

LECCIONES DE
SOCIOLOGÍA

EMILE DURKHEIM

Ediciones **elaleph**.com

Editado por
el**aleph**.com

PROLOGO DE LA PRIMERA EDICION

La obra presente, publicada por la Facultad de Derecho de la Universidad de Estambul, reúne algunos cursos inéditos de Emile Durkheim.

Los lectores se preguntarán sin duda cómo esta Facultad ha tenido el privilegio de llevar a conocimiento del mundo científico esta obra inédita del gran sociólogo francés. Es una curiosidad bien comprensible. Me propongo satisfacerla aquí en pocas palabras.

En 1934 yo había iniciado en París la preparación de una tesis de doctorado en derecho sobre La Idea del Estado en los precursores de la Escuela Sociológica Francesa. Me pareció entonces indispensable conocer primeramente el pensamiento exacto de Emile Durkheim, fundador de dicha escuela, sobre el problema de Estado.

Como este sociólogo no había hecho del problema objeto de estudio especial y se había contentado, en las obras suyas ya aparecidas, con evocar algunas cuestiones que se vinculan entre sí, llegué a pensar que sería posible encontrar explicaciones apropiadas y detalladas en las obras inéditas, si existían. En la esperanza de lograrlo me dirigí al célebre etnógrafo Marcel Mauss, sobrino de Emile Durkheim. Tras recibirme de la manera más cordial y expresar su gran simpatía por Turquía, país que había visitado en 1908, me mostró cierto número de manuscritos titulados Física de las costumbres y del derecho. Eran, me dijo, los cursos pronunciados por Emile Durkheim entre los años 1890-1900 en Burdeos, repetidos en la Sorbona primero en 1904 y luego en 1912, y retomados en conferencias algunos años antes de su muerte. Marcel Mauss, que no vaciló en confiármelos, cosa que recuerdo con placer, envió, por pedido mío, una copia dactilografiada de una parte de los manuscritos susceptible de interesarme particularmente. Quiero rendir homenaje en esta ocasión a la memoria del lamentado sabio, que me proporcionó así una ayuda inestimable.

Marcel Mauss, en el curso de mi visita, me informó su deseo de publicar los manuscritos en *Les Annales sociologiques*, donde era miembro del comité de redacción. Pero sólo publicó, en 1937, en la *Revue de Métaphysique et de Morale* la primera parte, que comprendía tres lecciones sobre la moral profesional. Lo había hecho, escribe en su nota de introducción, conforme a las instrucciones dadas pocos meses antes de su muerte, en 1917, por Emile Durkheim, quien destinó algunos de los manuscritos, en prueba de amistad, antes que a nadie a Xavier León, fundador de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Marcel Mauss anunciaba que publicaría más adelante, con las tres lecciones, las lecciones de moral cívica que las seguían.

En 1947 publiqué en la Revista de la Facultad de Derecho de Estambul una traducción turca de seis lecciones de moral cívica que poseía. Aunque no la había encontrado en ninguna parte, quise antes enterarme con certeza si la publicación proyectada por Marcel Mauss había tenido lugar. Le escribí pues, pidiéndole que me informara. Como no obtuve respuesta me dirigí, gracias a una información obtenida por M. E. Bergeaud, consejero cultural de la embajada de Francia en

Turquía, a Mme. Jacques Halphen, hija de Emile Durkheim. Mme. Jacques Halphen tuvo a bien informarme que Marcel Mauss, agotado por los sufrimientos que personalmente había padecido durante la ocupación, no estaba en condiciones de poder darme el menor informe. Me decía luego que los manuscritos en cuestión, que había podido identificar con ayuda de la copia que yo le había enviado, se encontraban en el Museo del Hombre, junto a todas las obras y documentos que constituían la biblioteca de Marcel Mauss. Estos manuscritos comprendían, precisaba ella, además de las tres lecciones de moral profesional ya publicadas, quince lecciones de moral cívica que todavía no habían sido publicadas en Francia.

Algunos meses más tarde contemplé la posibilidad de asegurar la publicación del conjunto de lecciones por medio de la Facultad de Derecho de Estambul. Consultada Mme. Jacques Halphen, estuvo de acuerdo con el proyecto, que la Facultad de Derecho aprobó de buena gana.

Tales han sido las circunstancias en las que fueron descubiertos los manuscritos que constituyen, según el testimonio de Marcel Mauss en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, el único texto

escrito de manera definitiva entre noviembre de 1898 a junio de 1900, que publicamos ahora. Tales han sido las circunstancias gracias a las cuales fue asegurado el éxito de la iniciativa que tanto me interesaba. Debo, en primer lugar, expresar aquí a Mme. Jacques Halphen la profunda gratitud de la Facultad de Derecho de Estambul, así como la mía personal, por la bondadosa autorización que nos acordó para publicar la obra inédita de su ilustre padre. Luego quiero agradecer a mi distinguido colega el señor decano Georges Davy, por haberse encargado de la difícil tarea de dar el último toque a los manuscritos y haber preparado una presentación. En tanto que amigo y discípulo de Emile Durkheim, nadie más: autorizado que ese eminente sociólogo que es Georges Davy para aportarnos su precioso concurso. También, quiero agradecer muy particularmente a Charles Crozat, profesor de nuestra Facultad, y a Rabi Koral, docente de la misma Facultad, por haber contribuido a la corrección de las pruebas y haber puesto toda su atención para cuidar la impresión de la obra.

La aparición en Turquía de la obra póstuma del gran sociólogo francés no depende del azar. Podríamos más bien decir que es efecto de un

determinismo cultural. Porque en Turquía la sociología de Emile Durkheim, junto a la de Le Play, Gabriel Tarde, d'Espinas y otros, es la única que ha adquirido carta de ciudadanía, sobre todo después de los trabajos de Ziya Gökalp, el conocido sociólogo turco. Numerosos son en efecto, entre nosotros, aquellos que, como yo, llevan más o menos la marca de la escuela durkhemiana. No es sorprendente que Turquía se considere, si se me permite decirlo, con derecho a la herencia de esa sociología. Bajo este título saludará con legítima satisfacción la publicación de esta obra y apreciará, sin duda, en su justo valor el derecho, sin precedentes en nuestra historia, de ver aparecer en su suelo, bajo el cuidado de una de sus, instituciones científicas, la obra inédita de un sabio europeo de reputación mundial.

Por su parte la Facultad de Derecho de la Universidad de Estambul está justamente orgullosa por haber contribuido al estrechamiento de los vínculos tradicionales de cultura y amistad que existen entre Turquía y Francia. También está orgullosa por haber contribuido, al asegurar la publicación de una obra de tal importancia, al enriquecimiento del patrimonio científico común y

poder al fin rendir el homenaje debido a la memoria de Emile Durkheim.

Por mi parte me siento sumamente dichoso por haber sido el humilde iniciador de esta realización y por haber servido así a mi país y ala propagación de la ciencia francesa, a la que tanto debo.

HÜSEYİN NAIL KUBALI

Decano de la Facultad
de Derecho de Estambul.

INTRODUCCION

Para facilitar la comprensión de este curso inédito de Durkheim, y para comprender lo que el autor entendía por física de las costumbres, porque acordaba, en el estudio de la moral, prioridad a la descripción de las costumbres, y, más generalmente, en la sociología, a la definición y a la observación de los hechos, querríamos precisar brevemente cuáles fueron los temas mayores de la doctrina y los preceptos esenciales del método del fundador reconocido de la sociología francesa.

Dos temas aparecen en primer término como de igual importancia, y es necesario disociarlos para percibir por dónde se oponen, y asociarlos de nuevo para comprender cómo se concilian y dan a la sociología su punto de partida y la dirección de su progreso: el tema de la ciencia y el tema de lo social.

El primero lleva a lo que es mecánico y cuantitativo; el segundo a lo que es específico y cualitativo.

Quien lea ese breviario del sociólogo que constituye el librito aparecido en 1895 bajo el título *Las reglas del método sociológico* y caiga naturalmente sobre el primer capítulo: "¿Qué es un hecho social?" y vea también naturalmente, sin sorpresa alguna, definir en primer lugar el objeto del nuevo estudio, esto es, el hecho social, afirmado como específico e irreductible a algún elemento más simple que lo contendía en germen, no vacilará en presentar como primero el tema de lo social o de la socialidad. El hecho, tomado desde el ángulo en que es propiamente social, ¿no es, en efecto, lo que responde al nombre mismo de la sociología, y al mismo tiempo le ofrece su objeto? Sin embargo, sin desconocer para nada la importancia de lo "social", hemos enunciado en primer lugar el tema de la ciencia, porque el tema de la ciencia aclara la intención primera de la doctrina y precisa el carácter del método.

La intención antes que nada: y digamos más completamente la intención y la ocasión. Ni la una ni la otra, para decir verdad, son nuevas. Una y otra vinculan a nuestro autor a una línea filosófica a la

vez cercana, la de Auguste Comte y Saint Simon, y a una lejana, la de Platón. Platón, cuya filosofía ya no se separaba de la política, como ésta no se separa de la moral, Platón, para quien los dos títulos de *Del Estado* y *de la Justicia* eran sinónimos, soñaba con rescatar la ciudad del desorden y del exceso por medio de la más sabia constitución; y sólo concebía esta constitución basada en la ciencia -no sobre la simple opinión-. Sobre la ciencia que no era para él la ciencia de los hechos -como ocurre con la sociología positivista del siglo XIX-, pero que, aunque tal como él la concebía para una ciencia de ideas, no dejaba de ser ante sus ojos la ciencia, la única verdadera ciencia y el único medio de salud para el hombre y para la ciudad. Más próximo a nosotros y en ocasión de la crisis política y moral abierta por la Revolución Francesa y por las reconstrucciones que se llamaron sus negaciones, Augusto Comte pidió a la ciencia -que él quería fuera positiva-, el secreto de la reorganización mental y moral de la humanidad. Y es siempre la salud por la ciencia lo que busca apasionadamente Durkheim tras el sacudimiento de los espíritus y de las instituciones que siguió en Francia a la derrota de 1870; y también ante un sacudimiento de otro

género, pero acompañado de análoga necesidad de reorganización: el sacudimiento provocado por el desarrollo industrial. La transformación de las cosas exigía la reconstrucción de los hombres. Sólo a la ciencia pertenece inspirar, dirigir y ejecutar las necesarias reconstrucciones; y como la crisis es de las sociedades, la ciencia que la resuelva debe ser una ciencia de las sociedades: tal es la convicción de donde surge y que apoya la sociología durkhemiana, hija de la misma fe absoluta en la ciencia que la política de Platón y el positivismo de Auguste Comte.

Diremos cómo esta ciencia de las sociedades es, al mismo tiempo -y en qué medida- ciencia del hombre, y cómo el conocimiento del hombre, a decir verdad siempre punto de mira de la filosofía desde sus orígenes, ha querido elevarse, con las ciencias humanas, a un nivel de objetividad análogo al de las ciencias propiamente dichas. Pero es la ciencia de las sociedades, o sociología *stricto sensu*, a la que ha sido conferida esa objetividad que Durkheim, quizás sin verdadero motivo y en primer término, rehusó extender a todos los aspectos del hombre, reservándola para uno de ellos, el que proponemos denominar dimensión social. Esta dimensión no es

más que una parte de lo humano, aunque, para los ojos de nuestro autor, sea la sola, con exclusión de lo individual, que es susceptible de explicación científica.

De ahí la dominante prioridad del tema ciencia, tanto en la ejecución como en la intención primera. Pero aun es necesario, para que sea posible tratar científicamente a la sociedad, que ésta ofrezca a la ciencia una realidad verdadera, una comarca que sea el objeto propio de la ciencia social. Y aquí aparece, en su igual y solidaria importancia, el tema de lo "social" que define, para establecer la especificidad de este objeto, el primer capítulo de las Reglas, que hemos mencionado más arriba. Ese "social" se conoce en ciertos signos: por la exterioridad sobre la que aparece y por la presión que ejerce sobre los individuos; pero su verdadera esencia está más allá de estos signos, en el hecho originario al punto de ser necesario al agrupamiento como tal, especialmente al agrupamiento humano.

Se han podido describir, en efecto, sociedades animales, pero sin encontrar en ellas, pese a analogías incontestables, el secreto de las sociedades humanas. Hay por lo tanto sólo comparación y no razón que obtener de la biología, que sólo

proporciona a la sociología una base. No existen -y Durkheim estaba convencido de ello-, sociedades propiamente dichas que no sean sociedades de hombres, lo que a la vez confirma la especificidad de lo social, a la que él tanto se aferraba, y hace de la ciencia de las sociedades una ciencia humana ante todo: la sociedad es una aventura humana. Por lo tanto es en el orden humano que debemos buscar el hecho fundamental del agrupamiento. Es ahí donde atrapamos el carácter inmediatamente unificante, estructurante y significativo del fenómeno de agrupamiento, su carácter primordial en consecuencia, y que no permite vincularlo a nada más elemental u original que sí mismo. Pero, si el hecho del agrupamiento no es posterior a la existencia del individuo, tampoco es, para decir verdad, anterior, ya que los individuos no serían sin él, ni él sin los individuos. Una sociedad vacía es tan quimérica como un individuo estrictamente solitario y extraño a toda sociedad. Los individuos deben concebirse como los órganos en el organismo. Reciben igualmente de él toda su regulación, su posición, su ser en definitiva, que debe ser calificado ser-en-el-grupo. La humanidad del hombre sólo es

concebible en la agregación humana y, al menos en un sentido, por ella.

La afirmación de la realidad específica de lo social solidariza así todo lo social con sus partes, pero no lo hipostasia en modo alguno fuera de ellas, como podrían hacerlo creer las calificaciones de exterioridad y de presión en las que se ha querido ver con frecuencia más que simples signos. Ya sabemos que Durkheim, en el prólogo a la segunda edición de las *Reglas*, y en muchas otras ocasiones, se ha defendido de haber traicionado su proyecto de positividad y entregado la realidad a una simple ficción. Y cuando lo social adquiere figura de conciencia colectiva, no le da otro apoyo que las conciencias asociadas y las estructuras según las cuales se asocian las conciencias.

No es necesario llegar al artículo célebre sobre las representaciones individuales y las representaciones colectivas para percibir que, aunque el análisis del hecho social fuerza a veces la expresión para señalar la realidad específica de lo social, no excluye todo componente psíquico.

La división del trabajo reconocía ya que los hechos sociales son producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos, que no deja de tener

analogía con la que se produce en cada conciencia individual y que "transforma progresivamente los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) por los que está originariamente constituida". En otra parte del libro y a propósito de la conciencia colectiva que el crimen ofende como un ataque a su propio ser y que pide venganza, encontramos el análisis psicológico que sigue: "Esta representación (de una fuerza que sentimos más o menos confusamente por encima y fuera de nosotros) es seguramente ilusoria. Es en nosotros y sólo en nosotros que se encuentran los sentimientos ofendidos. Pero esta ilusión es necesaria. Como a consecuencia de su origen colectivo, de su universalidad, de su permanencia, de su intensidad intrínseca, estos sentimientos tienen una fuerza excepcional, se separan radicalmente del resto de vuestra conciencia (somos nosotros quienes subrayamos), cuyos estados son mucho más débiles. Nos dominan. Tienen, por así decirlo, algo sobrehumano; y, al mismo tiempo, nos unen a objetos que están fuera de nuestra vida temporal. Aparecen pues en nosotros como eco de una fuerza que nos es extraña y que, además, es superior a lo que nosotros somos. Nos vemos así obligados a

proyectarlos fuera de nosotros, a vincular a algún objeto exterior lo que les concierne". El autor llega incluso a hablar en este sentido de alienaciones parciales de la personalidad, de espejismos inevitables. Tras lo cual la conclusión de su análisis vuelve del aspecto psicológico al aspecto sociológico: "Por otra parte -escribe- el error sólo es parcial. Como estos sentimientos son colectivos no es nosotros que representan en nosotros, sino a la sociedad". De la conciencia colectiva constituida en esa forma, dirá aún: "Sin duda no posee como substrato un órgano único. Está, por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad. Pero no carece por ello de caracteres específicos, que hacen una realidad distinta. En efecto: es independiente de las condiciones particulares en las que los individuos se encuentran colocados: ellos pasan y ella queda.. Es, por lo tanto, algo muy distinto a las conciencias particulares, aunque se realice únicamente en los individuos. Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su forma de desarrollo, al igual que los tipos individuales, aunque de otra manera". Estamos lejos, como se ve, de la supuesta definición del fenómeno social como cosa pura; vemos aquí, por el

contrario, que la definición durkhemiana se abre sobre una verdadera psicología social que encontramos esbozada tanto en el importante prólogo de una reedición de las *Reglas* como en el artículo que hemos citado más arriba sobre las representaciones colectivas.

Tal es pues el tipo de realidad que conviene acordar a lo que se denomina hecho social o conciencia colectiva: hecho, totalitario de grupo, eco en las conciencias, pero que sólo se oye en las conciencias agrupadas, inmanencia siempre del todo a cada una de las partes y que sólo toma aire de trascendencia por proyección, y a consecuencia del sentimiento más o menos consciente que tiene cada parte de encontrarse, por su participación misma en el todo, como arrancada a la pasividad que no puede más que repetirse indefinidamente, que es llamada, en el concierto común, a desempeñar un rol propio y que recibe sentido de la unidad superior del conjunto.

Pero, si lo social posee esta realidad propia que acabamos de definir, y que no puede serle arrancada disolviendo su compleja unidad, ni por la biología ni por la psicología, si por lo tanto la sociología no carece de objeto, tampoco debe -si quiere ser

ciencia- carecer de objetividad. Y volvemos aquí al tema de la ciencia, que ya hemos dicho es indisociable del tema de lo social, y que ha impuesto a la sociología, justamente para que sea ciencia, este precepto: tratar los fenómenos sociales como cosas. Y de nuevo tropezamos con una ambigüedad que es necesario evitar a propósito de la palabra cosa. No se trata de ver sólo en el fenómeno social una comarca material -Durkheim se ha defendido siempre de un materialismo semejante- sino solamente de contemplarlo como un hecho dado, dado como una cosa que encontramos tal cual es, y no imaginado o construido según se supone que puede ser o se desea que sea. Tras esto, que sea dado como una cosa no prejuzga en nada que no sea una cosa material, de donde no se excluye que sea también y al mismo tiempo una idea, creencia, sentimiento, costumbre, comportamiento que, al igual que la materia, son realidades existentes y eficaces, y, por lo tanto, objetivamente observables.

Es precisamente esta observabilidad la que se quiere señalar cuando, a propósito de lo "social", se pone por delante la exterioridad que está dado como signo. Y es también para no dejar escapar o comprometer esta posibilidad de observación

objetiva que Durkheim propone abordar lo social, por lo menos al comienzo, por su aspecto más exterior, símbolo quizás de un fuerte interior no directamente accesible: en todo caso, realidad que no surge de la observación. Esta realidad consiste en un comportamiento, es colectiva y comporta manifestaciones repetidas y masivas -presas ofrecidas por lo tanto a la comparación y la estadística-. La misma realidad, como institución, aparece cristalizada en formas políticas o en códigos y rituales, es decir, provista de cosas fácilmente observables. Así procede Durkheim en su División del trabajo social, cuando, por un método enteramente análogo al que será el de la psicología del comportamiento, procura apoderarse a través de las manifestaciones observables -sanciones del derecho represivo o restitutivo-, y a través de los comportamientos que inspira -comunidad o cooperación- de la solidaridad social y sus diversas formas. Así procede también en otra de sus obras, cuando quiere medir, gracias a los niveles variables del suicidio o del homicidio que revela la estadística, la vinculación a la vida, el respeto de la persona, o la necesidad de integración que reina en una época, en tal sociedad o tal clase.

Este punto de partida del método es demasiado importante para que no demos la palabra al autor mismo. "Para someter a la ciencia un orden de hechos -declara- no basta con observarlos con cuidado, describirlos, clasificarlos, sino, lo que es aún más difícil, es necesario, siguiendo la palabra de Descartes, encontrar el extremo por el que son científicos, es decir, descubrir en ellos algún elemento objetivo que comporte una determinación exacta y, si es posible, la medida. Nos hemos esforzado en satisfacer esta condición de toda ciencia. Veremos notablemente cómo hemos estudiado la solidaridad social a través del sistema de reglas jurídicas, cómo, en la búsqueda de las causas, hemos dejado de lado todo aquello que se presta demasiado a los juicios personales y a las apreciaciones subjetivas, con el fin de alcanzar algunos hechos de la estructura social bastante profundos como para que puedan ser objetos de entendimiento y, por lo tanto, de ciencia" (*División del trabajo*, prólogo). Y más explícitamente leemos unas páginas más adelante: "La solidaridad social es un fenómeno totalmente moral que, por sí mismo, no se presta a la observación exacta ni, sobre todo, a la medida. Para proceder tanto a esta clasificación

como a esta comparación, hay que sustituir un hecho interno que nos escapa por un hecho exterior que lo simboliza y estudiar el primero a través del segundo. Ese símbolo visible es el derecho. En efecto: allí donde existe la solidaridad social, pese a su carácter inmaterial, no queda en estado de pura potencia, sino que manifiesta su presencia por efectos sensibles.

Cuanto más solidarios son los miembros de una sociedad, más relaciones diversas sostienen, ya sea los unos con los otros o el grupo tomado colectivamente; porque, si los encuentros fueran raros, sólo dependerían los unos de los otros de manera intermitente y débil. Por otra parte, el número de estas relaciones es necesariamente proporcional al de las reglas jurídicas que las determinan. En efecto, la vida social, en dondequiera que exista de manera durable, tiende inevitablemente a tomar una forma definida y a organizarse; y el derecho no es otra cosa que esa organización misma, en lo que tiene de más estable y más preciso. La vida general de la sociedad no puede extenderse sobre un punto sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en el mismo sentido. Podemos pues estar seguros de encontrar reflejados

en el derecho todas las variedades esenciales de la solidaridad social" (*División del trabajo*).

Finalmente esta conclusión: "Nuestro método está, por lo tanto, totalmente trazado. Como el derecho reproduce las formas principales de la solidaridad social, no tenemos más que clasificar las diversas especies de derecho para buscar cuáles son las diferentes especies de solidaridad social que les corresponden. Es posible que exista en el presente una que simbolice esa solidaridad especial de la que es causa la división del trabajo. hecho esto, para medir la parte de esta última, bastará comparar el número de reglas jurídicas que lo expresan en el volumen total del derecho" (*Ibid.*).

Se trata exactamente para alcanzar la objetividad de sustituir la idea que nos hacemos de las cosas en abstracto por la realidad que la experiencia y la historia obligan a reconocerles.

Sólo así la sociología evitará construir en el aire y seguirá escrupulosamente todas las vinculaciones con lo real que le revele el estudio de la física de las costumbres: tales, en el presente curso, los vínculos entre la moral profesional y la evolución económica, entre la moral cívica y la estructura del Estado, entre la moral contractual y la estructura jurídico social en

su variabilidad. Tales por otra parte y en cursos que han permanecido inéditos, los vínculos que unen los sentimientos y los deberes familiares a las formas variables de la familia, y ésta a las diversas estructuras de las sociedades. En una palabra, la solidaridad, el valor asignado a la persona, el estado, las clases, la propiedad, el contrato, el intercambio, la corporación, la familia, la responsabilidad, etc. -son fenómenos dados, materiales o espirituales, poco importa, pero que se ofrecen con su naturaleza propia-, que debemos aceptar tal cual es, en su conmovedora complejidad, con demasiada frecuencia revestida de una falsa apariencia de simplicidad.

No menos que a las construcciones arbitrarias, renunciemos frente a ellas a las fáciles y tentadoras asimilaciones que creen dar cuenta en conjunto -a priori, por el instinto o la necesidad-, de las constantes supuestas de la naturaleza humana. La referencia a la naturaleza que parece guardarnos de lo arbitrario no basta para dar la verdadera objetividad. Porque, si la naturaleza forma, la historia transforma. La observación sólo vale desde el ángulo de lo relativo, y cuando reemplaza el hecho observado en estas condiciones de existencia. Estas

condiciones, como la naturaleza, comportan compatibilidades o incompatibilidades de las que dependen el equilibrio y el juego de la función. Pero este equilibrio no es más que una etapa del devenir y la adaptación de la función no se adquiere en el acto ni justifica la sola explicación horizontal. La preparan secuencias verticales temporales. La realidad social, es comarca que no hay que construir, sino observar como una cosa debe ser observada, a la vez en la experiencia y en la historia. Sólo el funcionamiento es observable en el presente puro.

Pero funcionamiento no es función, ni menos función natural. Estos tres elementos son distintos, y los tres pueden observarse como dados en el tiempo y, lo repetimos, sin que haya esta vez ambigüedad posible, deben ser "tratados como cosas".

Así lo quiere el tema de la ciencia del cual hemos dicho que comanda el método de la sociología. Pero el tema de lo social, que impone su existencia, tiene también exigencias. Nos queda por saber cómo pueden acordarse estas exigencias con las de la ciencia.

Las exigencias de la ciencia que prohíben franquear el límite de la inmanencia confieren por

esto mismo un privilegio a la noción de lo "normal", distinguida de lo "patológico", y la habilitan, por esta distinción misma, a servir de criterio para apreciar la realidad observada. Incluso vemos esta noción del hecho o del tipo normal sustituir a la noción de ideal o de deber ser, y ofrecerse como apta para dirigir nuestra conducta en lugar de contentarse con aclarar los medios. Bajo tal perspectiva un fenómeno será presentado como normal si aparece primero como suficientemente general es una sociedad dada, donde constituye un tipo medio, pero, sobre todo y más profundamente, si ofrece una correlación exacta con la estructura de la sociedad en el seno de la cual ha surgido. Es más que la generalidad, que es sólo símbolo, esta correspondencia en que se basa la normalidad. Así definida esta normalidad constituye la salud, identificada con el bien de la sociedad y, por lo tanto, destinada a orientar su esfuerzo de adaptación. Tras lo cual no podemos dejar de señalar que la generalidad puede ser un signo engañoso, en el caso posible de que una conducta de sobrevivencia, es decir, que sigue siendo la misma pese a una modificación de la estructura a la que responde normalmente, pueda, por algún tiempo, conservar la generalidad. Y también podemos

observar que la exacta correspondencia de una conducta con la estructura correlativa es cosa bien difícil de apreciar, como surge por otra parte de los ejemplos alegados por el autor en el capítulo sobre la distinción de lo normal y lo patológico, donde algunos parecen bastante arbitrarios. Esta dificultad se agrava aun por el hecho de que cada tipo normal no lo es más que para una sociedad definida, y no para la sociedad humana en general, e implica por lo tanto, para ser establecido, una clasificación de las sociedades de las cuales el esquema propuesto en las Reglas peca por un seguro exceso de sistematización, y va, por su carácter a la vez sistemático y a priori, al encuentro del punto de vista relativo bajo el cual, sin embargo el principio de correspondencia, cuya aplicación debe permitir, le obliga a colocarse.

¿Quién se atreverá a afirmar, finalmente, que, si la estructura a la cual nos referimos para juzgar la normalidad está bien, es como se debe, la de tal sociedad bien definida, situada y fechada, el sistema de creencias y de comportamientos, la mentalidad y las instituciones que deben surgir normalmente e imponerse, se encuentran, de hecho, necesariamente determinadas? ¿Ante el llamado de la estructura, no

hay, pues, más que una respuesta posible? Por qué la adaptación -porque es exactamente de la adaptación que se trata- no puede comportar modalidades diversas y según, o al menos en parte, ser los deseos o la elección más o menos conscientes de agentes humanos, ya que siempre, colectiva o individualmente operan sobre ella? Del mismo modo ocurre que, aunque a veces el lugar geográfico impone la ciudad al hombre, sucede también que el hombre impone la ciudad al lugar.

La referencia a la sola normalidad definida, como acaba de ser dicho, nos retiene en todo caso junto a Durkheim en los estrictos límites de la experiencia, con exclusión de todo llamado a la trascendencia y el vínculo casual que quiere establecer, por así decirlo mecánicamente, la correspondencia con cada estructura social, releva, en consecuencia, del tema imperativo de la ciencia de la que nos hemos desprendido, y parece llevar así la sociología, desarrollada bajo este signo, a un puro cienticismo. No es así sin embargo. El mismo Durkheim no tardará en sobrepasar esta primera actitud que asimila la distinción ideal-real a la distinción normal-patológica, y ésta se acompaña, en los tiempos de rigor más severo, de la afirmación

que hemos desarrollado más arriba, y que limita singularmente el cienticismo: es decir la afirmación de la especificidad de lo social frente a lo psíquico y especialmente a lo biológico. No basta con decir que, contrariamente al tipo de explicación del mecanismo y el cienticismo, el tipo aquí propuesto excluye la reducción a elementos simples y la pretensión de partir de lo inferior para dar cuenta de lo superior. La sociología, cuyo objeto está en la naturaleza y no fuera de ella, debe ser una ciencia como la ciencia de la naturaleza, pero, a diferencia de ésta, debe sin cesar y pese a ser ciencia, no dejar escapar nada de la calidad propia del objeto social, que es suyo, y que es, al mismo tiempo e irreductiblemente, objeto humano, ya que los fenómenos sociales que comprende son fenómenos de sociedades humanas y, según nuestro autor, es por su carácter social que el hombre se humaniza. Y esto es tan cierto que la sociología puede a voluntad partir del hombre para reencontrar, en el análisis de su naturaleza, la presencia de la sociedad, o de la sociedad cuyo estudio la encaminará necesariamente al Hombre. "El hombre-en-la-sociedad" o "La-sociedad-en-el-hombre": las dos fórmulas son equivalentes y pueden servir la una y la otra para

definir la sociología, si es verdad que el hombre tiene necesariamente, una composición humana.

Así se encuentra atemperado el rigor cientista de esta distinción de lo normal y lo patológico que recibe del tema director de la ciencia esa especie de monopolio, para, a la vez, definir el conocimiento objetivo, y dar a la acción sus fines al igual que sus medios. Y la servidumbre cientista se volverá menos pesada en la proporción en que el ideal sea de inmediato distinguido por el autor de lo puro y simplemente normal. Entonces la conciencia colectiva, más y más considerada en su naturaleza y en su acción como una conciencia, soltará amarras frente a las estructuras morfológicas de las que nace: estrechamente vinculada alcanzará altura y un carácter casi universal para asumir la función de trascendencia en su papel más y más definido de hogar del ideal.

Por lo tanto no existe rigor de método que se sostenga: lo humano no se deja diluir ni en el mecanismo ni en el materialismo. Pero lo humano se salva gracias a su dimensión social y a beneficio de la conciencia, a costa de lo individual. Aquí reaparece la tiranía metodológica del tema ciencia y surge, bajo su presión, el monopolio acordado a la explicación

por causas exclusivamente sociales, simétricas del monopolio antes vinculado a la noción de lo "normal".

Es en efecto propio y, hay que decirlo, representa la estrechez de la sociología durkhemiana, el hecho de que, una vez reconocida la dimensión social del hombre, no se quiera más que mantenerla para definir la humanidad, por la supuesta razón de que la dimensión social únicamente puede ser objetivamente aprehendida. De ahí surge que esta especificidad de lo social, afirmada como tema mayor junto al tema ciencia y que en un sentido limita su privilegio, viene a reforzarlo en otro, ya que lo arma de un veto frente a todo lo que sería espontaneidad individual pura, cuya subjetividad esencial negaría toda determinación objetiva. Así el autor cree un deber sacrificar lo individual ante lo social, para permitir a lo social salvar lo humano ante la ciencia.

Sacrificio que, como el de Abraham, no se hace sin esfuerzo, vacilación o concesión. Podemos juzgarlo por el lugar que se ha otorgado y por el papel asignado a la individualidad, donde vemos - junto a una voluntad de restricción para no decir de negación, incontestablemente la más frecuente y

netamente afirmada- una tendencia, a veces y progresivamente menos prohibitiva. De ahí, que junto a la invitación cierta a encerrar el durkhemismo en sí mismo y en su exclusiva y estricta socialidad, exista también la posibilidad de abrirlo, sin duda un poco contra sí mismo, prolongándolo en lugar de negarlo. Intentemos ver de más cerca.

No podemos en primer término negar las condenaciones que, como es natural en un plano de método objetivo, esto es, severamente científico, abundan en las *Reglas del método sociológico*. Quien acaba de proclamar que "todas las veces que un fenómeno social es directamente explicado por un fenómeno psíquico podemos estar seguros que la explicación es falsa", se encuentra naturalmente llevado, aunque esté de acuerdo en que no se puede hacer abstracción del hombre y sus facultades, a mantener al menos y a señalar que "el individuo no puede ser más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma". Y la misma lógica nos conduce a afirmar que los sentimientos "son resultantes de la organización social, lejos de ser la base". Así hasta la sociabilidad que, según el mismo punto de vista, será, para nuestro riguroso

sociólogo, rehusada inicialmente al instinto del individuo para ser puesta, a título de efecto, a cargo de la influencia de la vida social.

No refractaria sin duda, pero tampoco espontáneamente predispuesta a la vida en sociedad, la individualidad humana no es más que materia indeterminada y plástica que, no más que la materia aristotélica, es incapaz de pasar por sí misma al acto, ya que su pasividad aparece como privada de todo principio propio de determinación: no existe aquí correlativamente, como en Aristóteles, más que ciencia en general, entendamos de tipo social, o como hemos expresado más arriba, de la dimensión social del individuo. No es posible ningún equívoco sobre el sentido de la palabra general. Porque, si se toma lo general en el sentido no de genérico, como acabamos de hacer, por analogía con Aristóteles, sino en el sentido de "indeterminado", lo general así entendido servirá por lo contrario, por su sinonimia con la indeterminación, para calificar y relegar la individualidad. Las *Reglas* precisan en efecto que, si los caracteres generales de la naturaleza humana entran "en el trabajo de elaboración del cual resulta la vida social", su contribución "consiste exclusivamente en estados muy generales, en

predisposiciones vagas y por consiguiente plásticas que, por sí mismas, no pueden tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervienen otros agentes".

Entendamos que estos otros agentes son los factores sociales, ya que, como se repite, la explicación por el individuo no podría dejar escapar la especificidad de lo social. Si aquí lo que finalmente se nos invita a pensar de las llamadas inclinaciones psicológicas individuales, que se invocan sin cesar para explicarlo todo: es que "lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, faltan totalmente en algunas circunstancias sociales, o bien de una a otra sociedad presentan variaciones que el residuo que se obtiene eliminando todas estas diferencias y que únicamente puede ser considerado como de origen psicológico, se reduce a algo vago y esquemático, que deja a infinita distancia los hechos que se trata de explicar".

Sin embargo, un efecto más próximo y más preciso puede ser acordado, según nuestro autor, a los fenómenos psíquicos de orden individual susceptible de producir consecuencias sociales cuando están tan estrechamente unidos a los fenómenos sociales que la acción de unos y otros se confunde necesariamente. Tal el caso del

funcionario cuyo prestigio y también su eficacia, están hechos de la fuerza social que encarna, o el caso del Hombre de Estado o del hombre de genio a los que es acordado únicamente que "saquen de los sentimientos colectivos de los que son objeto una autoridad que es también fuerza social y que pueden poner en cierta medida al servicio de ideas personales". Y, como si esta concesión mínima fuera todavía excesiva, Durkheim se apresura a añadir de manera un poco desconcertante: "Pero estos casos se deben a accidentes individuales y, en consecuencia, no podrían afectar los trazos constitutivos de la especie social, que sólo es objeto de la ciencia" (*Reglas*). Y, para cortar de lleno toda falsa esperanza que hubiera podido suscitar del lado individualista, confirma esta frase ya tan poco alentadora con una conclusión que lo es aún menos: "La restricción al principio enunciado más arriba no es pues de gran importancia para el sociólogo". Y así es como, por el veto de la siempre idéntica censura metodológica, encarnizada contra todo retorno de la llama subjetiva, se encuentra rechazada cualquier veleidad de temperar el rigor del monopolio acordado a la explicación puramente social.

El individuo no puede romper la trama de esta explicación para injertar, aunque sea a título nominal, su propia causalidad. Sin duda su razón no será echada a un lado. Pero sólo podrá aportar su adhesión esclarecida, nunca su eficacia creadora, al esquema explicativo reconstituido con ayuda de factores sociales y exigencias de estructura. Tal es el rol limitado de nuestra autonomía que definirá, en la misma línea estrechamente rigurosa, la Educación Moral: registro lúcido y deliberado, pero no legislación: "No se trata de considerar la razón humana como la legislación del universo físico. No es de nosotros que ha recibido sus leyes.. no somos nosotros quienes hemos trazado el plan de la naturaleza: lo reencontramos por medio de la ciencia, lo repensamos y comprendemos porque es lo que es. Desde luego, en la medida que nos aseguramos que es lo que debe ser, es decir, tal como lo implica la naturaleza de las cosas, podemos someternos, no sólo porque estamos materialmente forzados a ello, sino porque juzgamos que es bueno". Y de esta analogía junto con la libre, por ser racional, adhesión estoica al orden cósmico, nuestro autor termina: "En el orden moral hay lugar para la misma autonomía y no hay lugar para ninguna otra"

(Educación Moral). Pero hay que ir hasta el fin del análisis durkhemiano de la autonomía de la razón, tal como la define, para comprender que no otorga al individuo como tal ningún papel específico. Es lo que resulta de varias declaraciones fáciles a recoger en la célebre comunicación sobre la determinación del hecho moral (reproducida en Sociología y filosofía): "En el reino moral, como en todos los reinos de la naturaleza -leemos-, la razón del individuo no goza de privilegio en tanto que razón del individuo. La única razón por la que podríamos legítimamente reivindicar, allí o en otra parte, el derecho a intervenir y elevarse por encima de la realidad moral histórica con vista a reformarla, no es por mi razón ni la de ustedes, sino por la razón impersonal que sólo se realiza verdaderamente en la ciencia.. Esta intervención de la ciencia tiene por objeto sustituir el ideal colectivo de hoy en día no por un ideal individual, sino por un ideal igualmente colectivo, y que no exprese una personalidad particular, sino la colectividad mejor comprendida".

La toma de posición, vemos, no puede ser más neta y categórica. Y para no arriesgar equivocarse, el autor añade aún, llegando realmente al extremo: "¿Puede decirse que a esta elevada conciencia de sí

misma la sociedad no puede llegar realmente más que dentro y por el espíritu individual? En modo alguno porque esta conciencia más elevada de sí de la sociedad sólo se alcanza por la ciencia; y la ciencia no es asunto de un individuo, es una cosa social, impersonal en primer término". Y finalmente: "Si se entiende que la razón posee en sí misma en estado inmanente un ideal moral que sería el verdadero ideal moral que ella podría y debería oponer al que persigue la sociedad en cada momento de su historia, digo que este apriorismo es una afirmación arbitraria que todos los hechos contradicen".

Una condenación como la que hemos dicho y que en efecto es tan neta y tan categórica contra toda iniciativa verdaderamente individual, y tal limitación, mucho más estoica que kantiana, de la autonomía de la razón, una vez reconocida y admitida en su rol, ¿están acaso, en su precisión, exentas de ambigüedad y de grave ambigüedad? No podemos creerlo. En primer lugar está esa asimilación, sin duda más aparente que verdadera entre lo que aquí llamamos "la razón humana impersonal que sólo se realiza en la ciencia" y la ciencia "cosa no de individuo sino cosa social, impersonal en primer término", asimilación que

quiere hacernos comprender evidentemente que la ciencia y la razón de la que ésta es obra no son impersonales y objetivas en consecuencia, sino por ser colectivas, cosas sociales. Essertier, en su libro *Formes inferieures de L'explication* ¿no había acaso justamente denunciado esta confusión de lo colectivo y lo impersonal frente a la ciencia y la razón? "El pensamiento impersonal -escribe- es una y otra vez el pensamiento que no es de ningún individuo en particular y el pensamiento objetivo o verdadero que se opone al pensamiento subjetivo. De ahí una triple ecuación en la que puede apoyarse todo el sistema: el pensamiento impersonal es el pensamiento verdadero, pero también es el pensamiento colectivo. El pensamiento colectivo ha creado por lo tanto el pensamiento verdadero. De hecho, lo que viene a expresarse en la impersonalidad del pensamiento verdadero, es la personalidad entera. Representa nada menos que la victoria del individuo sobre su propia subjetividad. Y ésta está precisamente compuesta, sobre todo, de representaciones colectivas. En resumen, la impersonalidad implicada en la verdad supone en quien la ha descubierto o que la ha enunciado con todo conocimiento de causa, el más elevado

desarrollo de la personalidad y la liberación más completa ante las maneras colectivas de pensar.. para dejar sitio a lo objetivo, esto es, a lo impersonal".

Crítica justa. Porque si la impersonalidad que es, en efecto, marca y criterio de objetividad, desempeña un papel en la ciencia, este papel no es el de descubrir la explicación, sino el de sancionar la exactitud por la adhesión colectiva que se le ha acordado o no por parte de la comunidad sabia. El descubrimiento de la explicación pertenece, al contrario, a tal o cual sabio -ya que las invenciones simultáneas no son, de todos modos, el hecho corriente. No se puede pues, bajo el falaz pretexto de la sanción colectiva de objetividad, dejar de lado al sabio en beneficio de la sociedad. Por otra parte, si la ciencia es en efecto colectiva e impersonal, lo es más aún por la adhesión colectiva que sirve de sanción al descubrimiento individual, por la acumulación de descubrimientos individuales ofrecidos a la verificación común. La ciencia no es en efecto, Durkheim ha tenido razón en señalarlo, cosa de un individuo. Pero, el hecho de que sea cosa de muchos no implica que no sea individual y, por lo tanto, caso social a oponer al individuo. Finalmente

el último argumento, según el cual reivindicar el papel de la razón puramente individual en la explicación vendría a hacer de esta razón una especie de monada que contendría en conjunto en sí misma el todo de la explicación o del ideal propuesto, ve fácilmente volverse contra él el reproche de arbitrario que enarbola. ¿Acaso Bachelard no ha mostrado suficientemente que la ciencia no está hecha del todo en la razón y que la actividad racionalista sólo es fecunda si vive cuerpo a cuerpo y en diálogo perpetuo con la experiencia? Diálogo instituido por su iniciador individual, que está en espera. y no en oposición ante la colectividad de aquellos que lo repetirán para verificarlo o rectificarlo. Por que ahí justamente, donde la verificación es regla, se opondría el peligro de la subjetividad a la razón individual y se daría privilegio a la razón colectiva, supuestamente la única científica, como si esta razón colectiva estuviera al abrigo de las perversiones subjetivas y como si la razón individual, cuando en realidad en ella con frecuencia mayor que crea o inventa, fuera por el contrario sospechosa de arbitraria subjetividad.

