estados internos. Por supuesto, nosotros nos fijamos a nosotros mismos una línea de conducta y luego decimos que hemos establecido “reglas” de conducta de este y este tipo.

Pero así usada, la palabra en general no alcanza su pleno significado. Un plan de acción que diseñamos nosotros mismos, que depende sólo de nosotros y que siempre podemos modificar es un proyecto, no una regla. En los hechos, si en cierta medida realmente depende de nuestra voluntad, a la vez también depende de algo diferente a nuestra voluntad, de algo externo a nosotros. Adoptamos, por ejemplo, un modo de vida dado porque entraña la autoridad de la ciencia: la autoridad de la ciencia le da su propia autoridad. Conformamos nuestra conducta a la ciencia, no a nosotros mismos. Dobleamos nuestra voluntad a la ciencia.

En estos ejemplos vemos lo que, en la concepción de la regla, hay más allá de la noción de regularidad: *la idea de autoridad*. Por autoridad tenemos que entender la influencia que se impone sobre nosotros por algún poder moral que reconocemos como superior. Por esta influencia actuamos del modo prescripto, no porque la conducta requerida nos resulte atractiva, no porque estemos inclinados a ella por alguna predisposición innata o adquirida, sino porque hay una influencia forzosa en la autoridad que la dicta. La obediencia voluntaria consiste en ese consentimiento. ¿Cuáles son los procesos mentales que, desde el fondo de la noción de autoridad, crean esta fuerza imperativa a la que nos sometemos? Es lo que tenemos que investigar luego. Por el momento, la pregunta no es pertinente: basta con que tengamos el sentimiento del hecho y de su realidad. En cada fuerza moral que sentimos superior hay algo que somete a nuestra voluntad. En un sentido se puede decir que no hay una regla, hablando con propiedad, en ninguna esfera de acción, que no tenga este carácter imperativo en algún grado. Porque cada regla manda. Esto es lo que nos hace sentir que no somos libres de hacer lo que queremos.

La moralidad, sin embargo, constituye una categoría de reglas en las que la idea de autoridad desempeña un papel absolutamente preponderante. Parte de la estima que le acordamos a los principios de higiene o de la práctica profesional o a los diferentes preceptos derivados de la sabiduría popular, sin duda deriva de la autoridad que se acuerda a la ciencia y a la investigación experimental. Tal riqueza de conocimientos y experiencia humanas nos impone por sí misma un respeto que se comunica a los

portadores, tal como el respeto del creyente por las cosas religiosas también se otorga a los sacerdotes. En todos estos casos, sin embargo, si nos adecuamos a la regla, no es sólo por deferencia con la autoridad que es su fuente: también es porque la acción prescrita puede tener consecuencias beneficiosas, mientras que el comportamiento contrario puede acarrear resultados nocivos. Si, cuando estamos enfermos, no nos cuidamos siguiendo las directivas médicas, no es sólo por respeto a su autoridad, sino porque así esperamos curarnos. Aquí aparece, en consecuencia, un sentimiento diferente al respeto por la autoridad. Intervienen consideraciones utilitarias intrínsecas a la naturaleza del acto y a sus consecuencias, posibles o probables. Con las reglas morales pasa otra cosa. Sin duda, si las violamos, nos arriesgamos a sufrir consecuencias desgraciadas: seremos censurados, sospechados o materialmente dañados, ya en nuestra persona o en nuestra propiedad. Pero es un hecho cierto e indudable que un acto no es moral, aun cuando acuerde sustancialmente con la regla, si lo que lo determina es la consideración de las consecuencias. Para que el acto sea lo que debe ser, para que la regla sea obedecida como debe ser, es necesario que nosotros actuemos, no para evitar resultados desagradables o algún castigo moral o material, ni para obtener alguna recompensa, sino simplemente porque debemos, más allá de las consecuencias que nuestra conducta pueda tener para nosotros. Uno debe obedecer un precepto moral por respeto a él y por esta sola razón. Todo el efecto que ejerce sobre nuestros deseos deriva exclusivamente de la autoridad de la que está investido. Aquí la autoridad opera sola: en la medida en que cualquier otro elemento ingresa en la conducta, en esa medida ésta pierde su carácter moral. Queremos decir, por lo tanto, que mientras todas las reglas mandan, una regla moral consiste enteramente en un mandato y en nada más.

EM, pp. 32-35

Para algunos autores, como Hobbes y Rousseau, hay una ruptura de continuidad entre el individuo, y la sociedad. El hombre es así naturalmente refractario a la vida social y sólo forzado puede resignarse a ella. Los fines sociales no son simplemente la convergencia de los fines individuales: más bien son contrarios a ellos. Así, para inducir al individuo a perseguirlos, es preciso obligarlo, y la tarea de la sociedad consiste sobre todo en la institución y organización de esta obligación. Sin embargo, como el individuo es considerado como la única realidad del reino humano, esta organización, cuyo único objeto es trabarlo y confinarlo, sólo puede concebirse como artificial. No se funda en la naturaleza, ya que está diseñada para resistirla, impidiendo que produzca consecuencias antisociales. Es una creación humana, un mecanismo creado enteramente por la mano del hombre que, como todos los productos de esta clase, es lo que es porque el hombre lo quiso así. Una decisión de la voluntad la creó, otra puede

transformarla. Ni Hobbes ni Rousseau parecen haber advertido cuán contradictorio es admitir que el propio individuo sea el autor de una máquina que tiene como papel esencial dominarlo y coartarlo; para hacer desaparecer la contradicción les parece suficiente que se la disfrace con el inteligente artificio del control social.

Los filósofos de la ley natural, los economistas y, más recientemente, Spencer, se inspiraron en una opinión contraria. Para ellos la vida social es esencialmente espontánea y la sociedad un fenómeno natural. Pero si le dan este carácter no es porque reconozcan sus propiedades específicas sino simplemente porque encuentran sus bases en la naturaleza del individuo. No la ven, más que los pensadores anteriores, como un sistema de cosas con su propia existencia independiente y basada en causas específicas a ella misma. Sin embargo, mientras los primeros la conciben como un acuerdo convencional no ligado con la realidad, que, por así decirlo, flota en el aire, Spencer y los economistas proponen como sus bases los instintos fundamentales de la naturaleza humana. El hombre se halla naturalmente inclinado hacia la vida política, doméstica, religiosa, al comercio, etcétera y es de estos impulsos naturales de donde deriva la organización social. Consecuentemente, como es normal, no hay necesidad de imponerla. Cuando hay que recurrir a la coacción es porque no es lo que debería ser o porque las circunstancias resultan anormales. En principio sólo debemos dejar que se desarrollen libremente las fuerza individuales para que se organicen ellas mismas socialmente.

Ninguna de estas doctrinas es la nuestra. Sin duda hacemos de la coacción la característica de todos los hechos sociales. Pero esta coacción no resulta de un mecanismo más o menos efectivo, preparado para ocultar a los hombres las trampas en que se han metido a sí mismos. Resulta simplemente del hecho de que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza superior a él y ante la cual él se inclina. Pero se trata de una fuerza natural: no deriva de un acuerdo convencional que la voluntad humana haya sobreimpuesto, completamente formado, sobre la realidad natural. Proviene de la realidad más interior: es el producto necesario de causas dadas. Así, recurrir al artificio es innecesario para que el individuo se someta a ellas con voluntad enteramente libre: basta que se vuelva consciente de su estado de dependencia e inferioridad naturales, ya se forme una representación tangible y simbólica de ello a través de la religión, ya llegue a una noción adecuada y definida de ella por medio de la ciencia. Como la superioridad de la sociedad sobre él no es simplemente física, sino intelectual y moral, no hay nada que temer de su examen crítico, mientras se lo realice correctamente. Al realizarlo, el hombre entiende cuánto más rico, más complejo y más permanente es el ser social que el ser individual; la meditación reflexiva simplemente le revelará las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y de los sentimientos de pertenencia y respeto que el hábito ha fijado en su corazón.

Consecuentemente sería una crítica extremadamente superficial censurar nuestra concepción de las coacciones sociales por revivir las teorías de Hobbes y Maquiavelo. Pero si, al contrario que estos filósofos, decimos que la vida social es natural, no es porque encontramos su fuente en la naturaleza del individuo. Más bien es natural porque surge directamente del ser colectivo que es, en sí mismo, una naturaleza *sui generis*, y porque resulta de un desarrollo especial que sufren las mentes individuales en su asociación entre sí, asociación de la que se desarrolla una nueva forma de existencia. Si, entonces, coincidimos con los primeros en que la realidad social aparece al individuo bajo el aspecto de la coacción, admitimos con los otros que es un producto espontáneo de la realidad. El lazo que une estos dos elementos, que parecen contradictorios, es el hecho de que esta realidad de la que emana sobrepasa al individuo. Es decir que las palabras “coacción” y “espontaneidad” no tienen en nuestra terminología el significado que Hobbes dio a la primera y Spencer a la segunda.

RMS, pp. 120-123

La sociedad no es, entonces, como se ha creído frecuentemente, extraña al mundo moral o algo que sólo tiene repercusiones secundarias sobre él; por el contrario, es la condición necesaria de su existencia. La sociedad no es un simple agregado de individuos que, cuando la integran, aportan su propia moralidad intrínseca con ello: más bien el hombre es un ser moral sólo porque vive en sociedad, ya que la moralidad consiste en ser solidario con un grupo, y varía con esta solidaridad. Si dejamos desaparecer todo de la vida social, la vida moral desaparecería con ella, pues ya no tendría ningún objetivo. El estado de naturaleza de los filósofos del siglo XVIII no es inmoral: es, por los menos, *amoral*. El propio Rousseau lo reconocía. Con todo, esto no nos lleva a considerar la moralidad como una función del interés social. Sin duda, la sociedad no puede existir si sus partes no son solidarias, pero la solidaridad es sólo una de sus condiciones de existencia. Hay muchas otras que no son menos necesarias y que no son morales. Además puede ocurrir que, en el sistema de lazos que establece la moralidad, haya algunos que no sean útiles en sí mismos o que tengan una fuerza desproporcionada a su grado de utilidad. La idea de utilidad, en consecuencia, no entra como elemento esencial en nuestra definición.

En lo que hace a lo que se llama moralidad individual, si entendemos por ella un cuerpo de obligaciones del que el individuo pueda ser, al mismo tiempo, sujeto y objeto, que pueda referirse sólo a él mismo y que, consecuentemente, pueda existir aun si estuviera solo, estamos hablando de una concepción abstracta sin relación con la realidad. En todas sus formas, la moralidad nunca se encuentra si no es en la sociedad, y sólo varía en relación con las condiciones sociales. Preguntarse qué pasaría si las sociedades no existieran es, por ende, abandonar los hechos y entrar en el

dominio de las hipótesis gratuitas y de los vuelos inverificables de la imaginación. Las obligaciones del individuo frente a sí mismo son, en realidad, obligaciones hacia la sociedad. Corresponden a ciertos sentimientos colectivos que no debe ofender, ya que el ofendido y el ofensor son una y la misma persona, aunque sean distintos. En la actualidad, por ejemplo, en todas las mentes sanas hay un pronunciado sentido de respeto por la dignidad humana, a la que se supone que nos conformamos tanto en relación con nosotros mismos como en relación con los otros, y esto constituye la moralidad esencial de lo que se llama moralidad individual. Cualquier acto que la contravenga es censurado, aunque el agente y el paciente sean la misma persona. Es por esto que, de acuerdo con la fórmula kantiana, debemos respetar la personalidad humana donde la encontremos, lo que equivale a decir, en nosotros mismos y en los que son como nosotros. El sentimiento del cual es objeto no resulta menos ofendido en uno que en el otro caso.

DTS, pp. 394-395

### Lo “normal” y lo “patológico”

En lugar de intentar determinar desde el principio las relaciones de lo normal y lo mórbido con las fuerzas vitales, busquemos, simplemente algunas características externas, inmediatamente perceptibles, pero objetivas, que nos permitan distinguir entre estos dos órdenes de hechos.

Cada fenómeno sociológico (como cada fenómeno biológico) puede asumir diferentes formas en diferentes circunstancias, conservando, sin embargo, sus características esenciales. Podemos distinguir dos formas. Algunos están distribuidos en todo el rango del tipo; se encuentran, si no en todos los individuos, al menos en la mayoría de ellos. Si no son idénticos en todos los casos en que aparecen, sino que varían de uno a otro individuo, estas variaciones se dan entre límites estrictos. Hay otros, en cambio, que son excepcionales: no sólo los encontramos sólo en una minoría de los casos, sino que, cuando aparecen, muy a menudo no persisten a lo largo de la vida del individuo. Son una excepción, tanto en el tiempo como en el espacio. Aquí hay, entonces, dos variedades distintas de fenómenos que pueden designarse con términos diferentes. Vamos a llamar “normales” estas condiciones sociales que son más generales en su forma, y a las otras las llamaremos “mórbidas” o “patológicas”. Si llamamos “tipo promedio” al ser hipotético que se constuye reuniendo en la misma categoría las formas más frecuentes, en una especie de individualidad abstracta, se puede decir que el tipo normal se mezcla con el tipo promedio y que cada desviación de este estándar de salud es un fenómeno mórbido. Es cierto que el tipo

promedio no puede determinarse con el mismo grado de claridad que un tipo individual, ya que sus atributos constitutivos no son absolutamente fijos sino que pueden variar. Pero la posibilidad de su constitución está más allá de toda duda, ya que, mezclado como está con el tipo genérico, es el objeto inmediato de la ciencia. Lo que el fisiólogo estudia son las funciones del organismo promedio, y el sociólogo hace lo mismo. Una vez que sabemos cómo distinguir los diferentes tipos uno del otro—un problema que trataremos más adelante—siempre es posible encontrar la forma más general de un fenómeno en una especie dada.

Claro está que un fenómeno sólo puede ser definido como patológico en relación con un tipo dado. Las condiciones de salud y enfermedad no pueden definirse *in abstracto* y de modo absoluto. Esta regla no tiene oposición en biología: nunca pasó que alguien aceptara que lo que es normal para un molusco también sea normal para un vertebrado. Cada especie tiene su propia salud, porque tiene su propio tipo promedio, y existe un estado de salud tanto para la especie inferior como para la superior. El mismo principio se aplica en sociología, aunque a menudo aquí resulta mal entendido. Debemos abandonar la costumbre, todavía demasiado común, de juzgar una institución, una práctica, un estándar moral, como si fueran buenos o malos en sí mismos y por sí mismos, indiscriminadamente para todos los tipos sociales.