Sólo se demuestra que un rigor tiende a provocar otro. Es así que el primer rigor

metodológico, reforzado por nuestro primer tema de la ciencia, ha parecido llevar, con condenación del finalismo y del psiquismo, el monopolio del criterio de la normalidad, y que inmediatamente un segundo rigor, surgido del primero ha conferido monopolio a la explicación por las causas sociales, con exclusión de toda causa individual. Y hete aquí que un tercer rigor, a su vez surgido del segundo, va a lanzar o, por lo menos parece lanzar sobre la explicación histórica un descrédito análogo al que castiga la explicación individual. Hay ahí un deslizamiento tanto más curioso de observar por el hecho de que no es sin vuelta y que, por otra parte, muestra el peligro de un exceso de lógica. Es lo que surge del análisis de este medio interno que sigue siendo el único terreno donde la explicación por hechos sociales puede buscarse, una vez descartado el factor individual, como hemos visto que acaba de hacerse.

Tal como ha sido en efecto definido, este medio interno, no deberá comprender, con exclusión de todo factor individual, más que factores morfológicos de estructura, según la manera con que se vinculan al suelo o se agrupan entre sí las partes constituyentes de la sociedad. En una palabra, lo que

aquí entra en juego para explicar el proceso social, es, para la sociedad considerada sus condiciones presentes de existencia y las fuerzas motrices realmente actuantes, es decir, según nuestro, autor, el volumen y la densidad demográfica, a lo que debemos añadir, siempre a cada momento, la influencia de las sociedades vecinas. Estas causalidades por otra parte pueden observarse en más de un nivel porque hay más que un único medio social a considerar; todos aquellos, familiares y de los otros, que existen en el interior de la sociedad en causa.

Esta concepción del medio social como factor determinante de la evolución colectiva es, declara nuestro autor, de la más alta importancia. Porque, si se la rechaza, la sociología está en la imposibilidad de establecer ningún vínculo con la causalidad. En efecto: "descartado este orden de cosas, no hay condiciones concomitantes de las que puedan depender los fenómenos sociales". Y vemos como el acento puesto así en la concomitancia, a la que únicamente se encuentra vinculada la causalidad, excluye la sucesión y, por lo tanto, la explicación histórica, como el monopolio de lo que Durkheim llama las *circunfasa* llega, en las Reglas por lo menos, a

la descalificación del *praeterita*. Pero, ¿por qué esta condenación, que el autor será el primero, en sus propias investigaciones, en no tomar en cuenta? Hemos hablado de un rigor de lógica que encadena un rigor al otro. Hay que añadir una especie de terror a la filosofía de la historia que, como ha visto a tal filosofía perder a Auguste Comte, lo lleva a borrar, al mismo tiempo que a ésta, a la historia propiamente dicha. Habría que ignorar la obra entera de Durkheim para tomar al pie de la letra esta declaración (*Reglas*); que expresa lo que acabamos de comentar: "Comprendemos bien que los progresos realizados en una época determinada vuelvan posibles nuevos progresos. Pero, ¿en qué los predeterminan? Habría pues que admitir una tendencia interna que lleva sin cesar a la humanidad a sobrepasar los resultados adquiridos... y el objeto de la sociología sería reencontrar el orden según el cual se desarrolla esta tendencia. Pero, sin volver sobre las dificultades que implica tal hipótesis, en todo caso la ley que expresa ese desarrollo no tendría nada de causal". Que se encuentren aquí comprendidas las pseudo ley de la evolución de Spencer o la ley de los tres estados de Comte, sea. Pero, ¿por qué deslizamiento, tras haber exorcizado

en las líneas que siguen, la "facultad motriz que imaginamos bajo el movimiento", Durkheim ha podido enunciar sin reserva el principio de "El estado precedente no produce el consecuente, aunque el vínculo entre ellos es exclusivamente cronológico"? ¿Qué pensar pues, entre mil otros ejemplos posibles, de la crisis económica de 1929? Habría que creer que el abrir los ojos sobre las condiciones concomitantes obliga a cerrarlos sobre las condiciones antecedentes, como si la necesaria solidaridad horizontal de las condiciones de existencia del momento presente debiera desvincularse de la solidaridad vertical que las une al equilibrio precedente, como si la función no debiera nada a la génesis.

Tomado al pie de la letra todo el pasaje que vemos haría creer que se pueden buscar las causas de la historia sin admitir que todas estén encadenadas bajo el único rigor de una sola ley que las determinaría a todas: "Si -leemos- las principales causas de los acontecimientos sociales estuvieran todas (¡pero quien dice todas!) en el pasado, cada pueblo no sería más que la prolongación del que lo ha precedido, y las diferentes sociedades perderían su individualidad para convertirse en los momentos

diversos de un único y mismo desarrollo". ¿No es por el contrario de la variabilidad histórica de las condiciones de existencia que depende la individualidad en cuestión? Si la historia no lo es todo, no significa esto que sea nada.

Por otra parte es al mismo Durkheim a quien pedimos en este punto que rectifique a Durkheim. ¿Qué leemos en efecto en las primeras líneas del curso inédito aquí publicado? Esto: "La física de las costumbres y del derecho tiene por objeto el estudio de los hechos morales y jurídicos. Estos hechos consisten en reglas de conducta sancionadas. El problema que se presenta a la ciencia es buscar: 1º Cómo estas reglas se han constituido históricamente, es decir, cuáles son las causas que las han suscitado y los fines útiles que llenan. 2º La manera en que funcionan en la sociedad, es decir, cuándo son aplicadas por los individuos. Pero, aunque sean distintas, dos tipos de interrogantes son estrechamente solidarios. Las causas de las que ha resultado el establecimiento de la regla y las causas que hacen que ella reine más o menos sobre gran número de conciencias, que, aunque no sean idénticamente las mismas, son sin embargo de naturaleza a controlarse y aclararse mutuamente."

¿Qué ha pasado para que parezca así posible pedir al mismo Durkheim la manera de refutar o, por lo menos, de rectificar a Durkheim? Que sin duda él ha sido víctima del intransigente rigor de un razonamiento que se ha preocupado más de excluir las doctrinas que rechazaba que de seguir lo verdadero que quería explicar. De ahí lo que hemos llamado más arriba una cadena de rigores que se engendran y de la que debemos añadir que se dobla con una serie de asimilaciones y oposiciones demasiado rápidamente polémicas: posición de lo objetivo y de lo subjetivo, lo que no es más que otra forma de oposición del mecanicismo al finalismo, o más aún del cientificismo a lo místico. De ahí la exclusión de lo individual como si tuviera siempre que confundirse con lo subjetivo puro, rebelde a toda determinación. De ahí naturalmente sigue oposición de tal individuo, como tal entendido y excluido, a ese medio social privilegiado. Asimilación luego del medio al ambiente, después del ambiente: a la concomitancia y de la concomitancia al presente, para llegar al fin, por oposición a ese presente, a dejar de lado, casi por preterición, el pasado visto no bajo la forma de una simple sucesión naturalmente complementaria de la

concomitancia, sino bajo la forma de una totalidad supuestamente orientada por una ley única. Y hete aquí como al fin de cuentas el recurrir a la historia, para contribuir a la explicación, se encuentra condenado por razones que sólo valen contra la filosofía de la historia y, osaríamos casi decir es un movimiento de humor que exaspera la lógica, aunque no sea tal mientras no pueda, aun caliente, tener sus vueltas. ¿No se acompaña en efecto de esta declaración de espíritu contrario: "La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes (somos nosotros que subrayamos) y no entre los estados de la conciencia individual"? (*Reglas*).

Bajo el beneficio de este principio, que restablece el necesario equilibrio entre la explicación por el medio y la función y la explicación por la historia, nada impide admitir, aunque haya además un sobreentendido de finalidad que nuestro autor rehusaría, pero que nos parece indispensable, este precepto del método propiamente sociológico: "La conveniencia y la inconveniencia de las instituciones no pueden establecerse más que en relación a un medio dado", y como los medios son diversos "hay una diversidad de tipos

cuálitativamente distintos los unos de los otros, que están todos igualmente fundados en la naturaleza de los medios sociales" (*Reglas*).

No disimulemos sin embargo que se ha reprochado a Durkheim haberse separado bien pronto del análisis metódico de los diversos tipos de medios y costumbres y, en consecuencia, de la constitución de una tipología propiamente experimental de grupos y de la correspondencia de las instituciones a las estructuras particulares, para hacerse, en cierto modo, metafísico de la sociología. Habría pasado -signo no equívoco- del plural de las sociedades y de las representaciones colectivas al singular de la Sociedad y de la conciencia colectiva. En verdad no cabe duda, como lo he dicho en otra parte y como tendré ocasión de repetir más adelante, que la conciencia colectiva se ha encontrado poco a poco aureolada y como personificada, que ha tomado, por así decirlo, altura para asegurar el papel más y más neto de verdadero hogar del ideal. Tampoco cabe duda de que Durkheim vio en la sociología algo más que una ciencia de las sociedades, que ha pensado que la sociología se amparaba en la filosofía, de todos modos en una filosofía positivamente fundada. Pero, si ha podido

esperar demasiado de la conciencia colectiva, si ha magnificado e incluso divinizado la sociedad, estas ambiciones, quizás estas ilusiones que lo

nario -que a veces le han hecho desconocer al otro-, timar o desatender el estudio de las tradiciones y de las instituciones en sus formas y en las diversas manifestaciones de su ser, su función y su evolución. Así como se esforzó de proclamar que la Moral debía ser establecida y que se exigía muchas cosas de los grupos diversos y sobre la conducta de los individuos de todo tipo que pueden ser encontrados en las sociedades y condicionan la vida de los individuos.

propuesta por la naturaleza y la evolución de la historia, van a partir y a desarrollar en las presentes lecciones de sociología, para determinar las funciones de los tipos múltiples de instituciones a que corresponden. En particular sobre la moral profesional. Este curso es tan interesante desde el punto de vista del método como desde el punto de vista de la doctrina. Desde el punto de

vista del método vemos el análisis de la función del grupo profesional no excluir sino por el contrario, atraer, junto al estudio del medio considerado con sus condiciones presentes de existencia (*circunfusa*), el de la génesis demandada a la historia (*praeterita*) y a la etnografía. Vemos que la estadística revela el funcionamiento. Sentimos al fin -y puede serlo-, la preocupación del autor por extraer de la experiencia de la historia lecciones para la organización del presente. La moral profesional se encuentra así ligada a la naturaleza misma del grupo social -la corporación- en el seno de la cual dirige el comportamiento de los individuos.

El problema es averiguar qué deben ser las corporaciones para que estén en armonía con las condiciones actuales de existencia. "Está claro - responde nuestro autor- que no se trata de restaurarlas tal como fueron antes. Si están muertas es porque, tal como eran, no podían seguir vivas. Pero, ¿qué formas se ven forzadas a tomar? El problema no es fácil. Para resolverlo de manera metódica y objetiva habría que determinar de qué manera el régimen corporativo evolucionó en el pasado, cuáles son las condiciones que determinaron esa evolución. Podríamos entonces prejuzgar con

alguna certeza en qué debe convertirse, dadas las condiciones actuales en las que se encuentran nuestras sociedades".

Por lo tanto deben distinguirse en las instituciones -corporaciones y demás- las constantes y las variables, correspondiendo las primeras a su papel permanente, para aquellas instituciones que aparecen como constitutivas de toda la estructura social, y las segundas para las formas de adaptación que impone el cambio de tiempo y de medio. Es útil recordar, para una apreciación justa, que todo lo que Durkheim ha escrito sobre el tema es muy anterior a las diversas experiencias contemporáneas de corporativismo y neocorporativismo. Por otra parte, tales experiencias, por aberrantes que hayan podido ser en su deseo de acaparar, y por lo tanto de subordinar y deformar el corporativismo, en modo alguno han probado que el rol propio de éste pueda desaparecer. La existencia de agrupamientos más estrechos y especializados aparece siempre como normal y necesaria en toda sociedad política para administrar los intereses e imponer las reglas profesionales y morales que el poder central no puede presidir más que desde muy arriba o sin toda la competencia necesaria. ¿No es significativo en

este sentido ver al derecho público dividirse en tantas formas y delegar una parte de su poder, aunque deba conservar su árbitro soberano?

Si del punto de vista del método pasamos, como ya lo hemos hecho insensiblemente, al de la doctrina, el curso en cuestión nos hace percibir esto en bloque. El interés se vincula a la vida económica por una doble razón: percibimos en todas partes el perfil de la división del trabajo donde el autor ve, mucho más que un fenómeno económico, un fenómeno propiamente social, resultado necesario de causas sociales (variaciones en el volumen y la densidad de los agrupamientos). Se comprueba por otra parte que el progreso continuo de la división del trabajo no va acompañado por su correlativo normal de integración y reglamentación. El agrupamiento profesional aparece así como un indispensable fermento de solidaridad, aunque no haya logrado darse todo el volumen que le sería necesario para jugar su propio rol. Y aquí al fin encontramos uno de los temas filosóficos mayores del autor: la necesidad para el individuo -que no es lo que es más que en y para la so-ciedad--, de no verse privado, si quiere escapar a una ruinoso anarquía, de ninguno de los encuadres, los soportes que pueden ofrecerle los

diversos grupos o subgrupos sociales. Al alcanzar este tema mayor, reencontramos, al mismo tiempo, la idea directora del libro sobre el suicidio y lecciones sobre el respeto a la persona. Organizad, organizad y, organizando, moralizareis. En esto Durkheim se une, aunque más de una vez lo haya criticado duramente, a ese Auguste Comte al cual hemos comenzado por vincularlo. Pero, para Durkheim, el desarrollo de los organismos profesionales comportaba también directas aplicaciones políticas en el terreno de la fe nacional e internacional. Estas a su vez daban lugar a singulares anticipaciones y también sin duda a ciertas ilusiones. Pero repetimos que el curso no sería hoy en día lo que fue hace medio siglo. Por lo tanto, si bien es legítimo retener las primeras, sería menos justo reprocharle las segundas.

Sea como sea, en la segunda edición de *División del trabajo social*, donde está la importante introducción consagrada a los agrupamientos profesionales, es a las otras lecciones unidas en el presente volumen que se concederá el más vivo interés. Sin tener la inútil pretensión de resumirlas y, al hacerlo, querer dispensarnos de leerlas, señalamos su importancia; por otra parte son las más

numerosas, están consagradas a la moral cívica y, para establecerla, al análisis de la naturaleza de la sociedad política y del Estado. Tocamos con ellas la parte más sugestiva y la menos extensa del libro. No sorprenderá ver al Estado vinculado primeramente y como por provisión a la noción de poder constituido y de manejo jurídico del grupo. Pero, como el grupo es órgano eminente de la sociedad política, es a ésta primeramente que se trata de definir. El autor, sin duda, no la definirá a partir de la sociedad doméstica, de la familia, donde rehusa ver su origen. Tampoco la definirá en función de su fijación al suelo, ya que existen sociedades nómadas, ni siquiera por la importancia numérica, -que debe sin embargo ser tomada en cuenta de la población-. Lo hace por el hecho de que la sociedad política integra en sí grupos secundarios de naturaleza diferente, grupos que le son más útiles que dañinos, que la constituyen sin que ella pueda jamás convertirse en grupo secundario. Es en el seno único del federalismo donde las sociedades políticas pueden presentar, junto con su aspecto primario fundamental, un aspecto secundario que refleja la parte federada de ellas mismas, es decir, despojada de soberanía. Fuera de esto, si he comprendido bien,

la sociedad se dice política cuando se presenta -para hablar en lenguaje durkhemiano- bajo la figura de un englobamiento soberano. Sin duda se evocará contra esta definición -que refleja el pensamiento del autor, develando al mismo tiempo de contradicción-, la famosa sociedad segmentaria simple, el peligroso capítulo de las *Reglas* que ya hemos visto -que pretende dar como fuente de toda composición política y base de clasificación de diversas especies de sociedades-. Pero es justo recordar que la cosa está presentada sobre todo como hipótesis; lo que parecería invitar a ver en la así llamada sociedad política simple una especie de límite en el sentido, en el que Bergson presenta su "percepción pura", esto es un límite jamás alcanzado en el que se unirían conciencia y materialidad. También de aquí partiríamos para definir la esencia de la sociedad política, el englobamiento que sería como la diferencial del sinoocismo político. Pero la comparación está afectada por la reserva de que no hay surgimiento sucesivo sino simultáneo de los partidos políticos englobados en el englobamiento político.

Es de tal grupo complejo que el Estado es órgano, aunque a su vez esté provisto de órganos

secundarios de ejecución, de modo que no es, como podríamos sentirnos tentados de creer, lo ejecutivo lo que hay que ver primero y esencialmente en él. En verdad no lo es, ni siquiera es órgano en el sentido estrictamente jurídico, sino más bien representante de un *braintrust* colectivo diríamos hoy, cuya función propia, con psicología y autonomía vinculadas consiste, según la fórmula de nuestro autor en "elaborar ciertas representaciones que valen para la colectividad", y bien entendido naturalmente a dirigir, en nombre y lugar de ésta, sus intereses comunes. El Estado sería pues directamente deliberativo e indirectamente solo, y por procuración dada a su administración, ejecutivo. ¿Surge de aquí una especie de dirigismo universal del pensamiento y del comportamiento donde alguno, muy poco numerosos, compondrían la pequeña colectividad *sui generis* -porque es una- que tiene como nombre Estado, que pensaría y querría por todos? No, si es cierto, como cree el autor que los derechos innatos del individuo, que hay tentación de oponer a este pequeño Leviatán, no son innatos, sino que han sido conferidos a dicho individuo por dicho Estado, en la exacta medida en que el progreso natural de la vida social, que va de la

heteronomía a la autonomía, traza más netamente, sobre el fondo social, el perfil distinto del individuo. Este extrae entonces de la costumbre de obedecer la aptitud para mandar y hacerse reconocer como individuo y soberano y convertirse en modelador de la sociedad que primeramente lo ha modelado.

No creamos sin embargo que Durkheim llegará hasta el punto de autonomía individual al que querríamos llevarlo. Leemos en el presente curso esta declaración neta, que bastará para retenerlo: "Al mismo tiempo que la sociedad alimenta y enriquece la naturaleza individual, tiende inevitablemente a someterla. Precisamente porque el grupo es una fuerza moral a tal punto superior a la de las partes, el primero tiende necesariamente a subordinar a las segundas". Añadimos de inmediato que nos ha dicho por suerte y casi al mismo tiempo: que, cuando la sociedad se extiende, su presión se afloja. En ese momento la sociedad política se vuelve tutelar, porque su presión se ejerce menos directamente sobre los individuos que sobre los grupos secundarios que debe equilibrar por una parte y contra los cuales, por otra, es a la vez su deber y su interés defender a los individuos. Si éstos, amenazados por la presión más próxima y por lo

tanto más estrecha de los pequeños grupos, se encontrarán sometidos por éstos, los grupos, fortalecidos por el sometimiento, correrían el peligro de volver contra el poder político del "Estado englobador" su feudalismo exasperado. Con los vasallos, convertidos así en amos, la sociedad política se destruiría a sí misma. La movilidad y libertad del individuo son fruto de su instinto de conservación. Hay ahí como una mecánica de contrapeso que recuerda a ese Montesquieu a quien Durkheim consagró su tesis latina.

Es decir que no estamos ante un místico del Estado, y que si éste, como lo prevé el autor, se ve llevado a extender siempre sus atribuciones, es porque la vida social no podría complicarse y diversificarse sin desarrollar su reglamentación, pero una reglamentación que, por los mismos motivos que acabamos de analizar acerca de los vínculos del Estado con los subgrupos, protege más que traba al individuo. Nuestro autor lo repite más de una vez: lo que está en la base del derecho individual no es la noción del individuo tal cual es, sino la forma en que la sociedad lo concibe, la estimación que hace de él; juzgando esta estimación más elevada, está tan lejos de ver en el Estado una amenaza para el individuo,

que, por el contrario, le asigna el papel de "llamar progresivamente al individuo a la existencia moral", y destacar, en medio de creencias religiosas o morales que le parecen debilitarse, el culto creciente de la persona humana.

Esta elevación de la persona, surgida de la indivisión de las comunidades primitivas para hacerse progresivamente reconocer y honrar, es igualmente la idea directora que es eje de las lecciones consagradas a la propiedad y al contrato. Ahora es fácil hacerse una rápida idea. En primer término, cómo nace la propiedad. La religiosidad, difusa en las cosas y que las substraía originariamente a toda apropiación profana, fue llevada, por medio de ritos determinados, ya sea al umbral de la casa, ya sea a la periferia del campo, y se constituyó como un cinturón de santidad que protegió el espacio así limitado contra todo atropello extraño. Sólo podían penetrar aquellos a quienes los vínculos rituales habilitaban para establecer contacto con las potencias invisibles del suelo. Después de religión, tal pasar de las cosas tabú a las personas místicamente habilitadas, hizo que esas personas a su vez, se encontraran en situación y con el monopolio para conferir a las cosas, que declararon

suyas, esa religiosidad que las convertía en propiedad protegida. De ahí el paso de la propiedad colectiva a la propiedad individual, que sólo se encuentra verdaderamente asentada el día en que el individuo es capaz de imponer el prestigio de su persona, presentándola como encarnación misma del grupo, de sus antepasados, de su religiosidad, de su poder. ¡Modelo buscado en ese tiempo de derecho privado en el derecho público, en tanto que hoy el derecho público tendría por el contrario tanto modelos que tomar del derecho privado, y el comportamiento de las naciones del de las personas!

A propósito del contrato, busca filiaciones análogas para hacernos percibir a través de qué avatares y a costa de qué extraordinarias y costosas complicaciones puede obtenerse un resultado aparentemente tan simple como el libre compromiso recíproco de dos individuos por simple declaración y aceptación de su voluntad declarada. Ni la intención ni la declaración proclamadas bastan en primer término: hay que movilizar el ritual, remover, por así decirlo, todo el derecho. Y no son siquiera personas singulares, sino grupos enteros que afrontan colectivamente esta operación precontractual, tan complicada y costosa como una operación de guerra

o un laborioso tratado de paz. Para que sean los individuos solos que intervienen, y según sus propias necesidades, para que el objeto o la fe que intercambian los hagan en conjunto propietarios o los comprometa, será necesaria toda una serie de simplificaciones, tan lentamente adquiridas como las del hábito convertido en instinto; sobre todo, para aprovechar esas simplificaciones, deberá intervenir el advenimiento individualista de la persona, idea-fuerza ya encontrada más arriba y gracias a la cual finalmente esa persona tendrá capacidad, en el contrato, para jurar espontánea y sólidamente su fe.

¿Qué conclusión sacar finalmente de estos rápidos diseños? Sea cual sea el terreno en el que hayamos seguido los desarrollos de la doctrina durkhemiana, ¿no la hemos visto siempre convergir hacia la exaltación de la persona humana, objeto final de un verdadero culto? Por el contrario, analizando el método y los temas dominantes que lo orientan, hemos comprobado que este método, preocupado sin duda por no dejar escapar nada de la especificidad de lo "social", ni tampoco de lo "humano" -lo social y lo humano son un total ante sus ojos- aplica sin embargo su esfuerzo más constante a evitar toda intrusión, ya sea como agente

de iniciativa, ya sea como factor explicativo, del individuo en tanto que individuo. El peligro de una entrada del individuo en el sistema no significa que introdujera con él una imprevisible y caprichosa subjetividad, de oscuras tendencias inconscientes o místicas, sin hablar de la invención pura que rompe la cadena y desafía la explicación -todas cosas mortales--, a la objetividad que debería, sin perder por ello su objeto, ganar a toda costa la nueva ciencia.

¿Cómo escapar a esa aparente contradicción y salir del punto muerto sin disolver ese humano, tan oportunamente determinable por su dimensión social, sino exorcizando lo individual, necesariamente sacrificado, según se cree, a la ciencia? Contentarse con retener sólo la dimensión social, como propone el método, ¿era suficiente para permitir a la doctrina exaltar, como acabamos de verlo, a la persona? Sí, pero con la sola y necesaria condición que esta persona no sea más que el reflejo de la sociedad, su primer hijo, por así decirlo, a quien con todas sus complacencias ha colmado de bastantes dones como para permitirle brillar y hacerse respetar en calidad de persona. En vista de lo cual ha sido necesario, como ya lo hemos dejado

presentir, elevar esa sociedad tutelar muy por encima del nivel medio del psiquismo, de la moral y la genialidad de la masa de individuos.

Ya sabemos lo que se lee en *Suicidio*: "Es un error fundamental confundir, como se ha hecho tantas veces, el tipo colectivo de una sociedad con el tipo medio de los individuos que la componen. El hombre medio es de moralidad mediocre.

Sólo las máximas más esenciales de la ética se graban en él con cierta fuerza; y todavía están lejos de tener la precisión y la autoridad que tienen en el tipo colectivo, es decir, en el conjunto de la sociedad. Esta confusión cometida precisamente por Quételet, hace de la génesis de la moral un problema incomprensible. Por que, si el individuo es de una mediocridad tal, ¿cómo ha podido constituirse una moral que lo sobrepase a ese punto, si ésta no expresa más que el nivel medio de los temperamentos individuales? Lo más no puede salir de lo menos". Frente a esta insuficiencia media lo moral está presentado "como un sistema de estados colectivos". En *Educación moral* encontramos la misma nota, aunque todavía más acusada en el sentido idealista: "La sociedad que hemos hecho objetivo de la conducta moral sobrepasa

infinitamente el nivel de los intereses individuales. Lo que sobre todo debemos amar en ella no es su cuerpo, sino su alma. Y lo que llamamos alma de una sociedad no es otra cosa que un conjunto de ideas que el individuo aislado nunca hubiera podido concebir, que desbordan su mentalidad, y que se han formado y viven por el concurso de una pluralidad de individuos asociados". De obra en obra la sociedad va ganando títulos de nobleza. Hela aquí tal como nos la presenta la célebre comunicación sobre los juicios de valor: "La sociedad al mismo tiempo que legisladora a la que debemos respeto, es creadora y depositaria de todos esos bienes de la civilización a lo que estamos vinculados con todas las fuerzas de nuestra alma". Y al fin el punto culminante del mismo texto: "Es la sociedad quien impulsa (al individuo) o lo obliga a elevarse por encima de sí mismo.. No puede constituirse sin crear el ideal".

Si del punto culminante descendemos al punto de partida, podemos comprobar esta observación difícilmente contestable: el hecho mismo de la agregación de individuos en la sociedad con todas las estructuraciones y en verdad todas las interacciones mentales y los comportamientos

recíprocos que necesariamente implica, hace surgir todo un sistema de representaciones, de símbolos, de cambios y de obligaciones extrañas al aislamiento individual. Rica de tales cosas, ¿cómo la sociedad ha tomado figura menor que la de una conciencia colectiva donde nuestro autor, siempre con científica desconfianza de toda subjetividad individual, encuentra naturalmente situada la fuente del ideal y el fundamento de toda regulación? El carácter colectivo de esta conciencia ¿no la mantiene acaso en el cuadro de lo objetivo, y su carácter sintético no le asegura, con la especificidad necesaria, el poder creador buscado? Si es así, socializar es humanizar, y esto sin dañar a la ciencia.

Pero, ¿y si todo lo humano no se alojara decididamente en la conciencia colectiva? Y si una parte de esto humano surgiera por el contrario de una morada individual -tras el individuo diseñado sobre el fondo social, donde quizás y únicamente puede nacer-, pero donde nada le impide adquirir a su vez virtud de síntesis, de invención, de significación y de obligación? Tal vez ese individuo no se contentaría ya, para la persona así promovida en él, con un genio delegado, donde no es su propia imagen la que puede contemplar. Tal vez estimaría,

como reflejo transformado en luz, y una vez anudado en él el haz -también síntesis- de una verdadera conciencia individual, que la conciencia suya debería ser llamada fuente, no ya fuente única, sino una de las dos fuentes del devenir humano, y solicitaría entrar bajo el mismo título que la sociedad en el sistema de explicación sociológica, si es cierto que ante el individuo así presentado existe el derecho de decir que también de lo individual puede surgir la ciencia.

Ciencia comprensiva por ser explicativa y no comprensiva por carencia de lo explicativo. La comprensión en efecto no podría oponerse victoriosamente a la explicación más que si ésta se confundiera pura y simplemente con la observación. Pero la explicación difiere por el contrario de la observación por la hipótesis que le propone y por la significación que, comprensiva a su vez, le impone. Y, si al término de la reducción inteligible, la causalidad decididamente resiste a la identidad, y un residuo, diverso irreductible o devenir irreversible, se desprende ¿quién pensará que ante tal residuo eventual una comprensión, aunque sea "clarividencia pática", con la que se querría sustituir la explicación, tiene algo mejor que decir que la explicación misma,

o que, en todo caso, es la única que tiene derecho a hablar? Es por el contrario la explicación que, al haber llevado el análisis hasta sus límites, podrá verdaderamente hablar de originalidad individual y, sin miedo ni reproche, asignarla como causa. La explicación y la comprensión no deben ser opuestas ni colocadas espalda contra espalda. Por el contrario son hermanas y necesariamente hermanas amigas.

GEORGES DAVY

PRIMERA LECCIÓN

LA MORAL PROFESIONAL

La física de las costumbres y del derecho tiene por objeto el estudio de los hechos morales y jurídicos. Estos hechos consisten en reglas de conducta sancionada. El problema que se presenta a la ciencia es buscar:

1° Cómo estas reglas se han constituido históricamente, es decir, cuáles son las causas que las han suscitado y los fines útiles que llenan.

2° La manera en que funcionan en la sociedad, es decir, cómo son aplicadas por los individuos.

Otra cosa es, en efecto, preguntarse cómo se ha formado nuestra noción actual de la propiedad, de donde proviene en consecuencia que el robo sea un crimen en las condiciones fijadas por la ley; otra cosa es determinar cuáles son las condiciones que hacen

que la regla protectora del derecho de propiedad sea más o menos bien observada, es decir, cómo es que las sociedades cuentan más o menos con ladrones. Aunque sean distintas, las dos cuestiones no pueden separarse en el estudio, porque son estrechamente solidarias. Las causas de las cuales ha resultado el establecimiento de la regla, y las causas que han hecho que reine sobre un número de conciencias más o menos grande, sin ser exactamente las mismas, son de naturaleza a controlarse y esclarecerse mutuamente. El problema de la génesis y el problema del funcionamiento surgen pues de un orden de investigaciones. Es por esto que los instrumentos del método que emplea la física de las costumbres y del derecho son de dos tipos: por una parte están la historia y la etnografía comparadas que hacen asistir al génesis de la regla, muestran los elementos componentes disociados y luego añadiéndose progresivamente los unos a los otros; en segundo lugar, está la estadística comparada, que permite medir el grado de autoridad relativa de que está investida esta regla ante las conciencias individuales y descubrir las causas en función de las cuales varía esta autoridad. Sin duda no estamos actualmente en estado de tratar cada problema

moral desde uno u otro punto de vista, ya que, con frecuencia, carecemos de datos estadísticos. Pero no carece de importancia señalar que una ciencia completa debe plantearse las dos cuestiones.

Definido así el objeto de la investigación, las divisiones de la ciencia quedan por lo mismo determinadas. Los hechos morales y jurídicos - nosotros diremos más brevemente los hechos morales- consisten en reglas de conducta sancionadas. La sanción es pues la característica general de todos los hechos de este género. Ningún otro hecho de orden humano presenta esta particularidad. Porque la sanción, tal como la hemos definido, no es simplemente toda consecuencia engendrada espontáneamente por un acto que el hombre realiza, como cuando se dice, por un uso abusivo de la palabra, que la intemperancia tiene como meta sancionar la enfermedad, o la pereza del candidato el fracaso en el examen. La sanción es una consecuencia del acto, pero una consecuencia que resulta, no del acto tomado en sí mismo, sino de lo que es conforme o no a una regla de conducta preestablecida. El robo es castigado y esta pena es una sanción. Pero no proviene de que el robo consista en tal o cual operación material; la reacción

represiva que sanciona el derecho de propiedad se debe enteramente a que el robo, es decir, el atentado contra la propiedad de otro, está prohibido. El robo sólo es castigado porque está prohibido. Supongamos una sociedad que tenga de la propiedad una idea diferente a la que nosotros tenemos, y muchos actos que son hoy en día considerados robos y castigados como tal perderán su carácter y cesarán de ser reprimidos. La sanción no depende pues de la naturaleza intrínseca del acto, ya que puede desaparecer, y el acto seguir siendo lo que es. Depende enteramente del vínculo que apoya este acto en una regla que lo permita o que lo prohíba. Y es por esto que se definen todas las reglas del derecho y de la moral.

Establecido esto, la sanción, que es el elemento esencial de toda regla moral sea cual sea, debía naturalmente constituir el primer objetivo de nuestra investigación. Por esto la primera parte de este curso ha estado consagrada a la teoría de las sanciones. Hemos distinguido los diferentes tipos de sanciones: penales, morales, civiles buscando su fuente común y, a partir de esta fuente, fueron determinadas a diferenciarse. El estudio de las sanciones ha sido hecho independientemente de toda consideración

relativa a las reglas mismas. Pero, tras haber aislado de este modo su característica común, faltaba llegar a las reglas mismas. Es esto lo que constituye la parte esencial y central de la ciencia.

Pasemos a las reglas: las hay de dos especies. Unas se aplican indistintamente a todos los hombres. Son las relativas al hombre en general, considerado ya sea como uno de nosotros o como otro. Todas aquellas que prescriben la manera en que debemos respetar o desarrollar a la humanidad, ya sea en nosotros o en nuestros semejantes, valen igualmente para todo lo que es hombre. Las reglas de moral universal se reparten en dos grupos: las que conciernen a los contactos de cada uno de nosotros consigo mismo, esto es las que constituyen la moral llamada individual, y las que conciernen a los contactos que mantenemos con los otros hombres, abstracción hecha de todo agrupamiento particular. Los deberes que nos prescriben las unas y las otras tienden únicamente a nuestra cualidad de hombre o a la cualidad de hombres de aquellos con quienes nos encontramos en relación. No podrían pues, ante una misma conciencia moral, variar de un sujeto a otro. Hemos estudiado el primero de estos dos grupos de reglas, y el estudio del segundo constituirá

la última parte del curso. Por otra parte no hay que sorprenderse que estas dos partes de la moral que, por ciertos lados son estrechamente parientes, estén hasta este punto separadas y situadas en los dos extremos de la ciencia. Esta clasificación no carece de razón. Las reglas de la moral individual tienen por función fijar en la conciencia del individuo los asientos fundamentales y generales de toda moral: es sobre estos asientos que descansa todo el resto. Por el contrario, las reglas que determinan los deberes que los hombres tienen los unos hacia los otros, por el hecho solo de ser hombres, son la parte culminante de la ética. Es el punto más elevado. Es la sublimación del resto. El orden de la investigación no es pues artificial: corresponde al orden de las cosas.

Pero, entre estos dos puntos extremos se intercalan deberes de otra naturaleza. Tienen que ver no con nuestra cualidad general de hombres sino con cualidades particulares que no todos los hombres presentan. Ya Aristóteles había hecho notar que en cierta medida la moral varía con los agentes que la practican. La moral del hombre, decía, no es la de la mujer; la moral del adulto no es la del niño; la del esclavo no es la del amo, etc. La

observación es justa, y hoy en día de una generalidad mucho mayor que la que podía suponer Aristóteles. En verdad la mayoría de nuestros deberes tienen ese carácter. Ya era éste el caso de los que tuvimos ocasión de estudiar el año pasado, es decir, aquellos que en conjunto constituyen el derecho y la moral doméstica. Allí, en efecto, encontramos la diferencia de sexos, la de las edades, la que proviene del grado más o menos próximo de parentesco y todas las diferencias que afectan a las relaciones morales. Lo mismo ocurre con los deberes que próximamente tendremos ocasión de estudiar, es decir, los deberes cívicos o deberes del hombre hacia el Estado. Porque todos los hombres no dependen del mismo Estado y, por este hecho, tienen deberes diferentes y a veces contrarios. Sin hablar de los antagonismos que así se producen, las obligaciones cívicas varían según los Estados, y todos los Estados no son de la misma naturaleza. Los deberes del ciudadano no son los mismos en una aristocracia o en una democracia, en una democracia o en una monarquía. Sin embargo, los deberes domésticos y los deberes cívicos presentan todavía un alto grado de generalidad. Todo el mundo en principio pertenece

a una familia y funda otra. Todo el mundo es padre, madre, tío, etc.

Si todos no tienen la misma edad en el mismo momento, y en consecuencia los mismos deberes en el seno de la familia, estas diferencias sólo duran un tiempo, y si los diversos deberes no son cumplidos al mismo tiempo por todos, son cumplidos por cada uno sucesivamente. No existen deberes de los que el hombre no deba ocuparse, por lo menos normalmente. Las diferencias que provienen del sexo son las únicas duraderas, y se reducen a grados. Del mismo modo aunque la moral cívica cambia según los Estados, todo el mundo depende de un Estado, y tiene por este motivo deberes que se asemejan en sus rasgos fundamentales (deberes de fidelidad, de devoción). No hay hombre que no sea ciudadano. Pero hay una serie de reglas cuya diversidad es mucho más marcada: son aquellas cuyo conjunto constituye la moral profesional. Tenemos deberes como profesores, que no son los de los comerciantes; el industrial tiene deberes muy distintos al soldado, el soldado al sacerdote, etc. En este sentido puede decirse que hay tantas morales como profesiones distintas y, como en principio cada individuo no ejerce más que una profesión,

resulta de ellos que esas morales diferentes se aplican a grupos de individuos absolutamente diferentes. Estas diferencias incluso pueden llegar al contraste. Estas morales no sólo son distintas las unas de las otras: entre algunas hay verdadera oposición. El sabio tiene el deber de desarrollar su espíritu crítico, de no someter su entendimiento a autoridad alguna que no sea la de la razón: debe esforzarse en ser un espíritu libre. El sacerdote, el soldado en cierto sentido, tienen el deber contrario. La obediencia pasiva, en medida a determinar, puede ser para ellos obligatoria. El médico tiene a veces el deber de mentir o de no decir la verdad que conoce; hombres de otras profesiones tienen el deber opuesto. Así encontramos en el seno de cada sociedad una pluralidad de morales que funcionan paralelamente. Es de esta parte de la ética que vamos a ocuparnos. El lugar que le asignamos en la continuación de este estudio está por otra parte en perfecta conformidad con el carácter que acabamos de reconocerle. Este particularismo moral, si así puede decirse, que es nulo en la moral individual, aparece en la moral doméstica para alcanzar su apogeo en la moral profesional, declinar en la moral cívica y desaparecer de nuevo con la moral que rige

los contactos de los hombres en tanto que hombres. En este sentido la moral profesional se encuentra alineada entre la moral familiar de la que hemos hablado y la moral cívica de la que hablaremos más tarde. Por ello vamos a decir unas palabras.

Pero sólo podemos hablar brevemente; porque es manifiestamente imposible describir la moral propia de cada profesión -no sería pequeña empresa esta descripción- y explicarla. No podemos más que presentar algunas consideraciones sobre las cuestiones más importantes que pueden surgir sobre el tema. Las reducimos a dos: 1º ¿Cuál es el carácter general de la moral profesional respecto de las otras esferas de la ética? 2º ¿Cuáles son las condiciones generales necesarias al establecimiento y al funcionamiento normal de toda moral profesional?

El rasgo distintivo de esta moral, lo que la diferencia de las otras partes de la ética, es la especie de desinterés con que la considera la conciencia pública. No hay reglas morales cuya violación, por lo menos en general, sea vista por la opinión con tanta indulgencia. Las faltas que conciernen al ejercicio de la profesión son objeto de una culpa bastante incierta fuera del medio estrictamente profesional. Pasan por faltas veniales. Jamás la pena disciplinaria

pronunciada por ejemplo contra un funcionario por sus superiores jerárquicos o por los tribunales especiales correspondientes atañe gravemente al honor del culpable, en caso, naturalmente, que no sea también una ofensa contra la moral común. Un cobrador que comete una indelicadeza es tratado como todos los autores de indelicadezas, pero un contador que se contenta con no observar las reglas de una contabilidad escrupulosa, un funcionario, de manera general, que pone un celo insuficiente en el cumplimiento de sus funciones, no produce efecto de culpable, aunque sea tratado como tal en el cuerpo al que pertenece. El hecho de no hacer honor a la firma es una vergüenza, quizás la vergüenza suprema, en los medios industriales y comerciantes. La cosa se ve con otros ojos en otras partes. No soñamos en negar nuestra estimación a un hombre que está en quiebra y solamente en quiebra. Esta característica de la moral profesional se explica por otra parte fácilmente. No puede interesar vivamente la conciencia común precisamente por no ser común a todos los miembros de la sociedad, porque, en otros términos, está un poco fuera de la conciencia común. Precisamente por tratarse de funciones que no todo el mundo desempeña, no

todos pueden tener el sentimiento de lo que son esas funciones, de lo que deberían ser, de lo qué deben ser las relaciones especiales de los individuos que están encargados de ellas. Todo esto escapa más o menos a la opinión general, se, encuentra parcialmente fuera de su esfera inmediata de acción. Por esto el sentimiento público sólo se siente débilmente ofendido por esta clase de faltas. Sólo lo alcanzan aquellas susceptibles, por su gravedad, de tener repercusiones generales.

En esto mismo encontramos indicada la condición fundamental sin la cual no puede haber moral profesional. Una moral es siempre obra de un grupo y sólo puede funcionar si este grupo la protege con su autoridad. Está hecha de reglas que ordenan a los individuos, que los obligan a actuar de tal o cual manera, que imponen límites a sus inclinaciones y les impiden ir más lejos. Y no hay más que una fuerza moral, y por consiguiente común, que sea superior al individuo, y que legítimamente pueda hacer la ley: la fuerza, colectiva. En la medida en que el individuo está abandonado a sí mismo, en la medida en que está liberado de toda presión social, también está liberado de toda presión moral. La moral profesional no puede sustraerse a

esta condición de toda moral. Cuando la sociedad en su conjunto se desinteresa, es necesario que haya en la sociedad grupos especiales en el seno de los cuales la moral se elabora, y que velen para hacerla respetar. Estos grupos son y no pueden ser otra cosa que grupos formados por la reunión de individuos de una misma profesión, o grupos profesionales. Así, mientras la moral común tiene por substrato único, por único órgano, la casa de la sociedad, los órganos de la moral profesional son múltiples. Hay tantos como profesiones; y cada uno de estos órganos disfruta, en relación a los otros y al conjunto de la sociedad, de una autonomía relativa porque, para las relaciones a la reglamentación de las cuales está ligado, es él sólo competente. Y surge así, aun con mayor evidencia que lo que precede, el carácter particular de esta moral: es que ella implica una verdadera descentralización de la vida moral. En tanto que la opinión que está a la base de la moral común es difusa en toda la sociedad, sin que se pueda decir propiamente hablando que reside aquí y no allá, la moral de cada profesión está localizada en una región restringida. Se forman así distintos núcleos de vida moral, aunque solitarios, y la

diferenciación funcional corresponde a una especie de polimorfismo moral.

De esta proposición se desprende inmediatamente otra, a título de corolario. Como cada moral profesional es obra de un grupo profesional, ella será lo que sea ese grupo. De manera general, como todas las cosas son iguales, cuanto más fuertemente constituido está un grupo, más numerosas son las reglas morales que le son propias y mayor autoridad tienen sobre las conciencias. Porque, cuanto más coherente es el grupo, más están los individuos en contacto frecuente e íntimo, más intercambio hay de ideas y sentimientos, a mayor número de cosas se extiende la opinión común, precisamente porque hay mayor cantidad de cosas en común. Imaginemos por el contrario una población diseminada sobre una vasta superficie, donde las diferentes fracciones no pueden comunicarse fácilmente: veremos entonces que cada uno vive por su parte, y la opinión pública sólo se formará en los casos raros que necesiten el laborioso reagrupamiento de las secciones dispersas. Al mismo tiempo, cuando el grupo es fuerte, su autoridad se comunica a la disciplina moral que él instituye y que, en consecuencia, es respetada en la

misma medida. Por el contrario una sociedad inconsistente, a cuyo control es fácil escapar, y que no siempre sentimos presente, sólo puede comunicar a los preceptos que dicta un ascendiente bastante débil. En consecuencia podemos decir que la moral profesional será tanto más desarrollada y de un funcionamiento tanto más avanzado a medida que los grupos profesionales tengan más consistencia y mejor organización.

Esta condición es suficientemente llenada por cierto número de profesiones. Sobre todo en el caso de aquellas que están más o menos vinculadas al Estado, es decir, que tienen un carácter público: ejército, enseñanza, magistratura, administración, etc. Cada uno de esos grupos de funciones forma un cuerpo definido, de unidad y reglamentación especial, que órganos especiales están encargados de hacer respetar. Estos órganos son tanto funcionarios determinados encargados del control de lo que hacen sus subordinados (inspector, director, superior jerárquico de todo tipo) o verdaderos tribunales, designados por elección o de otro modo, encargados de reprimirlas violaciones graves del deber profesional (consejos superiores de la magistratura, de la instrucción pública, consejos

disciplinarios de todo tipo. Además de estas profesiones, existe una que no es pública en el mismo grado que las precedentes y que, sin embargo, presenta una organización similar hasta cierto punto: la de los abogados. El orden, en efecto, para emplear la expresión consagrada, es una corporación organizada, que tiene sus asambleas regulares y a la cual está ligado un consejo elegido, encargado de hacer respetar las leyes tradicionales, comunes al grupo. En todos los casos la coherencia del grupo se manifiesta y está asegurada por su organización misma. Así, en todas partes se encuentra una disciplina reglamentando todo el detalle de la actividad funcional y que sabe, si es necesario, hacerse respetar.

Pero -y es la afirmación más importante a la que debe dar lugar este estudio de la moral profesional- hay toda una categoría de funciones que en modo alguno satisfacen esta condición: son las funciones económicas, tanto las de la industria como las del comercio. Sin duda los individuos que tienen un mismo oficio están, por el hecho mismo de sus ocupaciones similares, en relación los unos con los otros. Incluso la competencia los pone en contacto. Pero estos contactos no tienen nada de regulares:

dependen del azar de los encuentros y son estrictamente individuales. Tal industrial está en contacto con otro; no el cuerpo de industriales de una misma industria que se reúnen en épocas fijas. Con tanto más motivo porque no hay por encima de todos los miembros de la profesión un cuerpo que mantenga la unidad y que sea el depositario de las tradiciones, de las prácticas comunes y que las hagan observar si es necesario. No hay órgano de este tipo, porque no podría ser más que la expresión de la vida común al grupo, y el grupo no tiene vida común, por lo menos, de manera continua. Es sólo excepcionalmente que vemos todo un grupo de trabajadores de este tipo reunirse en un congreso para tratar algunas cuestiones de interés general. Estos congresos sólo duran algún tiempo, no sobreviven a las circunstancias particulares que los han suscitado y, en consecuencia, la vida colectiva de la que han sido ocasión se apaga con ellos.

Ahora bien: de la inorganización de las profesiones económicas surge una consecuencia de la más elevada importancia: en toda esa región de la vida social no existe moral profesional. O, al menos, lo que existe es tan rudimentario que solo podemos ver en ello un estilo y una promesa para el porvenir.

Como por la fuerza de las cosas hay contactos entre los individuos, se desprenden de ahí algunas ideas comunes y, luego, ciertos preceptos de conducta, pero muy vagos y de poca autoridad. Si intentáramos fijar en un lenguaje más definido las ideas en curso sobre lo que deben ser los contactos entre el empleado y el patrón, entre el obrero con el jefe de empresa, entre los industriales de la competencia entre sí y con el público, ¡cuántas fórmulas indecisas e indeterminadas se obtendrían! Algunas generalidades apenas aceptables sobre la fidelidad y la devoción que el empleado y el obrero deben tener hacia sus empleadores, sobre la moderación con la que el empleador debe usar de su preponderancia económica, cierta reprobación contra toda competencia abiertamente desleal, es casi todo lo que contiene la conciencia moral de las diferentes profesiones. Prescripciones tan vagas, tan alejadas de los hechos, no pueden ejercer una acción muy grande sobre la conducta. En primer lugar, no existe ningún órgano encargado de hacerlas respetar. No hay contra ellas más sanciones que las que dispone la opinión difusa y, como esta opinión no está mantenida por contactos frecuentes entre los individuos, por el mismo motivo, no está en estado

de ejercer un control suficiente sobre las acciones individuales, carece de consistencia y de autoridad. De ahí que la moral profesional en este caso pese con un peso muy leve sobre las conciencias: se reduce a tan poca cosa que es como si no existiera. Así, existe hoy en día toda una esfera de la actividad colectiva que está fuera de la moral, que casi por entero está sustraída a la acción moderadora del deber.

¿Es normal este estado de cosas? Grandes doctrinas lo han sostenido. En primer lugar el economismo, según el cual el juego de los entendimientos económicos se regiría por sí mismo y alcanzaría automáticamente el equilibrio sin que sea necesario, ni siquiera posible, someterlo a ningún poder moderador. Es también, en un sentido, lo que está en el fondo de la mayoría de las doctrinas socialistas. El socialismo, en efecto, admite como el economismo que la vida económica es apta para organizarse por sí misma y funcionar regular y armónicamente sin que le impongan ninguna autoridad moral; a condición, de todos modos, que se transforme el derecho de propiedad, que las cosas cesan de estar monopolizadas por los individuos y las familias para ser entregadas en manos de la

sociedad. Hecho esto el Estado sólo tendría que llevar una estadística exacta de las riquezas periódicamente producidas y repartirlas entre los asociados según una fórmula dada. Pero, una y otra teoría, no hacen más que erigir en estado de derecho un estado de hecho que es morboso. Es verdad que en la actualidad la vida económica tiene este carácter; pero es imposible que lo conserve, incluso a costa de una transformación profunda de la organización de la propiedad. No es posible que una función social exista sin disciplina moral. De otro modo, estaríamos ante apetitos individuales, que son naturalmente infinitos, insaciables y que si nada los rige, son incapaces de regirse por sí mismos. De allí precisamente proviene la crisis que sufren las sociedades europeas. La vida económica ha adquirido, desde hace dos siglos, un desarrollo que nunca había tenido; de función secundaria que era, despreciada, abandonada a las clases inferiores, ha pasado a primera fila. Ante ella vemos más y más retroceder las funciones militares, administrativas, religiosas. Sólo las funciones científicas están en situación de disputarle el cetro; más aún: la ciencia no tiene prestigio a los ojos de las sociedades actuales más que en la medida en que puede servir a

la práctica, es decir, en gran parte a las profesiones económicas. Se ha podido hablar, no sin alguna razón, de sociedades que serían esencialmente industriales. Una forma de actividad que tienda a tomar tal lugar en el conjunto de la sociedad no puede estar liberada de toda reglamentación moral especial sin que resulte una verdadera anarquía. Las fuerzas que así se han desprendido ya no saben cuál es su desarrollo normal, porque ya nada les indica dónde deben detenerse. Chocan pues con movimientos discordantes, que buscan pasar los unos sobre los otros, reducirse, rechazarse mutuamente. Sin duda los más fuertes logran aplastar a los más débiles o, cuanto menos, ponerlos en estado de subordinación. Pero como esta subordinación es un estado de hecho que no consagra ninguna moral, sólo es aceptada a la fuerza, hasta que llegue el día de una revancha siempre esperada. Los tratados de paz que así se afirman son siempre provisorios: son treguas que no pacifican los espíritus. De ahí provienen esos conflictos sin cesar renovados entre los diferentes factores de la organización económica. Proponer esta competencia anárquica como un ideal que debemos mantener, y que incluso conviene realizar más completamente de

lo que se realiza hoy en día, es confundir la enfermedad con la salud. Por otra parte, para salir de esto, no basta con modificar una vez por todas el asiento de la vida económica: porque, sea cual sea la manera en que la arreglemos, por nuevos agentes que se introduzcan, no dejará por ello de ser lo que es, no cambiará de naturaleza. Y por naturaleza no puede bastarse. El orden, la paz entre los hombres no puede resultar automáticamente de causas materiales, de un mecanismo ciego por sabio que sea. Es una obra moral.

Desde otro punto de vista el carácter amoral de la vida económica constituye un peligro público. Las funciones de este orden absorben hoy en día la mayor parte de las fuerzas de la nación. En el medio industrial y comercial transcurre la vida de una multitud de individuos. Sigue de ahí que, como este medio sólo está débilmente marcado por la moral, la mayor parte de la existencia de esos hombres transcurre fuera de toda noción moral. ¿Cómo es posible que tal estado de cosas no sea fuente de desmoralización? Para que el sentimiento del deber se fije fuertemente en nosotros es necesario que las circunstancias mismas en las que vivimos lo tengan perpetuamente despierto. Es necesario que haya a

nuestro alrededor un grupo que lo recuerde sin cesar, en el caso, muy frecuente, en que nos sintamos tentados de hacernos los sordos. Una manera de actuar, sea cual sea, sólo se consolida por la repetición de la costumbre. Si vivimos una vida amoral la mayor parte del día, ¿cómo es posible que, los resortes de la moral no se detengan en nosotros? Naturalmente no estamos inclinados a preocuparnos, a forzarnos; si no nos sentimos invitados a ejercer a cada instante sobre nosotros esa presión sin la cual no hay moral, ¿cómo podremos adquirir la costumbre de ella? Si en las ocupaciones que llenan casi todo nuestro tiempo, no seguimos otra regla que la de nuestro interés bien entendido, ¿cómo podremos sentir gusto por el desinterés, el olvido de sí, el sacrificio? Por eso el desencadenamiento de los intereses económicos ha ido acompañado de un descenso en la moral pública. En la medida que el industrial, el comerciante, el obrero se aparten a su profesión, no habrá nada por encima de ellos que pueda contener su egoísmo, no estarán sometidos a ninguna disciplina moral y, en consecuencia se dispensarán¹ de toda disciplina de ese género.

¹ "Se dispensaran" = lectura probable.

Importa por lo tanto desde el punto más alto que la vida económica se rij², se moralice, para que terminen los conflictos que la turban, y que los individuos cesen de vivir en el seno de un vacío moral, donde la moral individual incluso empieza a padecer de anemia. Porque es necesario que en este orden de funciones sociales se constituya una moral profesional, más concreta, más cercana de los hechos, más extensa que la que existe hoy en día. Es necesario que haya reglas que digan a cada uno de los colaboradores sus derechos y sus deberes, y esto no de manera general y vaga, sino precisa y detallada, tomando en cuenta las principales circunstancias que se producen más ordinariamente. Todas estas relaciones no pueden seguir en estado de equilibrio perpetuamente inestable. Pero una moral no se improvisa. Es obra del grupo mismo al que debe aplicarse. Cuando no existe es que en el grupo no hay suficiente cohesión, quiere decir que no existe bastante en tanto que grupo, y el estado rudimentario de su moral no hace más que expresar este estado de desagregación. Por consecuencia el verdadero remedio al mal es dar, en el orden económico, a los grupos profesionales, una

² "Se rija" - lectura solamente probable.

consistencia que no tienen. La corporación no es hoy en día más que un conjunto de individuos sin lazos duraderos entre ellos; es necesario que se convierta, o vuelva a convertirse en un grupo definido y organizado. Pero toda concepción de este género tiende a chocar contra prejuicios históricos que la vuelven todavía más impopular y que, en consecuencia, es necesario disipar.

SEGUNDA LECCIÓN

LA MORAL PROFESIONAL (Continuación)

No existe forma de actividad social que pueda prescindir de una disciplina moral que le sea propia. En efecto, todo grupo social, ya sea extenso o restringido, es un todo formado de partes; el elemento último, cuya repetición constituye ese todo, es el individuo. Para que tal grupo pueda mantenerse es necesario que cada parte no proceda como si ella misma fuera el todo: es necesario que se comporte de manera que el todo pueda subsistir. Pero las condiciones de existencia del todo no son las de las partes, por el sólo hecho de ser dos tipos de cosas diferentes. Los intereses del individuo no son los del grupo al que pertenece e incluso a veces hay entre los primeros y el segundo un verdadero antagonismo. Los intereses sociales que el individuo

debe tener en cuenta no los percibe más que confusamente y a veces no los percibe. porque le son exteriores, porque son los intereses de algo que no es él. No tiene hacia ellos una sensación siempre presente, como la tiene hacia todo lo que le concierne y le interesa. Es necesario pues que exista una organización que se los recuerde, que le obligue a respetarlos, y esta organización no puede ser otra cosa que una disciplina moral. Toda disciplina de este género es un cuerpo de reglas que prescriben al individuo lo que debe hacer para no atentar contra los intereses colectivos, para no desorganizar la sociedad de la que forma parte. Si siguiera la inclinación de su naturaleza no habría motivo para que no se desarrollara o, por lo menos, para que no buscara desarrollarse sin medida contra los otros, sin preocuparse de las molestias que pudiera provocar a su alrededor. Es esta disciplina la que lo contiene, la que le marca los límites, la que establece cuáles deben ser sus contactos con sus asociados, donde empiezan las intromisiones ilegítimas y cuáles son las prestaciones efectivas que debe al mantenimiento de la comunidad. Y como esta disciplina tiene precisamente por función representar ante sus ojos fines que no son los suyos, que lo sobrepasan, que le

son exteriores, se la presenta y realmente lo es en cierto grado, una cosa exterior a él y que lo domina. Es esta trascendencia de la moral la que expresan las concepciones populares al hacer de los preceptos fundamentales de la ética una ley que emana de la divinidad. Cuanto más extendido está un grupo social, más necesaria es esta reglamentación. Porque, cuando es pequeño, la separación es débil entre el individuo y la sociedad; el todo se distingue apenas de las partes y, en consecuencia, los intereses del todo son directamente perceptibles para cada uno, al mismo tiempo que los vínculos que los unen al interés de cada uno. Pero, a medida que la sociedad se extiende, la diferencia se hace más marcada. El individuo no puede abarcar más que una pequeña porción del horizonte social; si entonces las reglas no le prescriben lo que debe hacer para que su acción sea conforme a los fines colectivos, es inevitable que esta acción se vuelva antisocial.

Por este motivo es también inevitable que cada actividad profesional tenga su moral. En efecto: hemos visto que gran número de profesiones satisfacen ese *desideratum*. Sólo las funciones de orden económico son excepción. No es que, incluso entre ellas, no haya algunos rudimentos de moral

profesional; pero están tan poco desarrollados, tan débilmente sancionados que es como si no existieran. Se ha reivindicado, es verdad, esta anarquía moral como un derecho de la vida económica. Se dice que, para que sea normal, no tiene necesidad de estar arreglada. Pero, ¿de dónde le viene tal privilegio? ¿Cómo es que esta función social puede sustraerse a la condición fundamental de toda organización social? Si todo el economismo clásico ha podido abusar hasta este punto, se debe sin duda a que estudiaba las funciones económicas como si tuvieran su fin en sí mismas, sin preguntarse qué repercusión podrían tener, en el orden social. Desde este punto de vista la producción parecía el fin esencial, único, de toda actividad industrial, y podría parecer desde cierto punto de vista que la producción, para ser intensa, no tiene necesidad de ser reglamentada; que por el contrario lo mejor es dejar las iniciativas individuales, los egoísmos particulares estimularse y afiebrarse mutuamente en lugar de procurar contenerlos o moderarlos. Pero la producción no es todo, y si la industria no puede ser productiva más que a condición de mantener entre los productores un estado de guerra crónico y un perpetuo descontento, el mal que hace es sin

compensación. Incluso desde el punto de vista puramente utilitario: ¿de qué sirve reunir riquezas si éstas no logran calmar los deseos de la gran mayoría, si, por el contrario, no logran más que excitar las impacencias? Además es olvidar que las funciones económicas no están ahí por sí mismas: no son más que un medio en busca de un fin; son un órgano de la vida social y la vida social es ante todo una comunidad armónica de esfuerzos, una comunión de espíritus y voluntades para el mismo fin. La sociedad no tiene razón de ser si no aporta un poco de paz a los hombres, paz en los corazones y paz en el mutuo comercio. Si la industria no puede ser productiva más que turbando esa paz y desencadenando la guerra, no vale la pena que cuesta. Añadamos a esto que incluso frente a los intereses económicos la intensidad de la producción no lo es todo. La regularidad tiene también su precio. No importa que muchas cosas sean producidas, sino que lleguen regularmente en cantidad suficiente a los trabajadores, que no veamos sucederse períodos de plétora y períodos de escasez. Y la ausencia de reglamentación no permite esa regularidad.

El economismo desea con frecuencia³ la desaparición de los antiguos presupuestos que, en efecto, se han vuelto imposibles desde que la baja de las tasas aduaneras y la facilidad de las comunicaciones permiten a un país pedir a otro las provisiones de las que carece. Pero las crisis alimentarias de antes han sido reemplazadas por crisis industriales y comerciales que, por las molestias que provocan, no son menos monstruosas. Y cuanto más considerables se vuelven las dimensiones de las sociedades, más se extienden los mercados y más urge una reglamentación que ponga fin a esa inestabilidad. Porque, por el motivo expuesto más arriba, cuanto más sobrepasa el todo a la parte, cuanto más desborda la sociedad al individuo, menos puede sentir éste por sí mismo las necesidades sociales, los intereses sociales a los cuales es sin embargo indispensable tomar en cuenta.

Para que la moral profesional pueda establecerse en el orden económico, es necesario que el grupo

³ Lectura muy probable. D. ha hablado más arriba del economismo clásico como bastándose a sí mismo y sin ninguna preocupación que lo desborde: al economismo así concebido reconoce el mérito de haber con frecuencia ahorrado a los hombres crisis de presupuesto. La idea es clara aunque no la expresión "desea".

profesional, que casi siempre falta completamente en esta región de la vida social, se constituya o se reconstituya. El solo puede elaborar la reglamentación que es necesaria. Pero aquí chocamos con un prejuicio histórico. Este grupo profesional tiene nombre en la historia: es la corporación, la corporación que pasa por ser solidaria de nuestro antiguo régimen político y, en consecuencia, por no poder sobrevivirlo. Pareciera que reclamar para la industria y el comercio una organización corporativa fuera dar un paso hacia atrás y, en tesis general, tales regresiones son justamente consideradas como fenómenos morbosos.

Sin embargo hay un primer hecho que debería ponernos en guardia contra este razonamiento: la elevada antigüedad de las corporaciones. Si dataran de la Edad Media se podría creer en efecto que, nacidas con el sistema político de entonces, necesariamente debían desaparecer con él. En realidad son de origen mucho más antiguo. Desde que existen oficios, desde que la industria cesó de ser puramente agrícola, es decir, desde que hay ciudades, aparece el cuerpo de oficios. En Roma se remonta a una época prehistórica. Una tradición que

narran Plutarco y Plinio atribuyen la institución al rey Numa. "La más admirable creación de ese rey es la división que estableció del pueblo en oficios. La ciudad estaba compuesta por dos naciones o, mejor dicho, separada en dos partes Para hacer desaparecer esta gran y principal causa de división, Numa dividió el pueblo en muchas corporaciones. La distribución se hizo de acuerdo a los oficios. Estaban los flautistas, los orfebres, los carpinteros, etc." (Numa, 17) . Sin duda se trata de una leyenda, pero basta para probar la elevada antigüedad de los colegios de artesanos. De todos modos, bajo el reino y la república su existencia fue tan oscura que sabemos muy mal lo que era entonces su organización. Aunque ya en tiempos de Cicerón su número era considerable. "Todas las clases de trabajadores parecen poseídos por el deseo de multiplicar las asociaciones profesionales. Bajo el imperio vemos que el reinado corporativo alcanza una extensión que probablemente no haya sido sobrepasada después, si se toman en cuenta las diferencias económicas" (Waltzing, I, 57). Llegó un momento en el que todas las categorías de obreros, muy numerosas porque la división del trabajo había sido llevada muy lejos, parecen haberse constituido en

colegios. Lo mismo sucedió con la gente que vivía del comercio. En este momento los colegios cambiaron de carácter. No eran, por otra parte, más que grupos privados que el Estado reglamentaba de lejos. Se convirtieron entonces en verdaderos órganos de la vida pública. No podían constituirse más que con la autorización del gobierno, y desempeñaban verdaderas funciones oficiales. Las corporaciones de alimentación (carnicería, panadería, etc.) por ejemplo, respondían de la alimentación general. Lo mismo sucedía con los otros oficios, aunque en menos grado. Teniendo de este modo una carga pública los miembros de las corporaciones recibían, a cambio de los servicios que prestaban, algunos privilegios que les acordaban sucesivamente los emperadores. Poco a poco el carácter oficial, poco importante al principio, pasó a primer plano y las corporaciones se convirtieron en verdaderos engranajes de la administración. Pero entonces, caídas en tutelaje, fueron abrumadas por tantos cargos que quisieron recobrar su independencia. El Estado, ahora todopoderoso, se opuso, volviendo la profesión y las obligaciones de orden público que ella implicaba, hereditaria. Nadie podía liberarse si no era proponiendo a otro para

que lo reemplazara. Las corporaciones vivieron así en la servidumbre hasta el fin del imperio romano.

Desaparecido el imperio no sobrevivieron más que huellas apenas perceptibles en las ciudades de origen romano, en Galia y en Germania. Luego, las guerras civiles que desolaron la Galia y después las invasiones, destruyeron el comercio y la industria. Los artesanos, para quienes las corporaciones se habían convertido en pesadas cargas que no compensaban ganancias suficientes, aprovecharon para huir de las ciudades y dispersarse por los campos. Así, lo mismo que en el siglo XVII, la vida corporativa, en el primer siglo de nuestra era, quedó casi totalmente apagada. Si algún teórico se hubiera dado cuenta en ese momento de la situación, probablemente habría llegado a la conclusión que las corporaciones estaban muertas ya que, por sí mismas, ya no tenían razón de ser, si es que alguna vez la habían tenido; hubiera podido tratar cualquier empresa para reconstituirlas como una empresa retrógrada, destinada al fracaso, ya que no pueden detenerse los movimientos históricos. Así es que, a fines del siglo pasado los economistas, bajo el pretexto de que las corporaciones del antiguo régimen no estaban ala altura de su papel, se

creyeron autorizados a ver en ellas simples supervivencias del pasado, sin base en el presente, cuyas últimas huellas debían ser suprimidas. Sin embargo, los hechos debían dar un sorprendente desmentido a tal razonamiento. En todas las sociedades europeas, las corporaciones, tras eclipsarse un tiempo, recomenzaron una nueva existencia. Debían renacer en el siglo XI y el siglo XII. "El siglo XI y el siglo XII -dice Levasseur- parecen ser la época en la que los artesanos empezaron a sentir la necesidad de unirse y de formar sus primera asociaciones". A partir del siglo XII las corporaciones eran de nuevo florecientes y se desarrollaron hasta el día en que empezó para ellas una nueva decadencia. No existe acaso en esa antigüedad y en esa persistencia la prueba de que, dependen, no de alguna particularidad contingente y accidental, propia de un régimen político determinado, sino de causas generales y fundamentales. Y si desde los orígenes de la ciudad hasta el apogeo del imperio, desde el alba de las sociedades cristianas hasta la revolución francesa, han sido necesarias, es posiblemente porque responden a alguna necesidad duradera y profunda. El hecho mismo de que hayan desaparecido ya una

vez, y que se hayan reconstituido por sí mismas bajo una nueva forma, no quita todo valor al argumento que presenta su desaparición violenta a fines del siglo pasado, como una prueba de que ya no estaban en armonía con las nuevas condiciones de existencia colectiva. La necesidad que experimentan actualmente todas las grandes sociedades europeas de volverlas a la vida, ¿no es por el contrario síntoma de que esa supresión radical era en sí misma un fenómeno morboso, y que la reforma de Turgot llama a una reforma en sentido contrario o diferente?

Hay sin embargo una razón que vuelve generalmente escéptico acerca de los efectos útiles que podría tener tal reorganización. Si debe servir es, sobre todo, a causa de las consecuencias morales: es porque cada corporación debe convertirse en el hogar de una vida moral *sui generis*. Pero, los recuerdos que nos han dejado las corporaciones, la impresión misma que nos causan los rudimentos que hoy en día subsisten, no inclinan a creer que sean adecuadas a tal rol. Parece que sólo pudieran cumplir funciones utilitarias, que sólo pudieran servir a los intereses materiales de la profesión, que reconstituirlas sería reemplazar simplemente el

egoísmo individual por el egoísmo corporativo. Son imaginadas como en el último tiempo de su existencia más reciente, exclusivamente ocupadas en retener celosamente o incluso acrecentar sus privilegios y sus monopolios. No parece tampoco que preocupaciones tan estrechamente profesionales puedan tener acción favorable sobre la moral del cuerpo o de sus miembros. Pero debemos guardarnos de extender a todo el régimen corporativo lo que puede haber sido verdad en algunas corporaciones en un momento determinado de su historia. Lejos de que este vicio sea inherente a toda organización corporativa, las corporaciones romanas estaban del todo exentas. Sólo secundariamente proseguían fines utilitarios. "Las corporaciones de artesanos -dice Waltzing-, estaban lejos de tener en los romanos un carácter profesional tan pronunciado como en la Edad Media: no encontramos en ellas ni regla sobre los métodos, ni aprendizaje impuesto, ni monopolio; su fin tampoco era el de reunir los fondos necesarios para explotar una industria" (I, 194) . Sin duda la asociación les daba fuerza para salvaguardar si era necesario y urgente sus intereses comunes. Pero ésta era una de las consecuencias útiles que produciría: no era la

principal razón de ser. ¿Cuáles eran, pues, esas funciones esenciales? En primer lugar la corporación era un colegio religioso. Cada una de ellas tenía su Dios especial, su culto especial que, cuando la corporación tenía medios, se celebraba en un templo especial. Del mismo modo que cada familia tenía su *Lar familiaris* y cada ciudad su *Genius publicus*, Cada colegio tenía su Dios tutelar, *Genius collegi*. Este culto profesional no carecía de fiestas, ni las fiestas de sacrificios y de banquetes celebrados en común. No era únicamente para festejar al Dios de la corporación que se reunían los corporativistas, sino también en otras ocasiones. Por ejemplo, el día de Año Nuevo "los ebanistas y los marfileros romanos se reunían en su *schola*; recibían cinco denarios, pasteles, dátiles, etc., por cuenta de la caja". También se festejaba la fiesta doméstica de la *Cara cognatio* o *Caresta* (querida parentela), y en esta ocasión, como en el 1° de enero (?) se hacían regalos en las familias y había una distribución hecha con gastos comunes en el interior de los colegios. Se ha preguntado si la corporación tenía una caja de socorros mutuos, y si asistía regularmente a los miembros que se encontraban necesitados. Las ideas sobre este punto están divididas. Pero, lo que quita a la discusión

parte de su interés y de su importancia es que esa distribución de dinero y de víveres que se hacían durante las fiestas, esos banquetes en común que (¿se dividían en común?) servían en todo caso de socorro y podían pasar por una ayuda indirecta. De todos modos, los desdichados sabían que podían contar periódicamente con esa subvención disimulada. Como corolario a su carácter religioso, la corporación romana tenía un carácter funerario. Unidos como los gentiles en un mismo culto en vida, los miembros querían como ellos dormir juntos el último sueño. Todas las corporaciones que eran bastante ricas para ello tenían un colombario colectivo, donde cada uno de los miembros tenía derecho a hacerse enterrar. Cuando el colegio no tenía medios para comprar una propiedad funeraria, aseguraba por lo menos a sus miembros un entierro honorable, a costa de la caja común. Pero el primer caso era más general. Un culto común, banquetes en común, fiestas comunes, un cementerio común: ¿no encontramos acaso los caracteres distintivos de la organización doméstica en los romanos? Cada colegio, dice Waltzing, "era una gran familia. La comunidad de oficio, de intereses, reemplazaba a los vínculos de la sangre, y acaso los confederados no

tenían, como en la familia, su culto común, comidas en común, sepultura común? Hemos visto que las fiestas religiosas o fúnebres eran fiestas de familia: como ellas celebraban el querido parentesco y el culto de los muertos". (I, 322) . Y luego: "Las frecuentes comidas en común contribuían poderosamente a transformar el colegio en una gran familia. Ninguna palabra indica mejor la naturaleza de los vínculos que unían a los compañeros, y muchos indicios prueban que una gran fraternidad reinaba en su seno. Los miembros se consideraban hermanos y a veces se daban ese nombre entre ellos" (330) . La expresión más ordinaria era la de *sodales*. Pero esta palabra misma expresa un parentesco espiritual que implica una estrecha fraternidad. El protector y la protectora del colegio tomaban con frecuencia el título de padre y de madre. Una prueba de la devoción que los compañeros sentían por su colegio son los legados y las donaciones que le hacían. Son también esos monumentos funerarios donde leemos *Pius in collegio*, fue piadoso con su colegio, como se decía y se escribía *Pius in suos*. Esta vida familiar era incluso, según Boissier, la meta principal de todas las corporaciones romanas. "Pero, en las corporaciones

obreras -dice- se asociaban sobre todo por el placer de vivir juntos, para tener una intimidad menos restringida que en la familia, menos extendida que en la ciudad, para rodearse de amigos y que la vida fuera así más fácil y agradable".

Como las sociedades cristianas no están constituidas sobre el modelo de la ciudad, las corporaciones de la Edad Media no se asemejaban exactamente a las corporaciones romanas. Aunque también constituían para sus miembros medios morales. "La corporación -dice Levasseur- unía con vínculos estrechos a la gente del mismo oficio. Con frecuencia se establecía en la parroquia o en una capilla particular, y se ponía bajo la invocación de un santo que se convertía en patrono de toda la comunidad.. Era allí (en una capilla) donde se reunían, donde se asistía con gran ceremonia a las misas solemnes, tras las cuales los miembros de la cofradía iban juntos a terminar el día en un alegre festín. En este sentido las corporaciones de la Edad Media se parecían mucho a las de la época romana" (I, 217-218) . "Con el fin de subvenir a todos los gastos era necesario un presupuesto para la corporación. Lo tenía... Una parte de los fondos estaba destinada... a obras de beneficencia... Los

cocineros (de París), consagraban la tercera parte de sus amendas a sostener los pobres viejos del oficio, que habían quedado de lado por falta de trabajo o por vejez.. Mucho tiempo después, en el siglo XVII , encontramos en las cuentas de los orfebres en el capítulo dedicado a las limosnas, un préstamo gratuito de 200 libras hecho a un orfebre arruinado”(221). Después reglas muy precisas fijaban para cada oficio los deberes respectivos de los patrones y de los obreros, al igual que los deberes de los patrones entre ellos. Una vez contratado el obrero, no podía romper arbitrariamente el contrato. "El estatuto prohibía unánimemente partir a un criado que no había cumplido con el plazo acordado y castigaba con una fuerte multa al amo que proponía esto y al criado que lo aceptaba”(237). Por su parte, el criado no podía ser despedido sin razón. Los fogoneros era necesario que el motivo de despido contara con la aprobación de diez peones y cuatro contra maestres del oficio. La regla decidía para cada oficio si estaba permitido el trabajo nocturno o no. En caso de interdicción, estaba totalmente prohibido al maestro hacer velar a sus peones. Otras prescripciones estaban destinadas a garantizar la probidad

profesional. Toda clase de precauciones eran tomadas para impedir que el comerciante o el artesano engañara al comprador, dando a su mercadería una apariencia que no justificaba su calidad real. "Estaba prohibido a los carniceros soplar la carne, mezclar el sebo con grasa de puerco, vender carne de perro, etc.; a los tejedores hacer telas con la lana proporcionada por los usureros, ya que esta lana podía ser una simple garantía depositada a cuenta de una deuda. Se prohibía a los cuchilleros.. fabricar mangos recubiertos de seda, de hilo de latón o de estaño, porque interiormente eran de madera blanca y podían, en consecuencia, engañar a un comprador ignorante", etc. (p. 243) Sin duda llegó un momento, en el siglo XVII, en el que esta reglamentación se volvió más molesta que útil; en la que tuvo como objetivo salvaguardar los privilegios de los amos, más que velar sobre el buen nombre de la profesión y la honestidad de sus miembros. Pero, no existe ninguna institución que no degenera en algún momento dado, ya sea por no saber cambiar a tiempo para acomodarse a las nuevas condiciones de existencia, ya sea porque se desarrolla en un sentido unilateral, dejando de lado algunas de sus propiedades, lo que la vuelve incapaz

de cumplir los servicios de los que estaba encargada. Este puede ser motivo para buscar reformarla, pero no para declararla definitivamente inútil y suprimirla.

Se demuestra con los hechos precedentes que el grupo profesional no es en modo alguno incapaz de constituir un medio moral, ya que ha tenido ese carácter en el pasado. Vemos incluso que es sobre todo en esto que ha consistido su papel en casi toda su historia. Por otra parte no es más que un caso particular en una ley general. Del momento en que en el seno de una sociedad política hay cierto número de individuos que tienen en común ideas, intereses, sentimientos, ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo el flujo de estas similitudes, se vean empujados, atraídos los unos hacia los otros, que se busquen, que entren en relación, que se asocien y que así se forme poco a poco un grupo restringido, con su fisonomía especial, en el seno de la sociedad general. Y, una vez formado el grupo, es imposible que no se desprenda de él una vida moral que le sea propia, que lleve la marca de las condiciones especiales que le han dado nacimiento. Porque es imposible que los hombres vivan juntos, estén en comercio frecuente, sin que adquieran el sentimiento

del todo que forman por su unión, sin que se vinculen a ese todo, se preocupen, lo tomen en cuenta en su conducta. Y esta vinculación tiene algo que sobrepasa al individuo, a los intereses del grupo al que pertenece: es la fuente misma de toda actividad moral. Que este sentimiento se precise, que aplicándose a las circunstancias más ordinarias y a las más importantes de la vida en común, se traduzca en fórmulas más o menos definidas, y tendremos a punto de formarse un conjunto de reglas morales.

Todo esto se produce necesariamente cuando causas anormales no vienen a turbar la marcha natural de las cosas. Y al mismo tiempo es bueno que sea así, tanto para el individuo como para la sociedad. Es bueno para la sociedad porque sólo con esta condición la actividad así desprendida se socializa, es decir, se adapta. Si es abandonada totalmente a los individuos sólo puede ser caótica, se agota en conflictos, y la sociedad no puede impunemente ser sacudida por tantos conflictos internos sin sufrir. Sin embargo está muy lejos de los intereses especiales que se trata de regir, de los antagonismos que se trata de apaciguar para poder por sí misma o por intermedio de los poderes

públicos jugar este papel moderador. Es por esto que la sociedad tiene interés ella misma en dejar que los grupos particulares se constituyan en este sentido, que se hagan cargo de esta función. Debe incluso, en ocasiones, apresurar, facilitar la formación. Al mismo tiempo el individuo encuentra serias ventajas en ponerse al abrigo bajo la tutela pacificadora de la colectividad. Porque la anarquía le es dolorosa. El individuo sufre también con los continuos forcejeos, los frotamientos incesantes que se producen cuando los contactos interindividuales no están sometidos a ninguna influencia reguladora. Porque no es bueno para el hombre vivir en pie de guerra en medio de sus compañeros más inmediatos, y acampar perpetuamente en medio de enemigos. La sensación de hostilidad general, la tensión que se necesita para resistirla, el perpetuo desafío de los unos contra los otros, todo esto es penoso; porque, si amamos la lucha, también amamos las dichas de la paz, y podemos decir que las últimas son tanto más valiosas a medida que los hombres están más altamente, más profundamente socializados, es decir -las dos palabras son equivalentes- civilizados. Es por esto que cuando los individuos con intereses comunes se asocian, no lo hacen únicamente para

proteger estos intereses, para asegurar su desarrollo contra las asociaciones rivales: es también para asociarse, por el placer de ser uno entre muchos, para no sentirse perdidos en medio de los adversarios, por el placer de la comunidad, es decir, en definitiva, para poder llevar juntos una misma vida moral.

La moral doméstica no se ha formado de otro modo. A causa del prestigio que la familia tiene ante nuestros ojos, nos parece que si ella ha sido, si es siempre un núcleo de moralidad, una escuela de devoción, de abnegación, de comunión moral, es en virtud de ciertos caracteres particulares de los que tiene el privilegio, y que no se encuentran en otra parte. Agrada creer que existe en la consanguinidad una causa excepcionalmente poderosa de acercamiento moral. Pero ya hemos visto el año pasado que la consanguinidad no posee en modo alguno la eficacia extraordinaria que se le atribuye. Durante mucho tiempo los no consanguíneos han sido muy numerosos en las familias: el parentesco llamado artificial se contraía con extrema facilidad y tenía todos los efectos del parentesco natural. La familia no es pues única ni esencialmente un grupo de consanguíneos. Es un grupo de individuos que se

han acercado en el seno de la sociedad política por una comunidad más particularmente estrecha de ideas, de sentimientos y de intereses. La consanguinidad ciertamente ha contribuido a provocar esta comunidad, pero no ha sido más que uno de los factores de la que ésta ha resultado. La vecindad material, la comunidad de intereses económicos, la comunidad del culto han sido elementos no menos importantes. Sabemos sin embargo el papel que ha desempeñado la familia en la historia de la moral, la poderosa vida moral que se ha constituido en el seno del grupo así formado. ¿Por qué sería de otro modo en el destinado a producir el grupo profesional? Ciertamente se puede prever que sea menos intensa desde ciertos puntos de vista, no porque los elementos que la componen sean de menos calidad, sino por ser menos numerosos. La familia es un grupo que abarca la totalidad de la existencia; nada le escapa; todo repercute en ella. Es una sociedad política en miniatura. El grupo profesional, por el contrario, no comprende directamente más que una parte determinada de la existencia, a saber, la que concierne a la profesión. Pero no, debemos perder de vista el lugar enorme que la profesión ocupa en la

vida, a medida que las funciones se especializan y que el campo de cada actividad individual se encierra más y más en los límites marcados por la función de la que está especialmente encargado.

El acercamiento de la familia y del grupo profesional se encuentra particularmente justificado y confirmado directamente por los hechos, en el caso de la corporación romana hemos visto, en efecto, que la corporación era una gran familia, que se formó sobre el modelo mismo de la sociedad doméstica, banquetes comunes, fiestas comunes, culto común, sepultura común. Y precisamente porque podemos observar la corporación desde el principio de su evolución percibimos más netamente que en cualquier otro caso cómo se ha constituido con vista a fines morales. Mientras la industria fue exclusivamente agrícola tenía, en la familia y en el grupo territorial formado por las familias yuxtapuestas en la aldea, su cuadro natural. En principio, mientras el intercambio está poco desarrollado, la vida del agricultor no lo hace salir de sí mismo. Se alimenta de lo que produce. La familia es, al mismo tiempo, un grupo profesional. ¿Cuándo apareció la corporación? Con los oficios. Porque en efecto los oficios no pueden tener un carácter tan

exclusivamente doméstico. Para vivir de un oficio es necesario tener clientes y, por lo tanto, hay que tener en cuenta lo que hacen los artesanos del mismo oficio, luchar contra ellos, entenderse con ellos. Una forma nueva de actividad social quedó así constituida, desbordando el cuadro de la familia sin tener cuadro apropiado. Para que no siguiera en estado desorganizado, era necesario que se creara, que un grupo de un tipo nuevo se formara con este fin. Pero las nuevas formas sociales que se constituyen son siempre formas antiguas más o menos modificadas y parcialmente alteradas. La familia fue pues el tipo sobre el que se modeló el grupo nuevo que así nacía, aunque naturalmente no podía más que imitar, sin reproducir exactamente, los rasgos esenciales. Es así que la corporación naciente fue una especie de familia. Representaba la familia para una forma de actividad social que escapaba más y más a la autoridad de ésta. Es un desmembramiento de las atribuciones de la familia.

Al insistir sobre este acercamiento no he oído decir que las corporaciones del porvenir deban o puedan tener⁴ este carácter doméstico. Es evidente que, cuanto más se desarrollen, más caracteres

⁴ "Puedan tener" = lectura probable.

originales deberán desarrollar y se alejarán en consecuencia de los grupos antecedentes, de los que son sustitutos parciales. Ya el corporativismo de la Edad Media estaba bastante alejado de la organización doméstica; con mucho mayor motivo deberán estarlo las corporaciones que son necesarias hoy en día.

Se presenta entonces el problema de saber qué deben ser estas corporaciones. Tras haber visto por qué motivos son necesarias, quisiéramos percibir qué forma deberán adoptar para cumplir su papel en las condiciones actuales de existencia colectiva. Por difícil que sea el problema intentaremos decir algunas palabras.