Como el punto de referencia para juzgar la salud o morbilidad varía con las especies, también puede variar para una única especie, si esta especie cambia ella misma. Así, desde el punto de vista puramente biológico, lo que es normal para el salvaje no siempre es normal para el hombre civilizado, y viceversa. Hay, especialmente, variaciones que dependen de la edad, importantes porque ocurren regularmente en todos los tipos. La salud de las personas de edad no es la misma que la del adulto y, del mismo modo, la salud de éste no es la del niño. Lo mismo vale para las sociedades. Entonces, un hecho social puede llamarse normal para una especie social dada sólo en relación con una fase igualmente específica de su desarrollo; consecuentemente, para saber si se lo puede llamar así, no es suficiente observar la forma que adquiere en la generalidad de las sociedades que pertenecen a este tipo: también debemos cuidarnos de examinarlas en la fase correspondiente de su desarrollo...

Como la generalidad, que es la característica de un fenómeno normal, es ella misma un fenómeno explicable, una vez definitivamente establecida por la observación, debe ser explicada. Aunque, por supuesto, podemos asegurar de antemano que la produce una causa definida, es preferible que sepamos exactamente cuál es esa causa. La normalidad del fenómeno será indiscutible si se demuestra que el signo externo que la reveló en un principio no es puramente fortuito sino que se halla fundamentado en la naturaleza de las cosas; en una palabra, si uno puede demostrar que esta normalidad de hecho es una normalidad gobernada por la necesidad. Por

otra parte, esta demostración no siempre consistirá en demostrar que el rasgo es útil para el organismo, aunque éste sea el caso más frecuente, por razones que ya se han establecido: también puede suceder, como hemos señalado más arriba, que una situación sea normal sin que sea útil en absoluto, que lo sea simplemente porque se encuentra implicada necesariamente en la naturaleza de las cosas. Así, quizá sería deseable que el parto no produjera perturbaciones tan violentas en el organismo femenino, pero esto es imposible. Consecuentemente, la normalidad de los fenómenos debe explicarse por el único hecho de que se halla unida con las condiciones de existencia de las especies en consideración, ya como efecto mecánicamente necesario de estas condiciones, ya como medio que permite a los organismos adaptarse a ellas.

Esta prueba no es útil simplemente como comprobación. No hay que olvidar que si existe alguna utilidad en la distinción entre lo normal y lo anormal, es principalmente la de clarificar nuestra práctica. Ahora, para actuar con entero conocimiento de los hechos, debemos conocer no sólo el procedimiento adecuado, sino también sus razones. Las proposiciones científicas concernientes al estado normal son más inmediatamente aplicables a los casos individuales cuando las acompañan sus razones, porque entonces nos encontramos en mejores condiciones para reconocer en qué casos y en qué dirección pueden modificarse en su aplicación.

Hay circunstancias en las que esta verificación resulta absolutamente necesaria, ya que el primer método, si se lo usa aisladamente, puede conducir a error. Es el caso de los períodos de transición, cuando todo el tipo se halla en proceso de evolución, sin que todavía se haya estabilizado en su nueva forma. El único tipo normal que se da en estas circunstancias es el tipo de la etapa previa, y esta ya no corresponde a las nuevas condiciones de existencia. Así, un fenómeno puede persistir a lo largo de todo el rango de un tipo, aunque ya no se adapte a los requerimientos de la situación. Es decir que es normal sólo en apariencia, ya que su universalidad es ahora ilusoria, puesto que su persistencia, debida sólo a la fuerza ciega de la costumbre, ya no puede ser aceptada como índice de conexión cercana con las condiciones generales de su existencia colectiva.

El objetivo principal de toda ciencia de la vida, individual o social, es, en síntesis, definir y explicar el estado normal y distinguirlo de su opuesto. Si, sin embargo, la normalidad no está dada en las cosas mismas sino que, por el contrario, es una característica que podemos o no imputarles, esta sólida fundamentación desaparece. La mente se siente entonces satisfecha frente a una realidad que tiene poco que enseñarle: ya no está restringida por la materia que está analizando, pues, de una u otra manera, es la mente la que determina la materia. Las diversas reglas que hemos establecido hasta el presente son, en consecuencia, directamente interdependientes. Para que la sociología sea una verdadera ciencia de las cosas, la generalidad de los fenómenos debe tomarse como el criterio de su normalidad.

Por otra parte, nuestro método tiene la ventaja de regular la acción a la vez que el pensamiento. Si lo deseable no está sujeto a observación, pero puede y debe ser determinado por una especie de cálculo mental, se puede decir que no hay como poner límite a las invenciones libres de la imaginación en busca del bien. Porque ¿cómo podemos asignar un límite a la perfección? Por definición, desborda toda limitación. El objetivo de la humanidad retrocede entonces hasta el infinito, desalentando a algunos por su propia lejanía y, en cambio, alentando a otros que, para acercarse un poco a él, apuran el paso y se lanzan a realizar revoluciones. Este dilema práctico puede superarse si lo deseable se define del mismo modo que la salud, y si la salud se define como algo inherente a las cosas. Porque entonces el objeto de nuestros esfuerzos es a la vez dado y deseado de una sola vez. Ya no se trata de perseguir desesperadamente un objetivo que retrocede a medida que uno avanza, sino de trabajar con firme perseverancia para mantener el estado normal, para restablecerlo si se ve amenazado y para redescubrir sus condiciones si han cambiado. El deber del hombre de estado ya no es empujar violentamente a la sociedad hacia un ideal que le parece atractivo sino que su papel es como el del médico: prevenir la aparición de enfermos cuidando la higiene y tratar de curarlos cuando aparecen.

RMS, pp. 55-57, 59-61 y 74-75.

*[Esrito en respuesta a la crítica de Tarde a las nociones de normalidad y patología del propio Durkheim.]*

... Si dije del crimen que era "normal", fue por la aplicación de una regla general que traté de establecer para distinguir lo normal de lo anormal. La discusión de esta regla quizá sea la base de este debate, ya que, una vez establecida, lo demás se desprende de ella. Tarde toca este problema sólo brevemente. Plantea dos objeciones: (1) El tipo normal, señala, no debe ser confundido con el tipo promedio, ya que, como todos están enfermos en mayor o menor grado, la enfermedad debería ser normal. Contesto: si todos están enfermos, cada uno tiene su propia enfermedad particular; en consecuencia estas características individuales se anulan con respecto al tipo genérico, que no conserva trazas de ellas. ¿Debemos decir que, más que ninguna enfermedad particular, debemos buscar, al menos, una propensión por la enfermedad en general? Esto sería aceptable, pero no nos conformemos con meras frases. ¿En qué consiste esta propensión? Muy simplemente en el hecho de que el individuo promedio, como todo individuo, tiene sólo poderes de resistencia limitados que, en consecuencia, siempre pueden ser superados por fuerzas mayores y opuestas. ¿Qué contradicción hay en decir que el estado de salud implica sólo una energía vital limitada? En esto no veo más que una perogrullada. (2) En segundo lugar, objeta Tarde, una sociedad en la que hubiera sólo hombres promedio, desde el punto de vista

físico, intelectual o moral, se hallaría a un nivel más bajo del que podría alcanzar de otro modo. ¿Cómo podemos decir entonces que es saludable? ¡En qué extraña confusión ha caído aquí mi ingenioso oponente! En la teoría que formulé, una sociedad integrada solamente por individuos promedio sería esencialmente anormal. Porque no hay ninguna sociedad que no incluya una profusión de anomalías individuales, y ese fenómeno universal no puede existir sin razón. *Consecuentemente es socialmente normal que haya individuos psicológicamente anormales en toda sociedad*; y la normalidad del crimen es sólo un caso particular de esta proposición general. Como lo subrayé expresamente en mi libro [*Las reglas del método sociológico*] las condiciones de la salud individual y las de la salud social pueden ser muy diferentes y hasta contradictorias. Esto puede aceptarse sin dificultad si uno reconoce, como hago yo, que hay una clara línea de demarcación entre lo social y lo físico. Por otra parte, esta oposición puede probarse directamente de modo empírico, sin referencia a ningún sistema. Una sociedad sólo puede sobrevivir si se renueva periódicamente, es decir, si las generaciones más viejas ceden espacio a las nuevas. En consecuencia es necesario que las primeras mueran. Así, el estado normal de las sociedades implica la enfermedad de los individuos: cierta tasa de mortalidad, como cierta tasa de criminalidad, son indispensables para la salud colectiva.

RP, 1895, pp. 522-523



## 10. LAS BASES SOCIALES DE LA EDUCACIÓN

### Educación y sociedad

... cada sociedad produce un cierto ideal de hombre, de lo que debería ser, tanto desde el punto de vista intelectual como del físico y moral. En alguna medida, este ideal es el mismo para todos los miembros de la sociedad. Pero, más allá de cierto punto, también se diferencia de acuerdo con los agrupamientos específicos que cada sociedad contiene en su estructura. Es este ideal, que es a la vez integral y diverso, el que es el foco de la educación. Su función, en consecuencia, es desarrollar en el niño: (1) cierto número de estados físicos y mentales que la sociedad a la que pertenece considera que deben ser poseídos por todos sus miembros; (2) ciertos estados físicos y mentales que el grupo social particular (casta, clase, familia, profesión) considera que deben ser poseídos por todos los que lo componen. En consecuencia, tanto la sociedad como un todo como cada agrupamiento social particular, determinan el ideal que la educación debe concretar. La sociedad puede sobrevivir solamente si su en sus miembros existe un grado suficiente de homogeneidad. La educación perpetúa y refuerza esta homogeneidad, fijando en la mente del chico desde los inicios las semejanzas esenciales que exige la vida social. Pero, por otra parte, sin alguna diversidad toda cooperación sería imposible. La educación asegura la persistencia de esta necesaria diversidad diversificándose y especializándose ella misma. Si la sociedad ha alcanzado un grado de desarrollo tal que las viejas divisiones en castas y clases ya no pueden ser mantenidas, prescribirá una educación más uniforme en su base. Si, a la vez, existe una división del trabajo más desarrollada, sobre la base de un conjunto subyacente de ideas y sentimientos comunes, provocará entre los niños una mayor diversidad de aptitudes ocupacionales. Si existe un estado de guerra con las sociedades vecinas, tratará de formar a la gente de acuerdo con un modelo fuertemente

nacionalista. Si la competencia internacional adopta una forma más pacífica, el tipo que trata de formar es más general y más humanista. La educación es entonces simplemente el medio por el cual la sociedad prepara en sus niños las condiciones esenciales de su propia existencia. Veremos más tarde cómo el individuo mismo tiene interés en someterse a estas exigencias.

En consecuencia llegamos a la siguiente conclusión: *La educación es la influencia ejercida por las generaciones adultas sobre aquellos que todavía no están listos para la vida social. Su objeto es estimular y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales exigidos de él tanto por la sociedad política como un todo como por el medio particular para el que está específicamente destinado ...*

La educación ha variado infinitamente según el tiempo y el lugar. En las ciudades de Grecia y Roma la educación entrenaba al individuo para subordinarse ciegamente a la colectividad, para transformarse en criatura de la sociedad. Hoy está interesada en hacer del individuo una personalidad autónoma. En Atenas buscaban formar almas cultivadas, informadas, sutiles, enamoradas de la moderación y la armonía, capaces de gozar de la belleza y de las alegrías de la pura especulación. En Roma querían niños que llegaran a ser principalmente hombres de acción, dedicados a la gloria militar e indiferentes a las letras y las artes. En la Edad Media la educación era por encima de todo cristiana. En el Renacimiento adoptó un carácter más secular y literario. Hoy la ciencia tiende a asumir en la educación el lugar que antes ocuparon las artes. ¿Debemos decir, sin embargo, que la realidad no es el ideal, que si la educación ha variado es porque los hombres no han entendido la forma que debía adoptar? Pero si la educación romana hubiera estado imbuida de un individualismo comparable al nuestro, el estado romano no habría podido seguir existiendo, la civilización latina no se habría desarrollado ni, tampoco, nuestra civilización moderna que, en parte, desciende de ella. Las sociedades cristianas de la Edad Media no habrían podido sobrevivir si le hubieran dado a la investigación libre el lugar que le damos hoy. Hay entonces necesidades ineludibles que no podemos negar. ¿Qué sentido tiene imaginar un tipo de educación que sería fatal para la sociedad que la pusiera en práctica? ...

... cada sociedad, considerada en cierto estado de desarrollo, tiene un sistema de educación y ejerce sobre los individuos una influencia que usualmente es irresistible. No tiene sentido pensar que podemos criar a nuestros niños como queremos. Hay costumbres a las que debemos conformarnos. Si nos burlamos demasiado de ellas, ellas se vengán en nuestros niños. Los niños, cuando adultos, resultan incapaces de vivir de acuerdo con sus contemporáneos. Ya se los críe bajo la influencia de ideas absolutas o de ideas que son prematuras, eso no interesa, tanto en uno como en otro caso no son de su tiempo y, en consecuencia, se hallan fuera de las condiciones de la vida normal. Así, en cualquier momento del tiempo hay un tipo prevaleciente de educación, del que no podemos apartarnos sin enfrentarnos

con la fuerte resistencia que oponen los ímpetus erráticos del descontento.

Ahora bien, no somos nosotros como individuos quienes creamos las costumbres e ideas que determinan esto. Ellas son el producto de la vida en comunidad y expresan sus necesidades. Son, además, en gran medida, obra de las generaciones precedentes. Todo el pasado humano ha contribuido a la formación de este conjunto de principios que guían la educación. Toda nuestra historia ha dejado su impronta en ellos y aun la historia de los pueblos que estuvieron antes. Esto puede compararse con el modo en que los animales superiores llevan en ellos las trazas de toda la evolución biológica de la que son el producto final. La investigación histórica de la formación y desarrollo de los sistemas de educación revela que dependen de la religión, de la organización política, del grado de desarrollo de la ciencia, del estado de la industria, etc. Si se los considera aparte de estas causas históricas, no pueden ser comprendidos. ¿Cómo puede entonces intentar el individuo reconstruir en su propia mente algo que no es el producto del pensamiento individual? No se enfrenta con una *tabula rasa* en la que puede escribir lo que quiera, sino con realidades existentes, que no puede crear ni destruir ni transformar a voluntad. Puede actuar sobre ellas sólo en la medida en que haya aprendido a entenderlas, en que conozca su naturaleza y las condiciones de las que dependen; y puede entenderlas sólo si se dedica a estudiarlas y a observarlas, como el físico observa la materia inanimada y el biólogo a los organismos vivos.