TERCERA LECCIÓN

LA MORAL PROFESIONAL (Fin)

Fuera del prejuicio histórico del que hemos hablado la última vez, hay otro motivo que ha contribuido a desacreditar el sistema corporativo: el alejamiento que inspira de manera general la idea de reglamentación económica. Nos representamos toda reglamentación de este tipo como una especie de policía más o menos molesta más o menos tolerable, que puede obtener ciertas acciones exteriores de los individuos, pero que no dice nada a los espíritus, y que no tiene raíz en las conciencias. Se la ve como una especie de vasta disciplina de taller, extendida y generalizada, a la cual es posible someterse materialmente, pero que nadie desearía en verdad. Se confunde la disciplina establecida por un individuo e impuesta militarmente a otros individuos que no

están interesados en tenerla, con una disciplina colectiva a la que todos los miembros de un grupo están constreñidos. Esta regla solo puede mantenerse si descansa sobre un estado de opinión, si se basa en las costumbres. Y son estas costumbres las que importan. La reglamentación establecida no hace en cierto modo más que definir las con mayor precisión y sancionarlas. Traduce en preceptos ideas y sentimientos comunes, un vínculo común a un mismo objetivo. Es por lo tanto equivocarse singularmente sobre su naturaleza el verla desde afuera, no percibir más que la letra. Considerada así puede parecer en efecto una especie de consigna simplemente molesta, que impide a los individuos hacer lo que quieren en favor de un interés que no es el de ellos: en consecuencia es muy natural que se procure sacudir esta molestia o reducirla al mínimo. Pero, bajo la letra, hay un espíritu que la anima; hay lazos de todo tipo que unen el individuo al grupo del que forma parte y a todo lo que interesa a este grupo; existen sentimientos sociales, aspiraciones, colectivas, tradiciones a las que nos aferramos y que se respetan, que dan sentido y vida a la regla, que dan calor a la: manera en la que es aplicada por los individuos. Por lo tanto es una concepción

sumamente superficial la de los economistas clásicos para quienes toda disciplina colectiva es una especie de militarización más o menos tiránica. En realidad cuando es normal, cuando es lo que debe ser, es una cosa muy distinta. Es a la vez el resumen y la condición de toda vida en común, que importa tanto a los particulares como su propia vida. Y cuando deseamos ver a las corporaciones reorganizarse sobre un modelo que procuraremos determinar en seguida, no es, porque nuevos códigos se añadan a los ya existentes; es, ante todo, para que la actividad económica se penetre de otras ideas y otras necesidades que las ideas y necesidades individuales, es para que se socialice. Es para que las profesiones se conviertan en otros medios morales que, rodeando de manera constante los diversos agentes de la vida industrial y comercial, mantengan perpetuamente su moralidad. En cuanto a las reglas, por necesarias e inevitables que sean, son sólo la expresión exterior de este estado fundamental. No se trata de coordinar exterior y mecánicamente los movimientos, sino de mancomunar los espíritus.

No es por razones económicas que el régimen corporativo me parece indispensable, sino por razones morales. Sólo él puede moralizar la vida

económica. Podemos hacernos una idea de la situación actual si decimos que la mayoría de las funciones sociales -porque hoy en día las funciones económicas son las más desarrolladas- están prácticamente substraídas a toda influencia moral, por lo menos en lo que tienen de propiamente específico. Sin duda se aplican las reglas de la moral común: pero las reglas de la moral común están hechas para la vida común, no para esta vida especial. Determinan las relaciones que no son particulares a la industria y al comercio, no las otras. Pero, ¿por qué estas últimas no van a tener necesidad de sufrir una influencia moral? ¿Qué puede llegar a ser la moral pública si la idea del deber está casi ausente en esta esfera tan importante de la vida social? Hay una moral profesional del sacerdote, del soldado, del abogado, del magistrado, etc. ¿Por qué no va a haberla para el comercio y la industria? ¿Cómo no van a tener deberes el empleado hacia el empleador, el empleador hacia el empleado, los empresarios los unos hacia los otros, para atenuar la competencia que se hacen y que sea posible organizarla, para impedir que se transforme como hoy en día en una guerra con frecuencia no menos cruel que las guerras propiamente dichas? Y

todos esos deberes y derechos no pueden ser los mismos en todas las ramas de la industria: es necesario que varíen siguiendo las condiciones de cada actividad especial. Los deberes de la industria agrícola no son los de las industrias insalubres, los del comercio no son los de la industria propiamente dicha, etc. Una comparación terminará por hacernos ver en qué estado nos encontramos a este respecto. En el cuerpo todas las funciones de la vida visceral están colocadas bajo la dependencia de una parte especial del sistema nervioso, situada fuera del cerebro: el gran simpático y el pneumogástrico. Pues bien, en nuestra sociedad existe realmente un cerebro que comanda las funciones de relación, pero las funciones viscerales, las funciones de la vida vegetativa, o las que le corresponden, no están sometidas a ninguna acción reguladora. ¿Podemos concebir lo que serían las funciones del corazón, de los pulmones, del estómago, etc., si estuvieran liberadas de toda disciplina? Sería un espectáculo análogo el que nos ofrecen los pueblos donde no existen órganos reguladores de la vida económica. Sin duda el cerebro social, es decir, el Estado, intenta controlarlos y regir sus funciones. Pero la cosa es inadecuada y la intervención, cuando no

simplemente impotente, provoca molestias de otra naturaleza.

No creo que exista reforma más urgente que ésta. No quiero decir que dicha reforma solucione todo, pero es la condición preliminar sin la cual las otras no son posibles. Imaginemos que mañana sea milagrosamente transformado el régimen de la propiedad; que, según la fórmula colectivista, los instrumentos de producción sean retirados de manos particulares y distribuidos a toda la colectividad. Todos los problemas en medio de los cuales nos debatimos hoy en día subsistirán íntegramente. Habrá siempre un aparato económico y agentes diversos que colaborarán en su funcionamiento. Habrá que determinar los derechos y los deberes de los diversos agentes en las diferentes formas de industria. Será necesario que se constituya un cuerpo de reglas para fijar la cantidad de trabajo, la remuneración de los diversos funcionarios, los deberes de los unos ante los otros y ante la comunidad, etc. Se estaría, al igual que hoy en día, ante una tabla rasa. Se retirarían los instrumentos de trabajo de unas manos para ponerlos en otras, pero, con esto, no se sabrá de qué manera deben funcionar los instrumentos, qué

deberá ser la vida económica; no habrán cambiado las condiciones. El estado de anarquía subsistirá porque lo que crea dicho estado no es que tales o cuales cosas estén ahí y no aquí, sino de que la actividad de las que estas cosas son ocasión no esté regimentada. No se regimenta y no se moraliza por obra de magia. La reglamentación, la moralización no pueden ser instituidas, ni por un sabio desde su gabinete, ni por un hombre de Estado: sólo pueden ser obra de los grupos interesados. Es por esto que, como dichos grupos no existen actualmente, nada es más urgente que llamarlos a la existencia. Solo entonces las otras cuestiones podrán ser abordadas útilmente.

Planteado el problema, resta por averiguar qué deberán ser esas corporaciones para que estén en armonía con las condiciones actuales de nuestra existencia colectiva. No se trata de restaurarlas como eran antes. Si murieron es porque, tal como eran, no podían vivir. Pero entonces: ¿qué forma están llamadas a tomar? El problema no es fácil. Para resolverlo de manera metódica y objetiva habría que determinar de qué manera el régimen corporativo ha evolucionado en el pasado y cuáles son las condiciones que han determinado esta evolución. Se

podría entonces calcular con alguna certeza lo que va a contecer, dadas las condiciones actuales de nuestras sociedades. Para esto, son necesarios estudios que no hemos hecho. De todos modos quizás no sea imposible percibir las líneas generales de este desarrollo.

Aunque, como hemos visto, el régimen corporativo se remonta a los primeros tiempos de la sociedad romana, no era en Roma lo que llegó a ser después, en la Edad Media. La diferencia no consiste en que los colegios de artesanos romanos tuvieran un carácter más religioso y menos profesional que las corporaciones medievales. Las dos instituciones se distinguen la una de la otra por la característica más importante. En Roma la corporación era una institución extra social, por lo menos en su origen. El historiador que emprende la tarea de descomponer en elementos la organización política de los romanos, no encuentra en su camino nada que le advierta acerca de la existencia de las corporaciones. No figuran en calidad de unidades reconocidas y definidas en la constitución romana. En ninguna de las asambleas electorales, en ninguna de las reuniones del ejército, los artesanos se reunían por colegios; en parte alguna el colegio como tal

participaba en la vida pública, ya fuera como cuerpo o por intermedio de órganos definidos. Cuando más la cuestión podría plantearse a propósito de tres o cuatro colegios que se ha creído poder identificar con cuatro de las centurias constituidas por Servius Tullius (*tignarri, aerarii, tubicines, cornucines*). Pero el hecho está lejos de haberse establecido, Muy posiblemente las centurias así denominadas no contenían todos los carpinteros, todos los herreros, etc., sino sólo aquellos que fabricaban o reparaban las armas de guerra. Denys d'Halicarnasse dice formalmente que los obreros así agrupados tenían una función puramente militar *εἰς τὸν πόλεμον* (IV, 17; VII, 19), y que, por otra parte, se habían reunido bajo esa misma denominación otros obreros encargados de prestar servicios de otra naturaleza en tiempos de guerra. Podemos creer por lo tanto que esas centurias no representaban los colegios propiamente dichos, sino divisiones militares. En todo caso, en lo que se refiere a los otros colegios, estaban en verdad fuera de la organización oficial del pueblo romano. Constituyen pues arreglos provisionales de formas sociales semiirregulares, o que, por lo menos, no se cuentan entre las formas regulares, y es fácil comprender el motivo. Se

formaron en el momento en que los oficios empezaron a alcanzar algún desarrollo. Pero los oficios no fueron durante largo tiempo más que una forma totalmente accesoria y secundaria de la actividad colectiva entre los romanos. Roma era esencialmente una sociedad agrícola y militar. Como sociedad agrícola estaba dividida en *gentes*, en curias y

en tribus. La asamblea por tribus era también bien el órgano militar. Era la base de las industrias, primero agrícolas, luego industriales, rudimentarias, no afectaron a la estructura política de la ciudad. Los oficios habían formado de improbitud oficios normales oficiales: producción normal, excrecencia del organismo. Por otra parte, hasta un momento en la historia romana, el oficio requería una virtud moral, lo que excluye toda posibilidad de un puesto oficial en el Estado. Los oficios cambiaron con el tiempo, pero los que cambiaron demuestra la importancia de la partida. Para lograr hacer un oficio, obtener una condición de artesano creciente, los artesanos del oficio eran irregulares. Para vencer el

objeto los colegios debieron actuar por medio de complots, de agitación clandestina. Esta es la mejor prueba de que la sociedad romana en sí no les estaba abierta. Y si, más adelante, terminaron por integrarse al Estado, por convertirse en ruedas de, la máquina administrativa, esta situación no fue para ellos una conquista gloriosa y beneficiosa, sino una penosa dependencia; si entraron en el Estado no fue para ocupar el lugar al que, según parece, sus servicios les daban derecho: fue sencillamente para que pudieran estar vigilados más estrechamente y mejor controlados por el poder gobernante: "La corporación -dice Levasseur- se convirtió en la cadena que los hizo prisioneros, cadena que la mano imperial ajustaba más a medida que el trabajo era más penoso o más necesario al Estado" (I, 31) . En resumen, mantenidos fuera de los cuadros normales de la sociedad romana, sólo fueron admitidos en ella para ser reducidos a una especie de esclavitud.

Muy distinta era la situación en la Edad Media. De entrada, desde que las corporaciones aparecieron, se presentaron como el cuadro normal de la porción de la población llamada a desempeñar en el Estado un papel considerable: el tercer estado, o la burguesía. En efecto, durante mucho tiempo

burguesía y gente de oficio no formaban más que un grupo. "La burguesía en el siglo XII -dice Levasseur- estaba exclusivamente compuesta por gente de oficio. La clase de magistrados y legistas empezaba apenas a formarse; los hombres de estudio pertenecían todavía al clero; el número de rentistas era muy restringido, porque la propiedad territorial estaba casi toda en manos de los nobles; sólo quedaba para los plebeyos el trabajo en algún taller o mostrador, y fue por la industria o el comercio que adquirieron un rango en el reino" (I, 191) . Lo mismo sucedía en Alemania. La burguesía es la población de las ciudades, y sabemos que las ciudades en Alemania se formaron alrededor de los mercados permanentes abiertos por un señor en algún punto de sus dominios. La población que iba a agruparse alrededor de esos mercados y que se convirtió luego en la población urbana, estaba compuesta por artesanos y comerciantes. Las ciudades fueron desde el principio hogares de actividad industrial y comercial, y esto es lo que distingue a los grupos urbanos de las sociedades cristianas de los grupos correspondientes, o que parecían correspondientes, en otras sociedades. La identidad de las dos poblaciones era tal que las

expresiones de *mercatores* o de *forenses* y la de *cives*, son sinónimos- igualmente *jus civilis* y *jus fori*. La organización de los oficios fue pues la organización primitiva de la burguesía europea.

Cuando las ciudades, que primero fueron dependencias señoriales, se liberaron, cuando se formaron las comunas, la corporación, el cuerpo de oficios que se había adelantado a este movimiento, se convirtió en base de la constitución comunal. En efecto, "en casi todas las comunas el sistema político y la elección de magistrados se basan en la división de los ciudadanos en cuerpos de oficios" (I, 193). Con frecuencia se votaba por cuerpo de oficio y se elegían al mismo tiempo los jefes de la corporación y los de la comuna. "En Amiens, por ejemplo, los artesanos se reunían todos los años para elegir los alcaldes de cada corporación o estandarte: los alcaldes elegidos nombraban a su vez doce ediles, a los que se añadían otros doce; y los ediles presentaban a su vez a los alcaldes de los estandartes tres personas entre las cuales éstos elegían al alcalde de la comuna.. En algunas ciudades la forma de elección era aún más complicada, pero, en todas, la organización política y municipal estaba estrechamente ligada a la organización del trabajo"

(I, 183). Y del mismo modo que la comuna era un agregado de cuerpos de oficios, el cuerpo de oficio era una comuna en pequeño. Fue éste el modelo del cual la institución comunal era la forma agrandada y desarrollada..

Recapitulemos. Primero ignorada, despreciada, exterior a la constitución política, la corporación llegó a ser elemento fundamental de la comuna. Por otra parte sabemos lo que ha sido la comuna en la historia de todas las grandes sociedades europeas: se convirtió, con el tiempo, en la piedra angular de éstas. En consecuencia, como la comuna es una reunión de corporaciones y está formada según el tipo de la corporación, es ésta, en último análisis, la que ha servido de base a todo el sistema político brotado del movimiento comunal. En Roma estaba fuera de cuadro, pero, para nosotros, ha sido el cuadro elemental de nuestras sociedades. Vemos que, al avanzar, creció singularmente en dignidad y en importancia. Y es ésta una razón. de más para volver increíble la hipótesis que la supone llamada a desaparecer. Si a medida que avanzamos en la historia hasta el siglo XVI o XVII, la comuna se convirtió en un elemento esencial de la estructura política, existen pocas posibilidades para que de

golpe ya no tenga razón de ser. Es por el contrario mucho más legítimo suponer que, en el porvenir, está destinada a desempeñar un papel aún más vital que en el pasado.

Pero, al mismo tiempo, las consideraciones que preceden. nos dan los medios para entrever por qué la corporación cayó en decadencia hace más o menos dos siglos, esto es, cuál es el motivo que le ha impedido estar a la altura del rol que le incumbía, y lo que debe hacer para realizarlo. Hemos visto que, tal como estaba constituida en la Edad Media, era estrechamente solidaria de toda la organización de la comuna. Las dos instituciones son parientas cercanas. No existió ningún inconveniente para esta solidaridad mientras los oficios tuvieron un carácter comunal. Mientras en principio cada artesano, cada comerciante solo tuvo como clientes a aquellos que habitaban la misma aldea, o los vecinos de los alrededores el día de mercado, el cuerpo del oficio con su organización estrechamente local, bastaba a todas las necesidades. Pero no sucedió lo mismo cuando nació la gran industria. Por naturaleza ésta desborda los cuadros municipales. Por una parte no tiene necesariamente su asiento en una ciudad: se establece en un lugar cualquiera del territorio, ya sea

en el campo o en la ciudad, lejos de todas las aglomeraciones, allí donde puede alimentarse lo más económicamente posible, y desde donde puede irradiar más lejos y más fácilmente. Además, su clientela se recluta en todas partes: su campo de acción no se limita a ninguna región determinada. Una institución tan estrechamente comprometida con la comuna como la corporación no podía servir para encuadrar y dirigir una forma de actividad social que se encontraba así totalmente independiente de la comuna. Y en efecto, desde que apareció, la gran industria se encontró fuera del viejo régimen corporativo. No significa con esto que haya quedado liberada de toda reglamentación. Es el Estado quien, directamente, desempeña para ella el papel que el cuerpo de oficio desempeñaba antes para los oficios urbanos. El poder real acordó a las manufacturas privilegios, al mismo tiempo que las sometió a su control. De ahí el título de "Manufacturas reales" que les había sido acordado. Bien entendido esta tutela directa del Estado sólo fue posible mientras las manufacturas fueron escasas y poco desarrolladas. Pero del hecho que la vieja corporación no pudiera, tal como era entonces, adaptarse a esta forma nueva de industria, y del

hecho que el Estado sólo pudiera reemplazar por un tiempo la vieja disciplina corporativa, no resulta que toda disciplina se vuelva inútil, sino solamente que la antigua corporación debía transformarse para poder continuar desempeñando un papel en las nuevas condiciones de la vida económica. Y como el cambio sobrevenido consistía en que la industria, en lugar de ser local y municipal, se había vuelto nacional, hay que concluir de todo lo que precede que la corporación debía también transformarse de manera similar, y en lugar de seguir siendo una institución municipal debía convertirse en una institución pública. Lo que prueba la experiencia de los siglos XVII y XVIII es que el régimen corporativo, si seguía modelándose según los intereses municipales, no podía convertir a industrias que, por la amplitud de su esfera de influencia, afectaban los intereses generales de la sociedad y, por otro lado, que el Estado por sí solo tampoco podía desempeñar este cometido, porque la vida económica era demasiado vasta, demasiado compleja, demasiado extensa para que pudiera supervisarla y regir útilmente su funcionamiento. Pero, ¿la enseñanza que se desprende de los hechos no es que la corporación debe tomar otro carácter,

que debe acercarse al Estado sin ser absorbida por éste, es decir que debe, sin dejar de ser un grupo secundario relativamente autónomo, convertirse en nacional? No supo transformarse a tiempo para plegarse a las nuevas necesidades, y por esto fue quebrada. Como no supo asimilar la vida natural que se desprendía, la vida naturalmente se retiró de ella; y es así como el cuerpo de oficios se convirtió en lo que era en vísperas de la Revolución: una especie de sustancia muerta y de cuerpo extraño, que sólo se mantenía por la fuerza de inercia en el organismo social. Por eso llegó el momento en que fue expulsado violentamente. Pero la extirpación no satisfizo las necesidades que el cuerpo no había satisfecho por sí mismo. Y es por esto que la cuestión quedó planteada ante nosotros, vuelta sólo más crítica, más aguda tras un siglo de tanteos y de experiencias dolorosas. Pero no parece que sea insoluble.

Imaginemos en efecto que, en toda la extensión del territorio, las diferentes industrias se han agrupado según sus similitudes y sus afinidades naturales en categorías distintas. A la cabeza de cada uno de los grupos constituidos, coloquemos un consejo de administración, una especie de pequeño

parlamento designado por elección; que este consejo o este parlamento tenga -en una medida a determinar- el poder de regir lo que concierne a la profesión -contactos entre los empleados y los empleadores, condiciones de trabajo, salarios, contactos de la competencia entre sí, etc.- y la corporación quedará restaurada, pero bajo una forma enteramente nueva. La creación de este órgano central, encargado de la dirección general del grupo, no excluiría por otra parte la formación de órganos secundarios y regionales colocados bajo su control y su dependencia. Las reglas generales que establecería podrían ser especializadas, diversificadas sobre los diferentes puntos del territorio por cámaras industriales que tuvieran un carácter más regional, del mismo modo que hoy en día, por debajo del parlamento, se encuentran los consejos departamentales y municipales. Y así la vida económica se organizaría, se regiría, se determinaría sin perder nada de su diversidad. Esta organización no haría por otra parte más que introducir en el orden económico la reforma que se ha producido en todas las otras esferas de la vida nacional. Las costumbres, los mores, la administración política, que antes tenían un carácter local, que variaba de

uno a otro punto del territorio, han ido unificándose más y más, y generalizándose; y los antiguos órganos autónomos, tribunales, poderes feudales o comunales, se han vuelto más y más órganos secundarios y subordinados al organismo central así formado. ¿No es bastante posible que el orden económico deba transformarse en el mismo sentido y de la misma manera? Lo que existía en el principio era una organización local, comunal; lo que debe sustituirla no es una ausencia completa de organización, un estado de anarquía, sino una organización general, nacional, unificada, pero compleja, donde los grupos locales de antes seguirían sobreviviendo, aunque como simples órganos de transmisión y de diversificación.

Con esto mismo el régimen corporativo estaría al abrigo de otro vicio que se le ha reprochado justamente en el pasado: el inmovilismo. Mientras la corporación tenía el horizonte limitado por el cerco mismo de la ciudad, era inevitable que fuera fácilmente prisionera de la tradición, como la ciudad misma. En un grupo tan restringido las condiciones de vida no pueden cambiar mucho, la costumbre ejerce sobre la gente y las cosas un imperio sin contrapeso, y las novedades terminan por ser

temidas. El tradicionalismo de las corporaciones, su espíritu de rutina, no hacía más que reflejar el tradicionalismo del ambiente, y tenía las mismas razones de ser que éste. Solamente éste sobrevivió a las causas que lo habían hecho nacer y que lo justificaban primitivamente: unificación del país, la aparición de la gran industria que es su consecuencia, tuvo por efecto extender las perspectivas y luego abrir las conciencias tanto a deseos como a ideas nuevas. No sólo salieron a luz aspiraciones hasta entonces desconocidas, como la necesidad de mayor comodidad, de una existencia más fácil, etc., sino que también se estableció en los gustos una movilidad más grande, y como la corporación no supo cambiar al mismo tiempo, y como no quiso plegarse, como guardó inflexiblemente las viejas costumbres, quedó lejos de poder responder a las nuevas exigencias. De ahí surgió un nuevo motivo que puso contra ella a las voluntades. Pero las corporaciones nacionales no estarían expuestas a este peligro. Su amplitud, su complejidad, las protegerían contra la inmovilidad. Guardarían en su seno muchos elementos y elementos diversos para que pudiera temerse una uniformidad estacionaria. El equilibrio de una

organización, semejante nunca podría ser más que relativamente estable y en consecuencia en armonía con el equilibrio moral de la sociedad, que tiene el mismo carácter y no tiene nada de rígido. Demasiados espíritus diferentes estarían en actividad para que nuevos arreglos no estuvieran siempre en preparación y como en estado latente. Un grupo extenso nunca está inmóvil (China)⁵ porque los cambios son incesantes.

Tal nos parece ser el principio fundamental del sistema corporativo que sólo puede convenir a la gran industria. Indicadas las líneas generales quedarían por resolver muchas cuestiones secundarias que no podemos tratar aquí. Sólo abordaré las más importantes.

En primer lugar nos preguntamos con frecuencia si la corporación debe ser obligatoria, si los individuos deben ser obligados a afiliarse. La cuestión me parece de un interés muy relativo. En efecto: el día en que el régimen corporativo sea establecido, sería una debilidad tan grande la del individuo aislado que por sí mismo y sin que lo forzaran se uniría al grupo. Cuando una fuerza colectiva se ha constituido, atrae a los aislados, y

⁵ "China" - lectura dudosa.

todos los que se mantienen fuera de ella no pueden sostenerse. Por otra parte comprendo mal el escrúpulo que experimentan algunos para admitir en este caso la posibilidad de obligación. Cada ciudadano hoy en día está obligado a pertenecer a una comuna; ¿por qué no aplicar el mismo principio a la profesión, tanto más cuanto que de hecho la reforma de la que hablamos daría finalmente como resultado sustituir la corporación profesional al distrito territorial como unidad política del país?

Una cuestión más importante es la de saber cuáles serían en la organización corporativa el lugar y la parte respectiva de los empleados y los empleadores. Me parece evidente que unos y otros deben estar representados en la asamblea encargada de presidir la vida general de la corporación. Esta no podría realizar su función más que a condición de comprender en su seno los dos elementos. Pero podemos preguntarnos si no sería necesaria una distinción en la base de la organización; si estas dos categorías de trabajadores no deberían designar separadamente a sus representantes, en una palabra, si los colegios electorales no deberían ser independientes, teniendo en cuenta que sus intereses estarían así en manifiesto antagonismo.

Finalmente es evidente que toda esta organización debería estar vinculada⁶ al órgano central, es decir, al Estado. La legislación profesional no podrá entonces⁷ ser más que una aplicación particular de la legislación general, del mismo modo que la moral profesional no puede ser más que una forma especial de la moral común. Naturalmente siempre existirán todas las formas de la actividad económica de los particulares⁸ que implican esta reglamentación común. Esta no puede ser obra de ningún grupo particular.

En lo que precede no hemos hecho más que indicar brevemente las funciones que podrían ser creadas en la corporación. Pero es imprevisible todas las que podrían serle confiadas en el porvenir. Lo mejor es limitarse a aquellas que, en el presente, podrían estarle reservadas. Desde el punto de vista legislativo los principios generales del contrato de trabajo⁹, la retribución de los salarios, la salubridad industrial, todo lo que concierne al trabajo de los niños, de las mujeres, etc., deben ser diversificados

⁶ Lectura probable.

⁷ *Ibid.*

⁸ Tal vez también se puede leer: "en todas las formas de la actividad económica de las porciones"..

⁹ "Trabajo" = lectura dudosa.

según las industrias y el Estado es incapaz de esta diversificación. He aquí la tarea legislativa indispensable¹⁰. El (??) de las cajas de jubilación, de previsión, etc., no puede ser reservado sin peligro¹¹ por las cajas del Estado, ya sobrecargadas de funciones diversas y demasiado lejos de los individuos. Finalmente los reglamentos de los conflictos de trabajo, que no pueden ser absolutamente codificados en forma de ley¹², necesitan tribunales especiales, que, para poder juzgar con toda independencia tienen derechos¹³ tan variados como las formas de la industria.

He aquí la tarea juiciosa¹⁴ que, a partir de hoy, podría darse a las corporaciones restauradas y renovadas. Esta triple tarea debería ser dada en los tres (??) órganos o grupos de órganos: son problemas prácticos que sólo la experiencia puede decidir. Lo esencial sería constituir el grupo, darle razón de ser asignándole con tanta circunspección como se quiera algunas de las funciones de las que

¹⁰ Esta corta frase es de lectura dudosa. La frase precedente igualmente, por lo menos para las siete primeras palabras.

¹¹ "Reservado sin peligro" = lectura incierta, más bien = "puesto sin peligro entre las manos del Estado".

¹² Lectura muy incierta.

¹³ Lectura muy incierta.

¹⁴ Lectura muy incierta.

acabamos de hablar. Una vez formado y que haya empezado a vivir, se desarrollará por sí mismo, y nadie puede prever dónde se detendrá este desarrollo. No sólo, como decía al principio, las otras reformas podrán ser abordadas útilmente cuando ésta esté realizada: es también posible que las primeras nazcan espontáneamente de la segunda. Si debe producirse alguna reorganización del derecho de propiedad no es el (?) de su (¿parte?) que puede decirse en qué consistirá. Quienquiera sepa cuán compleja es la vida social, qué lugar deja para los elementos más contradictorios, sabe también el simplismo de las fórmulas que corren. Es poco probable que un día se llegue a un estado en el que los medios de producción estén separados lógicamente de los medios de consumación, en el que nada quede del antiguo derecho de propiedad, en el que haya desaparecido la situación del empleador, en el que toda herencia haya sido abolida, y no existe previsión humana que pueda decir qué parte de estos hechos de la organización futura.. qué parte del pasado sobrevivirá siempre, cuál... en el porvenir.

Esta división no puede hacerse más que espontáneamente, bajo el impulso de los hechos, de

la experiencia. Que se organice la vida industrial, es decir, que se le dé el órgano que le es necesario, y el organismo por sí mismo, entrando en contacto con los otros órganos sociales, se convertirá en una fuente de transformaciones que la imaginación no puede en modo alguno anticipar. Así, no sólo el régimen corporativo es .. (?)

CUARTA LECCIÓN MORAL CÍVICA

Definición del Estado

Hemos estudiado sucesivamente las reglas morales y jurídicas que se aplican a los contactos del individuo consigo mismo, con el grupo familiar y con el grupo profesional. Vamos ahora a estudiarlo en las relaciones que sostiene con otro grupo, más extendido que los precedentes, incluso el más extenso de todos los constituidos actualmente, es decir, el grupo político. El conjunto de las reglas sancionadas que determinan lo que deben ser esas relaciones forman lo que se llama la moral cívica.

Pero, antes de comenzar el estudio, importa definir qué debemos entender por sociedad política.

Un elemento esencial que entra en la noción de todo grupo político es la oposición entre los

gobernantes y los gobernados, de la autoridad con los que le están sometidos. Es muy posible que en el origen de la evolución social esta distinción no haya existido; la hipótesis es tanto más valedera porque encontramos sociedades donde está sólo muy débilmente marcada. Pero, en todo caso las sociedades en las que se observa no pueden ser confundidas con aquellas en las que falta. Las unas y las otras constituyen dos especies diferentes que deben designarse con palabras diferentes, y es a las primeras a las que le está reservada la calificación de políticas. Porque si esta expresión tiene un sentido, quiere decir ante todo organización por lo menos rudimentaria, constitución de un poder, estable o intermitente, débil o fuerte, cuya acción se ejerce sobre los individuos, sea la que fuere.

Pero un poder de este tipo se encuentra fuera de las sociedades políticas. La familia tiene un jefe cuyos poderes son a veces absolutos, a veces están restringidos por los de un consejo doméstico. Con frecuencia se ha comparado la familia patriarcal de los romanos a un pequeño Estado; y si, como veremos muy pronto, la expresión no está justificada, sería irreprochable si la sociedad política se caracterizara únicamente por la presencia de una

organización gubernamental. Otra característica es pues necesaria.

Se ha creído encontrarla en los contactos particularmente estrechos que unen toda sociedad política al suelo que ocupa. Hay, se dice, una relación permanente entre toda nación y el territorio dado. "El Estado -dice Bluntschli- debe tener su comarca; la nación exige el país". Pero la familia está igualmente ligada, por lo menos en gran número de pueblos, a una porción determinada del suelo: ella también tiene su comarca, de la que es inseparable, puesto que es inalienable. Hemos visto claramente que, a veces, el patrimonio inmobiliario era verdaderamente el alma de la familia; creaba la unidad y la perennidad; era el centro en torno al cual gravitaba la vida doméstica. En ninguna parte el territorio político desempeña un papel tan importante en las sociedades políticas. Añadamos, por otra parte, que la importancia capital vinculada al territorio nacional es de fecha reciente. En principio parece muy arbitrario rehusar todo carácter político a las grandes sociedades nómades cuya organización era con frecuencia muy sabia. Además, antes era el número de los ciudadanos y no el territorio, lo que se consideraba como elemento

esencial de los Estados. Anexarse un Estado no era anexarse el país, sino los habitantes que lo ocupaban e incorporarlos. Inversamente se veía a los vencedores establecerse entre los vencidos, en sus dominios, sin perder por ello su unidad ni su personalidad política. En los primeros tiempos de nuestra historia, la capital, es decir, el centro de gravedad territorial de la sociedad, era de extrema movilidad. No hace mucho tiempo que los pueblos se han vuelto solidarios de su mundo habitado, de lo que podríamos llamar su expresión geográfica. Hoy en día Francia no es sólo una masa compuesta principalmente por individuos que hablan tal idioma u observan tales derechos, etc.: es, esencialmente, una porción determinada de Europa. Aunque los alsacianos en 1870 hubieran optado por la nacionalidad francesa, hubiera sido lógico, considerar a Francia como mutilada o disminuida, por el simple hecho de haber abandonado a una potencia extranjera una parte de su territorio. Pero esta identificación de la sociedad con el territorio sólo se ha producido en las sociedades más avanzadas. Depende de numerosas causas: del valor social más elevado que ha adquirido el suelo, quizás también de la importancia relativamente mayor que

ha adquirido el vínculo geográfico, y también a que otros vínculos sociales, de naturaleza más moral, han perdido su fuerza. La sociedad de la que somos miembros es ahora un territorio definido, a partir del momento en que no es esencialmente una religión, un cuerpo de tradiciones especiales o el culto de una dinastía particular.

Fuera del territorio, parecería que se puede encontrar una característica de la sociedad política en la importancia numérica de la población. Es cierto que en general no se da ese nombre a grupos sociales que comprenden un número muy pequeño de individuos. Pero tal línea de demarcación sería singularmente flotante, ¿por qué, a partir de qué momento una aglomeración humana es lo bastante considerable como para ser clasificada entre los grupos políticos? Según Rousseau bastaría con diez mil hombres, pero Bluntschli juzga esta cifra muy débil. Uno y otro cálculo son igualmente arbitrarios. Un departamento francés contiene a veces más habitantes que muchas ciudades de Grecia o de Italia. Cada una de estas ciudades constituye de todos modos un Estado, en tanto que un departamento no tiene derecho a esa denominación.

De todos modos tocamos aquí un rasgo distintivo. Sin duda no puede decirse que una sociedad política se distingue de los grupos familiares o profesionales por ser más numerosa, ya que el efectivo de las familias puede, en ciertos casos, ser considerable, y el de los Estados muy reducido. Pero lo que es cierto es que no existe sociedad política que no contenga en su seno una pluralidad de familias diferentes o de grupos profesionales distintos, o los unos y las otras a la vez. Si se reduce a una sociedad doméstica, se confundiría con ésta y sería una sociedad doméstica; pero, desde el momento en que está formada por cierto número de sociedades domésticas, el conglomerado así formado es otra cosa que cada uno de los elementos. Es algo nuevo que debe ser designado por una palabra diferente. Del mismo modo, la sociedad política no se confunde con ningún grupo profesional, con ninguna casta, si es que hay castas: es siempre un agregado de profesiones diversas o de castas diversas, como de familias diferentes. Más generalmente, cuando una sociedad está formada por una reunión de grupos secundarios, de naturalezas diferentes, sin ser ella misma un grupo secundario respecto de una

sociedad más vasta, constituye una entidad social de especie distinta: es la sociedad política, que definiríamos así: una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende ella misma de ninguna autoridad superior regularmente constituida.

Así, y el hecho merece ser notado, las sociedades políticas se caracterizan en parte por la existencia de grupos secundarios. Es lo que ya sintió Montesquieu cuando afirmó de la forma social que le parecía la más altamente organizada, es decir, la monarquía, que está implicada: "Poderes intermediarios, subordinados y dependientes" (II, p. 4). Vemos aquí toda la importancia de los grupos secundarios de los que hemos hablado hasta el presente. No sólo son necesarios para la administración de intereses particulares, domésticos, profesionales que abarcan y que son su razón de ser: son también la condición fundamental de toda organización más elevada. Lejos de estar en antagonismo con el grupo social encargado de la autoridad soberana que denominamos más especialmente el Estado, éste supone su existencia: sólo existe allí donde existen. No existe grupo secundario, ni autoridad política, ni

ninguna autoridad que pueda, sin impropiedad, ser llamada por este nombre. De donde proviene la solidaridad que une los dos tipos de agrupamientos, lo veremos más tarde. Por el momento basta con constatarla.

Es verdad que esta definición va contra una teoría, largo tiempo clásica: aquella a la que Summer Maine y Fustel de Coulanges han dado su nombre. Según estos sabios la sociedad elemental de la que han surgido las sociedades más compuestas es un grupo familiar extendido, formado por todos los individuos unidos por lazos de sangre o de adopción y colocado bajo la dirección del ascendiente varón más antiguo, el patriarca. Es la teoría patriarcal. Si fuera verdadera encontraríamos al principio una autoridad constituida, desde todo punto análoga a la que encontramos en los Estados más complejos, que sería, en consecuencia, verdaderamente política, mientras que, la sociedad de la que es clave es una y simple, no está compuesta por ninguna sociedad más pequeña. La autoridad suprema de las ciudades, los reinos, las naciones que se constituyeron más tarde no tiene ningún carácter original y específico: deriva de la sociedad patriarcal por ser el modelo del

que se ha formado. Las sociedades llamadas políticas no serían más que familias agrandadas.

Pero la teoría patriarcal no es sostenible hoy en día: es una hipótesis que no se apoya en ningún hecho directamente observado y que desmienten una multitud de hechos conocidos. Nunca se ha visto una familia patriarcal tal como la describen Summer Maine y Fustel de Coulanges. jamás se ha visto un grupo formado por consanguíneos que vivieran en estado de autonomía bajo la dirección de un jefe más o menos poderoso. Todos los grupos familiares que conocemos y que presentan un mínimo de organización, que reconocen alguna autoridad definida, forman parte de sociedades más vastas. Lo que define al clan es ser una división política al mismo tiempo que familiar, un agregado social más extendido. Pero, se dirá, ¿y al principio? Al principio es legítimo suponer que existían sociedades simples que no contenían en sí ninguna sociedad más simple; la lógica y las analogías nos obligan a hacer la hipótesis, que confirman algunos hechos. Pero, en cambio, nada autoriza a creer que tales sociedades estuvieran sometidas a una autoridad cualquiera. Y lo que debe hacernos rechazar esta suposición como totalmente increíble

es que, cuanto más independientes son los clanes de una tribu los unos de los otros, más tiende cada uno de ellos a la autonomía y más carencia hay de todo lo que parezca una autoridad, un poder gubernamental cualquiera. Son masas casi totalmente amorfas en las que todos los miembros están en el mismo plan. La organización de grupos parciales, clanes, familias, etc., no ha precedido pues la organización del conglomerado total que resulta de su unión. De ahí no hay que sacar en consecuencia que inversamente la primera ha nacido de la segunda. La verdad es que son solidarias, como decíamos hace un rato, y se condicionan mutuamente. Las partes no están primeramente organizadas para formar un todo que se organice luego según su imagen, sino que el todo y las partes se han organizado al mismo tiempo. Otra consecuencia de lo que precede es que las sociedades políticas implican la existencia de una autoridad, y esta autoridad sólo aparece allí donde las sociedades comprenden en sí una pluralidad de sociedades elementales; las sociedades políticas son necesariamente policelulares o polisegmentarias. Esto no quiere decir que no haya habido sociedades

hechas de un solo y único segmento, pero constituyen otra especie, no son políticas.

Por otra parte queda el hecho de que una misma sociedad puede ser política desde ciertos puntos de vista, y constituir un grupo secundario y parcial desde otros. Es lo que ocurre en todos los Estados federativos. Cada Estado particular es patrimonio en cierta medida más restringida que si no hubiera cuya confederación regularmente organizada, pero que, aunque más débil, no es en modo alguno nulo. En la medida en que cada miembro sólo dependa de sí mismo, y no del poder central de la confederación, constituye una sociedad política, un Estado propiamente dicho. Por el contrario, en la medida en que esté subordinado a algún órgano superior, es un simple grupo secundario, parcial, análogo a un distrito, una provincia, un clan o una casta. Cesa de ser un todo para aparecer como parte. Nuestra definición no establece pues entre las sociedades políticas y las otras una línea de demarcación absoluta, sino lo que no tiene y no puede tener. Por el contrario, la serie de cosas es continua. Las sociedades políticas superiores se forman por la lenta agregación de las sociedades políticas inferiores. Hay momentos de transición en las que

éstas, conservando algo de su naturaleza original, empiezan a convertirse en otra cosa, a adquirir características nuevas, y, como consecuencia, su condición es ambigua. Lo esencial no es marcar una solución de continuidad allí donde no existe, sino percibir los caracteres específicos que definen las sociedades políticas y que, según estén más o menos presentes, hacen que estas últimas merezcan más o menos francamente la clasificación.

Ahora que sabemos por qué signos se reconoce una sociedad política, veamos en qué consiste la moral que de ello surge. De la definición misma que precede resulta que las reglas esenciales de esta moral son las que determinan los contactos de los individuos con esa autoridad soberana, a cuya acción están sometidos. Como es necesaria una palabra para designar el grupo especial de funcionarios encargados de representar esta autoridad, convengamos en reservar para este uso la palabra Estado. Es sin duda frecuente llamar Estado no al órgano gubernamental sino a la sociedad política en su conjunto, al pueblo gobernado y a su gobierno, y nosotros mismos hemos empleado la palabra en ese sentido. Es así que se habla de los Estados europeos, que se dice que Francia es un Estado. Pero, como es

bueno tener términos especiales para realidades tan distintas como la sociedad y uno de sus órganos, llamaremos especialmente Estado a los agentes de la autoridad soberana, y sociedad política al grupo complejo del cual el Estado es órgano eminente. Dicho esto, los principales deberes de la moral cívica son evidentemente los que los ciudadanos tienen hacia el Estado y, recíprocamente, los que tiene el Estado hacia los individuos. Para comprender cuales son esos deberes importa ante todo determinar la naturaleza y la función del Estado.

Puede parecer, es cierto, que ya hemos respondido a la primera de las preguntas y que la naturaleza del Estado ha sido definida al mismo tiempo que la sociedad política. El Estado, ¿no es acaso la autoridad superior a la que está sometida toda la sociedad política en su conjunto? Pero en realidad la palabra autoridad es vaga y necesita ser precisada. ¿Dónde empieza y dónde termina el grupo de funcionarios que están investidos por esa autoridad y que constituyen propiamente hablando el Estado? La cuestión es tanto más importante si se considera que la lengua corriente comete muchas confusiones sobre este tema. Se dice todos los días que los servicios públicos son servicios de Estado;

justicia, ejército, iglesia, allí donde hay una iglesia nacional, pasan por formar parte del Estado. Pero no hay que confundir con el Estado mismo los órganos secundarios que reciben inmediatamente su acción y que no son, con respecto a éste, más que órganos de ejecución. El grupo o los grupos especiales -porque el Estado es complejo- a los que están subordinados esos grupos secundarios que se denominan más especialmente las administraciones, deben ser distinguidos. Lo que los primeros tienen de característico es que sólo ellos están calificados para pensar y actuar en lugar y por cuenta de la sociedad. Las representaciones, como las resoluciones que se elaboran en ese medio especial, son natural y necesariamente colectivas. Sin duda hay muchas representaciones y decisiones colectivas fuera de las que se forman así. En toda sociedad existen o han existido mitos a dogmas si la sociedad política es al mismo tiempo una iglesia, o si hay tradiciones históricas o morales que constituyen representaciones comunes a todos los miembros, y que no son obra especial de ningún órgano determinado. Igualmente hay corrientes sociales que arrastran la colectividad en tal o cual sentido determinado y que no emanan del Estado. Con

frecuencia el Estado sufre su presión en lugar de darles impulso. Existe así toda una vida psíquica difundida en la sociedad. Pero hay otra que tiene como sede especial el órgano gubernamental. Es allí que se elabora, y aunque resuena sobre el resto de la sociedad, sólo es secundariamente y por vía de repercusión. Cuando el parlamento vota una ley, cuando el gobierno toma una decisión dentro de los límites de su competencia, una y otra acción dependen sin duda del estado general de la sociedad; el parlamento y el gobierno están en contacto con las masas de la nación, y las impresiones diversas que se desprenden de esos contactos contribuyen a determinarlos en tal o cual sentido. Pero, aunque exista un factor de determinación situado fuera de ellos esta determinación es tomada por ellos y, ante todo, expresa el medio particular del que nace. Sucede con frecuencia que hay una discordancia entre ese medio y el conjunto de la nación, y que las resoluciones gubernamentales, los votos parlamentarios, por valor que tengan para la comunidad, no corresponden al estado de esta última. Existe pues la vida psíquica colectiva, pero esta vida no está difundida -en toda la extensión del cuerpo social: aunque sea colectiva está localizada en

un órgano determinado. Y esta localización no proviene de una simple concentración en el punto determinado de una vida que tiene su origen fuera de ese punto. Es en parte sobre este mismo punto que nace. Cuando el Estado piensa y decide, no hay que decir que es la sociedad que piensa y decide por él, sino que él piensa y decide por ella. El Estado no es un simple instrumento de canalizaciones y concentraciones. Es, en cierto sentido, el centro organizador de los mismos. subgrupos.

He aquí lo que define al Estado. Es un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad, aunque no sean obra de la colectividad. No es exacto decir que el Estado encarna la conciencia colectiva, ya que ésta lo desborda por todos lados. En gran parte es difusa; hay a cada instante multitud de sentimientos sociales, estados sociales de todo tipo, de los que el Estado sólo percibe el eco debilitado. Sólo es sede de una conciencia especial, restringida, pero más alta, más clara, que tiene de sí misma un sentimiento más vivo. Nada más oscuro e indeciso que esas representaciones colectivas que están expandidas en todas las sociedades: mitos, leyendas religiosas o

morales, etc. No sabemos ni de dónde vienen, ni hacia dónde tienden: no son deliberadas. Las representaciones que vienen del Estado son siempre más conscientes de sí mismas, de sus causas y de sus metas. Han sido concertadas de manera menos subterránea. El agente colectivo que las concierta se da más cuenta de lo que hace. Esto no significa que aquí también no haya con frecuencia oscuridad. El Estado, como el individuo, se engaña con frecuencia sobre los motivos que lo determinan, pero, que estas determinaciones sean o no mal motivadas, lo que es esencial es que son, en cierto grado, motivadas. Hay siempre, o por lo menos generalmente, una apariencia de deliberación, una aprensión del conjunto de circunstancias que necesitan resolución, y el órgano interior del Estado está precisamente destinado a tomar esas deliberaciones. De ahí los consejos, las asambleas, los discursos, los reglamentos que obligan a este tipo de representaciones a elaborarse con cierta lentitud. Podernos pues decir en resumen: el Estado es un órgano especial encargado de elaborar ciertas representaciones que valen para la colectividad. Estas representaciones se distinguen de otras

representaciones colectivas por su alto grado de conciencia y de reflexión.

Tal vez sorprenderá ver excluida de nuestra definición toda idea de acción, de ejecución, de realización exterior. ¿No se dice acaso corrientemente de esta parte del Estado, por lo menos de la que se llama especialmente el gobierno, que contiene el poder ejecutivo? Pero la expresión es inadecuada: el Estado no ejecuta nada. El Consejo de Estado, el príncipe, al igual que el parlamento, no actúan por sí mismos: dan órdenes para que se actúe. Combinan ideas, sentimientos, libran resoluciones, transmiten esas resoluciones a otros órganos que las ejecutan: pero a eso se limita su papel. En este sentido no hay diferencia entre el parlamento y los consejos deliberativos de todo tipo de los que puede rodearse el príncipe, el jefe de Estado o el gobierno propiamente dicho, esto es, el poder llamado ejecutivo. Se dice de este último que es ejecutivo porque está más cerca de los órganos de ejecución, pero no se confunde con ellos. Toda la vida del Estado propiamente dicha no transcurre en actos exteriores, en movimientos, en deliberaciones, es decir, en representaciones. Los movimientos son de otros, son las administraciones de todo tipo las

que están encargadas. Vernos la diferencia que hay entre ellas y el Estado. Esta diferencia es igualmente la que separa al sistema muscular del sistema nervioso central. El Estado es, rigurosamente hablando, el órgano mismo del pensamiento social. En las condiciones presentes este pensamiento se vuelve hacia una finalidad práctica y no especulativa. El Estado, por lo menos en general, no piensa por pensar, para construir sistemas y doctrinas, sino para dirigir la conducta colectiva. De todos modos su función esencial es la de pensar.

Pero, ¿hacia qué tiende este pensamiento? Dicho de otro modo: ¿qué fin persigue normalmente y, en consecuencia, debe perseguir el Estado en las condiciones sociales en las que estamos actualmente colocados? Es la cuestión que queda para resolver, y sólo cuando quede resuelta que nos será posible comprender los deberes respectivos de los ciudadanos hacia el Estado y recíprocamente. A este problema se dan corrientemente dos soluciones contrarias.

En primer lugar está la solución llamada individualista, tal como ha sido expuesta y defendida por Spencer y los economistas por una parte, y por Kant, Rousseau y la escuela espiritualista por la otra.

La sociedad, se dice, tiene por objeto al individuo, por el simple hecho de que es todo lo que hay de real en la sociedad. Como la sociedad no es más que un conglomerado de individuos, no puede tener otro fin que el desarrollo de los individuos. Y, en efecto, debido a la asociación, vuelve más productiva la actividad humana en el orden de las ciencias, el arte y la industria; el individuo encuentra a su disposición, gracias a una mayor producción, un alimento intelectual, material y moral más abundante, se extiende y se desarrolla. Pero el Estado en sí mismo no es productor. No añade nada y no puede añadir a las riquezas de todo tipo que acumula la sociedad y con las que se beneficia el individuo. ¿Cuál será pues su papel? Prevenir algunos males que son efecto de la asociación. El individuo trae consigo, al nacer, algunos derechos, por el simple hecho de existir. Es -dice Spencer- un ser vivo y, por lo tanto, tiene derecho a vivir, a no ser molestado por ningún otro individuo en el funcionamiento regular de sus órganos. Es -dice Kant- una personalidad moral y, por esto mismo, investida de un carácter especial que lo convierte en objeto de respeto, tanto en el estado civil como en el estado llamado natural. Pero estos derechos

congénitos, de cualquier manera que se los entienda o que se los explique, son conformes a ciertas leyes de asociación. Otro individuo, por los contactos que tenga conmigo, por el simple hecho de que estamos en comercio social puede amenazar mi existencia, estorbar el juego regular de mis fuerzas vitales o, para hablar en el lenguaje de Kant, fallarme el respeto debido, violar en mí los derechos del ser moral que soy. Por lo tanto es necesario un órgano que esté encargado de la tarea especial de velar por el mantenimiento de esos derechos individuales; porque, si la sociedad puede o debe añadir alguna cosa a lo que tengo naturalmente y antes que toda institución social de derechos, debe, sobre todo, impedir que eso sea tocado: de otro modo no tiene razón de ser. Es un mínimo donde no debe mantenerse, pero del cual no debe descender, aunque ofreciera en su lugar un lujo que no valdría si falta lo necesario en total o en parte. Es así que tantos teóricos que pertenecen a las escuelas más diversas han creído su deber limitar las atribuciones del Estado a la administración de una justicia de todo punto de vista negativa. Su papel debería reducirse cada vez más a impedir los tropiezos ilegítimos de los individuos entre sí, a mantener

intacta en cada uno de ellos la esfera a la que tiene derecho, por el hecho de ser lo que es. Sin duda saben perfectamente que las funciones del estado han sido mucho más numerosas en el pasado. Pero atribuyen esta multiplicidad de atribuciones a las condiciones particulares en que viven las sociedades que no han llegado a un grado bastante alto de civilización. El estado de guerra es en ellas crónico, siempre frecuente. Y la guerra obliga a pasar por encima de los derechos individuales. Necesita una disciplina muy fuerte y esta disciplina a su vez supone un poder fuertemente constituido. Es de ahí que proviene la autoridad soberana de la que los Estados están investidos con frecuencia en relación a los particulares. En virtud de esta autoridad el Estado ha intervenido en terrenos que, por naturaleza, deberían serle extraños. Reglamenta las creencias, la industria, etc. Pero la extensión abusiva de su influencia no puede justificarse más que en la medida en que la guerra desempeñe un papel importante en la vida de los pueblos. Cuanto más retroceda, cuanto más rara se vuelva, será a la vez posible y necesario, desarmar al Estado. Como la guerra no ha desaparecido del todo, como todavía hay rivalidades internacionales temibles, el Estado

debe, en cierta medida, conservar hoy en día algo de sus atribuciones de antes. Pero se trata de una supervivencia más o menos anormal, cuyas últimas huellas están destinadas a borrarse progresivamente.

El punto al que hemos llegado no es necesario refutar en detalle esta teoría. Para empezar está en contradicción manifiesta con los hechos. Cuanto más se avanza en la historia más vemos multiplicarse las funciones del Estado, que se vuelven más importantes, y este desarrollo de las funciones se hace sensible materialmente por el desarrollo paralelo del órgano. ¡Qué distancia entre lo que es el órgano gubernamental en una sociedad como la nuestra y lo que ha sido en Roma o en una tribu de Pieles Rojas! Tenemos multitudes de ministerios con múltiples engranajes, junto a vastas asambleas cuya organización es de extremada complejidad, por debajo del jefe de Estado, con sus servicios especiales. Allá un príncipe o algunos magistrados, consejos asistidos por secretarios. El cerebro social, como el cerebro humano, ha crecido en el curso de la evolución. Sin embargo la guerra, durante este tiempo, abstracción hecha de algunas regresiones pasajeras, se ha vuelto más y más intermitente y rara. Habría pues que considerar el desarrollo progresivo

del Estado, la extensión ininterrumpida de sus atribuciones, de parte de administración de la justicia, como radicalmente anormal; y teniendo en cuenta la continuidad, la regularidad de esta extensión a lo largo de la historia, tal hipótesis es insostenible. Hay que tener singularmente confianza en la fuerza de la propia dialéctica para condenar como morbosos, en nombre de un sistema particular, movimientos de tanta constancia y de tanta generalidad. No existe un Estado cuyo presupuesto no se agrande a ojos vistas. Los economistas ven un producto deplorable, de verdadera aberración lógica, y gimen por la ceguera general. Sería quizás un método mejor considerar como regular y como normal una tendencia tan universalmente irresistible, bajo reserva, bien entendido, de excesos o de abusos particulares, pasajeros, que no pretendemos negar.

Dejada de lado esta doctrina, basta decir que el Estado persigue también otros fines, tiene otro papel que cumplir además del de velar por el respeto de los derechos individuales. Pero arriesgamos aquí encontrarnos en presencia de la solución contraria a la que acabamos de examinar, de la solución que yo llamaría de buena gana la solución mística, de la que

las teorías sociales de Hegel han dado la expresión más sistemática. en determinados respectos. Desde este punto de vista se ha dicho que cada sociedad tiene un fin superior a los fines individuales, sin vinculación con éstos, y que el papel del Estado es conseguir la realización de este fin social, del que el individuo debe ser un instrumento para ejecutar designios que no ha hecho y que no le conciernen. Es por la gloria de la sociedad, por la grandeza de la sociedad, por la riqueza de la sociedad que debe trabajar y ser recompensado por sus trabajos por el mero hecho de que, como miembro de esta sociedad, participa de alguna manera de los bienes que ha contribuido a conquistar. Recibe una parte de los rayos de esa gloria; un reflejo de esa grandeza llega hasta él y basta para interesarlos en fines que lo sobrepasan. Esta tesis merece que nos detengamos en ella, no sólo por su interés especulativo e histórico: aprovechando la mezcla en que se encuentran hoy en día las ideas, está a punto de iniciar una especie de renacimiento. Nuestro país¹⁵, que le ha estado cerrado hasta el presente, ha dado algunas señales de estar listo para recibirla con complacencia. Como los viejos fines individuales

¹⁵ Francia. (N. del T.)

que acabo de explicar han cesado de ser suficientes, y nos lanzamos desesperadamente hacia la fe contraria; renunciando al culto del individuo que bastaba a nuestros padres, intentamos restaurar bajo una forma nueva el culto de la Ciudad.

QUINTA LECCIÓN

MORAL CÍVICA (Continuación)

Contacto entre el Estado y el individuo

No cabe duda que tal ha sido, en gran número de sociedades, la naturaleza de los fines perseguidos por el Estado: acrecentar el poder del Estado, volver su nombre más glorioso, era el único y principal objetivo de la actividad pública. Los intereses y las necesidades individuales no entraban en línea de cuentas. El carácter religioso con el que estaba marcada la política de las sociedades vuelve sensible la indiferencia del Estado en lo que concierne a los individuos. La suerte de los Estados y la de los dioses que eran adorados era considerada estrechamente solidaria. Los primeros no podían ser disminuidos sin que el prestigio de los segundos disminuyera también. La religión pública y la moral

pública se confundían, no eran más que aspectos de una misma realidad. Contribuir a la gloria de la Ciudad era contribuir a la gloria de los dioses de la Ciudad, e inversamente. Pero la característica de los fenómenos religiosos es que son de naturaleza muy distinta a los fenómenos de orden humano. Pertenecen a otro mundo. El individuo en tanto que individuo pertenece al mundo profano: los dioses son el centro mismo del mundo religioso y, entre esos dos mundos, hay un hiato. Están hechos de sustancia distinta a los hombres, tienen otras ideas, otras necesidades, una existencia diferente. Decir que los fines de la política eran religiosos y que los fines religiosos eran políticos, es decir que entre los fines del Estado y los que persiguen los particulares en tanto que particulares, hay una solución de continuidad. ¿Cómo podía el individuo seguir metas a tal punto extrañas a sus preocupaciones privadas? Porque las preocupaciones privadas contaban relativamente poco para él: porque su personalidad y todo lo que de ella dependía no tenía más que un débil valor moral. Las ideas personales, las creencias personales, las aspiraciones personales de todo tipo pasaban por ser cantidades desdeñables. Lo que tenía precio a los ojos de todos eran las creencias

colectivas, las aspiraciones colectivas, las tradiciones comunes y los símbolos que las expresaban. En estas condiciones era espontáneamente y sin resistencia que el individuo consentía en someterse al instrumento por medio del cual iban a realizarse los fines que no le concernían directamente. Absorbido por la sociedad, seguía dócilmente las impulsiones y subordinaba su destino a los destinos del ser colectivo, sin que le costara sacrificio: el destino particular no tenía a sus ojos el sentido y la elevada importancia que le atribuimos hoy en día. Y si así era, es porque era necesario que así fuera: las sociedades sólo podían existir gracias a esta dependencia.

Pero, a medida que se avanza más en la historia, cambian las cosas. Perdida primeramente en el seno de la masa social, la personalidad individual se desprende. El círculo de la vida individual, primero restringido o poco respetado, se extiende y se convierte en objeto eminente de respeto moral. El individuo adquiere derechos más y más extensos para disponer de sí mismo, de las cosas que le son atribuidas, para hacerse sobre el mundo las representaciones que le parezcan más convenientes, para desarrollar libremente su naturaleza. La guerra

que traba su actividad y la disminuye, se convierte en el mal por excelencia. Imponiéndole un sufrimiento inmerecido, aparece cada vez más como la forma por excelencia de la falla moral. En estas condiciones es contradecirse a sí mismo demandarle la misma subordinación que antes. No se puede ser a la vez un Dios, el Dios por excelencia, y un instrumento entre las manos de los dioses. No se lo puede convertir en el fin supremo y reducirlo al rol de medio. Si el hombre es la realidad moral, es él quien debe servir de polo a la conducta pública como a la conducta privada. El Estado debe tender a revelar su naturaleza. Se dirá que este culto del individuo es una superstición de la que debemos desembarazarnos. Pero esto sería ir contra todas las enseñanzas de la historia: porque, cuanto más se avanza, más crece la dignidad de la persona. No existe ley mejor establecida. Así, toda empresa por asentar las instituciones sociales sobre el principio opuesto es irrealizable y sólo puede tener el éxito de un día. No se puede hacer que las cosas sean de otro modo que como son. No se puede hacer que el individuo no se haya convertido en lo que es, es decir, un centro autónomo de autoridad, un sistema imponente de fuerzas personales cuya energía es tan

indestructible como la de las fuerzas cósmicas. No es tampoco posible transformar nuestra atmósfera psíquica, en el seno de la cual respiramos.

Pero entonces, ¿no es ésta una antinomia insoluble? Por un lado constatamos que el Estado va desarrollándose más y más, por el otro que los derechos del individuo, que pasan por ser antagonistas de los derechos de Estado, se desarrollan paralelamente. Si el órgano gubernamental adquiere proporciones más considerables, es que su función se vuelve más importante, porque los fines que persigue, que surgen de su actividad propia, se multiplican; y sin embargo negamos que pueda proseguir otros fines que los fines que interesan al individuo. Y éstos, por definición, pasan por surgir de la actividad individual.

Si como se supone los derechos del individuo son dados con el individuo, el Estado no tiene que intervenir para constituirlos: no dependen de él. Pero entonces, si no dependen de él, si están fuera de su competencia, ¿cómo puede extenderse sin cesar el cuadro de esta competencia, que, por otro lado, debe comprender cada vez menos cosas extrañas al individuo?

El solo medio de levantar la dificultad es negar el postulado según el cual los derechos del individuo son dados con el individuo, admitir que la institución de estos derechos es obra misma del Estado. Entonces todo se explica. Comprendemos que las funciones del Estado se extienden sin que haya una disminución del individuo, o que el individuo se desarrolla sin que el Estado retroceda, porque el individuo es, desde ciertos puntos de vista, producto mismo del Estado, ya que la actividad del Estado sería esencialmente liberadora del individuo. Que la historia autoriza a admitir el contacto de causas a efectos entre la marcha del individualismo moral y la marcha del Estado, es lo que surge de la evidencia de los hechos. Salvo en casos anormales de los que tendremos oportunidad de hablar, cuanto más fuerte es el Estado, más respetado es el individuo. Sabemos que el Estado ateniense estaba mucho menos fuertemente constituido que el Estado romano, y el Estado romano a su vez, sobre todo el Estado de la Ciudad, era una organización rudimentaria al lado de nuestros grandes Estados centralizados. La concentración gubernamental estaba mucho más avanzada en la Ciudad romana que en todas las ciudades griegas, y la unidad del

Estado era mucho más acusada. Es lo que tuvimos ocasión de establecer el año pasado. Un hecho entre otros vuelve sensible esta diferencia: el culto en Roma estaba en manos del Estado. En Atenas estaba distribuido en multitud de colegios sacerdotales. No encontramos en Atenas nada que se parezca a un cónsul romano, en cuyas manos iban a centralizarse todos los poderes gubernamentales. La administración ateniense estaba dispersa entre una multitud incoherente de funcionarios diversos. Cada uno de los grupos elementales de los que estaba hecho la sociedad: clanes, fratrias, tribus, había conservado una autonomía mucho mayor que en Roma, donde fueron rápidamente absorbidos en la masa de la sociedad. La distancia en que se encuentran desde este punto de vista los Estados europeos en relación a los Estados griegos o italianos, es manifiesta. El individualismo estaba más desarrollado en Roma que en Atenas. El vivo sentimiento que había en Roma del carácter respetable de la persona se expresaba en fórmulas conocidas en las que estaba afirmada la dignidad del ciudadano romano y en la libertad que era la característica jurídica.

Es éste uno de los puntos que Jhering ha contribuido a sacar a luz (II, p. 131). Lo mismo ocurre desde el punto de vista de la libertad de pensamiento. Pero, por notable que sea el individualismo romano, es poca cosa al lado del que se desarrolló en el seno de las sociedades cristianas. El culto cristiano es un culto interior: está hecho más de fe interna que de prácticas materiales: y la fe intensa escapa a todo control exterior. En Atenas el desarrollo intelectual (científico o filosófico) fue mucho más considerable que en Roma. La ciencia y la filosofía, la reflexión colectiva, pasan por desarrollarse a la par del individualismo. Es verdad que lo acompañan con frecuencia. Pero esto no es indispensable. En la India el brahmanismo y el budismo han tenido una metafísica muy sabia y refinada: el culto budista se apoya en toda una teoría del mundo. Las ciencias estaban muy desarrolladas en los templos egipcios. Sabemos sin embargo que, en una y otra sociedad, el individualismo estaba casi totalmente ausente. Es esto lo que demuestra mejor que cualquier hecho el carácter panteísta de esas metafísicas y de esas religiones de las que intentan dar una especie de fórmula racional y sistemática. Porque la fe panteísta es imposible cuando los

individuos tienen un sentimiento vivo de su individualidad. Por esto fueron tan practicadas las letras y la filosofía en los monasterios de la Edad Media. Y es que en efecto, la intensidad de la reflexión, tanto en el individuo como en la sociedad, está en razón inversa a la actividad práctica. Si como resultado de una circunstancia cualquiera, la actividad práctica queda reducida por debajo del nivel normal en una parte de la sociedad, las energías intelectuales se desarrollarán más, tomando todo el lugar que les ha quedado libre. Es éste el caso de los sacerdotes y los monjes, sobre todo en las religiones contemplativas. Por otra parte sabemos que la vida práctica del ateniense se reducía a pocas cosas. Vivía de placeres. En estas condiciones se produjo un crecimiento notable de la ciencia y de la filosofía que, sin duda, una vez nacidas, podían suscitar un movimiento individualista, pero que no derivaban de éste. Incluso puede ser que la reflexión surgida de esto no tenga esa consecuencia: que siga siendo esencialmente conservadora. Se ocupará entonces en hacer la teoría del estado de cosas existentes, o bien la crítica. Este es, ante todo, el carácter de la especulación sacerdotal; y la especulación griega ha guardado durante mucho tiempo esa misma

disposición. Las teorías políticas y morales de Aristóteles y de Platón no hacen más que reproducir sistemáticamente, una, la organización de Esparta, otra, la de Atenas.

Finalmente una última razón que impide medir el grado de individualismo de un país de acuerdo al desarrollo que han alcanzado las facultades de reflexión, es que el individualismo no es una teoría: está en el orden de la práctica, no de la especulación. Para ser él mismo es necesario que afecte las costumbres, los órganos sociales, y a veces sucede que se pierde, por así decirlo, en ensueños especulativos, en lugar de penetrar en lo real y de suscitar ese cuerpo de prácticas y de instituciones que le es adecuado. Vemos entonces producirse sistemas que manifiestan aspiraciones sociales hacia un individualismo más desarrollado, pero que sigue en estado de *desideratum*, porque no existen las condiciones necesarias para que se convierta en realidad. ¿No es éste el caso de nuestro individualismo francés? Ha sido expresado teóricamente en la Declaración de los Derechos del Hombre, aunque de manera extrema: sin embargo está lejos de encontrarse profundamente enraizado en el país. La prueba está en la extrema facilidad con

la cual varias veces hemos aceptado en el curso del siglo regímenes autoritarios, que se basan en principios muy diferentes. Pese a la letra de nuestro código moral las viejas costumbres sobreviven más de lo que creemos, más de lo que quisiéramos. Y es que, para instituir una moral individualista, no basta con afirmarla, o traducirla en hermosos sistemas, es necesario que la sociedad esté arreglada de manera que sea posible y durable esta constitución. De otro modo sigue en estado difuso y doctrinario.

Así la historia parece demostrar que el Estado no ha sido creado y no tiene simplemente como papel impedir que el individuo se vea turbado en el ejercicio de sus derechos naturales, sino que esos derechos es el Estado quien los crea, los organiza, los convierte en realidades. En efecto, el hombre es hombre sólo porque vive en sociedad. Retiremos del hombre todo lo que es de origen social, y sólo quedará un animal semejante a los otros animales. Es la sociedad quien lo ha elevado por encima de la naturaleza física, y ha alcanzado este resultado porque la asociación, al agrupar las fuerzas psíquicas del individuo, las intensifica, las lleva a un grado de energía y de productividad infinitamente superior al que podrían alcanzar si quedaran aisladas las unas de

las otras. Así surge una vida psíquica de nuevo género, infinitamente más rica, más variada que la que podría ser teatro del individuo solitario, y la vida que así surge, al penetrar en el individuo, lo transforma. Pero, por otro lado, al mismo tiempo que la sociedad alimenta y enriquece la naturaleza individual, tiende inevitablemente a someterla por la misma razón. Precisamente porque el grupo es una fuerza moral hasta tal punto superior a la de las partes, el primero tiende necesariamente a subordinar a las segundas. Estas no pueden dejar de caer en la dependencia de aquél. Hay aquí una ley de mecánica moral, tan inmutable como las leyes de la mecánica física. Todo grupo que dispone a la fuerza de sus miembros lucha por modelarlos a su imagen, imponerles su manera de pensar y actuar, impedir las disidencias. Toda sociedad es despótica, si algo exterior a ella no controla su despotismo. No quiero decir por otra parte que este despotismo tenga nada de artificial: es natural porque es necesario y además, en ciertas condiciones, las sociedades no pueden mantenerse de otro modo. No quiero decir tampoco que tenga nada de insoportable: por el contrario, el individuo no lo siente, del mismo modo que no sentimos la atmósfera que pesa sobre nuestras

espaldas. Cuando el individuo ha sido educado por la colectividad de esta manera, ve naturalmente lo que ésta quiere, y acepta sin pena el estado de sometimiento al que se encuentra reducido. Para que tenga conciencia y resista es necesario que las aspiraciones individualistas salgan a luz, y éstas no pueden salir a luz en tales condiciones.

Pero, se dirá, para que sea de otro modo, ¿no basta con que la sociedad tenga cierta extensión? Sin duda cuando es pequeña y rodea a cada individuo con todas sus partes y en todos los instantes, y no le permite desarrollarse en libertad.

Siempre presente, siempre actuante, no deja lugar alguno a su iniciativa. Pero no ocurre lo mismo cuando ha alcanzado dimensiones suficientes. Cuando comprende una multitud de sujetos no puede ejercer sobre cada uno un control tan seguido, tan atento y eficaz como cuando su vigilancia se concentra en un pequeño número. Se es mucho más libre en el seno de una muchedumbre que en el seno de un grupito. Como consecuencia las diversidades individuales pueden salir a luz más fácilmente, disminuye la tiranía colectiva, el individualismo se establece de hecho y, con el tiempo, el hecho se convierte en derecho. Pero las

cosas sólo suceden así con una condición. Es necesario que en el interior de la sociedad no se formen grupos secundarios que disfruten de suficiente autonomía para que cada uno de ellos se convierta en cierto modo en una pequeña sociedad en el seno de la grande. Porque entonces cada una de ellas se comporta con respecto a sus miembros casi como si estuviera sola, y todo sucede como si no existiera la sociedad total. Cada uno de esos grupos, encerrando estrechamente los individuos que lo forman, genera su expansión: el espíritu colectivo se impondrá a las condiciones particulares. Una sociedad formada por clanes yuxtapuestos, por ciudades o aldeas más o menos independientes, o por grupos profesionales numerosos y autónomos los unos de los otros, oprimirá toda individualidad como si estuviera formada por un solo clan, una sola ciudad, una sola corporación. La formación de grupos secundarios de este tipo es inevitable, porque en una vasta sociedad siempre hay intereses particulares locales profesionales, que tienden naturalmente a acercar a las personas que les conciernen. Da materia a las asociaciones particulares, corporaciones, grupos de todo tipo y, si algún contrapeso no neutraliza su acción, cada uno

de ellos tenderá a absorber en sí a sus miembros. Tenemos como ejemplo a la sociedad doméstica, y sabemos hasta qué punto es absorbente cuando está abandonada a sí misma; cómo retiene en su órbita y bajo su dependencia inmediata a todos aquellos que le componen. (En fin, si no se forman grupos secundarios de este tipo, por lo menos se constituirá a la cabeza de la sociedad una fuerza colectiva para gobernarla. Y si esta fuerza colectiva está a su vez sola, si sólo tiene ante ella a los individuos, la misma ley mecánica los hará caer bajo su dependencia).

Para prevenir tal resultado, para manejar sobre el terreno el desarrollo individual, no es suficiente que una sociedad sea vasta, es necesario que el individuo puede moverse con cierta libertad en un amplio plano; es necesario que no sea retenido y acaparado por los grupos secundarios, es necesario que éstos no puedan volverse dueños de sus miembros y formarlos a su antojo. Es necesario pues que haya por encima de todos esos poderes locales, familiares, poderes secundarios; en una palabra, un poder general que haga la ley para todos, que recuerde a cada uno que él es, no el todo, sino una parte del todo, y que no debe retener para sí aquello que, en principio, pertenece al todo. El único medio de

prevenir este particularismo colectivo, y las consecuencias que implica para el individuo, es que un órgano especial esté encargado de representar ante las colectividades particulares la colectividad total, sus derechos y sus intereses. Y estos derechos e intereses se confunden con los del individuo. Y he aquí cómo la función esencial del Estado es la de liberar las personalidades individuales. Por el sólo hecho de contener las sociedades elementales que comprende, les impide ejercer sobre el individuo la influencia comprensiva que ellas ejercerían de otro modo. Su intervención en las diferentes esferas de la vida colectiva no tiene pues por sí misma nada de tiránica; por el contrario, tiene por objeto y por efecto aliviar las tiranías existentes. Pero, se dirá ¿no podrá volverse despótica a su vez? Sin duda, a condición que nada la equilibre. Entonces como única fuerza colectiva que existe, produce los efectos que engendra sobre los individuos toda fuerza colectiva, cuando ninguna fuerza antagónica del mismo género la neutraliza. El Estado se vuelve también nivelador y compresivo. Y la compresión que ejerce tiene algo de más insoportable que la que viene de los pequeños grupos, porque es más artificial. El Estado, en nuestras grandes sociedades,

está tan lejos de los intereses particulares, que no puede tener en cuenta las condiciones especiales, locales, etc., en las que éstos se encuentran. Cuando intenta entonces reglamentarlas sólo lo logra haciéndoles violencia y desnaturalizándolas. Además, no está bastante en contacto con la multitud de individuos para poder formarlos interiormente, para que acepten de buena gana la acción que él tendrá sobre ellos. Se le escapan en parte, no puede hacer que en el seno de una amplia sociedad la diversidad individual no salga a luz. De ahí toda clase de resistencias y de conflictos dolorosos. Los pequeños grupos no tienen ese inconveniente: están bastante cerca de las cosas que son su razón de ser como para poder adaptar exactamente su acción: y rodean de bastante cerca a los individuos como para hacerlos a su imagen. Pero la conclusión que se desprende de esto es simplemente que la fuerza colectiva del Estado, para ser liberadora del individuo, tiene necesidad ella misma de un contrapeso: debe ser contenida por las fuerzas colectivas, es decir, por esos grupos secundarios de los que hablaremos más adelante. Si no está bien que estén solos, es necesario que existan.

Y es de este conflicto de fuerzas sociales que nacen las libertades individuales. Vemos así de esta manera cual es la importancia de esos grupos. No sólo sirven para regir y administrar los intereses que son de su competencia. Tienen un papel más general: son una de las condiciones indispensables de la emancipación individual.

Siempre queda el hecho que el Estado no es por sí mismo antagonista del individuo. El individualismo sólo es posible por él, aunque él no pueda servir a su realización más que en condiciones determinadas. Puede decirse que el Estado constituye la función esencial. El Estado ha sustraído al niño a la dependencia patriarcal, a la tiranía doméstica, es él quien ha liberado al ciudadano de los grupos feudales, más tarde comunales, es él quien ha liberado al obrero y al patrón de la tiranía corporativa y, si ejerce su actividad demasiado violentamente, ésta no estará viciada más que si se limita a ser puramente destructiva. He aquí lo que justifica la extensión creciente de sus atribuciones. Este concepto del Estado es pues individualista, sin confinar por esto el Estado a la administración de una justicia totalmente negativa; le reconoce el derecho y el

deber de jugar un papel de los más extensos en todas las esferas de la vida colectiva, sin ser místico. Porque la finalidad que se asigna así al Estado pueden comprenderla los individuos al igual que los vínculos que sostiene con ellos. Pueden colaborar dándose cuenta de lo que hacen, de la meta hacia donde está dirigida su acción, porque se trata de ellos mismos. Incluso pueden contradecirlo, e incluso por ello hacerse instrumentos del Estado, porque es a realizarlos que tiende la acción del Estado. Y sin embargo no son, como lo quiere la escuela individualista utilitaria, o la escuela kantiana, todos que se bastan a sí mismos, y que el Estado debe limitarse a respetar, porque es por el Estado y por él solo que existen moralmente. `Debemos comprender: sin convertirse, por lo tanto, en una concepción mística del Estado.

SEXTA LECCIÓN

MORAL CÍVICA (Continuación)

EL Estado y el individuo. La patria

Podemos explicar ahora cómo el Estado, sin perseguir fin místico de ningún tipo, desarrolla más y más sus atribuciones. En efecto, si los derechos del individuo no son dados *ipso facto* con el individuo, si no están inscritos en la naturaleza de las cosas con tal evidencia que baste al Estado constatarlos y promulgarlos, tienen, por el contrario, necesidad de ser conquistados por las fuerzas contrarias que los niegan, y si sólo el Estado, es apto para jugar este rol, no puede mantenerse en las funciones de árbitro supremo, de administrador de una justicia negativa, como querría el individualismo utilitario o kantiano. Pero es necesario que despliegue energías relacionadas con aquellas, a las que debe hacer

contrapeso. Incluso es necesario que penetre en todos esos grupos secundarios, familia, corporación, Iglesia, distrito territoriales, etc., que tienden, como hemos, visto, a absorber la personalidad de sus miembros, y esto para impedir esa absorción, para liberar a esos individuos, para recordar a esas sociedades parciales que no están solas y que existe un derecho por encima de ellas. Por lo tanto es necesario que se mezcle en su vida, que vigile y controle la manera en que funciona y que, con ellos, extienda, en todos los sentidos sus ramificaciones. Para cumplir esa tarea no debe encerrarse en los pretorios de los tribunales, es necesario que esté presente en todas las esferas de la vida social, que haga sentir su acción. En donde quiera que se encuentren esas fuerzas colectivas particulares que, si estuvieran solas y abandonadas a sí mismas arrastrarían al individuo bajo su dependencia exclusiva, es necesario que sea la fuerza del Estado quien las neutralice. Y, cuando las sociedades se vuelven más y más considerables y complejas, están hechas de círculos más y más diversos, de órganos múltiples que son ya por ellos mismos de un valor considerable. Para cumplir su función es necesario

por lo tanto que el Estado se extienda y se desarrolle también en las mismas proporciones.

Se comprenderá mejor la necesidad de este movimiento de extensión si examinamos en qué consisten esos derechos del individuo que el Estado conquista progresivamente sobre las resistencias del particularismo colectivo. Cuando, como Spencer y como Kant por ejemplo, para no citar más que los nombres de jefes de escuelas, se estima que esos derechos derivan de la naturaleza misma del individuo, no se hace más que enunciar las condiciones necesarias para que el individuo sea él mismo, y se las concibe necesariamente como definidas y determinadas de una vez por todas, al igual que la naturaleza individual que expresan y de la que derivan. Todo ser dado a una constitución dada, tiene derechos que dependen de esa constitución y que están implícitamente inscritos. Se puede presentar la lista exhaustiva, definitiva: sin duda podrán cometerse omisiones, pero, por sí misma, la lista no tendría nada de indefinido: debe poder ser establecida de manera completa si se procede con método suficiente. Si los derechos individuales tienen por objeto permitir el libre funcionamiento de la vida individual, basta

determinar lo que ella implica para deducir los derechos que deben ser reconocidos al individuo. Por ejemplo, según Spencer la vida supone un equilibrio constante entre las fuerzas vitales y las fuerzas exteriores, y esto implica que la reparación de esas fuerzas está relacionada con el gasto o la usura. Es necesario pues que cada uno de nosotros reciba a cambio de su trabajo una remuneración que le permita reparar las fuerzas que el trabajo ha absorbido, y para esto bastará con que los contratos sean libres y respetados, ya que el individuo, en efecto, no debe entregar lo que ha hecho, a cambio de un valor menor.

El hombre, dice Kant, es una persona moral. Su derecho deriva del carácter moral del que está investido, y en consecuencia se encuentra determinado por esto mismo. Este carácter moral lo vuelve inviolable. Todo lo que atenta contra su inviolabilidad es una violación de ese derecho. He aquí cómo los partidarios de lo que se llama derecho natural, es decir, de la tesis según la cual el derecho individual deriva de la naturaleza individual, se lo representan como una cosa universal, como un código que puede ser establecido una vez por todas y que vale para todos los tiempos y todos los países.

Y el carácter negativo que intentan dar a este derecho lo vuelve, en apariencia, más fácilmente determinable. Pero el postulado sobre el que descansa esta teoría es de un simplismo artificial. Lo que está en la base del derecho individual no es la noción del individuo tal cual es, sino la manera en que la sociedad lo practica, lo concibe y la estimación que de él se hace. Lo que importa no es lo que él es, sino lo que vale e inversamente lo que es necesario que sea. Lo que hace que tenga más o menos derechos, tales derechos y no otros, no es porque esté constituido de tal manera, es porque la sociedad le atribuye tal o cual valor, vincula a lo que le concierne un precio más o menos elevado. Si todo lo que lo toca la toca, ella reaccionará contra todo aquello que pueda disminuirla. No sólo no tolerará contra él las menores ofensas, sino que se considerará como obligada a trabajar para engrandecerlo y desarrollarlo. Inversamente, si sólo es mediocrementemente estimado, la sociedad será insensible incluso a graves atentados y los tolerará. Siguiendo las ideas, es decir, según los tiempos, ofensas graves aparecerán como veniales o, por el contrario, se creará que se han favorecido demasiado las expresiones libres. Por otra parte basta

considerar un poco de cerca a los teóricos del derecho natural que creen poder distinguir de una vez por todas lo que es y no es derecho para percibir que, en realidad el límite que imaginan fijar de esta manera no tiene nada de preciso y depende exclusivamente del estado de la opinión. Es necesario y basta -dice Spencer- con que la remuneración sea igual al valor del trabajo. Pero, ¿cómo determinar este equilibrio? Este valor es asunto de apreciación. Se dice que corresponde a los contratantes decidir, siempre que decidan libremente. Pero: ¿en qué consiste esta libertad? Nada ha variado tanto en el curso del tiempo como la idea que nos hemos hecho de la libertad contractual. Para los romanos bastaba que la fórmula que ligaba fuera pronunciada para que el contrato tuviera toda su fuerza obligatoria, y era la letra de la fórmula la que determinaba los compromisos contratados, no las intenciones. Después las intenciones entraron en línea de cuentas: se cesó de considerar como normal un contrato obtenido por la presión material. Ciertas formas de la presión material comenzaron incluso a quedar excluidas. ¿A qué se debe esta evolución? A que ya se tenía una idea más y más alta de la persona

humana, y las menores trabas a su libertad se volvían casi intolerables. Y todo hace pensar que esta evolución no ha terminado, que volveremos aun con más vigor sobre el tema. Kant declara que la persona humana debe ser autónoma. Pero una autonomía absoluta es imposible. La persona forma parte del medio físico y social, es solidaria de éste y no puede ser más que relativamente autónoma. Y luego: ¿cuál es el grado de autonomía que conviene? ¿Quién es capaz de no ver que la respuesta depende del estado de la sociedad, esto es, del estado de la opinión? Hubo un tiempo en el que la servidumbre material, contratada en ciertas condiciones, no parecía en modo alguno inmoral; la hemos abolido, pero: ¿cuántas formas de servidumbre moral sobreviven? ¿Puede decirse que el hombre que no tiene de qué vivir es autónomo, que es dueño de sus actos? Cuáles son pues las dependencias legítimas y cuáles las que son ilegítimas? A estos problemas no es posible dar respuesta de una vez por todas.

Los derechos individuales están pues en evolución: progresan sin cesar, y no es posible asignarles un término que no deban franquear. Lo que ayer parecía una especie de lujo se convertirá mañana en derecho estricto. La tarea que incumbe

pues al Estado es ilimitada. No se trata simplemente para él de realizar un ideal definido, que deberá, alguno u otro día, ser alcanzado definitivamente. La carrera que se abre a su actividad moral es infinita. No hay motivo para que llegue un momento en el que se cierre, en el que la obra podrá considerarse terminada. Todo hace pensar que nos volveremos más sensibles a todo lo que concierne a la personalidad humana. De todos modos aunque no podemos imaginar de antemano los cambios que podrán hacerse en este sentido y dentro de este espíritu, la pobreza de nuestra imaginación no nos autoriza a negarlos. Por otra parte, ya existe en el presente gran número de cambios cuya necesidad presentimos. He aquí lo que explica mejor todavía los progresos continuos del Estado y lo que los justifica, por lo menos en cierta medida. Y esto es lo que nos permite asegurar que, lejos de ser una especie de anomalía pasajera, están destinados a continuarse indefinidamente en el porvenir.

Al mismo tiempo podemos comprender mejor que no había nada de exagerado al decir que nuestra individualidad moral, lejos de ser antagonista del Estado, era, por el contrario, el producto. El Estado la libera. Y esta liberación progresiva no consiste

simplemente en tener a la distancia de los individuos las fuerzas contrarias que tienden a absorberlos, sino a manejar el medio en el que se encuentra el individuo para que pueda desarrollarse libremente. El papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la individuación más completa que permite el estado social. Lejos de ser tirano del individuo, es él quien rescata al individuo de la sociedad. Pero, al mismo tiempo que este fin es esencialmente positivo, no tiene nada de trascendente para las conciencias individuales. Porque es una finalidad esencialmente humana. No tenemos dificultad alguna en comprender su atractivo, porque finalmente es a nosotros que concierne. Los individuos pueden, sin contradecirse, hacerse instrumentos del Estado, porque es a realizarlos que tiende la función del Estado. No somos como se suponía tras Kant y Spencer, una especie de absolutos que se bastan casi completamente a sí mismos, egoísmos que sólo conocen su propio interés. Porque, si bien el fin interesa a todos, no es la finalidad de cada uno en particular. No es tal o cual individuo a quien el Estado procura desarrollar, es al individuo *in genere* que no se confunde con ninguno de nosotros y, al

prestarle nuestro concurso sin el cual nada puede, no nos convertimos en agentes de una finalidad que nos es extraña, no cesamos de perseguir un fin impersonal que planea por encima de todos nuestros fines privados, vinculándose también a ellos. Por una parte nuestra concepción del Estado no tiene nada de mística y, sin embargo, es esencialmente individualista.