ES. pp. 47-49, 39-40 y 41-43

## El desarrollo de los sistemas educacionales

Toda la sustancia básica de nuestra civilización intelectual nos llega de Roma. Podemos, en consecuencia, inferir que nuestra pedagogía, los principios fundamentales de nuestro sistema de enseñanza, nos han llegado de la misma fuente, ya que la enseñanza es, simplemente, una versión abreviada de la cultura intelectual del adulto. Pero ¿por qué camino y de qué modo tuvo lugar esta transmisión? Los pueblos germánicos, si no todos ellos al menos aquellos que dieron su nombre a nuestro país, eran bárbaros indiferentes a todos los refinamientos de la civilización. La literatura, las artes, la filosofía no tenían valor para ellos. Sabemos que, incluso los monumentos del arte romano, sólo inspiraban en ellos odio y sospecha. En consecuencia, entre ellos y los romanos hubo una verdadera discontinuidad moral que habría impedido cualquier comunicación o asimilación entre los dos pueblos. Como estas dos civilizaciones eran extrañas una con la otra en este punto, parecería que sólo podían repelerse mutuamente. Pero, felizmente, había un ámbito en el que estas sociedades que, de otro modo eran

as hubiera inspirado directamente. Es todavía más natural atribuirles a ellas orque, como son comunes a todo el grupo, pueden asociarse solamente con algo que sea igualmente común a todos los miembros. Ahora bien, el emblema totémico es el único elemento que satisface esta condición. Por definición es común a todos. Durante la ceremonia es el foco de atención. Si bien las generaciones cambian, el emblema totémico sigue siendo el mismo: es el elemento permanente de la vida social. En consecuencia es de tal que las fuerzas misteriosas con las que los hombres se sienten en comunicación parecen emanar. Y en consecuencia están destinadas a presentar estas fuerzas en la forma de seres animados o inanimados cuyo nombre lleva el clan.

Dicho esto estamos en condiciones de entender todas las propiedades esenciales de las creencias totémicas.

Como la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y como ésta puede representarse en la mente sólo en la forma del ítem, el emblema totémico es como el cuerpo viviente del dios. En consecuencia, las acciones benéficas o dañinas que el culto trata de provocar o de prevenir parecen emanar de dicho emblema. Así es a él a quien dirige el culto. Esto explica por qué el emblema del tótem ostenta el primer lugar en la escala de las cosas sagradas.

Pero el clan, como cualquier otra forma de sociedad, puede vivir sólo en la conciencia de los individuos que lo componen. Así si la fuerza religiosa, en tanto se concibe como incorporada en el emblema totémico, parece estar fuera de los individuos y tener una especie de ascendencia sobre ellos, como sobre el clan de la que es el símbolo, puede concretarse sólo en y a través de ellos. En este sentido, es inmanente a ellos y ellos necesariamente la representan así. La sienten presente y activa dentro de ellos porque esto es lo que los eleva a una forma superior de vida. Por esto que los hombres han creído que contienen dentro de ellos un principio comparable al que posee el tótem y consecuentemente es por eso que se han atribuido a ellos mismos un carácter sagrado, aunque menos marcado que el del emblema totémico. El emblema es la fuente primaria de vida religiosa: el hombre la comparte sólo indirectamente, como él bien sabe. El se da cuenta que la fuerza que lo transporta al mundo de las cosas sagradas no es inherente a él sino que llega a él desde afuera.

Por otra razón, los animales o las plantas de las especies totémicas poseen el mismo carácter, incluso en un grado mayor. Si el principio totémico no es nada más que el clan, el clan está concebido en la forma material del emblema totémico. Ahora bien, esta forma es también la del ser concreto cuyo nombre ostenta el clan. Con motivo de esta similitud, plantas y animales necesariamente evocan sentimientos similares a los que despierta el emblema mismo. Este último es el objeto del respeto religioso y ellos también deben inspirar respeto del mismo tipo y aparecer como sagrados. Siendo formas externas tan parecidas, sería imposible para el creyente no

atribuirles fuerzas de la misma naturaleza. Es por esto que está prohibido matar o comer al animal totémico y por que se cree que su carne tiene virtudes positivas, que los ritos utilizan; es porque es como el emblema del clan, es decir, su propia imagen. Y como necesariamente recuerda el emblema más de lo que lo hace el hombre, se halla ubicado en un nivel más alto en la jerarquía de las cosas sagradas. Indudablemente hay una relación cercana entre estos dos seres, porque ambos comparten la misma esencia. Ambos encarnan algo del principio totémico. Sin embargo, como el principio mismo es concebido en forma animal, el animal parece encarnarlo más enteramente que el hombre. En consecuencia, si los hombres lo consideran y lo tratan como hermano es, al menos, un hermano mayor.

Pero si bien el principio totémico tiene su base principal en una especie específica de animal o vegetal, no puede permanecer localizado allí: la cualidad sagrada es altamente contagiosa. En consecuencia se difunde a partir del ser totémico a cualquier cosa que se halle cercanamente y aun remotamente conectada con él. Los sentimientos religiosos inspirados por el animal se comunican a las sustancias de las que se alimentan y que sirven para hacer o rehacer su carne y su sangre, a las cosas que se le parecen y a los diferentes seres que se hallan en contacto constante. Así, poco a poco se vinculan subtótems a los tótems y se forman los sistemas cosmológicos que se expresan en las clasificaciones primitivas. Por último, el mundo entero se divide entre los principios totémicos de cada tribu...

FE, pp. 219 y 314-318

### Sistemas de clasificación

... estas clasificaciones sistemáticas son las primeras que encontramos en la historia y se han modelado sobre la organización social o, más bien, han tomado la trama de la sociedad como su propia trama. Las fratrías han servido como clases y los clanes como tipos. Es como consecuencia de que los hombres estaban organizados que fueron capaces de organizar a las cosas, porque para clasificar a estas últimas se limitaron a darles lugares en los grupos de los que ellos eran miembros. Y si estas diferentes clases de cosas no se hubieran simplemente yuxtapuesto sino que se hubieran ordenado de acuerdo con un plan unificado, eso sería porque los grupos sociales con los que se hallan interrelacionados están unificados y, a través de su unión, integran un rol orgánico, la tribu. La unidad de estos primeros sistemas lógicos reproduce simplemente la unidad de la sociedad. En consecuencia tenemos una base inicial para verificar la proposición que enunciaremos al comienzo de este trabajo [*Las formas elementales de la vida religiosa*]: que las ideas fundamentales de la mente, las categorías esenciales del pensa-

viva. Está mezclada con la vida porque ella misma es un producto y una condición de esa forma superior de la vida que es la vida social. Es diversa porque la vida social se manifiesta en muy diversas formas. Esta diversificación y lo que el pragmatismo llama la "disección" de los conceptos no es de ningún modo arbitraria: está modelada sobre la base de la realidad, y especialmente de la realidad de la vida social.

Finalmente, hay una última característica de la verdad de la que ya he hablado antes, pero que quiero enfatizar en conclusión: es su carácter *obligatorio*... El pragmatismo es una forma de utilitarismo lógico que no puede explicar adecuadamente la *autoridad* de la verdad, una autoridad que es fácilmente comprensible, en cambio, si se ve que hay un elemento social en la verdad. Es por esto que *la verdad es una norma para el pensamiento, del mismo modo que el ideal moral es una norma para la conducta.*

PS, pp. 196-197

### Los orígenes religiosos del conocimiento

El campo de los fenómenos religiosos se extiende mucho más allá de los límites a los que a primera vista parece confinado. Incluye no sólo a los animales totémicos y a los miembros humanos del clan: no existe ninguna cosa conocida que no esté clasificada en un clan y bajo un tótem y, en consecuencia, no hay nada que en alguna medida no tenga algo de carácter religioso...

Hemos mostrado cómo el clan, por el modo en que actúa sobre sus miembros, despierta en ellos la idea de fuerzas externas que los dominan y los exaltan. Pero todavía debemos preguntarnos cómo es que se piensan estas fuerzas en la forma de especies totémicas, es decir con el aspecto de un animal o una planta.

Esto ocurre porque este animal o esta planta le dio su nombre al clan y le sirve como emblema. De hecho, es una ley bien sabida que los sentimientos que algo despiertan en nosotros se vinculan espontáneamente con el símbolo que los representa. Para nosotros el negro es un signo de duelo; también sugiere sentimientos e ideas tristes. Esta transferencia de sentimientos proviene simplemente del hecho de que la idea de una cosa y la idea de su símbolo se hallan cercanamente vinculadas en nuestras mentes. El resultado es que las emociones provocadas por uno se extienden contagiosamente al otro. Pero este contagio, que siempre tiene lugar en algún grado, es mucho mayor y marcado cuando el símbolo es algo simple, definido, y fácil de representar, ya que la cosa misma, debido a sus dimensiones, el número de sus partes y la complejidad de su ordenamiento es difícil de concebir. Porque somos incapaces de tratar una entidad

abstracta que puede representarse sólo con dificultad y de un modo confuso como la fuente de los sentimientos fuertes que experimentamos, no podemos explicarnos salvo conectándolos a algún objeto concreto de cuya realidad somos vívidamente conscientes. Si la cosa misma no llena esta condición, no puede servir como la base aceptada de estos sentimientos, aunque pueda ser lo que realmente los produce. Entonces, algún signo toma su lugar. Es a esto a lo que conectamos las emociones que estimula. Es esto lo que es amado, temido, respetado. Es esto a lo que estamos agradecidos y a lo que nos sacrificamos. El soldado que muere por su bandera muere por su país, pero, de hecho, es la bandera la que se encuentra en primer plano en su mente. A veces pasa que ésta determina directamente la acción. Cuando una bandera permanece en manos del enemigo, aunque esto difícilmente determine el destino del país, aun así el soldado está preparado para arriesgarse a morir para recuperarla. Pierde de vista el hecho de que la bandera es solamente un símbolo y de que no tiene ningún valor en sí misma sino simplemente alude a la realidad que representa. Se la trata como si fuera la realidad en sí misma.

Ahora bien, el tótem es la bandera del clan. En consecuencia es natural que las impresiones que despierta el clan en las mentes individuales, impresiones de dependencia y de vitalidad ampliada, puedan vincularse con la idea del tótem más que con la del clan, porque el clan es una realidad demasiado compleja para ser claramente representada en toda su unidad concreta por intelectos tan rudimentarios. Por otra parte, el primitivo ni siquiera ve que estas impresiones le llegan de la colectividad. No se da cuenta de que la reunión de una cantidad de hombres asociados en la misma actividad da como resultado la creación de nuevas energías que transforman a cada uno de ellos; solamente siente que es elevado por encima de él mismo y que ve una vida diferente de la que lleva ordinariamente. Sin embargo, debe conectar estas sensaciones con algún objeto externo como su causa. Ahora bien, ¿qué ve alrededor de él? Por todas partes, lo que percibe y lo que golpea su imaginación son las muchas imágenes del tótem: el *waninga* y el *nurtunja*, que son símbolos de los seres sagrados; los bramadores y *churinga* en los que en general se han grabado combinaciones de líneas que tienen el mismo significado y las decoraciones que cubren las diferentes partes de su cuerpo y que son marcas totémicas.

¿Cómo puede esta imagen, repetida en todas partes y en todo tipo de formas, dejar de fijarse con excepcional relieve en su mente? Colocada así en el centro de la escena, se vuelve representativa de estas ideas y emociones. Los sentimientos que siente se centran en ella, porque es el único objeto concreto al que puede vincularlas. Continúa volviéndolos a la mente y evocándolos aun después que la asamblea se ha disuelto. Porque sobrevive a la asamblea, grabada en los instrumentos de culto, en las rocas, en los escudos, etcétera. De este modo las emociones experimentadas se sostienen y reviven perpetuamente. Todo pasa como si la imagen totémica

de nuestra organización social y de nuestra mentalidad colectiva, como, de hecho uno no puede ignorarlo sin, a la vez, equivocar las condiciones que dan existencia a lo colectivo y, consecuentemente, a lo individual. Supongamos que en determinado momento, la sociedad, como un todo, tiende a perder de vista los derechos sagrados del individuo. ¿Acaso no podríamos corregirla con autoridad recordando que los derechos del individuo se hallan cercanamente ligados a la estructura de las grandes sociedades europeas y a toda nuestra mentalidad y que negarlos, so pretexto de intereses sociales, es negar los intereses más esenciales de la sociedad misma?

También es posible que, aparte del orden de moralidad existente en el presente, mantenido por las fuerzas de la tradición, estén apareciendo nuevas tendencias del tipo claramente autoconsciente. La ciencia de la moral nos permite tomar posición entre estas dos moralidades divergentes, una existente y la otra en proceso de surgimiento. Nos enseña, por ejemplo, que la primera está vinculada con un orden que ha desaparecido o está desapareciendo, mientras que las nuevas ideas, en cambio, están vinculadas con cambios recientes en las condiciones de la existencia colectiva y se han vuelto necesarias con motivo de estos cambios. Nuestra ciencia puede ayudarnos a clarificar estas ideas con precisión, a dirigir las, etcétera.

En consecuencia no estamos obligados a inclinarnos frente a la fuerza de la opinión moral. Incluso en algunos casos estamos justificados para rebelarnos contra ella. De hecho, puede ocurrir que, por una de las razones ya indicadas, encontremos que es nuestra obligación combatir ideas morales que sabemos que están perimidas y que no son más que supervivencias. El mejor modo de hacer esto será oponerse a estas ideas no sólo teóricamente sino también en la acción.

SP, pp. 86-88

## 5. FORMAS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

### Sanciones represivas y solidaridad mecánica

El vínculo de la solidaridad social al que corresponde la ley represiva es aquel cuya ruptura constituye un crimen; le damos este nombre a cada acto que, en algún grado evoca contra su autor la reacción característica que llamamos con la palabra "castigo". Buscar la naturaleza de este vínculo es, en consecuencia, preguntarse cuál es la causa del castigo o, más precisamente, en qué consiste esencialmente el crimen...

... un acto es criminal cuando ofende estados intensos y definidos de la *conscience collective*. Difícilmente se discuta el enunciado de esta proposición, pero generalmente se le da un sentido muy diferente del que debería tener. La tomamos como si expresara, no la propiedad esencial del crimen, sino una de sus repercusiones. Sabemos bien que el crimen viola sentimientos muy generalizados e intensos, pero creemos que esta generalidad e intensidad derivan del carácter criminal del acto que, consecuentemente, queda sin ser definido. No negamos que cada delito sea universalmente condenado, pero aceptamos que la condena a la que se encuentra sometido resulta de su carácter delictivo. Sin embargo, entonces nos queda por aclarar en qué consiste el carácter delictivo. ¿Acaso debe encontrarse en una transgresión especialmente seria? Puede ser, pero eso es simplemente replantear la pregunta cambiando una palabra por otra, porque, precisamente, el problema consiste en comprender qué es la transgresión y particularmente esta transgresión específica que la sociedad reprueba por medio del castigo organizado y que constituye lo criminal. Evidentemente, sólo puede encontrarse en una o varias características comunes a todos los tipos criminológicos. La única que satisface esta condición es la propia oposición entre un crimen, cualquiera que sea, y ciertos sentimientos colectivos. Por lo tanto, es esta oposición la que integra el crimen, más que ser una

derivación del crimen. En otras palabras, no debemos decir que una acción hiere la *conscience collective* porque es criminal sino más bien que es criminal porque hiere la *conscience collective*. No la condenamos porque es un crimen sino que es un crimen porque la condenamos. En cuanto a la naturaleza intrínseca de estos sentimientos, resulta imposible especificarlos: ofrecen los más diversos objetos y no pueden sintetizarse en una sola fórmula. No podemos decir que están vinculados con los intereses vitales de la sociedad o con un mínimo de justicia; todas esas definiciones son inadecuadas.

Sólo podemos reconocerlos por esto: un sentimiento, cualquiera sea su origen o finalidad, se encuentra en todas las mentes con cierto grado de fuerza y claridad y cada acción que lo viola es un crimen...

El castigo es, primero y principal, una reacción emocional. Este carácter se ve claramente, en especial, en las sociedades menos desarrolladas: los pueblos primitivos castigan por el castigo, haciendo a la parte culpable sufrir simplemente por hacerla sufrir y sin buscar sacar ninguna ventaja para ellos del sufrimiento que imponen. Prueba de esto es que no buscan herir ni justa ni útilmente sino meramente herir. Así, castigan a los animales que han cometido equivocaciones y hasta a los objetos inanimados que fueron sus instrumentos pasivos. Cuando el castigo se aplica solamente a la gente, a menudo se extiende más allá de la parte culpable y alcanza a la inocente: su esposa, sus hijos, sus vecinos, etcétera. Esto ocurre porque la pasión que es el espíritu de castigo, cesa solamente cuando se extingue; en consecuencia, si después que ha destruido a quien la había provocado inmediatamente, todavía conserva fuerza, se expande de un modo mecánico. Aun cuando se presenta claramente moderada y se relaciona solamente con la parte culpable, hace sentir su presencia por la tendencia a sobrepasar en severidad a la acción contra la cual está reaccionando. Ese es el origen de los refinamientos del sufrimiento que se agregan al castigo capital: incluso en Roma, el ladrón no sólo tenía que devolver el objeto robado sino también pagar una retribución del doble o del cuádruple de lo robado. Por otra parte, el muy generalizado castigo de la *lex tallionis*, ¿no es acaso un modo de satisfacer la pasión por la venganza?

Pero hoy, se dice, el castigo ha cambiado su carácter: ya no es para vengarse a sí misma que la sociedad castiga, es para defenderse. El sufrimiento que inflige ya no es más que un medio metódico de protección. Castiga no porque el castigo le ofrezca una satisfacción intrínseca sino porque el temor al castigo puede paralizar a aquellos que contemplan el mal. Ya no es la ira sino una bien mentada precaución la que determina la represión. Las observaciones precedentes no pueden entonces generalizarse; deben referirse solamente a la forma primitiva de castigo y no deben extenderse a la forma moderna.

Pero justificar una distinción tan radical entre estos dos tipos de castigo no es suficiente para establecer que se los emplea con diferentes fines como

objetivo. La naturaleza de una práctica no cambia necesariamente porque las intenciones conscientes de quienes la apliquen se modifiquen. De hecho, todavía puede desempeñar el mismo papel que antes, pero sin que esto resulte percibido. En este caso, ¿por qué cambiaría sólo en aquellos aspectos de cuyos efectos somos más conscientes? Se adapta a sí misma a las nuevas condiciones de existencia sin ningún cambio esencial. Y este es el caso del castigo. En realidad, es un error creer que la venganza sea simplemente crueldad inútil: es muy posible que, en sí misma consista en una reacción mecánica y sin objeto, una acción emocional e irreflexiva, una necesidad irracional de destrucción. Aunque, en efecto, tienda a destruir lo que nos amenaza. Consiste entonces en un verdadero acto de defensa, aunque se trate de un acto instintivo e irreflexivo. Nos vengamos sólo contra aquello que nos ha herido, y lo que nos ha herido es siempre un peligro. El instinto de venganza es, en suma, solamente el instinto de conservación potenciado por el peligro. Así, la venganza está lejos de haber tenido el papel negativo y estéril en la historia de la humanidad que se le ha atribuido. Es un arma defensiva y tiene un valor definido, aunque sea un arma imperfecta. Como no está conscientemente informada de los fines a los que sirve, sino que funciona automáticamente, no puede, en consecuencia, regularse, sino que responde azarosamente a las causas ciegas que la urgen sin que nada modere sus respuestas. Hoy, como entendemos más claramente el fin a alcanzar, sabemos mejor cómo utilizar los medios a nuestra disposición. Nos protegemos más sistemáticamente y, por ende, más eficientemente. Pero este resultado también se obtenía antes, aunque de un modo imperfecto. No hay una división radical entre el castigo de hoy y el castigo de ayer y, en consecuencia, no fue necesario que este último cambiara su naturaleza para acomodarse al papel que desempeña en nuestras sociedades civilizadas. La principal diferencia deriva del hecho de que ahora produce sus efectos con una alta conciencia de lo que hace, pero, si bien la conciencia individual o social no deja de tener influencia sobre la realidad que clarifica, no tiene el poder de cambiar su naturaleza. La estructura interna de los fenómenos sigue siendo la misma, sean los hombres conscientes de ella o no lo sean. En consecuencia, podemos concluir que los elementos esenciales del castigo son los mismos que antes.

Por otra parte y en los hechos, el castigo ha permanecido, al menos en parte, obra de venganza. Se dice que no hacemos sufrir a la parte culpable por el sufrimiento mismo. Sin embargo, es cierto que encontramos correcto que sufra. Quizá estemos equivocados, pero esa no es la cuestión: por el momento buscamos definir el castigo como es o como ha sido, no como debe ser. Es cierto que esta expresión de persecución pública que se realiza una y otra vez en el lenguaje de las cortes no es una mera expresión. Suponiendo que el castigo pueda realmente servir para protegernos en el futuro, pensamos que, ante todo, debe ser una *expiación* del pasado. Esto puede verse en las minuciosas precauciones que adoptamos para adjudicar el

castigo tan exactamente como sea posible en relación con la severidad del crimen. Esto sería inexplicable si no creyéramos que la parte culpable debe sufrir por lo que hizo mal en igual grado. Esta gradación no es necesaria si el castigo es solamente un medio de defensa. Sin duda, sería peligroso para la sociedad si las ofensas más serias fueran tratadas como simples transgresiones, pero mayor sería el peligro en la mayor parte de los casos si estas últimas fueran tratadas del mismo modo que las primeras. Contra un enemigo nunca son demasiadas las precauciones. ¿Debemos decir que los autores de las faltas menores tienen naturalezas menos perversas y que para neutralizar sus instintos criminales podrían bastar castigos menos severos? Pero si sus inclinaciones son menos viciosas, no por ello son menos intensas. Los ladrones están fuertemente inclinados a robar, tal como los asesinos a asesinar. La resistencia ofrecida por el primero no es menor que la del segundo y; en consecuencia, para controlarlo deberíamos recurrir a los mismos métodos. Si, como se ha dicho, se trata solamente de una cuestión de derribar una fuerza nociva con una fuerza opuesta, la intensidad de la segunda debe medirse solamente por la intensidad de la primera, sin que la cualidad de la última deba ser tenida en consideración. La escala penal debe entonces comprender sólo un pequeño número de gradaciones.

El castigo debe variar sólo con el grado de dureza del criminal y no de acuerdo con la naturaleza del acto criminal. Un ladrón incorregible debe ser tratado del mismo modo que un asesino incorregible. Pero, en realidad, si se demostrara que un delincuente es completamente incurable, aun así no nos sentiríamos obligados a castigarlo excesivamente. Esto prueba que creemos en la ley del Talión, aunque la aplicamos de un modo más refinado que antiguamente: ya no medimos en forma tan material y grosera, ya sea la extensión del hecho o la del castigo, aunque todavía pensamos que debería haber una ecuación entre los dos términos, nos beneficiamos o no de este balance. En consecuencia, el castigo sigue siendo para nosotros lo que era para nuestros mayores: todavía es un acto de venganza, puesto que es una expiación. Lo que vengamos, lo que el criminal expía, es el ultraje a la moralidad...

El carácter social de esta reacción proviene de la naturaleza social de los sentimientos ofendidos. Como ellos se encuentran en la conciencia de cada individuo, la infracción que se ha cometido produce la misma indignación en quienes son testigos o se enteran de su existencia. Todos son atacados; consecuentemente, todos se oponen al ataque. La reacción no sólo es general sino que es colectiva, lo que no es lo mismo: no se produce de un modo aislado en cada individuo sino que es una respuesta total, unificada, aun si varía de acuerdo con el caso. De hecho, del mismo modo en que los sentimientos contrarios se repelen entre sí, los sentimientos similares se atraen entre sí, y se atraen con tanta fuerza como intensos sean. Como la contradicción es un rasgo que los une, se agrega a la fuerza de atracción. Nunca sentimos la necesidad de la compañía de nuestros compatriotas en

tan gran medida como cuando nos encontramos en un país extranjero; el creyente nunca se siente tan fuertemente atraído por sus correligionarios como en los períodos de persecución. Por supuesto, siempre nos gusta la compañía de aquellos que piensan y sienten como lo hacemos nosotros; pero, después de discusiones en las que nuestras creencias comunes se han visto atacadas directamente, la buscamos con pasión y ya no solamente con placer. Basta con ver que pasa, particularmente en un pueblo pequeño, cuando ocurre algún escándalo moral. Los hombres se paran los unos a los otros en la calle, se visitan entre ellos, buscan juntarse para hablar del suceso y para indignarse en común. De todas las impresiones similares que se intercambian y la ira que se expresa emerge una emoción única, más o menos determinada, de acuerdo con las circunstancias, que no emana de ninguna persona específica sino de todos. Es la ira pública.

Por otra parte eso es lo que le otorga sus funciones: los sentimientos en cuestión derivan su fuerza del hecho de que son comunes a todos; son fuertes porque no están cuestionados. Es el hecho de ser universalmente respetados el que les da el respeto específico que obtienen. Ahora bien, el crimen es posible sólo si este respeto no es verdaderamente universal. Consecuentemente implica que no son absolutamente colectivos y, esto daña esta unanimidad que es la fuente de su autoridad. Si, entonces, cuando tiene lugar un crimen, los individuos a los que ofende no se unen para manifestar lo que comparten en común y para afirmar que el caso es anómalo, se verán permanentemente agitados, porque deben fortificarse ellos mismos por el seguro común de que todavía están unidos. El único medio para realizar esto es la acción en común. En breve, como es la *conscience collective* la atacada, debe ser ella la que resista y, consecuentemente, la resistencia debe ser colectiva...

Así, el análisis del castigo ha confirmado nuestra definición del crimen. Comenzamos estableciendo inductivamente que el crimen consiste esencialmente en un acto contrario a estados firmes y definidos de la *conscience collective*. Acabamos de ver que todas las calidades del castigo derivan finalmente de esta naturaleza del crimen. Y eso sucede porque las reglas que sanciona expresan las conformidades sociales esenciales.

De este modo vemos qué tipo de solidaridad penal simboliza la ley. Es bien sabido que hay una forma de cohesión social cuya causa descansa en cierta conformidad de todos los individuos específicos a un tipo común que no es otro que el tipo mental de la sociedad. En estas condiciones, no sólo todos los miembros del grupo se ven individualmente atraídos uno al otro porque se parecen uno al otro sino también porque se hallan unidos a lo que es la condición de existencia de este tipo colectivo, es decir a la sociedad que forman por su unión. Los ciudadanos no sólo se aman y se buscan entre ellos con preferencia a los extranjeros, sino que también aman a su país, quieren para él lo que quieren para ellos y desean que prospere y persista, porque sin el gran parte de su vida psicológica se trabaría en su funcionamiento. A la

inversa, la sociedad exige que presenten estos parecidos fundamentales, porque es una condición de su cohesión. Para nosotros hay dos formas de conciencia. Una contiene los estados personales, el carácter de cada uno, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera representa sólo nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, consecuentemente, a la sociedad, sin la cual no existiría. Cuando es uno de los elementos de esta última el que determina nuestra conducta no actuamos por nuestro interés personal: perseguimos fines colectivos. Aunque distintas, estas dos formas de conciencia, están vinculadas una con la otra ya que, al final, son solamente una y tienen el mismo sustrato orgánico. Son, en consecuencia, interdependientes. De esto resulta una solidaridad *sui generis*, basada en el parecido mutuo, que vincula directamente al individuo con la sociedad.

DTS, pp. 35, 47-48, 52-56, 70-71 y 73-74

### Variaciones en el carácter de las sanciones penales

Las variaciones que ha sufrido el castigo a lo largo del curso de la historia son de dos tipos: unas cuantitativas y otras cualitativas. Las leyes que las gobiernan son necesariamente diferentes. La *ley de la variación cuantitativa* puede formularse del siguiente modo: "*la intensidad del castigo es mayor en la medida en que la sociedad pertenece a un tipo menos desarrollado y al grado en que el poder central tiene un carácter más absoluto*".