En esto mismo se encuentra determinado el deber fundamental del Estado que es llamar progresivamente al individuo a la existencia moral. Digo que es su deber fundamental porque la moral cívica no puede tener más polo que las causas morales. Como el culto de la persona humana parece ser el único llamado a sobrevivir, es necesario que sea el culto tanto del Estado como de los particulares. Dicho culto posee, por otra parte, todo lo necesario para desempeñar el mismo papel que los cultos de antes. Ni es por ellos menos apto para asegurar esa comunión de espíritus y de voluntades que es condición primera de toda vida social. Es tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como hacerlo para trabajar por la gloria de Zeus, de Jehová o de Atenea. La diferencia de esta religión en relación con los individuos, es que el Dios que ella

adora está más cerca de sus fieles. Pero, aunque menos distante, no por eso deja de sobrepasarlos; y el rol del Estado en este sentido es el que era antes. Es a él, por así decirlo, o quien corresponde organizar el culto, presidirlo y asegurar el funcionamiento regular y el desarrollo.

¿Podemos decir que tal deber es el único que incumbe al Estado, que toda la actividad del Estado debe dirigirse en este sentido? Sería así si cada sociedad viviera aislada de las otras, sin temer las hostilidades. Pero sabemos que la competencia internacional no ha desaparecido todavía; que los Estados, incluso civilizados, viven aún en parte, en sus contactos mutuos, en pie de guerra. Se amenazan mutuamente y, como el primer deber de un Estado ante sus miembros es mantener intacto el ente colectivo que forma, debe, en la misma medida, organizarse con este fin. Es necesario estar dispuesto a defenderse, incluso a atacar si se siente amenazado. Y toda esta organización supone una disciplina moral distinta de la que tiene como meta el culto del hombre. Está orientada en otro sentido. Tiene por meta la colectividad nacional y no el individuo. La disciplina de antes sobrevive porque las antiguas condiciones de existencia colectiva no

han desaparecido aún. Nuestra vida moral se encuentra por lo tanto atravesada por dos corrientes que van en sentidos divergentes. Sería desconocer el estado de las cosas querer desde ya convertir esta dualidad en unidad, querer borrar de inmediato todas las instituciones, todas las prácticas que nos ha legado el pasado, cuando las condiciones que las han suscitado sobreviven todavía entre nosotros. Del mismo modo que no se puede hacer que la personalidad individual no haya llegado al grado de desarrollo que ha llegado, no es posible hacer que la competencia internacional no haya guardado una forma militar. De ahí surgen deberes de naturaleza muy distinta para el Estado. Incluso nada permite asegurar que no subsista siempre algo. En general el pasado no desaparece nunca enteramente. Siempre sobrevive alguna cosa en el porvenir. Dicho esto, debemos apresurarnos a añadir que, cuanto más se avanza, tanto más, por las razones que hemos expuesto, esos deberes que antes fueron fundamentales y esenciales se vuelven secundarios y anormales, abstracción hecha de circunstancias excepcionales o de regresiones pasajeras que pueden producirse accidentalmente. Antes la acción del Estado estaba enteramente vuelta hacia fuera, y

ahora está destinada a volverse más y más hacia adentro. Porque es por su organización entera, y sólo por ella, que la sociedad podrá llegar a realizar la finalidad que persigue antes que cualquier otra. Y, por este lado, no le faltará material. Manejar el medio social de manera que la persona pueda realizarse más plenamente, ajustar la máquina colectiva para que sea menos pesada para los individuos, asegurar el intercambio pacífico de servicios, el concurso de todos los hombres decididos en vista de un ideal perseguido pacíficamente en común, ¿no basta acaso para ocupar la actividad pública? Los problemas, las dificultades interiores no faltan en ningún país europeo y, cuanto más se avance, más se multiplicarán estas dificultades, porque la vida social, al volverse más compleja, tendrá también un funcionamiento más delicado, y como los organismos superiores tienen un equilibrio más fácil de turbar y necesitan más cuidado para poder mantenerse, del mismo modo las sociedades tendrán más y más necesidad de concentrar en sí mismas las fuerzas en una especie de recogimiento, en lugar de malgastarlas fuera en manifestaciones violentas.

He aquí lo que hay de fundado en las tesis de Spencer. El vio perfectamente que la regresión de la guerra y de las formas sociales que le son solidarias debían afectar profundamente la vida de las sociedades. Pero de ahí no surge que esta regresión no deje otro alimento a la vida social que los intereses económicos, y que haya necesariamente que elegir entre el militarismo y el mercantilismo. Si, para retomar sus expresiones, los órganos en depredación tienden a desaparecer, esto no quiere decir que los órganos de la vida vegetativa deban ocupar todo el lugar, ni que los órganos sociales deban un día reducirse a no ser más que un vasto aparato digestivo. Hay una actividad interna que no es económica o mercantil: la actividad moral. Esas fuerzas que se vuelven desde afuera hacia adentro no son simplemente empleadas en producir lo más posible, en aumentar el bienestar, sino en organizar, moralizar la sociedad, mantener esa organización moral y regir su desarrollo progresivo. No se trata simplemente de multiplicar los intercambios, sino de hacer que se efectúen de acuerdo a reglas más justas; no se trata de hacer que cada uno tenga a su disposición una buena alimentación, sino de que cada uno sea tratado como se merece, quede

liberado de toda dependencia injusta o humillante, que se vincule a los otros y al grupo sin perder su personalidad. Y el agente especialmente encargado de esta actividad es el Estado. Por lo tanto el Estado no está destinado a convertirse, como lo desean los economistas, en simple espectador de la vida social en cuyo juego sólo puede intervenir negativamente; tampoco puede ser, como lo quieren los socialistas, un simple engranaje en la máquina económica. Es, ante todo, el órgano por excelencia de la disciplina moral. Desempeña hoy en día ese papel al igual que antes, aunque la disciplina haya cambiado. Error de los socialistas.

La concepción a la que así llegamos permite entrever cómo está llamado a resolver uno de los más graves conflictos morales que turban nuestra época, me refiero al conflicto que se produce entre dos órdenes de sentimientos igualmente elevados: los que nos vinculan al ideal nacional y al Estado que encarna este ideal, y los que nos vinculan al ideal humano, al hombre en general, en una palabra, el conflicto entre el patriotismo y el cosmopolitismo. Este conflicto no fue conocido por la antigüedad, porque entonces sólo había un culto posible: el culto del Estado, del cual la religión pública no era más

que la forma simbólica. No era para los fieles cuestión de elección y de vacilación. No concebían nada por encima del Estado, de la grandeza y la gloria del Estado. Pero las cosas han cambiado. Por ligado que se esté a la patria, todo el mundo siente hoy en día que, por encima de las fuerzas nacionales, hay otras, menos efímeras y más altas, porque no dependen de las condiciones especiales en que se encuentra un grupo político determinado, y no son solidarias de su destino. Hay algo más universal y más duradero. Y no es dudoso que los fines más generales y más constantes sean también los más elevados. Cuanto más se avanza en la evolución más se ve que el ideal perseguido por los hombres se desprende de circunstancias locales y étnicas, características a tal punto del globo o a tal grupo humano, se eleva por encima de todas las particularidades y tiende a la universalidad. ¡Podemos decir que las fuerzas morales se jerarquizan según su grado de generalidad! Todo autoriza pues a creer que los fines nacionales no están en la cúspide de esta jerarquía y que los fines humanos están destinados a ocupar el primer puesto.

Partiendo de este principio se ha creído a veces poder tratar al patriotismo como una simple supervivencia, cuya desaparición próxima se anuncia. Pero, entonces, tropezamos con otra dificultad. En efecto: el hombre es un ser moral porque vive en el seno de las sociedades constituidas. No hay moral sin disciplina, sin autoridad; y la sola autoridad racional es aquella de la que está investida la sociedad respecto a sus miembros. La moral no aparece como una obligación, es decir, no aparece como la moral y, en consecuencia, no podemos tener el sentimiento del deber más que si existe a nuestro alrededor y por encima de nosotros un poder que lo sancione. No es que la sanción material sea todo el deber, pero es el signo exterior por el que se le reconoce, es la prueba sensible de que hay algo por encima de nosotros, de lo que dependemos. Sin duda el creyente es libre para representarse esta potencia bajo la forma de un ser sobrehumano, inaccesible a la razón y a la ciencia. Por este mismo motivo, no tenemos que discutir la hipótesis y ver qué hay y qué no hay de fundado en el símbolo..

Lo que demuestra muy bien hasta que punto la organización social es necesaria a la moral, es que

toda desorganización, toda tendencia a la anarquía política va acompañada por un acrecentamiento de inmoralidad. Y no es sólo porque los criminales tengan más posibilidades de escapar al castigo: es que, de manera general, se debilita el sentimiento del deber, porque ya no sentimos por encima de nosotros nada de lo que se dependa. Y el patriotismo es precisamente el conjunto de ideas y de sentimientos que ligan al individuo a un Estado determinado. Supongámoslo debilitado, desaparecido: ¿dónde encontrará en este caso el hombre esa autoridad moral, cuyo yugo le es a tal punto saludable? Si no hay ahí una sociedad definida, con conciencia de sí misma, que le recuerde a cada instante sus deberes, que le haga sentir la necesidad de la regla, ¿cómo podría tener el sentimiento de esto? Sin duda, si creemos que la moral es en sí misma natural y *a priori* en cada conciencia, si suponemos que basta leerla para saber en qué consiste, y un poco de buena voluntad para entender que debemos someternos, el Estado aparecerá como algo totalmente exterior a la moral y, en consecuencia, parecerá que puede perder su ascendiente, sin que haya pérdida para la moral. Pero, cuando se sabe que la moral es un producto de

la sociedad, que penetra en el individuo desde afuera, que, desde ciertos puntos de vista hace violencia a su naturaleza física, a su constitución natural, comprenderemos que la moral es la sociedad, y que la primera solo es fuerte en la medida en que la segunda está organizada. Y los Estados son hoy en día las más altas sociedades organizadas que existen. Ciertas formas de cosmopolitismo están por sí mismas muy cerca de un individualismo egoísta. Tienen por efecto denunciar la ley moral que existe, en lugar de crear otra que tuviera un valor más alto. Y es por este motivo que tantos espíritus resisten estas tendencias, sin dejar por ello de sentir lo que tienen de lógico y de inevitable.

Existiría una solución teórica del problema: imaginar a la humanidad misma organizada en sociedad. Pero no es necesario decir que esta idea, aunque no del todo irrealizable, debe ser rechazada hacia un porvenir tan indeterminado, que verdaderamente no hay motivo para tomarla en cuenta. Es en vano imaginar como término medio de sociedades más vastas que las que existen actualmente, una Confederación de Estados europeos, por ejemplo. Esta confederación más

vasta sería a su vez como un Estado particular, con su personalidad, sus intereses, su fisonomía propia. No sería la humanidad.

Hay, sin embargo, una manera de conciliar los dos sentimientos. Hacer que el ideal nacional se confunda con el ideal humano: hacer que los Estados particulares se conviertan ellos mismos, cada uno según sus fuerzas, en los órganos por los cuales se realiza este ideal general. Que cada Estado reconozca como su tarea esencial no el crecimiento, extender sus fronteras, sino manejar mejor su autonomía, llamar a una vida moral más y más alta a la mayor cantidad de miembros, y toda contradicción desaparecerá entre la moral nacional y la moral humana. Que el Estado no tenga otra meta que hacer de sus ciudadanos hombres, en el sentido total de la palabra, y los deberes cívicos no serán más que una forma particular de los deberes generales de la humanidad. Hemos visto que es en este sentido que se hace la evolución. Cuanto más se concentran las fuerzas de las sociedades en sí mismas, en la vida interior, más se alejan, de esos conflictos que enfrentan el patriotismo y el cosmopolitismo. Y se concentran más en sí mismas a medida que se vuelven más vastas y más

complejas. Es en este sentido que el surgimiento de sociedades más considerables aún que las que tenemos ante los ojos, representará un progreso del porvenir.

Así, lo que resuelve la antinomia, es que el patriotismo tiende a convertirse en una pequeña parte del cosmopolitismo. Lo que provoca el conflicto es que con demasiada frecuencia el cosmopolitismo es concebido de otra manera. Pareciera que el verdadero patriotismo no se manifiesta más que en las formas de acción colectiva que están orientadas hacia el exterior, que no se pudiera señalar el vínculo con el grupo patriótico al que se pertenece más que en circunstancias en las que debe enfrentar a algún grupo diferente. Verdad que esas crisis exteriores son fecundas en oportunidades de devoción deslumbrante. Pero, junto a ese patriotismo existe otro, más silencioso, pero cuya acción útil es también más continua, y que tiene por objeto la autonomía interior de la sociedad y no su expansión exterior. Este patriotismo no excluye, como es lógico, todo orgullo nacional; la personalidad colectiva, las personalidades individuales no pueden existir sin tener de sí mismas, de lo que son, cierto sentimiento, y este

sentimiento tiene siempre algo de personal. Mientras existan los Estados habrá un amor propio social, y nada es más legítimo. Pero las sociedades pueden basar su amor propio no en ser las más grandes o las más pudientes, sino en ser las más justas, las mejor organizadas, las que poseen la mejor constitución moral. Sin duda todavía no ha llegado el tiempo en que este patriotismo pueda reinar sin divisiones, si es que un momento semejante puede llegar jamás.

SÉPTIMA LECCIÓN

MORAL CÍVICA (Continuación)

Formas de Estado. La democracia

Pero los deberes respectivos del Estado y de los ciudadanos varían según las formas particulares de los Estados. No son los mismos en lo que se denomina la aristocracia, la democracia o la monarquía. Importa pues saber en qué consisten esas diferentes formas, cuál es la razón de ser de la forma que tiende a ser general en las sociedades europeas. Es con esta condición que podremos comprender la razón de ser de nuestros deberes cívicos actuales.

A partir de Aristóteles se ha clasificado a los Estados de acuerdo al número de los que participan en el gobierno.

"Cuando -dice Montesquieu- el pueblo en masa tiene el poder soberano, es una democracia. Cuando el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, eso se llama aristocracia" (II, 2) . El gobierno monárquico es aquel en el que uno sólo gobierna. De todos modos, para Montesquieu, sólo hay monarquía verdadera si el rey gobierna según leyes fijas y establecidas. Cuando por el contrario, "uno solo, sin reglas y sin ley, dirige todo según su voluntad y sus caprichos", la monarquía toma el nombre de despotismo. Así, salvo esta consideración relativa a la presencia o a la ausencia de una constitución, es por el número de gobernantes que Montesquieu define la forma de los Estados.

Sin duda en la continuación del libro, cuando busca el sentimiento que es resorte de cada una de esas especies de gobierno, honor, virtud, miedo, demuestra que tenía el sentimiento de las diferencias cualitativas que distinguen estos diferentes tipos de Estado. Pero para él esas diferencias cualitativas no son más que la consecuencia de las diferencias puramente, cuantitativas que hemos recordado en primer lugar, y hace derivar las primeras de las segundas. Es el número de gobernantes lo que

determina la naturaleza del sentimiento que debe servir de motor a la autoridad colectiva, al igual que todos los detalles de la organización.

Pero esta manera de definir las diferentes formas políticas es tan extendida como superficial. En primer lugar: ¿qué se entiende por número de gobernantes? ¿Dónde comienza y dónde termina el órgano gubernamental cuyas variaciones determinan la forma de los Estados? ¿Se designa con ello el conjunto de todos los hombres encargados de la dirección general del país? Pero jamás, o casi nunca todos los poderes están concentrados en manos de un solo hombre. Por absoluto que sea un príncipe siempre está rodeado de consejeros, de ministros que se dividen las funciones reguladoras. Desde este punto de vista no hay más que diferencias de grado entre la monarquía y la aristocracia. Un soberano está siempre rodeado por un cuerpo de funcionarios, de dignatarios, con frecuencia tan poderosos o más poderosos que él. ¿Se entiende acaso no tomar en cuenta más que la porción más eminente del órgano gubernamental, esa donde se encuentran concentrados los poderes más elevados, aquellos que, para emplear las expresiones de los antiguos teóricos de la política, pertenecen al príncipe?

¿Solamente se toma en cuenta al jefe del Estado? En este caso deberán distinguirse los Estados según tengan por jefe a una sola persona, a un consejo de personas o a todo el mundo. Pero, entonces tendríamos que comprender bajo la misma rúbrica y calificar igualmente a la monarquía de Francia en el siglo XVII, por ejemplo, y a una república centralizada, como Francia actualmente o la república norteamericana. En todos estos casos existe en la cumbre de la monarquía de funcionarios una sola persona, que cambia de nombre según las diferentes sociedades.

Por otra parte: ¿qué se entiende por la palabra gobernar? Gobernar es sin duda ejercer una acción positiva sobre la marcha de los asuntos públicos. Desde este punto de vista la democracia puede ser indistinta de la aristocracia. En efecto, con mucha frecuencia es la voluntad de la mayoría la que hace ley, sin que los sentimientos de la minoría tengan la menor influencia. Una mayoría puede ser tan opresiva como una casta.

Puede también suceder que la minoría no llegue a hacerse representar en los consejos gubernamentales. Pensemos en primer lugar que, en todo caso, las mujeres, los niños y los adolescentes,

todos los que están impedidos de votar por una razón cualquiera, quedan fuera de los colegios electorales; de ahí resulta que todos estos no representan en realidad más que la minoría de la nación. Y como los elegidos no representan más que la mayoría de sus colegios, representan en realidad una minoría de la minoría. En Francia, sobre 38 millones de habitantes, no había en 1893 más que 10 millones de electores. 7 solamente hicieron uso de sus derechos, y los diputados elegidos por estos 7 millones representaban sólo 4.592.000 votos. Con respecto al conjunto de electores, 5.930.000 votos no estaban representados, es decir, un número de votos superior al de los votos que habían dado el triunfo a los diputados elegidos. Por lo tanto, si nos atenemos a las consideraciones numéricas, puede decirse que nunca ha habido democracia. Cuanto más podrá decirse, para diferenciarla de la aristocracia, que bajo un régimen aristocrático la minoría que gobierna está fijada de una vez por todas, mientras que, en una democracia, la minoría que ha triunfado hoy puede ser derrotada mañana y reemplazada por otra. La diferencia es mínima.

Pero fuera de estas consideraciones un poco dialécticas, hay un hecho histórico que saca a luz la insuficiencia de las definiciones usuales.

En efecto: obligan a confundir dos tipos de Estado que están situados, por así decirlo, en los dos extremos opuestos de la evolución. Porque, si llamamos democracia a las sociedades en las que todo el mundo participa en la dirección de la vida común, la palabra conviene a maravilla a las sociedades políticas más inferiores que conocemos. Es lo que caracteriza la organización que los ingleses llaman tribal. Una tribu está formada por cierto número de clanes. Cada clan está administrado por el grupo mismo: cuando hay un jefe, éste sólo posee poderes muy débiles. Y la confederación está gobernada por un consejo de representantes. Es, desde ciertos puntos de vista, el mismo régimen bajo el cual vivimos. Se ha aprovechado esta similitud para llegar a la conclusión que la democracia es una forma de organización esencialmente arcaica, y que buscar instituir la en el seno de las sociedades actuales es hacer retroceder la civilización a sus orígenes, trastocar el curso de la historia. Es en virtud al mismo método que a veces se vinculan los proyectos socialistas a la vida económica del

comunismo antiguo, pretendiendo demostrar su pretendida inanidad. Y hay que reconocer que, tanto en uno como en otro caso, la conclusión sería legítima si el postulado fuera exacto, es decir, si las dos formas de organización social que así se identifican fueran realmente idénticas. No hay formas de gobierno a las que no pudiera aplicarse la misma crítica, si nos atenemos a las definiciones precedentes. La monarquía no es por cierto menos arcaica que la democracia. Con mucha frecuencia ocurre que los clanes o las tribus confederadas se concentran entre las manos de un soberano absoluto. La monarquía en Atenas y en Roma fue anterior a la república. Todas estas confusiones son simplemente prueba de que los tipos de Estado deben ser definidos de otro modo.

Para encontrar la definición que conviene volvamos a lo que hemos dicho sobre la naturaleza del Estado en general. El Estado, dijimos, es el órgano del pensamiento social. Esto no significa que todo pensamiento social emane del Estado. Pero lo hay de dos clases. Uno proviene de la masa colectiva y es difuso: está hecho de sentimientos, de aspiraciones, de creencias que la sociedad ha elaborado colectivamente y que están diseminadas

en todas las conciencias. El otro se ha elaborado en ese órgano especial que llamamos el Estado o el gobierno. El uno y el otro tienen vinculaciones estrechas. Los sentimientos difusos que circulan en toda la extensión de la sociedad afectan las decisiones que toma el Estado e inversamente, las decisiones que toma el Estado, las ideas que se exponen en las Cámaras, las palabras que se pronuncian, las medidas que acuerdan los ministros repercuten en toda la sociedad y modifican las ideas dispersas. Pero, por reales que sean esta acción y esta reacción, hay sin embargo dos formas muy diferentes de la vida psicológica colectiva. Una es difusa, la otra está organizada y centralizada. Una, como consecuencia de esa difusión, permanece en la penumbra del inconsciente. No nos damos muy bien cuenta de los prejuicios colectivos que padecemos desde la infancia, de todas las corrientes de opinión que se forman aquí o allá y que nos arrastran en tal o cual sentido. No hay en esto nada deliberado. Toda esta vida tiene algo de espontáneo y de automático, de irreflexivo. Por el contrario, la reflexión, la deliberación, es característica de todo lo que pasa en el órgano del gobierno. Verdaderamente es un órgano de reflexión, muy rudimentario aún, pero

que está llamado a desarrollarse más y más. Todo está organizado y, sobre todo, se organiza más y más con tendencia a prevenir los movimientos irreflexivos. Las discusiones de las asambleas, forma colectiva de lo que es la deliberación en la vida del individuo, tienen precisamente por objeto poner en claro, forzar los espíritus a tomar conciencia de los motivos que los inclinan en tal o cual sentido, a darse cuenta de lo que hacen. Y aquí yace precisamente la puerilidad de los reproches dirigidos contra la institución de las asambleas de los concejos deliberantes. Ellas son el único instrumento de que dispone la colectividad para prevenir la acción irreflexiva, automática, ciega. Así, existe entre la vida psicológica difusa en la sociedad y la que está concentrada y elaborada especialmente en los órganos gubernamentales, la misma oposición que entre la vida psicológicamente difusa del individuo y su conciencia clara. Existe en cada uno de nosotros y a cada momento una multitud de ideas, de tendencias, de costumbres que actúan sobre nosotros sin que sepamos exactamente cómo ni por qué. Las percibimos apenas, las distinguimos mal. Están en el subconsciente. Sin embargo, afectan nuestra conducta, e incluso hay buena cantidad de

hombres que sólo se mueven por estos motivos. En la parte reflexiva, hay algo más. El yo que es, la personalidad consciente que constituye, no se deja llevar a remolque de todas las corrientes oscuras que pueden formarse en las profundidades de nuestro ser. Reaccionamos contra esas corrientes, queremos actuar con conocimiento de causa y por eso reflexionamos, deliberamos. Existe, en el centro de nuestra conciencia, un círculo interior sobre el cual nos esforzamos en concentrar la luz. Percibimos lo que ocurre más claramente, por lo menos lo que pasa en las regiones subyacentes. Esta conciencia central y relativamente clara es para las representaciones anónimas, confusas, que forman la subestructura de nuestro espíritu, lo que la conciencia colectiva expandida de la sociedad es para la conciencia gubernamental. Una vez que se ha comprendido lo que ésta tiene de particular y que no es un simple reflejo de la conciencia colectiva oscura, la diferencia que separa las formas de los Estados es fácil de indicar.

Concebimos en efecto que esta conciencia gubernamental pueda estar concentrada en esos órganos más restringidos, o por el contrario estar expandida en el conjunto de la sociedad. Allí donde

el órgano gubernamental está celosamente sustraído a las miradas de la multitud, todo lo que ocurre permanece ignorado. Las masas profundas de la sociedad reciben su acción sin asistir, incluso de lejos, a las deliberaciones que tienen lugar, sin percibir los motivos que determinan a los gobernantes para tomar las medidas que toman. En consecuencia lo que hemos llamado conciencia gubernamental queda estrictamente localizada en esas esferas especiales, que siempre son poco extensas. También puede ocurrir que la especie de compartimentos estancos que separan ese medio particular del resto de la sociedad sea más permeable. Puede ocurrir que una gran parte de las acciones que se producen se hagan a la luz del día; que las palabras que se pronuncian sean dichas de manera que puedan ser entendidas por todos. Todo el mundo podrá entonces darse cuenta de los problemas que se presentan, de las condiciones en que se presentan y de las razones más o menos aparentes que determinan las soluciones adoptadas. Así las ideas, los sentimientos, las resoluciones que se elaboran en el seno de los órganos gubernamentales no quedan encerrados: esa vida psicológica, a medida que se desprende, repercute en

el país. Todo el mundo se encuentra participando en esa conciencia *sui generis*, todo el mundo se hace las preguntas que se hacen los gobernantes, todo el mundo reflexiona o puede reflexionar. Después, por un giro natural, las reflexiones diseminadas que así se producen actúan sobre el pensamiento gubernamental del que emanan. A partir del momento en que el pueblo se plantea los mismos interrogantes que el Estado, el Estado, para resolverlos, no puede hacer abstracción de lo que piensa el pueblo. Tiene que tomarlo en cuenta. De ahí la necesidad de consultas más o menos regulares, más o menos periódicas. Pero no es porque el uso de estas consultas se haya establecido que la vida gubernamental se comunicará más con la masa de ciudadanos. Es porque esta comunicación se ha establecido por sí misma anteriormente, que las consultas se han hecho indispensables. Y lo que ha dado nacimiento a dicha comunicación es que el Estado ha cesado de ser lo que ha sido durante largo tiempo, esto es, una especie de ser misterioso hacia el cual el vulgo no osaba levantar los ojos, y que frecuentemente era representado bajo la forma de un símbolo religioso. Los representantes del Estado estaban marcados por un carácter sagrado y, como

tal, separados del vulgo. Pero poco a poco, por el movimiento general de las ideas, el Estado fue perdiendo esa especie de trascendencia que lo aislaba en sí mismo. Se acercó a los hombres y los hombres se acercaron a él. Las comunicaciones se volvieron más íntimas, y es así que poco a poco se estableció el circuito que hemos trazado hace un instante. El poder gubernamental, en lugar de plegarse sobre sí mismo, bajó a las capas más profundas de la sociedad y recibió una nueva elaboración, volviendo luego a su punto de partida. Lo que pasa en los medios políticos es observado, controlado por todos, y el resultado de esas observaciones, de ese control, de las reflexiones resultantes, actúa sobre los medios gubernamentales. Reconocemos en este rasgo una de las características que distinguen lo que generalmente se llama democracia.

No hay que decir por lo tanto que la democracia es la forma política de una sociedad que se gobierna a sí misma, donde el gobierno está expandido en medio de la nación. Tal definición es contradictoria en sus términos. Equivale casi a decir que la democracia es una sociedad política sin Estado. En efecto, el Estado, o no es nada, o es un órgano

distinto al resto de la sociedad. El Estado está en todas partes y no está en ninguna. Resulta de una concentración que desprende de la masa colectiva a un grupo determinado de individuos cuyo pensamiento social está sometido a una elaboración de tipo particular y llega a un grado excepcional de claridad. Si esta concentración no existe, si el pensamiento social permanece difuso, queda también oscuro, y falta entonces el rasgo distintivo de las sociedades políticas. Solo las comunicaciones entre este órgano especial y los otros órganos sociales pueden ser más o menos estrechas, más continuas o más intermitentes. Desde este punto de vista no puede haber más que diferencias de grado. No existe un Estado tan absoluto en el que el gobierno pueda romper todo contacto con la multitud de sus súbditos; pero las diferencias de grado pueden ser importantes, y crecen exteriormente por la presencia o la ausencia, o por el carácter más o menos rudimentario, más o menos desarrollado de ciertas instituciones destinadas a establecer el contacto. Estas instituciones son las que permiten al público, ya sea seguir la marcha del gobierno (asamblea pública, diarios oficiales, educación destinada a poner un día al ciudadano en

estado de cumplir sus funciones, etc.), ya sea transmitir directa o indirectamente a los órganos gubernamentales el producto de esas reflexiones. (órgano del derecho de sufragio). Pero, lo que hay que rehusar a toda costa es admitir una concepción que, al hacer desvanecer el Estado, ofrece a la crítica una objeción fácil. La democracia así entendida es justamente la que observamos en los comienzos de las sociedades. Si todo el mundo gobierna, en realidad no. hay entonces gobierno. Son sentimientos colectivos difusos, vagos y oscuros que dirigen a las poblaciones. Ningún pensamiento claro preside a la vida de los pueblos. Este tipo de sociedades se parecen a aquellos individuos cuyos actos están únicamente inspirados por la rutina y el prejuicio. Esto equivale a decir que no pueden ser presentados como un término de progreso: son más bien un punto de partida. Si convenimos reservar el nombre de democracia para las sociedades políticas, no hay que aplicarlo a tribus amorfas que aún no son el Estado y que no son sociedades políticas. La distancia es grande, pese a las apariencias análogas. Sin duda, tanto en uno como en otro caso -y es esto lo que hace el parecido- la sociedad entera participa en la vida pública, pero participa de manera muy

diversa. Y lo que hace la diferencia es que, en un caso hay un Estado, en el otro no lo hay.

Esta primera característica no es suficiente. Hay otra, que es por otra parte solidaria de la precedente. En las sociedades en las que la conciencia gubernamental está estrictamente localizada, pesa también sobre un pequeño número de objetos. Esa parte clara de la conciencia pública está enteramente encerrada en un pequeño grupo de individuos, y es también de poca extensión. Hay toda una serie de usos, de tradiciones, de reglas que funcionan automáticamente sin que el Estado tenga el sentimiento de ello y que, como consecuencia, escapan a su acción. El número de cosas sobre las que pesan las deliberaciones gubernamentales en una sociedad como la de la monarquía francesa del siglo XVII, es muy limitado. La religión queda excluida de su dominio y, junto con la religión, toda suerte de prejuicios colectivos contra los cuales el poder más absoluto se quebraría, si intentara destruirlos. Por el contrario hoy en día no admitimos que haya en la organización pública nada que pueda no ser alcanzado por la acción del Estado. Suponemos en principio que todo puede ser perpetuamente cuestionado, que todo puede ser examinado y que,

para las resoluciones que se deben tomar, no estamos ligados por el pasado. En realidad el Estado tiene una esfera mucho mayor de influencia actualmente que en la antigüedad, porque se ha ampliado la esfera de la conciencia esclarecida. Todos esos sentimientos oscuros que son difusos en su naturaleza, todas las costumbres adquiridas, resisten al cambio, precisamente porque son oscuras. No es fácil modificar lo que no se ve. Todos esos estados se desenvuelven, inaprensibles, precisamente porque están en las tinieblas. Por el contrario, cuanto más penetra la luz en las profundidades de la vida social, más puede ser introducido el cambio. Es así que el hombre culto, que tiene conciencia de sí, cambia más fácilmente y más profundamente que el hombre inculto. He aquí otro rasgo de las sociedades democráticas. Son más maleables, más flexibles y deben este privilegio a que la conciencia gubernamental se ha extendido de manera que comprende más y más objetos. Por lo mismo la oposición es neta frente a las sociedades inorganizadas de los orígenes, a las pseudodemocracias. Estas últimas están enteramente dobladas bajo el yugo de la tradición. Suiza y los

países escandinavos son ejemplos en perfecta oposición.

En resumen: no se puede hablar de diferencia de naturaleza en las diferentes formas de gobierno; pero todas están situadas en dos planos opuestos. En el punto extremo la conciencia gubernamental está tan aislada como es posible del resto de la sociedad, y tiene un mínimo de expansión.

Son las sociedades de forma aristocrática o monárquica entre las cuales quizás sea difícil distinguir. Cuanto más estrecha se vuelve la comunicación entre la sociedad gubernamental y el resto de la sociedad, cuanto más se extiende esta conciencia y abarca más cosas, más democrático es el carácter de la sociedad. La noción de democracia está definida por una extensión al máximo de esta conciencia y, por ello mismo, decide esta comunicación.

OCTAVA LECCIÓN

MORAL CÍVICA (Continuación).

Forma de Estado. La democracia

Hemos visto en la última lección que era totalmente imposible definir la democracia y los otros tipos de Estado de acuerdo con el número de gobernantes. Fuera de las poblaciones más inferiores, no existen sociedades en las que el gobierno sea inmediatamente ejercido por todo el mundo: está siempre en manos de una minoría, designada por nacimiento o por elección y que, según los casos, está más o menos extendida, pero jamás comprende más que a un círculo restringido de individuos. Desde este punto de vista sólo hay matices entre las diferentes formas políticas. Gobernar es función de un órgano definido, delimitado por lo tanto. Pero lo que varía en forma

muy sensible según las sociedades es la manera en la que el órgano gubernamental se comunica con el resto de la nación. Las relaciones son raras, irregulares, el gobierno escapa a las miradas, vive replegado en sí mismo; sólo tiene contactos intermitentes e insuficientemente multiplicados con la sociedad. No la siente de manera constante, y no es sentido por ella. Podemos preguntarnos en qué emplea su actividad en estas condiciones.

En gran parte está volcada hacia afuera. Si el gobierno parece tan poco mezclado en la vida interna es que su vida, la que le es propia, está en otra parte: es, ante todo, agente de relaciones exteriores, agente de conquistas, órgano de la diplomacia. En otras sociedades, por el contrario, las comunicaciones entre el Estado y las otras partes de la sociedad son numerosas, regulares, organizadas. Los ciudadanos son informados de lo que hace el Estado, y el Estado está periódicamente, o incluso de manera ininterrumpida, informado de lo que pasa en las profundidades de la sociedad. Está, ya sea por vía administrativa o de consultas electorales, enterado de lo que pasa en las capas más lejanas y más oscuras de la sociedad y éstas, a su vez, están informadas de los acontecimientos que se producen

en los medios políticos. Los ciudadanos asisten de lejos a las deliberaciones que han tenido lugar, conocen las medidas adoptadas, las juzgan y el resultado de su reflexión vuelve al Estado por caminos especiales. Es esto en verdad lo que constituye la democracia. Poco importa que los jefes o los directores de Estado existan en tal o cual número: lo esencial y característico es la manera con la que se comunican con el conjunto de la sociedad. Sin duda, incluso desde este punto de vista, sólo hay diferencias de grado entre los distintos tipos de regímenes políticos, pero estas diferencias de grado son realmente muy marcadas y, por otra parte, se acusan exteriormente por la presencia o la ausencia de instituciones adecuadas para asegurar la estrecha comunicación que es distintiva de la democracia.

Es la primera característica no es única. Hay una segunda, por otra parte solidaria de la primera. Cuanto más localizada está la conciencia gubernamental en los límites mismos del órgano, menor es el número de objetos sobre el que carga. Cuantos más lazos lo unen a las diversas regiones de la sociedad, menos extensión tiene ésta. Y esto es natural, ¿por qué, dónde podría alimentarse esta conciencia si no tiene más que contactos lejanos y

raros con el resto de la nación? El órgano gubernamental sólo tiene una débil conciencia de lo que pasa en el interior del órgano-sociedad, y en consecuencia, por la fuerza de las cosas, casi toda la vida colectiva es difusa, confusa, inconsciente. Está hecha enteramente de tradiciones no reconocidas, de prejuicios, de sentimientos oscuros, que ningún órgano agarra para sacarlos a luz. Comparemos el pequeño número de cosas sobre las que pesaban las deliberaciones gubernamentales en el siglo XVII, y la multitud de objetos sobre los que se aplica actualmente. La distancia es enorme. Antiguamente los asuntos exteriores ocupaban casi exclusivamente la actividad pública. El derecho entero funcionaba automáticamente, de manera inconsciente: era la costumbre. Lo mismo sucedía con la religión, la educación, la higiene, la economía en gran parte; los intereses locales y regionales quedaban abandonados a sí mismos e ignorados. Hoy en día, en un Estado como Francia e incluso, con grados diferentes, como lo son cada vez más los grandes Estados europeos, todo lo que concierne a la administración de la justicia, la vida pedagógica y económica del pueblo se ha hecho consciente. Cada día acarrea deliberaciones sobre cuestiones que provocan

reacciones diferentes. Y esta diferencia es incluso sensible desde fuera. Todo lo que es difuso, oscuro, incognoscible, escapa a nuestra acción. Cuando no se sabe o se sabe mal cuál es su carácter no es posible cambiarlo. Para modificar una idea, un sentimiento, es necesario verlos primero, percibirlos lo más claramente posible, darse cuenta de lo que son. Es por este motivo que, cuanto más consciente de sí mismo es un individuo y más reflexiona, más accesible es a los cambios. Los espíritus incultos son, por el contrario, espíritus rutinarios, inmutables, que por nada se apasionan. Por este mismo motivo, cuando las ideas colectivas y los sentimientos colectivos son oscuros, inconscientes, cuando están difusos en toda la sociedad, siguen siendo inmutablemente los mismos. Se sustraen a la acción porque están sustraídos a la conciencia. Son inaprensibles, porque están en las tinieblas. El gobierno no puede nada sobre ellos. También es un error creer que los gobiernos que se dicen absolutos son todopoderosos. Es una de esas ilusiones provocada por la visión superficial de las cosas. Son todopoderosos contra los individuos y de ahí proviene la calificación de absolutos que se les aplica; en este sentido, la calificación es fundada.

Pero, contra el estado social mismo, contra la organización de la sociedad, son relativamente impotentes. Luis XIV podía firmar órdenes de arresto contra quien se le diera la gana, pero no tenía fuerza para modificar el derecho reinante, los usos reinantes, las costumbres establecidas, las creencias recibidas. ¿Qué podía hacer contra la organización religiosa y los privilegios de todo tipo que traía consigo esta organización, que estaba por esto mismo sustraída a la acción gubernamental? Los privilegios de las ciudades o de las corporaciones resistieron hasta el final del Antiguo Régimen todos los esfuerzos hechos para modificarlos. Sabemos también con qué lentitud evolucionaba entonces el derecho. Echemos una mirada sobre la rapidez con la que los cambios importantes se introducen hoy en día en las diferentes esferas de la actividad social. A cada instante se vota una nueva regla de derecho, otra es abolida, hay alguna modificación para la institución religiosa o administrativa, para la educación, etc. Es que todas esas cosas oscuras afloran más y más a la región clara de la conciencia social, esto es, a la conciencia gubernamental. Como consecuencia la maleabilidad se vuelve mayor.

Cuanto más clara es una idea o un sentimiento, cuanto más completamente está bajo la dependencia de la reflexión, más controlada está. Esto significa que puede ser libremente criticada, discutida, y estas discusiones tienen necesariamente por efecto hacerle perder su fuerza de resistencia, volverla más apta para los cambios, incluso cambiarla directamente. Esta extensión del campo de la conciencia gubernamental, esta maleabilidad mayor es uno de los rasgos distintivos de la democracia. Como hay mayor número de cosas sometidas a la deliberación colectiva, hay también mayor número de cosas encamino de desarrollarse. El tradicionalismo, por el contrario, es característico de otros tipos políticos. Desde este punto de vista nuevamente la distinción es muy neta con respecto a las pseudodemocracias cuyo ejemplo encontramos en las sociedades inferiores y que son, por el contrario, incapaces de apartarse de la tradición y las costumbres.

En resumen, para llegar a hacerse una idea poco definida de qué es la democracia, hay que empezar por desprenderse de buen número de concepciones corrientes, que sólo sirven para confundir las ideas. Hay que hacer abstracción del número de gobernantes y, más aún, de los títulos que llevan.

Tampoco debemos creer que una democracia es necesariamente una sociedad en la que el poder del Estado es débil. Un Estado puede ser democrático y estar fuertemente organizado. La verdadera característica es doble: 1º una extensión más grande de la conciencia gubernamental; 2º, comunicaciones más estrechas de esta conciencia con la masa de las conciencias individuales. Lo que justifica en cierta medida las confusiones que se han cometido es que en las sociedades en las que el poder gubernamental es restringido y débil, las comunicaciones que la ligan con el resto de la sociedad son necesariamente muy estrechas, porque él no se distingue. No existe, por así decirlo, fuera de la masa de la nación y, en consecuencia, comunica con ella por absoluta necesidad. En las poblaciones primitivas los jefes políticos no son más que delegados siempre provisorios, sin funciones especiales. Viven de la vida de todo el mundo y sus deliberaciones decisivas están colocadas bajo el control de la colectividad entera. No constituyen un órgano definido y distinto. Tampoco encontramos en este caso nada que recuerde la segunda característica que hemos indicado: la plasticidad debida a la extensión de la conciencia gubernamental, es decir, del campo de las

ideas claras colectivas. Estas sociedades son víctimas de la rutina tradicional. Esta segunda característica es quizás más característica que la primera. Por otra parte el primer criterio puede ser empleado útilmente, siempre que se lo utilice con discernimiento, y de no confundir el hecho que proviene de que el Estado no esté separado de la sociedad y constituido aparte y las comunicaciones que pueden existir entre un Estado definido y la sociedad que gobierna.

Desde este punto de vista la democracia se presenta como la forma política por la cual la sociedad alcanza la más pura conciencia de sí misma. Un pueblo es más democrático cuando la reflexión y el espíritu crítico desempeñan un papel considerable en la marcha de los asuntos públicos. Y lo es menos cuando la inconsciencia, las costumbres no confesadas, los sentimientos oscuros, los prejuicios son sustraídos al examen y son, por el contrario preponderantes. Esto significa que la democracia no es un descubrimiento o un renacimiento de nuestro siglo. Es el carácter que adquieren cada vez más las sociedades. Si somos capaces de liberarnos de las etiquetas vulgares que sólo sirven para oscurecer la claridad del pensamiento, reconoceremos que la

sociedad del siglo XVII era más democrática que la del siglo XVI, más democrática que todas las sociedades de base feudal. La feudalidad es la confusión de la vida social, es el máximo de oscuridad y de inconsciencia que ha restringido las grandes sociedades actuales. La monarquía, al centralizar más y más las fuerzas colectivas, al extender sus ramificaciones en todos los sentidos, al penetrar más estrechamente en las masas sociales, ha preparado el porvenir de la democracia, y ha sido ella misma, con relación a lo que existía antes de ella, un gobierno democrático. Es absolutamente secundario que el jefe de Estado haya llevado entonces el nombre de rey: lo que debemos considerar son los vínculos que mantenía con el conjunto del país: es el país que se encargó efectivamente desde entonces de la claridad de las ideas sociales. No es desde hace cuarenta o cincuenta años que la democracia corre desbordada: la marea ha subido continuamente desde el comienzo de la historia.