Comencemos explicando el significado de estas expresiones. La primera no precisa definición. Es relativamente fácil reconocer cuándo un tipo social se halla más o menos desarrollado que otro: solamente tenemos que distinguir qué grado de simplicidad los compone y, si son de composición paralela, el grado de organización que manifiestan. Esta jerarquía de tipos sociales no implica, sin embargo, que el desarrollo de las sociedades forme una secuencia única y lineal. Por el contrario, es cierto que sería mejor representarla como un árbol, con muchas ramas que difieren en mayor o menor grado. Las sociedades se hallan situadas en diversas alturas de este árbol y a distancias variables del tronco común: si las tratamos de este modo es posible hablar de la evolución general de las sociedades.

El segundo factor que distinguimos merece una discusión más profunda. Llamamos al poder gubernamental "absoluto" cuando no hay otras funciones sociales similares para balancearlo y limitarlo efectivamente. En realidad la ausencia completa de toda limitación nunca se encuentra, se puede decir que es inconcebible. La tradición y las creencias religiosas sirven como freno aun sobre los más poderosos de los gobiernos. Por otra

parte, siempre hay cierto número de órganos secundarios capaces de resistir y mantener su autonomía. Las funciones subordinadas, que están sujetas a la función regulatoria suprema, nunca pierden, sin embargo, toda su energía individual. Pero sucede que esta limitación no está dada por ninguna obligación legal sobre el gobierno que la experimenta. Aunque tenga cierto grado de influencia sobre el ejercicio de las prerrogativas gubernamentales, no está dada en forma escrita o como ley consuetudinaria. En este caso, el gobierno ostenta un poder que se puede llamar absoluto. Sin duda, si el gobierno avanza demasiado, las fuerzas sociales sobre las que avanza pueden unirse para reaccionar y restringir su acción. Como anticipación a esta posible reacción, dicho gobierno puede incluso ponerse límites por sí mismo. Pero, sean autoimpuestos o físicamente impuestos desde afuera, estos límites son esencialmente contingentes; no derivan del funcionamiento normal de las instituciones. Cuando se deben a la iniciativa gubernamental se presentan como una graciosa concesión, como un abandono voluntario de derechos legítimos. Cuando son el producto de la resistencia colectiva tienen un carácter francamente revolucionario.

Uno puede caracterizar al gobierno absoluto todavía de otra manera. La actividad legal se centra alrededor de dos polos. Las relaciones legales son ya unilaterales o, por el contrario, bilaterales y recíprocas. Estos son, al menos, los tipos ideales a los que se aproxima. El primero comprende exclusivamente leyes que especifican las demandas de una entidad sobre otra, sin que la segunda tenga ningún derecho legal que corresponda a estas obligaciones. En el segundo caso, en cambio, el vínculo legal resulta de una reciprocidad perfecta entre los derechos conferidos entre ambas partes. Los derechos materiales, y más particularmente los derechos de propiedad, representan el ejemplo más definido del primer tipo: el propietario tiene derecho sobre su posesión, mientras que ésta no tiene ninguno sobre él. El contrato, por sobre todo el contrato justo, es decir, donde hay una equivalencia perfecta en el valor social de las cosas o beneficios intercambiados, es el prototipo de las relaciones recíprocas. Ahora bien, cuanto mayor sea el grado en el que las relaciones entre el poder supremo y el resto de la sociedad sean de carácter unilateral, en otras palabras, cuanto más se parezcan a aquellas que unen a la persona con su posesión, más absoluto será el gobierno. Por el contrario, cuanto más completamente bilateral sea la relación con otras funciones sociales, menos absoluto será el estado. De ese modo, el modelo más perfecto de soberanía absoluta es la *patria potestas* de los romanos tal como fue definida en la ley antigua, dado que el hijo está en el mismo nivel que la posesión.

Así, lo que hace al poder central más o menos absoluto es el grado en el que hay una carencia fundamental de cualquier contrapeso permanente organizado con el objeto de moderarlo. Uno puede entonces prever que lo que da nacimiento a un poder de este tipo es la absorción más o menos completa de todas las funciones directivas de la sociedad en una misma



mano. De hecho, por su significado básico, no pueden concentrarse en una y la misma persona sin darle un dominio excepcional sobre el resto de la sociedad. Y es este dominio el que constituye el absolutismo. Quien esgrime tal autoridad encuentra que posee una fuerza que lo libera de cualquier coacción colectiva y que, al menos en cierta medida, significa que responde sólo frente a sí mismo, hace lo que quiere y puede imponer su voluntad completamente. Esta hipercentralización da lugar a una fuerza social *sui generis* tan intensa que domina a todas las otras y las subordina. Este dominio no se ejerce solamente de hecho sino también en la ley, porque quien está privilegiado por poseerlo se halla investido de tal prestigio que parece de naturaleza sobrehumana. En consecuencia, incluso se cree que no debe sujetarse a las obligaciones regulares como lo están los hombres ordinarios...

La ley que acabamos de exponer se refiere exclusivamente al monto o cantidad del castigo. Ahora vamos a referirnos a sus modalidades cualitativas. Puede expresarse como sigue: *El castigo que implica privación de la libertad y solamente de eso por períodos de tiempo que varían con la gravedad del crimen, tiende crecientemente a volverse el tipo normal de sanción.*

Habiendo determinado [en una parte del artículo no reproducida aquí] el modo en que el castigo ha variado en el tiempo, debemos tratar de buscar las causas de estas variaciones que hemos documentado, es decir, debemos tratar de explicar las dos leyes previamente establecidas. Vamos a empezar con la segunda.

Como ya hemos visto, la prisión aparece por primera vez en la historia sólo como una medida meramente preventiva. Sólo más tarde asume un carácter represivo y, eventualmente, se vuelve la propia tipificación del sistema penal. Para dar cuenta de esta evolución, debemos descubrir qué llevó a la emergencia de la prisión en su primera forma y, entonces, a su vez, qué determinó el cambio que sufrió subsecuentemente.

Es fácil entender por qué la prisión preventiva se halla ausente en las sociedades menos desarrolladas: no hay necesidad con la que se corresponda. La responsabilidad, de hecho, es colectiva. Cuando se comete un crimen, el castigo por la reparación no es debido simplemente por la parte culpable sino también, ya junto con ella, ya en su lugar si ella falta, por el clan del que forma parte. Más tarde, cuando el clan ha perdido su carácter familiar, es un círculo, incluso relativamente extendido, de allegados. En estas condiciones no hay razón para arrestar y mantener bajo vigilancia al autor presunto del acto ya que si, por una razón o por otra, él falta, deja garantías. Por otra parte, la independencia legal y moral que tal grupo familiar posee en estas circunstancias, hace imposible que se le pida que deje de este modo a uno de sus miembros por una simple sospecha. Pero en la medida en que la sociedad se vuelve más concentrada y estos grupos elementales pierden su autonomía y se disuelven en la gran masa, la responsabilidad se vuelve un

asunto individual. A partir de entonces es necesario tomar medidas para asegurar que el individuo comprometido no huya para escapar de la sanción. Y como a la vez son menos ofensivas a la moralidad pública, aparecen las prisiones...

En cuanto al estatus legal de esta nueva forma de castigo en el momento de su aparición, se puede dar cuenta de él adecuadamente combinando las consideraciones precedentes con la ley relativa al progresivo debilitamiento de las sanciones penales. Su debilitamiento ocurre, en efecto, desde arriba hacia abajo de la escala penal. En general son las formas más duras de castigo las que se ven afectadas por este movimiento de retroceso; es decir, las que primero resultan debilitadas y luego desaparecen. Son los peores tipos de castigo capital los primeros que se debilitan, hasta que llega el momento en que son completamente suprimidos. Los casos en los que el castigo capital se aplica se vuelven más y más restringidos. El castigo por mutilación sigue la misma ley. Como consecuencia de esto, los castigos menores se vuelven más importantes, ya que deben llenar los vacíos que deja este proceso de regresión. En la medida en que las formas arcaicas de represión desaparecen del campo del sistema penal, las nuevas formas invaden los espacios vacíos que se abren frente a ellas. Ahora, las diversas formas de prisión compenden las últimas formas de castigo que emergen. En su origen ocupaban un lugar al final de la escala penal, ya que al principio no eran, hablando con propiedad, ni siquiera un tipo de castigo: simplemente constituían la condición para el castigo verdadero y por mucho tiempo mantuvieron un carácter mezclado y ambiguo. Por esta razón el futuro estaba reservado para ellas; eran los sustitutos naturales y necesarios de otros tipos de castigo que estaban desapareciendo. Pero, por otro lado, ellos mismo sufrieron la ley del debilitamiento de intensidad. Es por eso que mientras originalmente estaban mezclados con penalidades adicionales de las que a veces no eran más que subsidiarios, poco a poco se desprendieron de ellas hasta dejarlas reducidas a la forma más simple, es decir la privación de la libertad sin comprender otras gradaciones que las que resultan de las diferencias en la duración de esta privación.

De este modo, las variaciones cualitativas en el castigo dependen en parte de los cambios cuantitativos que ha sufrido al mismo tiempo. En otras palabras, de las dos leyes que hemos establecido, la primera contribuye a la explicación de la segunda. El tiempo viene, a su vez, a explicarla...

Los sentimientos colectivos que transgrede y ofende la criminalidad característica de las sociedades menos desarrolladas son colectivos de dos modos: no solamente están sostenidos por la colectividad y de ese modo existen en la conciencia de la mayor parte de los individuos, sino que también *se vinculan con las cosas colectivas*. Por definición estas cosas están fuera del campo de nuestros intereses privados. Los fines a los que estamos así vinculados sobrepasan infinitamente el limitado horizonte que cada uno de nosotros posee. No nos conciernen personalmente sino que

conciernen a la entidad colectiva. Consecuentemente, los actos que estamos obligados a realizar para alcanzarlos, no derivan de las inclinaciones de nuestra naturaleza individual, sino que más bien tienden a violarla, ya que consisten en toda una variedad de sacrificios y privaciones que el hombre se impone a sí mismo para agradar a Dios o para satisfacer la costumbre o para obedecer la autoridad. No tenemos inclinaciones a ayunar, a sujetarnos a nosotros mismos a la automortificación, a abstenernos de esta o aquella comida, a sacrificar a nuestros animales favoritos en el altar, a sufrir incomodidad con respecto a las costumbres, etcétera. Así, del mismo modo en que las sensaciones vienen del mundo externo, tales sentimientos están en nosotros pero no son nuestros; es más, en cierta medida están allí a pesar de nosotros y tienen este carácter por la coacción que ejercen sobre nosotros. Por eso estamos obligados a alienarlos, a relacionarlos con alguna causa externa, como hacemos con las sensaciones. Por otra parte estamos obligados a concebirlos como un poder que no sólo está separado de nosotros sino que es superior a nosotros, ya que nos manda y le obedecemos. Esta voz que nos habla de un modo tan imperativo que nos lleva a cambiar nuestra propia naturaleza, sólo puede provenir de un ser que sea distinto de nosotros y que también nos domine. De cualquier modo específico que lo hayamos retratado, Dios, ancestros, todo tipo de seres exaltados, siempre posee en relación con ellos una cualidad trascendente o superhumana. Es por eso que este aspecto de la moralidad está penetrado por la religiosidad; es por eso que las obligaciones que debemos cumplir nos llevan a obedecer a una personalidad que es infinitamente superior a la nuestra. Esta es la personalidad colectiva tal como la concebimos en una forma puramente abstracta o, como es el caso más común, con la ayuda de símbolos enteramente religiosos.

Pero los crímenes que violan estos sentimientos y que consisten en la omisión de llevar a cabo obligaciones específicas no pueden sino aparecérsenos como dirigidos directamente contra los seres trascendentes, ya que, en realidad, se relacionan con ellos. De esto se sigue que nos parecen excepcionalmente ofensivos porque una transgresión es mucho más ofensiva si el ofendido es superior en naturaleza y dignidad al transgresor. Cuanto más respeto se tiene a algo, más horrible es una falta de respeto. El mismo acto que, dirigido contra un igual es meramente reprensible, se vuelve impuro cuando concierne a un ser superior a nosotros: el horror que inspira solamente puede ser atemperado con la represión violenta. Los fieles normalmente deben someterse a múltiples privaciones simplemente para complacer a sus dioses y mantenerse en contacto regular con ellos. Qué privaciones entonces tendrían que sufrir cuando los han enojado. Aun cuando haya sentimiento de piedad hacia la parte culpable, ese sentimiento no contrabalancea la indignación levantada por el acto de sacrilegio. Consecuentemente tampoco modifica perceptiblemente el castigo, porque los dos sentimientos son demasiado desiguales. La simpatía que puede

sentir un hombre por uno de sus semejantes, particularmente cuando ha sufrido un traspie escandaloso, no puede revertir el temor reverencial que siente por la divinidad. Comparado con este poder, que es mucho mayor que él, el individuo parece tan pequeño que sus sufrimientos pierden su significado relativo y se vuelven una cantidad despreciable. ¿Cuál es la importancia del sufrimiento individual cuando hay un Dios que debe ser apaciguado? Diferente es el caso con los sentimientos colectivos cuyo objeto es el individuo, porque cada uno de nosotros es uno de ellos. Lo que le concierne al hombre nos concierne a todos, porque todos somos hombres. Esos sentimientos vinculados con la protección de la dignidad humana nos tocan personalmente. Por supuesto, no quiero decir que respetemos la vida y la propiedad de nuestros semejantes solamente con motivo de cálculos utilitarios, para obtener un intercambio limpio de ellos. Si condenamos los actos que son deficientes de este modo es porque transgreden sentimientos de simpatía que sostenemos por el hombre en general, y estos sentimientos son desinteresados, porque tienen un objeto general. Esta es la gran diferencia que separa el individualismo moral de Kant del de los utilitaristas. Ambos hacen del desarrollo del individuo, en cierto sentido, el objetivo de la conducta humana, pero, para los últimos, el "individuo" aquí comprometido es el individuo tangible, empírico, tal como puede ser captado en cada mente específica. Para Kant, por su parte, es el ser humano; la humanidad en general, en abstracción de las diversas formas concretas en que se manifiesta. Sin embargo, tan universal como pueda ser, un objetivo de esas características está directamente vinculado con aquello que mueve nuestras inclinaciones egoístas. Entre el hombre en general y el hombre que es cada uno de nosotros, no existe la misma diferencia que la que se da entre un hombre y un dios. El carácter de este ideal solamente difiere de nuestro propio ideal en grado: es simplemente el modelo del que cada uno de nosotros es una instancia diferente. Los sentimientos por los que nos encontramos vinculados son así, en parte, solamente una extensión de aquellos que nos unen con nosotros mismos. Esto se halla expresado en el dicho popular "Haz a los otros lo que quieras que te hagan a ti mismo".