Es fácil comprender qué determina este desarrollo. Cuanto más vastas y complejas son las sociedades, más necesidad de reflexión requieren para conducirse. La rutina ciega, la tradición

uniforme, no pueden servir para regir la marcha de un mecanismo más delicado. Cuanto más complejo se vuelve el medio social, más móvil se vuelve; es necesario por lo tanto que la organización social cambie en la misma medida, y para ello, como lo hemos dicho, es necesario que sea reflexiva y consciente de sí misma. Cuando las cosas suceden siempre de la misma manera, la costumbre basta, para dirigir las; pero, cuando las circunstancias cambian sin cesar, es necesario por el contrario que la costumbre no sea la dueña soberana. Sólo la reflexión permite descubrir las prácticas nuevas que son útiles, porque ella sola puede anticipar el porvenir. He aquí por qué las asambleas constituyentes se están convirtiendo en una institución más y más general; es que ellas son el órgano por el cual las sociedades reflexionan sobre sí mismas y, en consecuencia, el instrumento de las transformaciones casi ininterrumpidas que necesitan las condiciones actuales de la existencia colectiva. Para poder vivir hoy en día es necesario que los órganos sociales cambien a tiempo y, para que cambien a tiempo y rápidamente, es necesario que la reflexión social siga atentamente los cambios que se hacen en las circunstancias y que organice los

medios para adaptarse a ellos. Al mismo tiempo que los progresos de la democracia son necesarios por el estado del medio social, son igualmente requeridos por nuestras ideas morales más esenciales. La democracia, en efecto, definida como lo hemos hecho, es el régimen político más conforme a nuestro concepto actual del individuo. El valor que atribuimos a la personalidad individual hace que nos repugne hacer de ella un instrumento maquinal que la autoridad social pone fuera. La sociedad no es ella misma más que en la medida en que es una sociedad autónoma de acción. Sin duda, en cierto sentido, lo recibe todo de afuera: tanto sus fuerzas morales como sus fuerzas físicas. Del mismo modo que nosotros mantenemos nuestra vida material con ayuda de alimentos que sacamos del medio cósmico, sólo alimentamos nuestra vida mental con la ayuda de ideas, de sentimientos que nos vienen del medio social. Nada viene de nada y el individuo abandonado a sí mismo no puede elevarse por encima de sí mismo. Lo que hace que se sobrepase, que hasta ese punto deje atrás el nivel de la animalidad, es que la vida colectiva repercute en él, lo penetra; son esos elementos adventicios los que le crean otra naturaleza. Pero un ser tiene dos maneras

de recibir ayuda de las fuerzas exteriores. O bien las recibe inconscientemente, pasivamente, sin saber por qué y, en este caso, no es más que una cosa, o bien se da cuenta de lo que estas fuerzas son, de los motivos que hay para someterse, abrirse a ellas; entonces, no padece: actúa consciente, voluntariamente, comprendiendo lo que hace. La acción no es en este sentido más que un estado pasivo, cuya razón de ser sabemos y comprendemos. La autonomía de la que puede disfrutar el individuo no consiste en sublevarse contra la naturaleza: tal insurrección es absurda, estéril, se la intenta contra la fuerza del mundo material y contra la del mundo social. Ser autónomo es para el hombre comprender las necesidades a las que debe plegarse y aceptarlas con conocimiento de causa. No podemos hacer que las leyes de las cosas sean distintas de lo que son, pero nos liberamos pensándolas, esto es, haciéndolas nuestras por el pensamiento. Y esto es lo que constituye la superioridad moral de la democracia. Como es el régimen de la reflexión, permite al ciudadano aceptar las leyes de su país con más inteligencia, con menos pasividad por lo tanto. Como hay comunicaciones constantes entre ellos y el Estado, el Estado ya no es para los individuos una

fuerza exterior que les imprime un impulso totalmente mecánico. Gracias a los intercambios constantes entre los individuos y el Estado la vida de éste se vincula a la de ellos, y la de ellos a la del Estado.

Una vez expuesto este punto debemos decir que existe una concepción de la democracia y una manera de practicarla que debe ser distinguida con cuidado de la que acabamos de exponer.

Se dice con demasiada frecuencia que bajo el régimen democrático la voluntad, el pensamiento de los gobernantes es idéntico y se confunde con el pensamiento y las voluntades de los gobernados. Desde este punto de vista el Estado no hace más que representar la masa de individuos y toda la organización gubernamental no tiene otro objeto que traducir lo más fielmente posible, sin añadir nada, sin modificar nada, los sentimientos esparcidos en la colectividad. El ideal consistiría, por así decirlo, en expresarlos lo más adecuadamente posible. Es a esta concepción que responde notablemente el uso de lo que se llama el mandato imperativo y todos sus sucedáneos. Porque, si en su forma pura este ideal no ha entrado en las costumbres, las ideas que le sirven de base están

muy extendidas. Esta manera de representarse los gobernantes y sus funciones es de alguna generalidad. Pero nada es más contrario, desde ciertos puntos de vista, a la noción misma de democracia. Porque la democracia supone un Estado, un órgano gubernamental distinto al resto de la sociedad, aunque estrechamente en vinculación con ella, y esta manera de ver es la negación misma de todo Estado, en el sentido propio de la palabra, porque reabsorbe el Estado en la nación. Si el Estado no hace más que recibir las ideas y las voliciones particulares, con el fin de saber cuáles son las más expandidas, cuáles forman, como se dice, mayoría, él no aporta ninguna contribución verdaderamente personal a la vida social. No es más que un calco de lo que pasa en las regiones subyacentes. Y esto es contradictorio con la definición misma de Estado. El papel del Estado, en efecto, no es expresar, resumir el pensamiento irreflexivo de la multitud, sino añadir a este pensamiento irreflexivo un pensamiento más meditado y que, como consecuencia, no puede ser diferente. Es y debe ser un centro de representaciones nuevas, originales, que deben poner a la sociedad en estado de conducirse con más

inteligencia que cuando está movida simplemente por los sentimientos oscuros que la trabajan. Todas esas deliberaciones, todas esas discusiones, todos esos datos estadísticos, todas esas informaciones administrativas que son puestos a disposición de los consejos gubernamentales y que siempre serán más abundantes, todo esto es el punto de partida de una vida mental nueva. Se reúnen así materiales de los que no dispone la muchedumbre, y son sometidos a una elaboración de la que no es capaz la multitud, precisamente porque carece de unidad, no está concentrada en un mismo recinto, su atención no puede aplicarse en el mismo momento a un mismo objeto. ¿Cómo no va a salir algo nuevo de todo esto? El deber del gobierno es servirse de todos esos medios, no simplemente para desprender de ellos lo que piensa la sociedad, sino para descubrir qué es lo más útil para la sociedad. Para saber lo que es útil, el gobierno está mejor colocado que la muchedumbre: así pues debe ver las cosas de manera distinta a ella. Sin duda es necesario que esté informado de lo que piensan los ciudadanos, pero éste no es más que uno de los elementos de meditación y de reflexión y, como está constituido para pensar de una manera especial, debe pensar a su manera. Esta es su razón

de ser. Del mismo modo es indispensable que el resto de la sociedad sepa lo que el gobierno hace, lo que piensa, que lo siga y lo juzgue: es necesario que haya entre estas dos partes de la organización social una armonía tan completa como sea posible. Pero esta armonía no implica que el Estado sea sojuzgado por los ciudadanos y reducido a no ser más que un eco de sus voluntades. Esta concepción del Estado se acerca demasiado evidentemente a la que está en la base de las llamadas democracias primitivas. Se distingue en que la organización exterior del Estado es sabia y complicada de otra manera. No podemos comparar un consejo de *sachems* a nuestra organización gubernamental, aunque la función sea sensiblemente la misma. Tanto en un caso como en el otro estaría privada de toda autonomía. ¿Qué resulta de esto? Que un Estado semejante falla en su misión: en lugar de clarificar los sentimientos oscuros de la multitud, de subordinarlos a ideas más claras, más razonadas, no hace más que dar preponderancia a aquellos sentimientos que parecen ser más generales.

Pero no es éste el único inconveniente de tal concepción. Hemos visto que en las sociedades inferiores, la ausencia o el carácter rudimentario de

un gobierno tan débil tienen como consecuencia un tradicionalismo riguroso. Si es así es porque la sociedad tiene tradiciones fuertes y vigorosas, que están profundamente grabadas en las conciencias individuales; y estas tradiciones son poderosas precisamente porque las sociedades son simples. Pero no ocurre lo mismo en las grandes sociedades de hoy en día: las tradiciones han perdido su imperio y, como son incompatibles con el espíritu de examen y la libre crítica, cuya necesidad se hace sentir siempre más vivamente, no pueden y no deben guardar su autoridad de antes. ¿Qué resulta de ello? Que son los individuos quienes, en la concepción de la democracia que estamos examinando, dan el impulso a los gobernantes: el Estado es incapaz de ejercer sobre ellos una influencia moderadora. Por otra parte, los individuos no encuentran en sí mismos un número suficiente de ideas y de sentimientos lo bastante anclados como para no ceder ante los primeros embates de la vida y de la discusión. Ya no abundan esos Estados despóticos, lo bastante fuertes como para situarse por encima de la crítica, ni tampoco las creencias o las prácticas sobre las que no se permiten las controversias. En consecuencia, como los

ciudadanos no están contenidos desde afuera por el gobierno, porque éste es remolcado por ellos, ni tampoco desde adentro por el estado de las ideas y el sentimiento colectivo que llevan en sí, todo, tanto en la práctica como en la teoría, se vuelve materia de controversia y división, todo vacila. El suelo firme falta a la sociedad. Ya no hay nada fijo. Y como el espíritu crítico está entonces bien desarrollado y cada uno tiene su manera propia de pensar, el desorden se amplía con todas esas diversidades individuales. De ahí el aspecto caótico que presentan algunas democracias, su perpetua movilidad e inestabilidad. Son bruscos saltos de viento, es una existencia descosida, sin aliento y agotadora. ¡Si por lo menos este estado de cosas se prestara a las transformaciones profundas! Pero los cambios que se producen son con frecuencia superficiales. Porque las grandes transformaciones requieren tiempo, reflexión, exigen continuidad en el esfuerzo. Con demasiada frecuencia sucede que esas modificaciones de un día para otro, se anulan mutuamente y que, al fin, el Estado sigue fundamentalmente estacionario. Las sociedades movedizas en la superficie son con frecuencia rutinarias.

Es inútil disimular que este estado es en parte el nuestro. Las ideas según las cuales el gobierno no es más que el traductor de las voluntades generales son corrientes entre nosotros. Están en la base de la doctrina de Rousseau; con reservas más o menos importantes se encuentran en la base de nuestras prácticas parlamentarias. Importa pues muchísimo saber de qué causas dependen.

Sería muy cómodo decir que provienen simplemente de un error de los espíritus, que constituyen una simple falta de lógica y, para corregir esta falta, bastaría con señalarla, demostrarla con pruebas que la apoyen, impedir su retorno con la ayuda de la educación y de una prédica apropiada. Pero los errores colectivos como los errores individuales dependen de causas objetivas, y sólo pueden curarse actuando sobre las causas. Si los individuos afectados por daltonismo se equivocan en los colores, es porque su órgano está constituido de tal manera que provoca esta equivocación y, aunque se les prevenga, seguirán viendo las cosas como las ven. Del mismo modo si una nación se representa de tal manera la función del Estado, la naturaleza de las relaciones que debe tener con él, es porque hay en el estado social alguna cosa que

necesita esta falsa representación. Todas las censuras, todas las exhortaciones no servirán para disiparla, hasta que se haya modificado la constitución orgánica que la determina. Sin duda no es inútil revelar al enfermo su enfermedad y los inconvenientes de su mal, pero, para que pueda curarse, es necesario aún hacerle ver cuáles son las condiciones que lo provocan para que pueda cambiarlas. Y no es con buenas palabras que se puede provocar este cambio.

Específicamente parece inevitable que esta forma desviada de la democracia se sustituya a la forma normal todas las veces que el Estado y la masa de individuos están directamente en contacto, sin que ningún intermediario se intercale entre ellos. Porque, como consecuencia de esta proximidad es mecánicamente necesario que la fuerza colectiva más débil, es decir, la del Estado, no sea absorbida por la más intensa, la de la nación. Cuando el Estado está demasiado cerca de los particulares, cae bajo la dependencia de éstos, al mismo tiempo que los estorba. Su vecindad los molesta porque, pese a todo, busca reglamentarlos directamente, cuando en realidad es, como sabemos, incapaz de desempeñar este rol. Pero esta misma vecindad hace que el

Estado dependa estrechamente de ellos, porque, siendo número, los particulares pueden modificarlo como les agrada. Desde el momento en que son los ciudadanos quienes eligen directamente a sus representantes, esto es, a los miembros más influyentes del órgano gubernamental, no es posible que estos representantes no se dediquen más o menos exclusivamente a traducir con fidelidad los sentimientos de sus mandatarios, y no es posible que estos últimos no reclamen esa docilidad como un deber. ¿No se trata acaso de un mandato contratado entre dos partes? Sin duda sería una política más elevada decir que los gobernantes deben disfrutar de mayor iniciativa y que bajo esta sola condición pueden desempeñar su papel. Pero existe una fuerza de las cosas contra la cual nada pueden los mejores razonamientos. Mientras los acuerdos políticos pongan a los diputados, y más generalmente a los gobiernos en contacto inmediato con la multitud de ciudadanos, es materialmente imposible que éstos no hagan la ley. Por esto los buenos espíritus han reclamado con frecuencia que los miembros de las asambleas políticas fueran designados por un sufragio de dos o varias vueltas. Ocurre esto porque los intermediarios intercalados liberan al gobierno. Y

esos intermediarios han podido ser injertados sin que las comunicaciones entre los consejos gubernamentales fueran interrumpidas por ello. No es en modo alguno necesario que sean inmediatas. Es necesario que la vida circule sin solución de continuidad entre el Estado y los particulares y entre éstos y el Estado; pero no hay ninguna razón para que el círculo no se haga a través de órganos interpuestos. Gracias a esta interposición el Estado relevará de sí mismo, la distinción será más neta entre él y el resto de la sociedad y, por esto mismo, será más capaz de autonomía.

Nuestro malestar político depende pues de la misma causa que nuestro malestar social de la ausencia de cuadros secundarios intercalados entre el individuo y el Estado. Ya hemos visto que los grupos secundarios son indispensables para que el Estado no oprima al individuo; veremos ahora que son necesarios para que el Estado quede lo bastante liberado del individuo. Y se concibe, en efecto, que sean útiles por los dos lados; porque de una y otra parte hay interés en que las dos fuerzas no queden inmediatamente en contacto, aunque estén necesariamente ligadas la una a la otra.

Pero, ¿cuáles son estos grupos que deben liberar al Estado y al individuo? Hay dos tipos de grupos para desempeñar este papel. En primer lugar, los grupos territoriales. Se puede concebir en efecto que los representantes de las comunas de un mismo distrito, incluso de un departamento, constituyen el colegio electoral encargado de elegir los miembros de las asambleas políticas. O bien se podría emplear para este papel a los grupos profesionales una vez constituidos. Los consejos encargados de administrar nombrarían cada uno a los gobernantes del Estado. En un caso como en el otro la comunicación sería continua entre el Estado y los ciudadanos, pero ya no sería directa. De estos dos modos de organización hay uno que parece más conforme a la orientación general de nuestro desarrollo social. Es verdad que los distritos territoriales no tienen la misma importancia y no desempeñan el papel vital que desempeñaban antes. Los lazos que unen a los miembros de una misma comuna, o de un mismo departamento, son muy exteriores. Se atan y se desatan con facilidad desde que la población ha adquirido tanta movilidad. Tales grupos, pues, tienen algo un poco exterior y artificial. Los grupos durables, esos a los que el

individuo aporta toda su vida, a los que está más fuertemente vinculado, son los grupos profesionales. Parece pues lógico que estén llamados a convertirse en el porvenir en la base de nuestra representación política y de nuestra organización social.

NOVENA LECCIÓN

MORAL CÍVICA (Fin)

Formas del Estado. La democracia

Tras haber definido la democracia hemos visto que puede ser concebida y practicada de una manera que alteraría gravemente su naturaleza. Esencialmente es un régimen donde el Estado, sin dejar de ser distinto a la masa de la nación, está estrechamente en comunicación con ella y, en consecuencia, su actividad alcanza cierto grado de movilidad. Hemos visto que, en algunos casos, esta estrecha comunicación podía llegar a una fusión más o menos completa. El Estado, en lugar de ser un órgano definido, el núcleo de una vida especial y original, se convierte entonces en un simple calco de la vida subyacente. No hace más que traducir con una anotación diferente lo que piensan y sienten los

individuos. Su rol no es elaborar ideas nuevas, puntos de vista nuevos, como podría hacerlo gracias a la forma en que está constituido, sino que sus funciones principales consisten en recensar cuáles son las ideas, los sentimientos más generalmente expandidos, los que forman, como se dice, la mayoría. Es resultado de ese recenso mismo. Elegir diputados es sencillamente contar cuántos partidarios tiene tal opinión en el país. Dicha concepción es pues contraria a la noción de un Estado democrático, porque logra desvanecer casi totalmente la noción misma de Estado. Digo casi totalmente, porque, bien entendido, la fusión nunca es completa. No es posible, por la fuerza de las cosas, que el mandato del diputado sea bastante determinado como para ligarlo completamente. Siempre hay un mínimo de iniciativa. Pero ya es mucho que exista una tendencia para reducir esta iniciativa al mínimo. Por eso, en este sentido, dicho sistema político se aproxima al que se observa en las sociedades primitivas; en una como en otra parte el poder gubernamental es débil. Pero, al mismo tiempo existe la enorme diferencia de que, en un caso, el Estado no existe aún, no existe más que en germen, en tanto que, en dicha desviación de la

democracia, está por el contrario con frecuencia muy desarrollado, dispone de una organización extensa y compleja. Y es justamente este doble aspecto contradictorio lo que mejor muestra el carácter anormal del fenómeno. Por una parte un mecanismo complicado, sabio, múltiples engranajes de una vasta administración; por el otro una concepción del papel del Estado que es una vuelta a las formas políticas más primitivas. De ahí una mezcla extraña de inercia y de actividad. El Estado no se mueve por sí mismo, está a remolque de los sentimientos oscuros de la multitud, pero, por otro lado, los poderosos medios de acción de que dispone hacen que sea susceptible de oprimir pesadamente a los mismos individuos de los que es, por otro lado, servidor.

También hemos dicho que esta manera de entender y practicar la democracia estaba todavía fuertemente enraizada en los espíritus entre nosotros. Rousseau, cuya doctrina es la puesta en sistema de esas ideas, ha seguido siendo el teórico de nuestra democracia. Pero de hecho no existe una filosofía política que presente mejor ese doble aspecto contradictorio que acabamos de señalar. Vista desde una de sus faces es esencialmente

individualista; el individuo es el principio de la sociedad; ésta no es más que una suma de individuos. Sabemos, por otra parte, qué autoridad atribuye Rousseau al Estado. Además lo que demuestra que sus ideas actúan sobre nosotros, es el espectáculo mismo de nuestra vida política. Es incontestable que, vista desde afuera, en la superficie, parece ser de una movilidad totalmente excesiva. Los cambios suceden a los cambios con una rapidez sin ejemplo; desde hace tiempo la vida política no ha logrado orientarse en un sentido fijo con alguna perseverancia. Y hemos visto que necesariamente debía ser así desde el momento que es la multitud de individuos la que da impulso al Estado y rige soberanamente su marcha. Al mismo tiempo, estos cambios superficiales cubren un inmovilismo de rutina. Se deplora el flujo siempre cambiante de los acontecimientos políticos y hay quejas sobre el poderío de la burocracia, su tradicionalismo inveterado. Es una fuerza contra la que nada se puede. Esto sucede porque todos esos cambios superficiales se hacen en sentidos divergentes, se anulan mutuamente; nada queda, salvo la fatiga y el agotamiento que caracteriza esas variaciones ininterrumpidas. Como consecuencia las

costumbres fuertemente constituidas, las rutinas que no son alcanzadas por esos cambios, cobran más imperio: ellas solas son eficaces. Su fuerza viene del exceso de fluidez del resto. Y uno no sabe en verdad si hay que quejarse o felicitarse, porque siempre hay un poco de organización que se mantiene, un poco de estabilidad y de determinación donde se requieren para vivir. Pese a todos sus defectos es muy posible que la máquina administrativa nos rinda en este momento preciosos servicios.

Reconocido el mal, ¿de dónde viene? Es una concepción falsa, pero las concepciones falsas tienen causas objetivas. Es necesario que haya en nuestra constitución política algo que explique este error.

Lo que parece haberlo producido es el carácter particular de nuestra organización actual en virtud del cual el Estado y la masa de individuos están directamente en contacto y en comunicación, sin que ningún intermediario se intercale entre ellos. Los colegios electorales comprenden toda la población política del país y es de estos colegios que surge directamente el Estado, por lo menos el órgano vital del Estado, a saber, la asamblea deliberante. Es pues inevitable que el Estado formado en esas condiciones sea más o menos un simple reflejo de la

masa social, y nada más. Hay ahí dos fuerzas colectivas presentes: una enorme porque está formada por la reunión de todos los ciudadanos, la otra mucho más débil, porque sólo incluye a los representantes. Es pues mecánicamente necesario que la segunda esté a remolque de la primera. A partir del momento en que los particulares eligen directamente a sus representantes no es posible que éstos no se encarguen exclusivamente de traducir con fidelidad los deseos de sus mandatarios, y que éstos no reclamen dicha docilidad como un deber. Sin duda sería una política más elevada decir que los gobernantes deben disfrutar de una gran iniciativa y que sólo con esta condición podrán desempeñar su papel, que, por el interés común deben ver las cosas desde otro punto de vista que el individuo, el hombre comprometido en sus funciones sociales y que, en consecuencia, es necesario dejar al Estado actuar según su naturaleza. Pero hay una fuerza de las cosas contra la cual los mejores razonamientos no pueden nada. Mientras los acuerdos políticos pongan en contacto inmediato a los diputados con la muchedumbre inorganizada de particulares, es inevitable que sea ésta la que hace la ley. El contacto inmediato no permite al Estado ser él mismo.

Es por esto que algunos espíritus solicitan que los miembros de las asambleas políticas sean designados por un sufragio de una o varias vueltas. Porque es verdad, en efecto, que la única manera de liberar al gobierno es inventar intermediarios entre éste y el resto de la sociedad. Sin duda es necesario que haya comunicación continua entre él y todos los otros órganos sociales; pero es necesario que esta comunicación no llegue al punto de hacer perder al Estado su individualidad. Es necesario que esté en contacto con la nación sin absorberse en ella. Y, para esto, es necesario que no se toquen inmediatamente. El solo medio de impedir que una fuerza media caiga en la órbita de una fuerza más intensa es intercalar entre la primera y la segunda cuerpos resistentes que amortigüen la acción más enérgica. A partir del momento en que el Estado surge menos directamente de la muchedumbre, padece menos fuertemente su acción. Puede pertenecerse más a sí mismo. Las tendencias oscuras que se agitan confusamente en el país no pesan con el mismo peso sobre sus acciones y no encadenan tan estrechamente sus resoluciones. Pero este resultado no puede alcanzarse plenamente si los agrupamientos que vienen a interponerse entre la

generalidad de los ciudadanos y el Estado no son grupos naturales y permanentes. Bastaría, como se ha creído a veces, con intercalar una especie de intermediarios artificiales, creados únicamente para la circunstancia. Si nos contentáramos con hacer constituir por medio de colegios electorales que comprenden la universalidad de los ciudadanos, un colegio más restringido que, ya sea directamente o por intermedio de otro colegio menos extenso, designara a los gobernantes y que desapareciera una vez cumplida su tarea, el Estado así constituido podría disfrutar de cierta independencia, pero, no llenaría suficientemente la otra condición característica de la democracia. No estaría en comunicación estrecha con el conjunto del país. Porque, desde el momento de nacer, cuando el intermediario o los intermediarios que hubieran servido para formarlo ya no existieran, habría un vacío entre él y la muchedumbre de ciudadanos. No existiría, entre ellos y él, ese intercambio constante que es indispensable. Aunque importa que el Estado no esté bajo la dependencia de los particulares, es esencial que nunca pierda el contacto. Esta comunicación insuficiente con el conjunto de la población es lo que constituye la debilidad de toda

asamblea reclutada en esta forma. Está demasiado separada de las necesidades y los sentimientos populares: éstos no llegan a ella con suficiente continuidad. De ahí resulta que carece de uno de los elementos esenciales en esas deliberaciones.

Para que el contacto no se pierda nunca es necesario que los colegios intermediarios intercalados no sean constituidos para el momento, sino que funcionen de manera continua. En otros términos: es necesario que sean órganos naturales y normales del cuerpo social. Hay dos clases de colegios que pueden desempeñar este papel. Primeramente están los consejos secundarios autorizados por la administración de los distritos territoriales. Por ejemplo, podemos imaginar que los consejos departamentales o provinciales, elegidos ellos mismos directa o indirectamente, sean llamados a cumplir esta función. Serían ellos los que designarían a los miembros de los consejos gubernamentales, de las asambleas propiamente políticas. Es más o menos esta idea la que ha servido de base para la organización del Senado actual francés. Pero lo que permite dudar que este arreglo sea el más adecuado a la constitución de los grandes Estados europeos, es que las divisiones territoriales

del país pierden más y más su importancia. Cuando cada distrito, comuna, círculo, provincia, tenía su fisonomía propia, sus costumbres, sus hábitos, sus intereses especiales, los consejos comisionados para su administración eran engranajes esenciales de la vida política. Era en ellos que se concentraban inmediatamente las ideas y las aspiraciones que trabajaban a las masas. Hoy en día el lazo que une a cada uno de nosotros a un punto del territorio que ocupamos es infinitamente frágil y se quiebra con la mayor facilidad. Hoy estamos aquí y mañana allá; nos sentimos en casa tanto en una provincia como en otra o, por lo menos, las afinidades especiales que tienen un origen territorial son totalmente secundarias y no ejercen gran influencia en nuestra existencia. Entonces, aunque sigamos vinculados a un mismo lugar, nuestras preocupaciones sobrepasan infinitamente la circunscripción administrativa donde residimos. La vida que nos rodea inmediatamente no es siquiera la que nos interesa más. Profesor, industrial, ingeniero, artista, no son los acontecimientos que se producen en mi comuna o en mi departamento los que me conciernen más directamente y me apasionan. Puedo vivir regularmente mi vida ignorándolos. Lo

que nos atrae mucho más es, según las funciones que debemos desempeñar, lo que ocurre en las asambleas científicas, lo que se publica, lo que se dice en los grandes centros de producción; las novedades artísticas de las grandes ciudades de Francia o del extranjero son para el pintor o el escultor mucho más interesantes que los asuntos municipales; y puede decirse lo mismo del industrial que está, por la naturaleza de su profesión, en relación con todo tipo de industrias y empresas comerciales diseminadas en todos los puntos del territorio e incluso del mundo. El debilitamiento de los agrupamientos puramente territoriales es un hecho irresistible. Pero entonces los consejos que presiden a la administración de esos grupos no están en estado de concentrar y de exprimir la vida general del país; porque la manera en que esta vida está organizada y distribuida no refleja, por lo menos en general, la distribución territorial del país. He aquí por qué pierden prestigio, por qué se solicita menos el honor de un cargo, por qué los espíritus emprendedores y los hombres de valor buscan otro teatro para su actividad. Son órganos en parte recaídos. Una asamblea política que se apoya sobre una base semejante no puede dar más que una

expresión imperfecta de la organización de la sociedad, del vínculo real que existe entre las diferentes fuerzas y las funciones sociales.

Como por el contrario la vida profesional adquiere más y más importancia a medida que se divide el trabajo, hay todos los motivos para creer que es ella la que está llamada a proporcionar la base de nuestra organización política. Ya ha surgido la idea de que el colegio profesional es el verdadero colegio electoral, y como los vínculos que nos atan los unos a los otros derivan de nuestra profesión más que de nuestros contactos geográficos, es natural que la estructura política reproduzca esta forma en la que nos agrupamos espontáneamente. Supongamos constituidas o reconstituidas las corporaciones según el plan que hemos indicado: cada una de ellas tendrá a su cabeza un consejo que la dirige, que administre su vida interna. ¿Acaso esos diversos consejos no están en estado de desempeñar el papel de colegios electorales intermedios de los que los grupos territoriales no pueden prescindir tan fácilmente? La vida profesional nunca está suspendida: no descansa. La corporación y sus órganos están siempre en acción y, en consecuencia, las asambleas gubernamentales que de ahí surgen no

perderán jamás el contacto con los consejos de la sociedad, no arriesgarán aislarse en sí mismas y no sentir demasiado pronto o demasiado vivamente los cambios que puedan producirse en las capas profundas de la población. Se asegurará la independencia sin que la comunicación se vea interrumpida.

Tal combinación tendría, por otro lado, dos ventajas que merecen ser notadas. Se ha reprochado con frecuencia al sufragio universal, tal como se practica actualmente, su incompetencia radical. Se hace notar, no sin razón, que un diputado no podría resolver con conocimiento de causa los innumerables problemas que le son sometidos. Esta incompetencia del diputado no es más que reflejo de la del elector, y es ésta la más grave. Porque, como el diputado es un mandatario, como sobre todo esta encargado de representar el pensamiento de aquellos que representa, éstos deben plantearse igualmente los mismos problemas y, en consecuencia, atribuirse la misma competencia universal. De hecho en cada consulta el elector toma partido sobre todas las cuestiones vitales que pueden ser presentadas ante las asambleas deliberantes y la elección consiste en un censo numérico de todas las opiniones

individuales que son emitidas de esta manera. ¿Es necesario hacer notar que no pueden ser aclaradas? No sería lo mismo si el sufragio estuviera organizado sobre bases corporativas. En lo que concierne a los intereses de cada profesión, cada trabajador es competente: por lo tanto no es inepto para elegir a aquellos que pueden conducir mejor los asuntos comunes de la corporación. Por otro lado, los delegados que se enviarían a las asambleas políticas entrarían con sus competencias especiales y, como esas asambleas estarían sobre todo encargadas de arreglar los contactos de las diferentes profesiones, las unas con las otras, estarían compuestas de la manera más conveniente para resolver tales problemas. Los consejos gubernamentales serían entonces verdaderamente lo que es el cerebro en el organismo: una reproducción del cuerpo social. Todas las fuerzas vivas, todos los órganos vitales estarían representados según su respectiva importancia. Y en el grupo así formado la sociedad tomaría verdadera conciencia de sí misma y de su unidad; esta unidad resultaría naturalmente de las relaciones que se establecerían entre los representantes de las diferentes profesiones puestas estrechamente en contacto.

En segundo lugar, una dificultad inherente a la constitución de todo Estado democrático es que, como los individuos forman la única materia actuante de la sociedad, el Estado, en un sentido, sólo puede ser obra de individuos y, por lo tanto, debe expresar algo muy distinto a los sentimientos individuales. Es necesario que surja de los individuos y que, sin embargo, los sobrepase. ¿Cómo resolver esta antinomia en la que se debatió vanamente Rousseau? El único medio de hacer que los individuos sean otra cosa que ellos mismos, es ponerlos en contacto y agruparlos de manera durable. Los únicos sentimientos superiores a los sentimientos individuales son los que resultan de las acciones y de las reacciones que se intercambian entre los individuos asociados. Apliquemos la idea a la organización política. Si los individuos van separadamente a aportar su sufragio para constituir el Estado o los órganos que deben servir para constituirlo, si cada uno hace su elección aislado, es casi imposible que los votos sean inspirados por otra cosa que por preocupaciones personales y egoístas. Por lo menos éstas serán preponderantes y un particularismo individualista estará en la base de toda la organización. Supongamos que tales

designaciones se hagan a continuación de una elaboración colectiva: el carácter será muy diferente. Porque, cuando los hombres piensan en común, su pensamiento es, en parte, obra de la comunidad. Esta actúa sobre ellos, pesa sobre ellos con toda su autoridad, contiene veleidades egoístas, orienta los espíritus en un sentido colectivo. Por lo tanto, para que los sufragios expresen otra cosa que los individuos, para que estén animados del principio de espíritu colectivo, es necesario que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos acercados por una circunstancia excepcional, que no se conocen, que no han contribuido a formar mutuamente sus opiniones y que van unos tras otros a desfilar ante las urnas. Es necesario, por el contrario, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no se reúna momentáneamente el día de la votación. Entonces cada opinión individual, al haberse formado en el seno de una colectividad, tendrá algo de colectivo. Está claro que la corporación responde a ese *desideratum*. Como los miembros que la componen están sin cesar y estrechamente en contacto, sus sentimientos se forman en común y expresan la comunidad.

Así el malestar político tiene la misma causa que el malestar social del que sufrimos. Depende también de la ausencia de órganos secundarios colocados entre el Estado y el resto de la sociedad. Estos órganos nos han parecido necesarios para impedir que el Estado tiranice a los individuos: vemos ahora que son igualmente indispensables para impedir que los individuos absorban al Estado. Liberan las dos fuerzas en presencia, al mismo tiempo que atan la una a la otra. Vemos entonces cuán grave es esta ausencia de organización interna que tantas veces hemos tenido ocasión de señalar. Y es que, en efecto ella implica un sacudimiento profundo y, por así decirlo, el ablandamiento de toda nuestra estructura social y política. Las formas sociales que antes encuadraban a los particulares y servían de esqueleto a la sociedad, o bien han desaparecido, o están a punto de borrarse, sin que hayan surgido formas nuevas. No ha quedado más que la masa fluida de individuos. El Estado mismo ha sido absorbido por ellas. Sólo la maquinaria administrativa ha guardado consistencia, y continúa funcionando con la misma regularidad automática. Sin duda la situación está lejos de carecer de ejemplos en la historia. Cada vez que la sociedad se

forma o se renueva pasa por una fase análoga. Finalmente, en efecto, es de las acciones y las reacciones directamente intercambiadas entre los individuos que se desprende todo el sistema de organización social y político; cuando ocurre que un sistema ha sido llevado por el tiempo sin ser reemplazado por otro a medida que se descompone, es necesario que la vida social se remonte a la primera fuente de la que deriva, es decir, a los individuos, para elaborarse de nuevo. Aunque permanezcan solos, es directamente por ellos que funciona la sociedad. Son ellos que reciben de manera difusa las funciones que provienen de los órganos desaparecidos. Suplen por sí mismos a la organización que falta. Tal es nuestra situación, y si no tiene nada de irremediable, si incluso está permitido ver en ella una fase necesaria de nuestra evolución, no podemos dejar de reconocer lo que tiene de criticable. Una sociedad hecha de una materia tan inestable está expuesta a desorganizarse ante el menor sacudimiento. Nada la protege contra las cosas de afuera y de adentro.

Estas consideraciones eran necesarias para llegar a explicar en qué espíritu deben ser entendidos, practicados, enseñados los diversos deberes cívicos,

como por ejemplo: el deber que nos ordena respetar la ley, y el que nos prescribe participar en la elaboración de las leyes por nuestro voto o, más generalmente, participar en la vida pública.

Se ha dicho a veces que el respeto de las leyes en una democracia provenía del hecho que la ley expresaba la voluntad de los ciudadanos. Debemos someternos a ella porque la hemos querido. Pero, ¿qué valor tiene esta razón para la minoría? Y sin embargo es ella la que tiene más necesidad de practicarla. Hemos visto además que, en efecto, el número de aquellos que ya sea directa o indirectamente han querido una ley determinada, no representa nunca más que una ínfima parte del país. Pero, sin insistir siquiera en estos cálculos, esta manera de justificar el respeto a las leyes es poco adecuada para inculcarlas. ¿Por qué el hecho de haber querido una ley la vuelve respetable, incluso para mí? Lo que mi voluntad ha hecho, mi voluntad puede deshacerlo. Esencialmente cambiante no puede servir de base: a nada que sea estable. A veces es sorprendente que el culto a la legalidad esté tan poco enraizado en nuestras conciencias, que estemos siempre dispuestos a salir de ella. Pero: ¿cómo tener culto por un orden legal que puede ser

reemplazado de un día para otro por un orden diferente, por una simple decisión de cierto número de voluntades individuales? ¿Cómo respetar un derecho que puede cesar de ser el derecho, en cuanto cesa de ser querido como tal?

Lo que verdaderamente crea el respeto a la ley es que ella expresa los contactos naturales entre las cosas; especialmente en una democracia, los individuos sólo la respetan en la medida en que le reconocen ese carácter. No es porque la hayamos hecho, porque haya sido querida por tantos votos que nos someteremos: es porque es buena, esto es, conforme a la naturaleza de los hechos, porque es todo lo que debe ser, porque confiamos en ella. Y esta confianza depende igualmente de la que nos inspiran los órganos encargados de elaborarla. Lo que importa, por consiguiente, es la manera en que está hecha, la competencia de los que tienen la función para hacerla, la naturaleza de la organización especial destinada a volver posible el juego de esta función. El respeto a la ley depende de lo que valen los legisladores y de lo que vale el sistema político. Lo que tiene de particular en este sentido la democracia es que gracias a la comunicación establecida entre los gobernantes y los ciudadanos

éstos están en estado de juzgar la forma en que los gobernantes desempeñan su papel, dando o rehusando su confianza con un conocimiento de causa más entero. Pero nada más falso que la idea de que es solamente en la medida en que está expresamente consagrada a la redacción de las leyes que tiene derecho a nuestra diferencia.

Queda el deber de votar. No pienso estudiar aquí lo que podrá ser en un porvenir indeterminado, en sociedades mejor organizadas que la nuestra. Es muy posible que pierda su importancia. Es muy posible que haya un momento en el que las designaciones necesarias para controlar los órganos políticos se hagan como por sí solas, bajo presión de la opinión, sin que se pueda hablar exactamente de consultaciones definidas.

Pero hoy en día la situación es muy distinta. Ya hemos visto lo que tiene de anormal: por esta razón crea deberes muy especiales. Es en la masa de individuos que descansa todo el peso de la sociedad. Esta no tiene otro sostén.

Es pues legítimamente que cada ciudadano, en cierto modo, se transforma en hombre de Estado. No podemos acantonarnos en nuestras ocupaciones profesionales porque, por el momento, la vida

pública no tiene otros agentes que la multitud de fuerzas individuales. Solamente las razones mismas que vuelven necesaria esta tarea la determinan. Tiende a un estado anémico que no hay que soportar, sino trabajar para hacer cesar. En lugar de presentar como un ideal esta inorganización que equivocadamente se califica de democracia, hay que ponerle término. En lugar de dedicarnos a conservar celosamente esos derechos y privilegios, es necesario remediar el mal que los vuelve provisionalmente necesarios. Dicho de otro modo, el primer deber es preparar lo que nos libraré más y más de un rol para el cual el individuo no está hecho. Por ello nuestra acción política consistirá en crear esos órganos secundarios que, a medida que se forman, liberan a la vez al individuo del Estado y al Estado del individuo, y dispensan cada vez más a este último de una tarea para la cual no está hecho.

DÉCIMA LECCIÓN

DEBERES GENERALES

El homicidio

Entramos ahora en una esfera nueva de la moral. Hemos examinado en las secciones precedentes los deberes que los hombres tienen los unos hacia los otros por pertenecer a tal grupo social determinado, por formar parte de una misma familia, de una misma corporación, de un mismo Estado. Pero particular. Debo respetar la vida, el honor, la propiedad de mis semejantes aunque no sean ni parientes ni compatriotas. Es la esfera más general de toda la ética, porque es independiente de toda condición local o étnica. También es la más elevada. Los deberes que vamos a revistar son considerados en todos los pueblos civilizados como los primeros y más apremiantes de todos los deberes. El acto

inmoral por excelencia es el asesinato y el robo, y la inmoralidad de tales actos no disminuye en nada cuando son cometidos contra extranjeros. La moral doméstica, la moral profesional, la moral cívica tienen ciertamente menor gravedad. Quien falta a uno de estos deberes aparece, en general, como menos maligno que quien comete uno de los atentados mencionados. Esta idea es tan general y está tan fuertemente impresa en los espíritus que, para la conciencia común, el crimen consiste esencialmente o casi esencialmente en matar, herir, robar. Cuando imaginamos al criminal es siempre bajo el aspecto de un hombre que atenta contra la propiedad o a la persona de otro. Todos los trabajos de la escuela criminológica italiana descansan precisamente en este postulado, admitiendo como axioma que allí está todo el crimen. Ser delincuente consiste, por ejemplo, en constituir el tipo del homicida o del ladrón con sus diferentes modalidades.

Desde este punto de vista la moral moderna presenta con la moral antigua el contraste más absoluto. Se ha producido, especialmente después del cristianismo, una verdadera inversión, un dar vuelta a la jerarquía de los valores. En las sociedades

totalmente inferiores, e incluso bajo el régimen de la ciudad, los deberes de los que vamos a hablar, en lugar de estar en el punto culminante de la moral, estaban solo en el umbral de la ética. En lugar de estar colocados por encima de todos los otros tenían, o por lo menos algunos de entre ellos, tenían una especie de carácter facultativo. Lo que demuestra la menor dignidad moral que les era atribuida, es la menor gravedad de las penas que los sancionaban. Con frecuencia incluso no había ninguna pena. En Grecia el asesinato solo era castigado por pedido de la familia, y ésta podía contentarse con una indemnización pecuniaria. En Roma, en Judea, este arreglo estaba prohibido con respecto al homicidio, considerado como crimen público, pero no sucedía lo mismo con las heridas o el robo. Dependía de los individuos obtener la reparación que podían y, si lo deseaban, permitir al culpable rescatarse mediante una suma de dinero. Tales actos no eran en suma más que sanciones a mitad civiles: con frecuencia no daban lugar más que a pagos de intereses por daños; en todo caso, incluso cuando eran castigados por una especie de pena, es decir, incluso cuando el culpable era castigado en su cuerpo, no parecían bastante graves como para que

el Estado prosiguiera por sí mismo la represión. Eran los particulares quienes debían tomar la iniciativa. La sociedad no se sentía directamente interesada o amenazada por estos atentados que nos asquean. Sucedió incluso que este mínimo de protección era acordado por la sociedad a sus miembros, pero era rehusado cuando la víctima era un extranjero. Los verdaderos crímenes eran por lo tanto aquellos dirigidos contra el orden familiar, religioso, político. Todo lo que amenazaba la organización política de la sociedad, toda falla a las divinidades públicas que no son otra cosa que las expresiones simbólicas del Estado, toda violación a los deberes domésticos eran castigados con penas que podían ser terribles.