En consecuencia, si, tal como hemos explicado el crimen se reduce progresivamente a las ofensas contra las personas solamente, mientras que las formas religiosas de criminalidad declinan, resulta inevitable que la fuerza promedio del castigo se vuelva más débil. Este debilitamiento no surge del hecho de que la moral se vuelva menos severa sino del hecho de que la religiosidad de la que la ley penal y los sentimientos que la subyacen se hallaba originalmente penetrada, declina constantemente. Sin duda, los sentimientos de simpatía humana se vuelven, a la vez, más fuertes. Pero su creciente fuerza no puede explicar esta reducción progresiva en el castigo, ya que, por sí mismo, esto tendería más bien a volvernos más severos frente a cada crimen en el que la víctima sea un hombre y de ese modo, incrementaría el castigo por tales crímenes. La verdadera razón es que la

compasión que se siente por el hombre condenado ya no se ve obviada por sentimientos opuestos que no permiten que se la sienta.

AS, 1900, pp. 65-68, 77-78, 80-81, 84-85, 87-89 y 90-91.

### Sanciones restitutivas y la relación entre la solidaridad mecánica y la orgánica

Lo que distingue la sanción [restitutiva] es que no es expiatoria sino que consiste en una simple restitución de estado. La persona que viola o ignora la ley no va a sufrir en relación con su falta; simplemente es sentenciada a obedecer.

Si ya se han hecho algunas cosas, el juez las rehabilita como deberían haber sido hechas. Habla de ley, no dice nada de castigo. Los pagos por daño no tienen carácter penal, son sólo un modo de revisar el pasado para reinstalarlo tanto como sea posible en su forma normal...

Descuidar estas reglas no se castiga siquiera difusamente. El acusado que ha perdido su litigio no cae en desgracia, su honor no se halla mancillado. Incluso podemos imaginar estas reglas, diferentes de las que son hoy, sin ningún sentimiento de disgusto. La idea de tolerar el asesinato nos indigna, pero con bastante facilidad podemos aceptar la modificación de la ley de la herencia y podemos concebir incluso su posible abolición. Al menos es un problema que no nos negamos a discutir. Del mismo modo, fácilmente aceptamos que la ley de servidumbres territoriales o la de usufructos pueden organizarse de diferente manera, que las obligaciones del vendedor y del comprador pueden determinarse de otro modo, o que las funciones administrativas pueden distribuirse de acuerdo con principios diferentes. Como estas prescripciones no se corresponden con ningún sentimiento en nosotros, y como nosotros generalmente no conocemos científicamente las razones de su existencia, dado que esta ciencia no existe, no tienen raíces en la mayor parte de nosotros. Hay, por supuesto, excepciones: no toleramos la idea de que un contrato contrario a la tradición u obtenido a través de la fuerza o del fraude pueda vincular a las partes contratantes. Así, cuando la opinión pública se encuentra en presencia de un caso de este tipo, se muestra menos indiferente de lo que hemos señalado previamente e incrementa la sanción legal con su censura. Los diferentes dominios de la vida moral no se hallan radicalmente separados unos de los otros. Por el contrario, son continuos y consecuentemente incluyen regiones marginales donde estas diferentes características se encuentran a la vez. Sin embargo, la proposición precedente sigue siendo verdad en la gran mayoría de los casos. Es prueba de que las reglas con sanción restitutiva o bien no derivan todas de la *conscience collective* o bien son sólo estados débiles de ella. La ley

represiva corresponde al corazón, el centro de la conciencia común. Las reglas puramente morales ya son una parte menos central. Por último, la ley restitutiva se origina en regiones muy marginales y se expande ampliamente. Cuanto más se vuelve verdaderamente ella misma, más distante se hace.

Por otra parte esta característica es manifiesta del modo en que funciona. Mientras la ley represiva tiende a permanecer difusa en el seno de la sociedad, la ley retributiva crea órganos crecientemente especializados: cortes de comercio, consejos de arbitraje, cortes administrativas de diversas clases. Aun en lo más general, aquello que pertenece a la ley civil es ejercido solamente por medio de funcionarios particulares: magistrados, abogados, etc. preparados para desempeñar este papel en virtud de un entrenamiento muy especializado. Pero aunque estas reglas en alguna medida se hallan fuera de la *conscience collective*, no se refieren solamente a los individuos. Si esto fuera así la ley restitutiva no tendría nada en común con la solidaridad social, porque las relaciones que regula vinculan individuos, unos con los otros, sin vincularlos con la sociedad. Se trataría simplemente de acontecimientos de la vida privada, como son las relaciones amistosas. Pero el caso es que necesariamente la sociedad está lejos de hallarse ausente de esta esfera de la vida legal. Es cierto que, generalmente, no interviene directa y activamente: debe ser solicitada por las partes interesadas. Pero al ser llamada, su intervención es, sin embargo, la rueda esencial de la máquina y sólo ella la hace funcionar. Presenta la ley a través del órgano de sus delegados.

Se ha señalado, sin embargo, que este papel no tiene nada propiamente social en él sino que se reduce al de un conciliador de los intereses privados y consecuentemente cualquier individuo puede llenarlo y que, si la sociedad está a cargo de él es solamente por razones de conveniencia. Pero nada es más incorrecto que considerar a la sociedad como una especie de árbitro. Cuando debe intervenir no es para rectificar intereses individuales. No busca descubrir cuál puede ser la solución más ventajosa para los adversarios y no propone un compromiso para ellos: más bien aplica al caso particular que se le somete sus reglas de ley generales y tradicionales. Entonces la ley es, por encima de todo, una cosa social, cuyo objetivo es algo distinto de los intereses de los litigantes. El juez que examina un pedido de divorcio no se interesa por saber si esta separación es verdaderamente deseable para las partes casadas sino más bien si las causas aducidas entran dentro de alguna de las categorías previstas en la ley...

Como las reglas con sanciones restitutivas son extrañas a la *conscience collective*, los lazos que determinan no son los que vinculan indiscriminadamente a todos; es decir están establecidos no entre el individuo y la sociedad sino entre partes restringidas específicas de la sociedad a las que unen unas con las otras. Pero, por otra parte, como la sociedad no está ausente, debe hallarse más o menos directamente interesada y debe sentir las repercusiones. De este modo, de acuerdo con la fuerza con que la

sociedad la siente, interviene más o menos directa y activamente a través de la intermediación de órganos especiales encargados de representarla. Estas relaciones son, entonces, muy diferentes de aquellas que regula la ley represiva, porque esta última vincula al individuo particular directamente con la *conscience collective* y sin mediación, es decir, al individuo con la sociedad...

En resumen, las relaciones gobernadas por la ley cooperativa con sanciones restitutivas y la solidaridad que expresan resultan de la división del trabajo social. Por otra parte hemos explicado que en general las relaciones cooperativas no acarrear otras sanciones. De hecho, se halla en la naturaleza de las tareas especializadas escapar a la acción de la *conscience collective* porque, para que algo sea objeto de sentimientos comunes, necesariamente debe ser compartido, es decir, debe hallarse presente en todas las mentes de modo tal que cada uno pueda representárselo de una y la misma manera. Con seguridad, en la medida en que las funciones tienen cierta generalidad, cada uno puede tener alguna idea de ellas; pero, cuanto más especializadas son, más restringido es el número de individuos que conoce a cada una de ellas; consecuentemente, son más marginales a la *conscience collective*. Las reglas que las determinan no pueden tener esa fuerza dominante y esa autoridad trascendente que, al ser ofendida, exige expiación. Su autoridad también deriva de la opinión pública, como en las reglas penales, pero de una opinión localizada en regiones restringidas de la sociedad.

Por otra parte, aun en los círculos especiales donde se aplican y donde, en consecuencia, se hallan representadas en las mentes del hombre, no se corresponden con sentimientos demasiado activos y muy a menudo ni siquiera con ningún tipo de estado emocional porque, como fijan el modo en que las diferentes funciones deben concurrir en diversas combinaciones de circunstancias que pueden darse, los objetos con los que están conectadas no siempre se hallan presentes en la conciencia. No somos llamados constantemente a administrar tutoría, fideicomiso, o ejercer los derechos del acreedor o del comprador, etc. o, más importante, a ejercerlos en tal o cual situación. Ahora bien, los estados de conciencia son fuertes solamente en tanto son permanentes. La violación de estas reglas no alcanza ni al espíritu común de la sociedad ni siquiera, hablando en general, al de los grupos especiales y consecuentemente puede estimular solamente una reacción muy moderada. Lo único necesario es que las funciones concurren de un modo regular. Si se rompe esta regularidad, es suficiente que la reestablezcamos. Sin duda, esto no quiere decir que el desarrollo de la división del trabajo no pueda influir en la ley penal. Hay, como ya sabemos, funciones administrativas y gubernamentales en las que algunas relaciones están reguladas por la ley represiva por el carácter particular de esta acción de la *conscience collective* y de todo lo conectado con ella. Todavía en otros casos los lazos de solidaridad que unen algunas funciones sociales pueden

ser tales que su quebrantamiento estimule repercusiones que sean lo suficientemente amplias como para provocar una reacción penal. Pero por la razón que hemos dado estas reacciones son excepcionales... [así] reconocemos sólo dos tipos de solidaridad positiva, distinguibles por las siguientes cualidades:

1. La primera une al individuo directamente con la sociedad, sin ningún intermediario. En la segunda él depende de la sociedad, porque depende de las partes que la componen.

2. La sociedad no se ve en la misma perspectiva en los dos casos. En el primero, lo que llamamos "sociedad" es una totalidad más o menos apretadamente organizada de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: es el tipo colectivo. En contraste, la sociedad a la que estamos vinculados en la segunda instancia es un sistema de funciones diferenciadas y especializadas unidas en relaciones definidas. Estas dos sociedades, en realidad forman una sola: no son más que dos aspectos de una y la misma realidad, sin embargo, deben ser distinguidas.

3. De esta segunda diferencia surge otra que nos ayuda a caracterizar y dar nombre a dos clases de solidaridad.

La primera puede ser fuerte solamente en la medida en que las ideas y tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad sean mayores en número e intensidad que aquellas que pertenecen a cada miembro individual. Su fuerza está determinada por el grado en que esto se cumpla. Lo que hace a nuestra personalidad es cuántas características particulares poseemos que nos distinguen de los otros. En consecuencia esta solidaridad puede crecer solamente en proporción inversa a la personalidad. En cada uno de nosotros, como hemos dicho, hay dos formas de conciencia: una que es común a nuestro grupo como un todo, que, consecuentemente, no es la nuestra sino la sociedad que vive y actúa dentro de nosotros. La otra, por otra parte, representa lo que es personal y distinto en nosotros, lo que nos hace un individuo. La solidaridad que proviene de la semejanza se halla en su *maximum* cuando la *conscience collective* envuelve completamente toda nuestra conciencia y coincide en todos los puntos con ella. Pero en ese momento nuestra individualidad es nada. Puede desarrollarse solamente si la comunidad toma una parte menor de nosotros. Aquí hay dos fuerzas contrarias, una centrípeta, la otra centrífuga, que no pueden florecer a la vez. No podemos, en uno y el mismo momento, desarrollarnos en dos sentidos diferentes. Si tenemos una fuerte inclinación para pensar y actuar por nosotros mismos no podemos estar tan fuertemente inclinados para pensar y actuar como hacen los otros. Si nuestro ideal es presentar una apariencia única y personal, no podemos parecernos a nadie más. Por otra parte, en el momento en que esta última solidaridad ejerce su fuerza, nuestra personalidad se desvanece; por definición, podríamos decir, ya no somos más nosotros mismos sino el ser colectivo.

Las moléculas sociales que cohesionan de este modo, pueden actuar

juntas solamente en tanto no realizan acciones por su cuenta, como pasa con las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Es por esto que proponemos llamar a esta forma de solidaridad "mecánica". La palabra no quiere decir que se produzca por medios mecánicos y artificiales: la llamamos así solamente por analogía con la cohesión que une los elementos de un cuerpo inorgánico, en contraste con la que forma una unidad fuera de los elementos del cuerpo viviente. Lo que finalmente justifica este término es que el lazo que de ese modo une al individuo con la sociedad es totalmente comparable con el que une una cosa con una persona. La conciencia individual, considerada desde este punto de vista es simplemente un apéndice del tipo colectivo y sigue todas sus acciones, como el objeto poseído sigue a las de su propietario. En las sociedades donde este tipo de solidaridad se halla altamente desarrollado, el individuo no es su propio dueño, como vamos a ver más adelante. La solidaridad es literalmente algo que posee la sociedad. Es así que, en estos tipos de sociedad, los derechos personales todavía no son distinguibles de los derechos reales.

Es muy diferente la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras que el tipo anterior implica que los individuos se parezcan los unos a los otros, este último presume que difieren. El primero es posible sólo en tanto la individualidad personal se ve absorbida en la personalidad colectiva. El último es posible sólo si cada uno tiene una esfera de acción peculiar para él, es decir, si posee una personalidad. Entonces, es necesario que la *conscience collective* deje abierta una parte de la conciencia individual para que esas funciones especiales puedan establecerse allí, funciones que ella no puede regular. Cuanto más extensa sea esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En los hechos, por un lado, cada individuo depende más directamente de la sociedad a medida que el trabajo se divide más y, por el otro, la actividad de cada individuo se hace más personalizada en la medida en que es más especializada. Sin duda, circunscripta como está, nunca es completamente original. Aun en el ejercicio de nuestra ocupación, nos conformamos a convenciones y prácticas que son comunes a todo nuestro grupo ocupacional, pero, en este caso, el yugo al que nos sometemos es mucho menos pesado que el que se da cuando la sociedad nos controla completamente y nos deja mucho más espacio abierto para el libre juego de nuestra iniciativa. Aquí, en consecuencia, la individualidad de todos crece al mismo tiempo que sus partes: la sociedad se vuelve más capaz de acción colectiva, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más libertad de acción. Esta solidaridad recuerda la que observamos entre los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene su carácter y autonomía especiales y, a pesar de ello, la unidad del organismo es tanto más grande cuanto la individuación de las partes es más marcada. Basándonos en esta analogía, proponemos llamar a la solidaridad debida a la división del trabajo "orgánica".

DTS, pp. 79, 80-82, 83, 96-101

## 6. LA DIVISION DEL TRABAJO Y LA DIFERENCIACION SOCIAL

### El crecimiento de la diferenciación estructural en el desarrollo social

Así, es una ley histórica que la solidaridad mecánica que primero se sostiene sola o casi sola, progresivamente pierde pie, y que la solidaridad orgánica gradualmente se vuelve preponderante. Pero cuando la forma de solidaridad cambia, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar. La forma de un cuerpo necesariamente se transforma cuando las relaciones moleculares ya no son las mismas. Consecuentemente, si la proposición precedente es correcta, debe haber dos tipos sociales que se corresponden con estos dos tipos de solidaridad.

Si tratamos de construir hipotéticamente el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión fuera exclusivamente resultado de la semejanza, deberíamos concebirla como una masa absolutamente homogénea cuyas partes no fueran distinguibles unas de las otras y que, consecuentemente, no tuviera estructura. En resumen, debería estar desprovista de toda forma definida y de toda organización. Podría ser el verdadero protoplasma social, el germen a partir del cual se podrían desarrollar todos los tipos sociales. Proponemos llamar al agregado así caracterizado una "horda".

Es cierto que todavía no hemos observado sociedades que llenen totalmente esta definición de un modo completamente verificado. Lo que, sin embargo, nos da derecho a postular su existencia es que las sociedades inferiores, las que se hallan más cerca de este estadio primitivo, están formadas por la simple repetición de agregados de esta clase. Encontramos un ejemplo casi perfectamente puro de esta organización social entre los indios de norteamérica. Cada tribu iroquesa, por ejemplo, está compuesta por cierto número de sociedades parciales; las mayores componen ocho, que presentan todas las características que acabamos de mencionar. Los adultos de ambos sexos son iguales entre sí. Los *sachems* y jefes que están

a la cabeza de cada uno de estos grupos y por cuyo consejo se administran los asuntos comunes de la tribu, no gozan de ninguna superioridad. La monarquía misma no se halla organizada, ya que no podemos dar este nombre a la distribución de la población en estratos generacionales. En la última época en que estos pueblos fueron estudiados, había, es cierto, algunas obligaciones especiales que vinculaban al niño con sus parientes maternos, pero son de pocas consecuencias y no resultan perceptiblemente distintas de aquellas que lo unen con otros miembros de la sociedad...

Damos el nombre de *clán* a la horda que ha dejado de ser independiente, volviéndose un elemento en un grupo más extenso, y el de *sociedades segmentadas con una base clánica* a sociedades que están formadas por una asociación de clanes. Las llamamos sociedades "segmentadas" para indicar que se caracterizan por la repetición de agrupamientos similares, como los anillos de una lombriz, y llamamos a este elemento fundamental un "clán" porque esta palabra expresa bien su naturaleza mixta, a la vez familiar y política. Se trata de una familia en el sentido de que todos los miembros que lo componen se consideran parientes entre sí y, de hecho, son, en su mayor parte, consanguíneos. Las afinidades que crean estos lazos de sangre son las que, principalmente, los mantienen unidos. Además sostienen relaciones que podemos llamar domésticas ya que también las encontramos en sociedades cuyo carácter familiar es indudable: me refiero al castigo colectivo, a la responsabilidad colectiva y, tan pronto como la propiedad privada aparece, a la herencia común. Pero, por otra parte, no es una familia en el sentido propio de la palabra, porque para pertenecer a ella no es necesario tener ninguna relación definida de consanguinidad con otros miembros del clan; es suficiente poseer una cualidad externa, que generalmente consiste en tener el mismo nombre. Si bien se piensa que este signo denota un origen común, tal estatus civil constituye realmente una prueba muy poco conclusiva y es muy fácil de copiar. Así, el clan incluye una gran cantidad de extraños, y esto le permite asumir dimensiones que una familia propiamente dicha nunca tiene. A menudo comprende varios cientos de personas. Por otra parte es la unidad política fundamental: las cabezas de los clanes son las únicas autoridades sociales.

Podemos entonces calificar a esta organización de "político-familiar". El clan no sólo tiene consanguinidad en su base, sino que diferentes clanes, dentro de una misma sociedad, a menudo son considerados emparentados unos con los otros...

Esta organización, como la de la horda, de la que es solamente una extensión, evidentemente no lleva con ella otra solidaridad que la derivada de la similitud, ya que la sociedad está formada por segmentos similares y éstos, a su vez, sólo encierran elementos homogéneos. Sin duda, cada clan tiene su propio carácter y, por ello, es distinguible de otros, pero la solidaridad es proporcionalmente más débil cuanto más heterogéneos sean, y viceversa. Para que la organización segmentaria sea posible, los segmen-

tos deben parecerse los unos con los otros. Si no pasara eso no podrían hallarse unidos. Y deben diferir. Si no pasara eso se perderían los unos en los otros y se borrarían. Estos dos prerrequisitos contrastantes se encuentran en diversa proporción en distintas sociedades, pero el tipo de sociedad permanece el mismo...

La estructura de las sociedades donde la solidaridad orgánica es preponderante es muy diferente.

Estas sociedades están formadas no por la repetición de segmentos similares y homogéneos sino por un sistema de diferentes órganos, cada uno de los cuales desempeña un papel particular y se halla, a su vez, formado por partes diferenciadas. No sólo se trata de elementos sociales que no son de la misma naturaleza sino que no están distribuidos del mismo modo. No se yuxtaponen de modo lineal como los anillos de una lombriz ni se entrelazan los unos con los otros, sino que se coordinan y subordinan unos con los otros en torno del mismo órgano central, que ejerce una acción moderadora sobre el resto del organismo. Este órgano mismo no tiene igual carácter que en el caso anterior porque si otros dependen de él, él, a su vez, depende de ellos. Sin duda, todavía goza de una situación especial, de una posición privilegiada, pero eso se debe a la naturaleza del papel que desempeña y no a alguna causa extraña a sus funciones, a alguna fuerza que se le comunica externamente. Así, no hay nada de él que no sea temporal y humano. Entre él y otros órganos ya no hay nada más que diferencias de grado. Puede compararse con el modo en que, en el animal, el predominio del sistema nervioso sobre otros sistemas se reduce al derecho, si queremos expresarlo así, de obtener la mejor comida y de llenar esta necesidad antes que los otros; pero necesita de ellos, tal como ellos necesitan de él.

Este tipo social descansa en principios tan diferentes de los precedentes que puede desarrollarse sólo en proporción con la destrucción de ese tipo. En este tipo los individuos ya no se agrupan de acuerdo con sus relaciones de linaje, sino de acuerdo con la naturaleza particular de la actividad social a la que se dedican. Su medio natural y necesario ya no está dado por el nacimiento sino que está dado por la ocupación. Ya no son lazos de sangre reales o ficticios los que marcan el lugar de cada uno sino la función que desempeña. Sin duda, cuando esta nueva forma de organización comienza a aparecer, trata de utilizar y de dominar a la existente. El modo en que las funciones se dividen, sigue, en consecuencia, tan fielmente como sea posible, el modo en que la sociedad ya se encuentra dividida. Los segmentos o, al menos, los grupos de segmentos unidos por afinidades especiales, se transforman en órganos. Es así que los clanes que, juntos, formaban la tribu de los levitas, se apropiaron para ellos de las funciones sacerdotales en el pueblo hebreo. De modo general, las clases y las castas probablemente deriven su origen y su carácter de este modo; se originan de las diversas organizaciones ocupacionales que surgen en medio de la organización familiar preexistente. Pero esta organización mixta no puede durar, porque

entre las dos condiciones que intenta reconciliar existe un antagonismo que necesariamente lleva a una ruptura. Se trata solamente de una división del trabajo muy rudimentaria, la que puede adaptarse a esos moldes rígidos y definidos que no fueron hechos para ella. Puede crecer solamente liberándose del marco que la encierra. Tan pronto como supera cierta etapa de desarrollo ya no hay ninguna conexión ni entre el número de segmentos dado y el continuado crecimiento de funciones que se vuelven especializadas ni entre las propiedades fijadas hereditariamente de los primeros y las nuevas aptitudes que las segundos precisan. La sustancia de la vida social debe ingresar en combinaciones enteramente nuevas para organizarse sobre bases completamente diferentes. Pero la vieja estructura, en tanto persiste, se opone a esto: es por ello que debe desaparecer.

DTS, pp. 148-151, 152 y 157-159

### La declinación de la solidaridad mecánica y el surgimiento del individualismo moral

En líneas generales, la solidaridad mecánica no sólo une a los hombres con menos fuerza que la solidaridad orgánica, sino que también, como ya lo señalamos en la escala de la evolución social, se debilita progresivamente.

La fuerza de los lazos sociales que tienen este origen difiere según las tres condiciones que siguen:

1. La relación entre el volumen de la *conscience collective* y el de la mente individual. Los lazos son más fuertes cuanto más completamente envuelve la primera a la segunda.

2. La intensidad promedio de los estados de la *conscience collective*. Siendo igual la relación entre los volúmenes, tiene tanto poder sobre el individuo como vitalidad presente. Si, en cambio, está integrada solamente por fuerzas débiles, puede mover al individuo sólo débilmente en la dirección colectiva. El estará en mejores condiciones de seguir su propia ruta y la solidaridad será, en consecuencia, menor.

3. Cuanto mayor sea la fijeza de estos mismos estados, más definidas serán las creencias y las prácticas que existen y menor el lugar que dejan para las diferencias individuales. Son moldes uniformes en los cuales se forman todas nuestras ideas y acciones. El consenso es entonces tan perfecto como sea posible: todas las mentes se mueven al unísono. Por el contrario, cuanto más abstractas e indeterminadas sean las reglas de conducta y de pensamiento, debe intervenir una dirección más consciente para aplicarla en casos particulares. Pero estos últimos no pueden surgir sin que ocurran disensiones, porque como varían entre un hombre y otro en calidad y

cantidad, esto inevitablemente conduce a ese resultado. Las tendencias centrifugas, se multiplican, por lo tanto, a expensas de la cohesión social y la armonía de las acciones.

Por otra parte, estados fuertes y definidos de la *conscience collective* son la base de la ley penal. Pero debemos tener en cuenta que su número es hoy menor que antes y que disminuye progresivamente a medida que las sociedades se aproximan a nuestro tipo social. Así es que la intensidad promedio y el grado de fijeza de los estados colectivos han disminuido. Es cierto que de éste hecho no podemos concluir que la extensión total de la *conscience collective* se haya reducido, porque puede ocurrir que esa región a la que corresponde la ley penal se haya contraído y lo restante, por contraste, se haya expandido. Puede ser que manifieste pocos estados fuertes y definidos pero compense esto con un mayor número de otros casos. Pero este crecimiento, de ser real, es al menos equivalente al que se produce en la mente individual, porque esta última ha crecido, al menos, en las mismas proporciones. Si hay más cosas en común a todos, hay muchas más que son personales para cada uno. Hay, sin duda, razones para creer que las últimas se han incrementado más que las primeras, porque las diferencias entre los hombres se vuelven más pronunciadas a medida que son más educados. Ya hemos visto que las actividades especializadas se han desarrollado más que la *conscience collective*; en consecuencia es por lo menos probable que en cada mente individual la esfera personal haya crecido más que la otra. En todo caso la relación entre ellas ha permanecido; al menos, igual. Consecuentemente, desde este punto de vista, la solidaridad mecánica no ha ganado nada, aun si no hubiera perdido nada. Si, en consecuencia y desde otro punto de vista, descubrimos que la *conscience collective* se ha debilitado y ha perdido definición, podemos asegurar que ha habido un debilitamiento de esta solidaridad ya que, con respecto a las tres condiciones en las que se asienta este poder de acción, al menos dos están perdiendo su intensidad, mientras que la tercera permanece sin cambios...

Esto no quiere decir, sin embargo, que la *conscience collective* esté por desaparecer del todo. Más bien quiere decir que está consistiendo crecientemente en formas de pensamiento y de sentimiento muy generales e indeterminadas, que dejan lugar para una creciente variedad de diferencias individuales. Incluso hay un ámbito donde se ve fortalecida y se precisa: es en el modo en que ve al individuo. Como todas las otras creencias y todas las otras prácticas adquieren un carácter más o menos religioso, el individuo se vuelve el objeto de una especie de religión. Tenemos un culto de la dignidad personal que, como todo culto fuerte, tiene incluso sus supersticiones. Podríamos decir que es una fe común, pero que sólo es posible por la ruina de otras. Consecuentemente no puede producir los mismos efectos que esta masa de creencias extinguidas. Por esto no hay compensación. Además, si bien es común en tanto es compartida por la comunidad, su

objeto es individual; si vuelca todos los deseos hacia el mismo fin, este fin no es social. En consecuencia, ocupa un lugar completamente excepcional en la *science collective*. Todavía toma su fuerza de la sociedad, pero no nos liga a la sociedad, nos liga a nosotros mismos. Es así que no constituye un verdadero lazo social y por eso, justamente, hemos criticado a los teóricos que han hecho de este sentimiento el único elemento fundamental en su doctrina moral, con la consiguiente disolución de la sociedad. Podemos entonces concluir diciendo que todos los lazos sociales que resultan de la semejanza se aflojan progresivamente.

DTS, 124-126 y 146-147

[Escrito en la reseña al *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Tönnies.]

Como el autor, creo que hay dos tipos principales de sociedad y las palabras que él usa para designarlas indican muy bien su naturaleza; es una lástima que sean intraducibles. Acepto, junto con él que *Gemeinschaft* es el fenómeno original y que *Gesellschaft* el resultado final que deriva de él. Por último, coincido con las líneas generales de análisis y con la descripción de *Gemeinschaft* que nos ha dado.

El asunto sobre el que, sin embargo, discrepo con él concierne a la teoría de la *Gesellschaft*. Si he entendido apropiadamente su pensamiento, se supone que la *Gesellschaft* se caracteriza por un desarrollo progresivo del individualismo, los efectos dispersivos del cual sólo pueden prevenirse por un tiempo y por medios artificiales por la acción del estado. Esencialmente se la ve como un agregado mecánico. Lo que queda de verdadera vida colectiva resulta, presumiblemente, no de una espontaneidad interna sino de un estímulo del estado, totalmente externo. En resumen ... es la sociedad tal como la concebía Bentham. Sin embargo, yo creo que la vida de las grandes aglomeraciones sociales es tan natural como la de los pequeños agrupamientos: no es menos orgánica ni menos interna. Más allá de estas acciones puramente individuales hay una actividad colectiva en nuestras sociedades contemporáneas que es tan natural como la de las sociedades más pequeñas de las edades pasadas. Ciertamente es diferente, constituye un tipo distinto, pero, tan diferente como pueda ser, no hay diferencia de naturaleza entre estas dos variedades del mismo género. Para probar esto precisaría un libro: no puedo más que afirmar la proposición. Sin embargo, ¿sería aceptable que la evolución de una misma entidad comenzara por ser orgánica sólo para volverse posteriormente puramente mecánica? Hay tal abismo entre estos dos modos de existencia que resulta imposible ver cómo pueden formar parte del mismo desarrollo. Reconciliar la teoría de Aristóteles con la de Bentham de este modo es simplemente yuxtaponer opuestos. Debemos elegir: si la sociedad es originalmente un fenómeno natural, sigue siéndolo hasta el final de su vida.

Pero, ¿en qué consiste esta vida colectiva de la *Gesellschaft*? El procedimiento que sigue el autor no nos lleva a obtener una respuesta para esta cuestión porque es completamente ideológico. En la segunda parte de su trabajo, Tönnies le dedica más tiempo al análisis sistemático de los conceptos que a la observación de los hechos. Procede por argumentación conceptual. En su escrito encontramos las distinciones y las clasificaciones simétricas que tanto gustan a los lógicos alemanes. El único modo de evitar esto habría sido proceder inductivamente, esto es, estudiar la *Gesellschaft* a través de la ley y de las costumbres que le corresponden y que revelan su estructura.

RP, 1889, pp. 421-422

La condena del individualismo se ha visto facilitada por su confusión con el utilitarismo estrecho y el egoísmo utilitario de Spencer y de los economistas. Pero esto es muy fácil: sin duda no es difícil denunciar como un ideal superficial ese comercialismo estrecho que reduce a la sociedad a nada más que un vasto aparato de producción e intercambio y es claro que toda la vida social sería imposible si no existieran intereses superiores a los intereses de los individuos. Es absolutamente correcto afirmar que tales doctrinas deben ser tildadas de anárquicas y coincidimos totalmente con este punto de vista, pero lo que resulta inaceptable es que este individualismo se presente como el único que existe o que puede existir. Más bien ocurre lo contrario: se está volviendo crecientemente raro y excepcional. La filosofía práctica de Spencer es de tal pobreza moral que ya casi no tiene adherentes. Incluso los economistas que una vez se dejaron seducir por la simplicidad de esta teoría, hace ya mucho tiempo que sintieron la necesidad de modificar la severidad de su ortodoxia primitiva y abrir sus mentes a sentimientos más generosos. En Francia, probablemente el único que no ha modificado sus posiciones es M. de Molinari, pero no creo que haya ejercido una influencia significativa en las ideas de nuestro tiempo. Si el individualismo no tiene otros representantes no tendría sentido remover cielo y tierra combatiendo un enemigo que está en proceso de morir calladamente una muerte natural.

Sin embargo, existe otro individualismo al cual es menos fácil derrotar. Ha sido sostenido durante un siglo por la gran mayoría de los pensadores. Es el individualismo de Kant y de Rousseau y de los espiritualistas, aquel que la Declaración de los Derechos del Hombre buscó más o menos exitosamente traducir en una fórmula, el que hoy se enseña en nuestras escuelas y que ha llegado a ser la base de nuestro catecismo moral. Es cierto que ha sido posible atacar a este individualismo al referirse al primer tipo, pero se trata de dos individualismos totalmente diferentes, y la crítica que se aplica a uno no necesariamente es apropiada para el otro. Está tan lejos de hacer del interés personal el propósito de la conducta humana que ve los motivos personales como la fuente misma del mal. Según Kant solamente



estoy seguro de actuar adecuadamente si los motivos que me influyen me vinculan no con las circunstancias particulares en las que me encuentro sino con mi condición de hombre *in abstracto*. Por el contrario, mi acción es errónea cuando no puede justificarse lógicamente sino por referencia a la situación en la que me encuentro por mi condición social, por mis intereses de clase o de casta, por mis emociones, etcétera. En consecuencia, la conducta inmoral se reconoce por el signo de que se halla cercanamente vinculada con la individualidad de la gente. No puede universalizarse sin absurdidad manifiesta. Del mismo modo, si Rousseau ve la voluntad general que es la base del contrato social como infalible, como la auténtica expresión de la justicia perfecta, esto es porque es el resultado de la totalidad de las voluntades particulares. En consecuencia constituye una especie de promedio impersonal del que todas las consideraciones individuales han sido eliminadas ya que, siendo distintas y aun antagónicas unas con las otras, se neutralizan y se cancelan entre sí. De este modo, para ambos pensadores los únicos modos de conducta moral son aquellos aplicables a todos los hombres por igual, es decir, que están implicados en la noción de hombre en general.

Claro está que esto se halla bien lejos de esa apoteosis de placer y de interés privado, de ese culto egoísta del yo por el que el individualismo utilitarista ha sido justamente criticado. Muy por el contrario, de acuerdo con estos moralistas, el deber consiste en apartar nuestra atención de lo que nos concierne personalmente, de todo aquello que se vincula con nuestra individualidad empírica, para perseguir solamente lo que es exigido por nuestra condición humana, por aquello que sostenemos en común con nuestros semejantes. Este ideal va tanto más allá del límite de los fines utilitaristas que se aparece a quienes aspiran a él como con un carácter religioso. La persona humana, en referencia a la cual la definición del bien debe distinguirse de la del mal, se considera sagrada en lo que puede llamarse el sentido ritual del mundo. Tiene algo de esa majestad trascendental que las iglesias de todos los tiempos han acordado a sus dioses. Se concibe como investida con esa propiedad misteriosa que crea un vacío alrededor de los objetos sagrados, vacío que los aparta de contactos profanos y que los separa de la vida ordinaria. Y es exactamente esta característica la que le confiere el respeto del que es objeto. Quienquiera que atente contra la vida del hombre, contra la libertad del hombre, contra el honor del hombre, nos inspira un sentimiento de repulsión totalmente comparable con el que el creyente experimenta cuando ve profanado a su ídolo. Tal moralidad no es, en consecuencia, una disciplina higiénica o un sabio principio de economía: es una religión, de la cual el hombre es, a la vez, creyente y dios.

Pero esta religión es individualista, ya que tiene al hombre como su objeto y el hombre es, por definición, un individuo. Por otra parte no hay sistema cuyo individualismo sea más inflexible. En ninguna parte los

derechos del hombre se afirman con mayor energía, ya que el individuo aquí se coloca en el nivel de los objetos sacrosantos. En ninguna parte se lo protege más celosamente de los abusos externos, cualquiera sea su fuente.

Un parecido verbal ha hecho posible la creencia de que el *individualismo* necesariamente resulta del *individuo* y, en consecuencia, de sentimientos egoístas. En realidad, la religión del individuo es una institución social, como todas las religiones. Es la sociedad la que nos proporciona este ideal como el único fin común apto en nuestros días para ofrecer un foco para los deseos de los hombres. Cambiar este ideal sin reemplazarlo con ningún otro es, en consecuencia, sumergirnos en la propia anarquía moral que se trata de evitar.

Sin embargo, no debemos considerar la fórmula con la que el siglo XVIII dio expresión al individualismo tan perfecta y definitiva como para cometer el error de mantenerla prácticamente sin cambios. Si bien fue adecuada hace un siglo, hoy debe ser ampliada y completada. Presentaba al individualismo sólo en su aspecto más negativo. Nuestros precursores estaban preocupados solamente con la liberación del individuo de las trabas políticas que estorbaban su desarrollo. En consecuencia veían a la libertad de pensamiento, a la libertad de expresión, a la libertad de voto como los valores primarios que era necesario alcanzar. Y esta emancipación era, sin duda, la precondition para todo progreso siguiente. Sin embargo, llevados por el entusiasmo de la lucha y preocupados sólo por el objetivo que perseguían, finalmente no vieron más allá de él e hicieron un fin último de lo que era solamente la etapa siguiente de sus esfuerzos. Hoy, la libertad política es un medio, no un fin. No vale más que el modo en que se la usa. Si no sirve a algo que existe más allá de ella no resulta simplemente infructuosa: se vuelve peligrosa. Si quienes blanden esta arma no saben usarla en luchas productivas no tardarán en volverla contra ellos mismos.

Es precisamente por esta razón que, en nuestros días, ha caído en cierto descrédito. Los hombres de mi generación recuerdan cuánto entusiasmo había cuando, hace veinte años, finalmente logramos derribar las últimas barreras contra las que nos enfrentábamos impacientemente. Pero el desencanto llegó pronto: pronto debimos admitir que ninguno sabía qué uso debíamos darle a esta libertad que habíamos logrado tan laboriosamente. Aquellos de quienes éramos deudores sólo hacían uso de ella en conflictos destructivos. Y fue a partir de ese momento que se sintió que en el país crecía esta corriente de tristeza y melancolía que se fue volviendo más fuerte día tras día, cuyos resultados últimos inevitablemente serán la ruptura espiritual de aquellos menos fuertes para resistir.

Así ya no podemos suscribir este ideal negativo. Debemos ir más allá de lo que se ha logrado, aunque más no sea para preservarlo. Por otra parte, si no aprendemos a usar los medios de acción que tenemos entre las manos, es inevitable que se vuelvan menos efectivos. Usemos en consecuencia nuestras libertades para descubrir qué debe hacerse y para hacerlo. Usémos-

las para suavizar el funcionamiento de la máquina social, todavía tan áspera para los individuos, de modo de poner a su disposición todos los medios posibles para el libre desarrollo de sus facultades para lograr finalmente hacer realidad el famoso precepto: a cada uno según sus obras.

RB, 1898, pp. 7-8 y 12-13

## Las causas del desarrollo de la división del trabajo

Hemos visto que la estructura organizada y, en consecuencia, la división del trabajo, se desarrolla a medida que la estructura segmental desaparece. Así, o bien esta desaparición es la causa del desarrollo o bien el desarrollo es la causa de la desaparición. Esta última hipótesis es inaceptable, porque sabemos que el ordenamiento segmental es un obstáculo insuperable para la división del trabajo y al, menos parcialmente, debe haberse disuelto para que la división del trabajo surja. Esta última sólo puede desarrollarse en tanto el primero deje de existir. Sin duda, una vez que aparece la división del trabajo, puede contribuir en la aceleración de la regresión del otro, pero sólo llega a existir cuando esta regresión ha comenzado. El efecto reacciona sobre la causa, pero nunca pierde su cualidad de efecto. Su acción, en consecuencia, es secundaria. El crecimiento de la división del trabajo se produce entonces cuando los segmentos sociales pierden su individualidad, a medida que los límites entre ellos se vuelven menos marcados. En resumen: tiene lugar una mezcla que hace posible que la vida social ingrese en nuevas combinaciones.

Pero la desaparición de este tipo puede tener consecuencias sólo por una razón: es porque produce un acercamiento entre individuos que estaban separados o, al menos, una relación más cercana que la que existía previamente. En consecuencia hay intercambio de acciones entre las partes de la masa social que hasta entonces no tenían efecto unas sobre las otras. Cuanto más pronunciado fuera el sistema segmental, más encerradas estaban nuestras relaciones entre los límites de los segmentos a los que pertenecíamos. Hay vacíos morales entre los diferentes segmentos. En cambio estos vacíos se llenan cuando el sistema se nivela. La vida social, en lugar de hallarse concentrada en un gran número de centros separados y pequeños, cada uno de los cuales se parece al otro, se generaliza. Las relaciones sociales, más correctamente, las relaciones intrasociales, consecuentemente se vuelven más numerosas, ya que se extienden en todas partes más allá de sus límites originales. Se desarrolla la división del trabajo, en consecuencia, cuando hay más individuos suficientemente en contacto como para estar en condiciones de actuar y reaccionar uno sobre el otro. Si aceptamos llamar a esta reunión y al activo comercio que resulta de ella

densidad "dinámica" o "formal", podemos decir que el progreso de la división del trabajo se halla en relación directa con la densidad moral o dinámica de la sociedad.

Pero esta relación moral sólo puede producir su efecto si la distancia real entre individuos ha disminuido, ella misma, de algún modo. La densidad moral no puede crecer a menos que la densidad material crezca a la vez, y esta última puede usarse para medir a la primera. No tiene sentido, por otra parte, intentar encontrar quién ha determinado a la otra. Basta con señalar que son inseparables.

La condensación progresiva de las sociedades en el curso del desarrollo histórico se produce de tres modos principales:

1. Mientras las sociedades inferiores se hallan desparramadas sobre áreas inmensas en relación con el tamaño de sus poblaciones, entre los pueblos más avanzados, la población tiende a concentrarse cada vez más... Los cambios en la vida industrial de las naciones prueban la transformación. La actividad productiva de los artesanos o de los pastores implica la ausencia de toda concentración sobre la superficie más amplia posible. Como la agricultura requiere fijar la vida en un territorio, presupone cierto estrechamiento de los tejidos sociales, pero todavía incompleto porque hay extensiones de tierra entre cada familia. Si bien en la ciudad la condensación fue mayor, las casas no eran contiguas, porque la propiedad indivisa no formó parte de la ley romana. Creció en nuestras tierras y demuestra que el tejido social se ha vuelto más cerrado. Por otra parte, desde sus orígenes, las sociedades europeas vivieron un crecimiento continuo de densidad, más allá de regresiones de corta duración.

2. La formación de ciudades y su desarrollo es un síntoma característico del mismo fenómeno. El crecimiento de la densidad promedio puede deberse al aumento material de la tasa de natalidad y, en consecuencia, puede compadecerse con una concentración muy débil, en la que el tipo segmental siga prevaleciendo. Pero las ciudades siempre resultan de las necesidades de los individuos de ponerse en el contacto más cercano posible unos con los otros. Son los puntos en los que la masa social se contrae más fuertemente que en ninguna otra parte. En consecuencia, cuando se multiplican y expanden, la densidad moral debe aumentar. Debemos ver, por otra parte, que reciben una especie de reclutamiento de la inmigración, lo que sólo es posible si se halla avanzada la fusión de los segmentos sociales.

Mientras la organización social es extremadamente segmental las ciudades no existen. No hay ninguna en las sociedades inferiores. No existieron entre los iroqueses ni entre los antiguos germanos. Lo mismo pasaba con las poblaciones primitivas de Italia... Pero las ciudades no tardaron en aparecer. Atenas y Roma se volvieron ciudades y la misma transformación se dio a