Esta evolución que ha tenido por efecto poner a punto lo más elevado de la moral -que no era en principio más que la parte más inferior-, en consecuencia de la evolución que se ha producido en la sensibilidad colectiva y que con frecuencia hemos tenido ocasión de señalar. Primitivamente los sentimientos colectivos más fuertes, los que menos toleran la contradicción eran los que tenían por objeto al grupo mismo, ya fuera el grupo político en su integridad, o el grupo familiar. De ahí proviene la

autoridad excepcional de los sentimientos religiosos y la severidad de las penas que aseguran el respeto: las cosas sagradas no son más que emblemas del ser colectivo. Este se personifica en la forma de Dios, de seres religiosos de todo tipo, y es este ser colectivo que es objeto del respeto, de la adoración que se dirige en apariencia a los seres ficticios del mundo religioso. Por el contrario, todo lo que concierne al individuo, afecta poco vivamente la sensibilidad social. El dolor del individuo toca poco, porque su bienestar interesa poco. Por el contrario, actualmente, es el sufrimiento individual lo detestable. La idea de que un hombre sufra sin haberlo merecido nos es insoportable, pero, como veremos, incluso el sufrimiento merecido pesa, nos angustia y nos esforzamos en atenuarlo. Y es que los sentimientos que tienen por objeto al hombre, a la persona humana se han vuelto muy fuertes, en tanto que los que nos unen directamente al grupo están pasando a segundo plano. El grupo ya no parece tener valor por sí mismo y para sí mismo. Es sólo el medio para realizar y desarrollar la naturaleza humana, según lo reclama el ideal del tiempo. Es la meta por excelencia, frente a la cual todas las otras son secundarias. Es por esto que la moral humana se

eleva por encima de todas las otras morales. En cuanto a las razones que han determinado la regresión de ciertos sentimientos colectivos y la evolución de otros, las hemos indicado con demasiada frecuencia para que sea necesario volver sobre ellas. Pertenecen a ese conjunto de cosas que al diferenciar de más en más a los miembros de la sociedad no les han dejado más caracteres comunes esenciales que los que provienen de su calidad de hombres. En consecuencia ésta se ha convertido naturalmente en objeto por excelencia de la sensibilidad colectiva.

Tras indicar así de manera general la parte de la ética que abordamos ahora, entremos en el detalle para examinar las principales reglas que comprende, esto es, los principales deberes que impone.

El primero y el más imperativo es el que prohíbe atentar contra la vida del hombre y prohíbe el homicidio salvo en los casos determinados permitidos por la ley (caso de guerra, condena legalmente pronunciada, legítima defensa). De donde proviene que el homicidio haya sido prohibido y siempre haya sido más severamente interdicto, es una cuestión que no es necesario tratar tras lo que acabamos de decir. Desde el momento

que la meta del individuo es el bien moral, que hacer el bien es hacer el bien a otro, resulta claro que el acto que tiene por efecto privar a un ser humano de su existencia, es decir, de la condición de todos los otros bienes, debe necesariamente aparecer como el más detestable de los crímenes. No nos demoraremos pues explicando la génesis de la regla que prohíbe el asesinato. Lo que es más útil y más sugestivo es buscar cómo la regla funciona en nuestras sociedades contemporáneas, de qué causas proviene el más o menos gran imperio que ejerce sobre las conciencias, el mayor o menor gran respeto que se le otorga. Para contestar esta pregunta debemos dirigirnos a la estadística. Es ella en efecto quien nos indica las condiciones en función de las cuales varía la tasa social de homicidios, y es esa tasa la que mide el grado de autoridad de que está investida la regla prohibitiva del asesinato. Esta investigación nos hará comprender mejor la naturaleza de este crimen y, por ello mismo, lanzará alguna luz sobre los caracteres distintivos de nuestra moralidad.

Para decir verdad podría parecer, después de todo lo que precede, que las causas de las que depende la tendencia al homicidio son evidentes y

no es necesario determinarlas de otro modo. Lo que hace que el homicidio sea hoy en día prohibido bajo la amenaza de las penas más fuertes de que disponen nuestros códigos, es que la persona humana es objeto de un respeto religioso que, antes, se otorgaba a muchas otras cosas. Lo que nos lleva a suponer que un pueblo tiene más o menos tendencia al asesinato, es el hecho de que este respeto se encuentre más o menos extendido y se atribuya a todo lo que concierne al individuo. Y un hecho confirma esta interpretación: desde que se puede seguir la marcha de los homicidios a través de la estadística, se los ve disminuir progresivamente. En Francia se contaron 279 durante el período 1826-1830; la cifra decreció progresivamente de la manera siguiente: 282 (1831-35); 189 (1836-40); 196 (1841-45); 240 (1846-50); 171 (1851-55); 119 (1856-60); 121 (1861-65); 136 (1866-70); 190 (1871-75); 160 (1876-80), es decir una disminución del 62 % en 55 años, disminución tanto más notable si se considera que, durante el mismo tiempo la población había aumentado en más de un quinto. Encontramos en todos los pueblos civilizados la misma regresión, aunque aparezca más o menos marcada según los países. Parecería pues que el homicidio disminuye

con la civilización. Lo que parece confirmar el hecho contrario de que esté tanto más desarrollado a medida que los países son menos civilizados e inversamente. Italia, Hungría y España están a la cabeza. Después viene Austria. Y los tres primeros países se cuentan ciertamente entre los menos avanzados: son los atrasados de Europa. Contrastan con las naciones de alta cultura: Alemania, Inglaterra, Francia y Bélgica, donde la criminalidad homicida se comprende entre 10 y 20 por millar de habitantes, mientras que, en Hungría y en Italia hay más de 100, esto es, 5 a 10 veces más. Finalmente en el interior de cada país se encuentra la misma distribución. El homicida es esencialmente rural; de todas las profesiones son los labradores los que proporcionan el mayor contingente. No puede dudarse que el respeto que rodea a la persona, el valor que le es atribuido por la opinión crecen con la civilización. ¿No podríamos decir en consecuencia que el homicidio varía según el lugar más o menos alto que ocupa el individuo en la jerarquía de los fines morales?

Está claro que la explicación no carece de cierto fundamento. Aunque es demasiado general. Sin duda el desarrollo del individualismo no deja de

estar vinculado a la baja del homicidio: pero no la produce directamente. Si tuviera esta eficacia la manifestaría igualmente en caso de los otros atentados de los que sufre el individuo. Los robos, las estafas, los abusos de confianza infligen a las víctimas dolores con frecuencia tan vivos como las lesiones materiales físicas. Un fraude comercial, una estafa grave, por los daños que causan, provocan con frecuencia de un solo golpe más males que un asesinato aislado. Y todos esos males, en lugar de disminuir, no hacen más que multiplicarse con la civilización. Los robos de los que se contaron 10.000 en 1829, eran ya 21.000 en 1844, 30.000 en 1853 y 41.522 en 1876-1880, es decir un aumento del 400 %. Las quiebras se elevaron de 129 a 971. También hay atentados materiales que presentan la misma ascensión: primeramente los del pudor contra los niños, y los golpes y heridas que pasaron de 7 a 8.000 en el período 1829-33 a 1517.000 en 1863-69. Sin embargo el respeto a la persona debería protegerla tanto contra las heridas como contra los atentados mortales. Por el contrario, para que tal crecimiento haya podido producirse, es necesario que por sí solo este sentimiento tenga un poder inhibitorio muy débil. No es por lo tanto dicho

sentimiento el que puede explicar el espíritu inhibitorio que encuentra en cierto momento la corriente homicida. Pero es necesario que entre las circunstancias que acompañan el progreso del individualismo moral haya algunas especialmente contrarias al asesinato sin mostrar por ello el mismo antagonismo hacia los otros atentados contra la persona. ¿Cuáles son estas circunstancias?

Hemos visto que, paralelamente al progreso de los sentimientos colectivos que tienen por objeto al hombre en general, el ideal humano, el bien moral y material del individuo, se produce una regresión, un debilitamiento de los sentimientos colectivos que tienen por objeto el grupo, la familia o el Estado, independientemente del beneficio que puedan obtener los particulares. Estos dos movimientos no sólo son paralelos, sino estrechamente solidarios. Si los sentimientos que vinculamos al individuo en general se agrandan, es precisamente porque los otros se debilitan; es porque los grupos no pueden tener otros objetivos que los intereses de la persona humana. Pero si el homicidio disminuye se debe más a que el culto místico del Estado pierde terreno que al hecho de que lo gane el culto del hombre. En efecto, los sentimientos que están en la base de lo

primero son, por sí mismos, excitantes para el asesinato. Son, además, muy intensos, como todos los sentimientos colectivos; como consecuencia, cuando son ofendidos, tienden a reaccionar con energía proporcional a su intensidad. Si la ofensa es entonces grave, pueden arrastrar al hombre que siente la ofensa a destruir a su adversario. Se obtiene tanto más este resultado porque este tipo, de sentimiento, a consecuencia de su propia naturaleza, es particularmente apto para acallar todos los sentimientos de piedad, de simpatía que, en otras circunstancias, bastarían para detener el brazo del asesino. Porque, cuando los primeros de estos sentimientos son fuertes, los segundos son débiles. Cuando la gloria del Estado, la grandeza del Estado aparecen como el bien por excelencia, cuando la sociedad es la cosa sagrada y divina a la que todo está subordinado, está tan por encima del individuo que la simpatía, la compasión que éste puede inspirar no podrían contrabalancear y contener las exigencias imperiosas de los sentimientos ofendidos. Cuando se trata de defender a un padre, de vengar a un Dios, ¿qué puede contar la vida de un hombre? Pesa bien poco en la balanza cuando, en el otro platillo, se encuentran objetos de un valor, un peso a

tal punto incomparable. He aquí por qué la fe política, el sentimiento del honor doméstico, el sentimiento de casta, la fe religiosa, son con frecuencia por sí mismos generadores de homicidios. La multiplicidad de los asesinatos en Córcega. depende siempre de la práctica aún viva de la *vendetta*; pero la *vendetta* misma viene del hecho que el punto de honor familiar es todavía muy vivo, es decir que los sentimientos que vinculan al corso a su clan son todavía muy enérgicos. La gloria del nombre está aún por encima de todo.

No sólo estos diversos sentimientos pueden llevar al asesinato, sino que, ahí donde son fuertes, producen una especie de disposición amoral crónica que, por sí misma y de manera general, inclina al homicidio. Cuando, bajo la influencia de estos estados morales nos vemos llevados a otorgar tan poco precio a la existencia individual, se llega como consecuencia a la idea de que la vida debe y puede ser sacrificada a todo tipo de cosas. Basta entonces un impulso muy leve para llegar al asesinato. Todas esas tendencias tienen por sí mismas algo de violento, de destructivo, que dan al sujeto de manera general una tendencia a destruir, lo predisponen a las manifestaciones violentas, a las acciones sangrientas.

De ahí provienen los temperamentos rudos y ásperos que caracterizan las sociedades inferiores. Se ha creído con frecuencia que esta rudeza es un resto de bestialidad, una supervivencia de los instintos sanguinarios de la animalidad. En realidad es producto de una cultura moral determinada. El animal mismo no es violento por naturaleza de manera general: sólo lo es cuando las circunstancias en las que vive vuelven necesaria la violencia. ¿Por qué va a ser lo contrario con el hombre? Si éste ha permanecido durante tanto tiempo duro ante sus semejantes, no es en modo alguno porque estuviera más cerca de la animalidad: la naturaleza de la vida social que llevaba lo hizo de ese modo. Es la costumbre de perseguir fines morales, extraños a los intereses humanos, la que lo vuelve relativamente insensible a los dolores humanos. Todos estos sentimientos que acabamos de mencionar no pueden ser satisfechos sin imponer sufrimientos al individuo. Los dioses que se adoran viven de las privaciones, de los sacrificios a los que se someten los mortales: incluso a veces exigen víctimas humanas, exigencias que no hacen más que traducir bajo una forma mística las exigencias de la sociedad sobre sus miembros. Se concibe que una educación

semejante deje en las conciencias una aptitud para provocar dolor. Además, todos esos sentimientos son pasiones muy vivas, ya que no toleran la contradicción, se consideran como intangibles. Los caracteres así formados son esencialmente pasionales: son impulsivos. Y la pasión lleva a la violencia. Y la violencia tiende a quebrar todo lo que la molesta o la contiene.

Así, la disminución actual de homicidios no proviene de que el respeto a la persona humana sirva de freno a los móviles homicidas, a las excitaciones al asesinato, sino de que los móviles y las excitaciones son menos numerosos y menos intensos. Y estas excitaciones son los sentimientos colectivos que nos vinculan a objetos extraños a la humanidad y al individuo, es decir, que nos vinculan a los grupos, o a las cosas que simbolizan esos grupos. No quiero decir, por otra parte, que los sentimientos que estaban antes en la base de la conciencia moral estén destinados a desaparecer: sobrevivirán y deben sobrevivir, pero en grado menor y con una intensidad muy inferior a la que tenían antes. Es esto lo que hace que, en los países civilizados, la tasa de mortalidad homicida tienda a disminuir.

Por otra parte es fácil verificar esta interpretación. Si es exacta, todas las causas que refuerzan ese tipo de sentimientos deben elevar la cuota de asesinatos. Y la guerra es evidentemente una de esas causas. La guerra lleva a las sociedades, incluso a las más cultivadas, a un estado moral que recuerda al de las sociedades inferiores: El individuo desaparece, deja de contar; es la masa la que se convierte en el factor social por excelencia: una disciplina rígida y autoritaria se impone a todas las voluntades. El amor a la patria, la vinculación al grupo arrojan a segundo plano todos los sentimientos de simpatía por el individuo. ¿Y qué pasa entonces? Que, bajo la influencia de causas diversas, los robos, las estafas, los abusos de confianza se vuelven sensiblemente menos numerosos, pero el homicidio aumenta o, por lo menos, queda estacionario. En Francia, en 1870, los robos disminuyeron en un 33 %, pasaron de 31.000 a 20.000 y los robos calificados de 1.059 a 871. Pero los asesinatos disminuyeron poco: de 339 pasaron a 307. Y hay que decir que probablemente este descenso es aparente y disimula un crecimiento importante. En efecto, esta disminución de la criminalidad en tiempo de guerra depende por un

lado que no conviene exagerar, aunque tampoco negar -sobre todo cuando hay una invasión-, a una causa que necesariamente debe tener efecto sobre el homicida, es decir, la descomposición de la administración judicial. La persecución del crimen se realiza menos efectivamente cuando el territorio está invadido y todo trastocado. Y no es eso todo. La edad en la que se cometen más homicidios es entre los 20 y los 30 años. Un millón de hombres en este período de la vida cometen 40 homicidios por año. Y toda la juventud de esa edad se encuentra, cuando hay guerra, bajo banderas: los crímenes que ha cometido o que hubiera cometido en tiempo de paz no entran en los cálculos de la estadística. Si pese a esas dos causas la cifra de homicidios ha bajado poco, podemos estar seguros que, en la realidad, ha aumentado seriamente. La prueba es que, en 1871, cuando se licenciaron los ejércitos y los tribunales pudieron desempeñar sus funciones con más regularidad, pero sin que el estado moral del país se hubiera modificado, se constató un crecimiento considerable. De 339 en 1869, de 307 en 1870, los homicidios pasaron a 447, es decir, un aumento del 45 %.

Desde 1851, año excepcional, como veremos luego, no habían aumentado tanto.

Las crisis políticas tienen la misma influencia. En 1876 tuvieron lugar en Francia las elecciones del Senado y de la Cámara de Diputados: los homicidios pasaron de 409 a 422; pero en 1877 la agitación política se volvió más intensa, en la época del 16 de mayo, se produjo un crecimiento formidable. La cifra se elevó de golpe a 503, número que no había vuelto a alcanzarse desde 1839. En los años de efervescencia que van desde 1849 hasta el momento en que el Segundo Imperio estaba totalmente consolidado, se produjo el mismo fenómeno. En 1848 se contaron 432 homicidios, 496 en 1849, 485 en 1850 y 498 en 1851, luego, en 1852 comienza el descenso, aunque las cifras siguieron siendo muy elevadas hasta 1854. En los primeros años del reinado de Luis Felipe la competición fue violenta entre los partidos políticos. Así la curva ascendió de 462 en 1831 a 486 en 1832. El máximo del siglo se alcanzó en 1839 (569) .

Se sabe que el protestantismo es una religión mucho más individualista que el catolicismo. Cada fiel elige su fe más libremente, dicha fe depende de él mismo o de su reflexión personal. De ahí resulta

que los sentimientos colectivos comunes a todos los miembros de la iglesia protestante son menos numerosos y menos fuertes o, por lo menos, que toman necesariamente por objeto al individuo. Y la aptitud para el homicidio ha seguido siendo incomparablemente más fuerte en los países católicos que en los países protestantes. Por término medio los países católicos de Europa dan unos 32 homicidios por millar, los protestantes ni siquiera 4. Los tres países que, desde este punto de vista están a la cabeza de toda Europa, no sólo son católicos, sino básicamente católicos: Italia, España y Hungría.

El terreno favorable al desarrollo del homicidio es por lo tanto un estado pasional de la conciencia pública, que tiene una repercusión natural en las conciencias particulares. Es un crimen hecho de irreflexión, de miedo espontáneo, de compulsión. Todas las pasiones, en un sentido, llevan a la violencia y todas las violencias a las fuerzas homicidas, aunque tengan sobre todo este efecto para fines supra individuales. En consecuencia la tasa de homicidios testimonia ante todo que nuestra inmoralidad se convierte en algo menos pasivo, más reflexivo, más calculado. Tales son en efecto las características de nuestra inmoralidad que se señala

más por la astucia que por la violencia. Estas características de nuestra inmoralidad son por otra parte también las de nuestra moral. Ella también se vuelve más y más fría, reflexiva, racional, la sensibilidad juega un papel más y más restringido, y esto es lo que expresó Kant al colocar la pasión fuera de la moral. El acto moral se nos aparece hoy en día como un acto de razón. Nada sorprendente por otra parte en la simetría que observamos entre las características de la moralidad y de la inmoralidad. Sabemos en efecto que son hechos de la misma naturaleza y que se aclaran mutuamente. La inmoralidad no es lo contrario de la moralidad, del mismo modo que la enfermedad no es lo contrario de la salud: una y otra no son más que formas diferentes de un mismo estado: las dos son formas de la vida moral, las dos son formas de la vida física.

Así, todo lo que eleve el nivel pasional de la vida pública eleva el porcentaje de homicidios. Las fiestas tienen naturalmente como efecto intensificar la vida colectiva, excitar los sentimientos. De 40 homicidios observados por Marro, 19 se habían realizado en días de fiesta, 14 en días comunes, de 7 no se tenían datos seguros. La cantidad de casos es muy restringida. Pero la preponderancia de los días de

fiesta es tan marcada que no puede ser accidental. Hay, en el año, una sesentena de días de fiesta. Por lo tanto deberían proporcionar 6 veces menos casos que los otros días de la semana. Para que en estos homicidios tomados al azar el contingente de días feriados sea sensiblemente superior a los otros, es necesario que, de manera general, sea muy considerable. La distribución misma de los homicidios da lugar a una acotación análoga. Quedamos un poco sorprendidos al ver vincularse el homicidio a cierto estado de actividad, y que un nivel tan elevado de esta actividad pueda pasar por normal. Y es lo que resulta del hecho de que el crimen no está fuera de las condiciones normales de vida. Por lo mismo que cierto grado de actividad pasional es necesario, siempre hay crímenes. Lo esencial es que la tasa sea adecuada al estado en que se encuentra la sociedad. Una sociedad sin homicidios no es más pura que una sociedad sin pasiones¹⁶.

¹⁶ Este capítulo termina con cuatro líneas en las que las palabras están escritas con abreviaturas y que, por otra parte, son casi ilegibles, aunque en, verdad el sentido total aparece claramente sin ellas.

UNDÉCIMA LECCIÓN
LA REGLA PROHIBITIVA DE LOS
ATENTADOS CONTRA LA PROPIEDAD

Pasamos ahora a la segunda regla de la moral humana: la que protege no ya la vida sino la propiedad de la persona humana, cualquiera sea el grupo social al que pertenezca, contra los atentados ilegítimos. El primer interrogante que debemos plantearnos es el de saber cuáles son las causas que han determinado el establecimiento de esta regla. ¿De dónde viene el respeto que inspira la propiedad, respeto que la ley consagra con sanciones penales? ¿De dónde viene que las cosas estén tan estrechamente vinculadas a la persona que participen de su inviolabilidad? Tratar con el método adecuado tal cuestión -que no es otra que la de la génesis del derecho de propiedad- requeriría largas

investigaciones. Pero al menos podemos fijar algunos puntos importantes.

Comencemos por examinar las soluciones más usuales. El problema está en saber cuál es el vínculo que une así la persona a los objetos que le son exteriores y que, naturalmente, no forman parte de ella misma. ¿De dónde proviene que el hombre pueda disponer de ciertas cosas como dispone de su cuerpo, excluyendo a los otros, y que sea la legitimidad de esta exclusión lo que otorgue carácter ilegítimo a los toques de otro? La solución más radical y la más simple sería que este vínculo es analítico, esto es que hay en la naturaleza del hombre algún elemento, alguna particularidad constitucional que implica lógicamente la atribución, la apropiación de ciertas cosas. La propiedad podría ser deducida de la noción misma de la actividad humana. Bastaría con analizar ésta para descubrir porqué el hombre es y debe ser propietario. Ha parecido a gran cantidad de teóricos que la idea del trabajo llenaba esta condición. En efecto: el trabajo en el trabajo del hombre, es una manifestación de las facultades del individuo, es la persona en acción. Tiene, por lo tanto, derecho a los mismos sentimientos. que la persona inspira. Pero, por otra

parte, por naturaleza, el hombre tiende a exteriorizarse, a proyectarse hacia afuera, a encarnarse en los objetos exteriores a los que concede valor. Tenemos cosas que no son más que actividad humana cristalizada. No es pues cuestión de preguntarse de dónde viene que estén vinculadas al sujeto, ya que provienen, son parte de él mismo. Las posee como se posee a sí mismo. No hay ahí dos términos diferentes, heterogéneos entre los cuales estaría un tercero que habría que descubrir y que haría su unión: pero habría continuidad perfecta del uno al otro: uno no sería más que un aspecto particular del otro. "La propiedad -dice Stuart Mill- no implica otra cosa que el derecho de cada uno sobre sus talentos personales, sobre lo que puede producir aplicándolos". (*Eco. pol.*, 1, 256).

El postulado sobre el cual descansa esta teoría parece ser de tal evidencia que lo encontramos en la base de los sistemas más diferentes: los socialistas lo invocan tanto como los economistas. Y sin embargo no es necesario que sea esto un truísmo. Tomemos la proposición en sí misma, sin preocuparnos de las conclusiones que se saquen de la aplicación que hemos hecho. Se dice que debemos disfrutar de la libre disposición de los productos de nuestro trabajo

porque tenemos la libre disposición de los talentos y las energías implicados en este trabajo. Pero: ¿podemos disponer con tal libertad de nuestras facultades? Nacía más discutible. No nos pertenecemos enteramente: nos debemos a otros, a los grupos diversos de los que formamos parte. Damos y debemos darles lo mejor de nosotros mismos; ¿por qué no íbamos a darles igualmente, e incluso con mayor motivo, los productos materiales de nuestra actividad? La sociedad toma años de nuestra existencia y, en ocasiones, nos pide la vida. ¿No sería pues lógico que demandara las dependencias exteriores a nuestra persona? El culto de la persona humana no excluye en modo alguno la posibilidad de esta obligación. Porque la persona humana a la que se debe este culto es la persona humana en general; y si, para realizar este ideal fuera necesario que el individuo se desasiera en totalidad o en parte de las obras para las que ha trabajado, ese desasimiento sería un deber estricto. Así, para que la propiedad esté justificada no basta con invocar los derechos que el hombre tiene sobre sí mismo; porque estos derechos no son absolutos, están limitados por el interés del fin moral al cual el hombre debe de colaborar. Habría que hacer ver

directamente que este interés exige que el individuo disponga libremente de las cosas que ha producido. Por lo demás, hay muchas circunstancias en las que esta libre disposición ha sido retirada al hombre: a saber cuándo no está en estado de usarlas útilmente, cuando todavía es niño, cuándo está loco, cuándo es de una prodigalidad reconocida, etc. Por lo tanto la disposición está subordinada a condiciones y no está sobrentendida.

Pero vayamos más lejos. Aceptemos este postulado. Para que pudiera justificar la propiedad, sería necesario, en todo caso, que ésta estuviera constituida de manera muy distinta a la que está ahora. La propiedad, en efecto, no es exclusivamente adquirida por el trabajo, sino que puede derivar de otras fuentes:

1° del intercambio;

2° de dones entre vivos o de liberalidades testamentarias;

3° de la herencia.

El intercambio no es trabajo. Si ha sido perfectamente equitativo, el intercambio no enriquece, ya que los valores intercambiados son supuestamente iguales. Si han sido adquiridos por el trabajo no han añadido nada a la propiedad de los

intercambistas: de una y otra parte todo lo que éstos poseen es efecto del trabajo, ya sea directa o indirectamente. Pero, para que así sea, es necesario que el cambio haya sido perfectamente equitativo, que las cosas cambiadas guarden un perfecto equilibrio. Y, para esto, es necesario que se cumplan muchas condiciones que no existen en nuestras sociedades actuales. Incluso es dudoso que nunca puedan realizarse. En todo caso tenemos aquí la propiedad subordinada a otra condición que no es el trabajo, es decir, la equidad de los contratos. Pero esta explicación simple no se basta a sí misma. En segundo lugar, aunque incluso el régimen de contratos fuera transformado de manera que satisficiera todas las exigencias de una justicia perfecta, la propiedad podría ser adquirida por otros medios que son absolutamente irreductibles al trabajo. En primer lugar, la herencia. El heredero está investido por bienes de los que no es autor, y que ni siquiera debe a un acto de quien los ha creado. Por sí solo, en ciertas condiciones, el parentesco confiere la propiedad. ¿Se dirá acaso que la herencia, de cualquier manera que esté reglamentada, es una sobrevivencia del pasado que debe desaparecer de nuestros códigos? Quedan

todavía los dones, las liberalidades testamentarias u otras. Stuart Mill, reconociendo que la herencia contradice la noción moral de propiedad, cree por el contrario que el derecho de testar o de disponer graciosamente está lógicamente implicado: "El derecho de propiedad -dice- implica el derecho de dar a voluntad el producto del trabajo a otro individuo, y el derecho de éste de recibirlo y disfrutarlo". Pero, si la propiedad sólo es respetable y normal cuando está fundada en el trabajo: ¿cómo puede ser legítima citando está basada en un don? Y, si es inmoral que se adquiriera por gracia de una donación, la práctica de la donación queda por esto mismo condenada. Pero, se dirá, ¿es que el derecho a poseer no contiene lógicamente en sí el derecho a dar? La proposición no tiene nada de evidente; el derecho a disfrutar de las cosas que se poseen nunca ha sido absoluto: está siempre rodeado de restricciones. ¿Por qué no iba a hacerse una restricción con el derecho a dar?

En la práctica, el derecho a dar está limitado. No se permite a un individuo disponer de sus bienes fijando a quién irán después de la muerte del donatario. El derecho de donación no puede ejercerse más que a beneficio de una generación. Lo

que significa que no tiene nada de intangible. Por lo tanto no implica ningún absurdo suponer que será todavía más estrechamente limitado. Y, por otra parte, al mismo Mill reconoce que es necesaria una limitación precisamente porque no es moral ni socialmente útil que los hombres se enriquezcan sin hacer nada para ello. Propone determinar la cantidad de lo que cada uno podría recibir como legado: "No veo nada condenable en fijar un límite a lo que el individuo puede adquirir gracias al simple favor de sus semejantes, sin haber hecho ningún uso de sus facultades". Lo que es reconocer que la donación contradice el principio según el cual la propiedad proviene del trabajo.

Si admitimos este principio, habrá que decir que la propiedad, tal como existe actualmente y tal como ha existido desde que existen sociedades es en buena parte injustificable. Es verdad que es infinitamente probable que la propiedad no sea en el porvenir lo que ha sido hasta el presente; pero, para tener derecho a decir que tales o cuales formas están destinadas a desaparecer, no basta con hacer ver que están en contradicción con un principio expuesto anteriormente: hay que mostrar cómo, bajo el imperio de qué causas han podido establecerse y

probar que dichas causas en sí mismas no están ya actualmente presentes y no son actuantes. No es en nombre de un axioma a priori que se puede reclamar la supresión de las prácticas existentes. ¿Es posible que un contrato pueda ser perfectamente equitativo, que pueda existir una sociedad en la que esté prohibida toda donación? Son grandes problemas cuya solución es muy difícil de prever. En todo caso, antes de saber lo que la propiedad debe ser o en qué debe convertirse, sería necesario saber cómo se ha convertido en lo que es, qué causas le han dado la forma que presenta en las sociedades actuales. Y a esta cuestión la teoría del trabajo no da ninguna respuesta.

Pero vayamos más lejos: afirmo que en ningún caso el trabajo por sí mismo puede convertirse en la causa generadora de la propiedad. En todo tiempo se ha hecho notar que el trabajo no produce la materia a la que se aplica, que supone instrumentos o, por lo menos, agentes materiales, que él no ha hecho. Se ha contestado a esta objeción que tales agentes materiales no tienen valor por sí mismos; que tienen necesidad de ser, presumiblemente, elaborados por el hombre. Hay que reconocer sin embargo que, según el estado en que se encuentren

esos agentes, para adquirir su valor, tienen necesidad de ser más o menos elaborados, reclaman un trabajo más o menos intenso. Para obtener de la tierra toda la utilidad que puede dar, se necesita poco trabajo si el suelo es fértil, mucho en caso contrario. Cantidades muy desiguales de trabajo pueden por lo tanto dar nacimiento a propiedades de igual valor. Lo que equivale a decir, en uno de los dos casos, que el trabajo es reemplazado por otra cosa. Además, cuando los agentes naturales carecen de valor, el trabajo aislado de esos agentes es necesariamente estéril. Supone otra cosa que sí mismo, un punto al que se aplica ese valor virtual que hace pasar al acto. Y este valor virtual no es una nada. Pero la objeción puede generalizarse. Cuando se vincula la propiedad al trabajo se admite que el valor de las cosas depende de causas objetivas, impersonales, substraídas a toda apreciación. No hay nada de esto. El valor depende de la opinión, es un asunto de opinión. Si construyo una casa en un lugar que, súbitamente, se convierte en un lugar buscado por ser agradable o por otra razón, la casa adquirirá mucho valor. Si, por el contrario, la población lo abandona, podrá suceder que la casa ya no tenga ningún valor. Un capricho de la moda puede hacer

que tal objeto, tal tela, por ejemplo y, por consiguiente, los agentes naturales empleados en la fabricación de esta tela y objeto, suban de precio. Mi propiedad, lo que poseo, podrá doblar su importancia, sin que yo haya hecho nada para ello. Inversamente las máquinas Jacquard, a partir del momento en que nuevas máquinas más perfeccionadas fueron descubiertas, se encontraron privadas de todo valor. Aquel que las poseía se encontró en la situación de quien nada posee, y esto aunque las hubiera hecho construir con el producto de su trabajo personal. Así, en toda propiedad, entra otra cosa además del trabajo del propietario, aunque el objeto poseído haya salido efectivamente de sus manos: entra, además de un aporte que proviene de la materia, un elemento que viene de la sociedad. Según el lado por el que tomen los gustos o las necesidades sociales, nuestra propiedad crece o decrece entre nuestras manos, aunque nada tengamos que ver con estas variaciones. ¿Se dirá acaso que es útil e incluso indispensable que así sea, que esas variaciones positivas o negativas son necesarias para que la sociedad esté bien servida, que es necesario un estimulante para la iniciativa individual, para el espíritu de novedad, y una especie

de sanción al espíritu de rutina y a la pereza? Seguramente de cualquier modo que se organice la vida económica, el valor de las cosas dependerá siempre de la opinión pública; y es bueno que así sea. No por eso deja de haber valores y, en consecuencia, elementos en la propiedad que no provienen del trabajo. Admitamos incluso que a veces esos elementos vengan a recompensar una previsión útil y que, por lo tanto, puedan ser considerados como expresión de un talento natural. Muchas veces se añadirán a las cosas que poseemos, o se substraerán, por efecto de un simple reencuentro, de un verdadero azar. Sin que yo haya podido jamás prever que una gran ruta iba a pasar ante mi propiedad, esta propiedad aumenta su valor, es decir, se multiplica como por sí misma. Inversamente una revolución en los instrumentos puede destruir la propiedad de un industrial.

Por lo tanto es en vano querer deducir la cosa de la persona. Los dos términos son heterogéneos. La ley que los une es sintética. Hay una cosa que les es exterior y que hace la unión.

Es lo que ya había comprendido Kant. Sin duda, dice, si sólo se ve en la propiedad la detención material, es fácil destruirla analíticamente. Si estoy

físicamente ligado al objeto, si lo tengo en mis manos, por ejemplo, aquel que se ampare de él sin mi consentimiento atenta contra mi libertad interior. "La proposición que tiene por objeto la legitimidad de una posesión empírica no sobrepasa pues el derecho de una persona con respecto a sí misma" (§ VI). Pero ¿de dónde viene que yo pueda declarar mía una cosa en el momento en que no la poseo físicamente? En el primer caso, la cosa era uno conmigo; ahora es distinta, es diferente a mí. Sólo puede pues vincularse a mí por un vínculo sintético. ¿En qué se fundará ese vínculo? (cita p. 72).

Ese vínculo, por definición, no puede ser más que intelectual, ya que es independiente de toda condición de tiempo y de lugar. Como la cosa sigue siendo independiente de mi persona en cualquier lugar que yo resida, es necesario que esta dependencia tenga su fuente en algún estado mental que esté en cierto modo, fuera del espacio. Cuando digo que poseo un campo, aunque se encuentre en otro lugar que en el que me encuentro yo actualmente "se trata de un contacto intelectual entre el objeto y yo". Lo que funda este contacto es un acto de mi voluntad. En efecto, sólo mi voluntad está libre de toda condición espacial; las legislaciones

que ella dicta son valederas y obligatorias para los hombres, cualquiera sea su situación local. Determina los contactos, independientemente de donde estén los lugares. Porque es universal. Está fuera de lo sensible y, en consecuencia, las reglas que propone no pueden tener implicaciones limitadas por ninguna condición sensible. Esta proposición es sobre todo evidente cuando se admiten los principios del criticismo. En efecto, según Kant, si la inteligencia y el pensamiento están sometidos a la ley del tiempo y del espacio, no ocurre lo mismo con la voluntad. El pensamiento se vincula a los fenómenos y los fenómenos no pueden ser representados para el espíritu fuera de un medio espacial, esto es, de un medio temporal. Pero la voluntad es la facultad del numen, del ser en sí. Está por lo tanto fuera de las apariencias fenomenales a las cuales, como consecuencia, sus pasos no estarán subordinados. Si tengo fundamento para querer como mío un objeto exterior a mí, este acto de la voluntad vale en cualquier parte del espacio en que me encuentre, porque mi voluntad no conoce el espacio. Y como, por otra parte, mi voluntad tiene derecho a ser respetada todas las veces que se ejerce legítimamente, basta que mi voluntad se sepa

legítimamente determinada a declarar suyo tal objeto para que la apropiación, por sí sola, sea valedera en derecho y no solamente en hecho. Sería ese carácter particular en virtud del cual mi voluntad es respetable, sagrada para otro todas las veces que la uso sin violar la regla del derecho, lo que podría crear un vínculo intelectual entre las cosas y mi persona. Importa por otra parte señalar que esta explicación puede desprenderse de la hipótesis crítica y ser conservada por otros sistemas. Porque de manera general todo el mundo reconoce que una decisión de mi voluntad no está subordinada a las condiciones de las leyes, como los movimientos de mi cuerpo. Por mi voluntad puedo liberarme del espacio. Yo puedo querer que una cosa sea mía independientemente de toda situación local. Lo que hay de esencial en esa doctrina no es la teoría filosófica sobre la relatividad del tiempo y del espacio, sino la idea de que, cuando mi voluntad se afirma conforme a su derecho, debe ser respetada; tal es, en una palabra, el carácter sagrado de la voluntad en tanto que se conforme por sí misma a la ley de la conducta.

Pero, como se ve, la explicación no es aún completa. Basta aún hacer ver que puedo desear un

objeto como mío sin faltar al principio del derecho, que este uso de mi voluntad es legítimo. Para hacer esta demostración Kant invoca otro principio.

Precisemos, primero, el alcance del derecho que así me abrogo. Cuando declaro (verbalmente o por un hecho) que quiero que tal cosa exterior sea mía, declaro a cada uno obligado a abstenerse del objeto sobre el que he puesto mi voluntad. Pero esta pretensión supone que, recíprocamente, uno mismo se reconoce obligado ante cada uno de abstenerse igualmente del "suyo exterior" de cada uno. No estoy por lo tanto forzado a respetar aquello que cada uno declara suyo si cada uno no me garantiza a su vez que se conducirá según el mismo principio" (§ VII).

Si mi voluntad individual no es más que individual, no puede ser ley para los otros. Tal obligación sólo puede ser dictada por una voluntad colectiva superior a cada voluntad individual tomada aparte. "Yo no puedo, en nombre de mi voluntad individual, obligar a nadie a abstenerse del uso de una cosa, acerca de la cual no existe ninguna obligación; sólo puedo hacerlo en nombre de la voluntad colectiva de todos aquellos que poseen esa cosa en común". Es necesario que cada uno sea

obligado por todos y la colectividad sólo puede obligar a sus miembros respecto de una cosa determinada si tiene derechos sobre esa cosa, es decir, si la posee colectivamente. Se llega pues a la conclusión siguiente: para que los hombres tengan una base para apropiarse de las cosas como individuos es necesario que las cosas originariamente sean poseídas por una colectividad. Y como la única colectividad natural es la que forma toda la humanidad, que es la única completa, como todas las otras sólo son parciales, el derecho de apropiación previsto implica una comunidad originaria de las cosas y deriva de esto. Si dejamos de lado la idea de esta comunidad, el carácter obligatorio y recíproco que presenta la propiedad individual se vuelve ininteligible. ¿En qué medida y en qué sentido esta comunidad originaria se basa lógicamente?

Supongamos que la Tierra sea una superficie infinita, que los hombres pudieran dispersarse en ella de tal modo que no formaran una comunidad. En estas condiciones no podría haber posesión común entre ellos. Pero la Tierra es esférica, limitada por lo tanto. La unidad de habitación obliga a los hombres a estar en contacto; forman así un todo y

ese todo es el propietario natural del habitacional sobre el que estamos establecidos, esto es, la Tierra. "Todos los hombres están originariamente en posesión legítima del suelo.. Esta posesión es una posesión común, a causa de la unidad de lugar que presenta la superficie esférica de la Tierra" (§ XII). Así, el único propietario legítimo es originariamente la humanidad. Pero: ¿de qué manera puede la humanidad ejercer lógicamente este derecho? Hay dos maneras distintas de entenderlo, y sólo dos. La humanidad puede declarar que, como todo es de ella, nada será de nadie. Lo que es absurdo: porque, si los individuos no ejercieran el derecho de propiedad colectiva, sería como si éste no existiera. Tal manera de practicarlo equivaldría a negarlo. O bien la humanidad puede reconocer a cada uno el derecho de apropiarse de todo lo que pueda, bajo reserva de los derechos concurrentes de otro. En estas condiciones este derecho se convertirá en una realidad, pasará al acto. Así la comunidad originaria del suelo no puede realizarse más que por la apropiación prevista bajo la reserva que acabamos de indicar, y en esto se basa nuestro derecho a "desear como nuestro" un objeto exterior.

Pero falta determinar una última condición. No puedo, en virtud del derecho que me ha otorgado la humanidad, apropiarme de una cosa más que a condición de no pisotear el derecho similar que posee otro. ¿Cómo es realizable esta condición? Es necesario y basta que mi apropiación sea anterior a la de otro, que tenga la ventaja de la prioridad en el tiempo. "La toma de posesión.. no se acuerda con la ley de libertad anterior de cada uno más que a condición de tener la ventaja de la prioridad en el tiempo, es decir, de ser la primera toma de posesión". Una vez que mi voluntad se ha declarado, ninguna otra puede declararse en sentido contrario; pero inversamente, si ninguna otra voluntad se ha declarado, la mía puede afirmarse en toda libertad. Y como es por la ocupación que se afirma la voluntad de apropiación, la condición de la legitimidad de mi apropiación, reside en ser el primer ocupante. Bajo esta reserva ningún límite es asignado a mi derecho. Puedo tender mi posesión tan lejos como me lo permitan mis facultades. "Se presenta la cuestión de saber hasta dónde se extiende el derecho para tomar posesión de una tierra; yo contesto: tan lejos como la facultad de tenerla en nuestro poder, es decir, tan lejos como pueda defenderla aquel que se la quiera

apropiar. Es como si la propiedad dijera: Ustedes no pueden protegerme, tampoco pueden mandarme" (p. 95).

Resumamos. El género humano es el propietario ideal de la Tierra. Este derecho de propiedad sólo puede convertirse en realidad por los individuos. Por una parte los individuos tienen el derecho de querer apropiarse todo lo que puedan del dominio común, bajo reserva de no pisotear los derechos de los demás, condición que se cumple por el hecho sólo de que el suelo apropiado no ha sido aún ocupado. Por otra parte, como el acto por el cual se hace esta apropiación es un acto de voluntad, es independiente de toda relación espacial. Tiene el mismo valor moral cualquiera sea el lugar en que se encuentren respectivamente situados el objeto y el sujeto. Así se encuentra justificada la posesión de algo que no tengo en mano en el momento. Hay que añadir que esta justificación vale no sólo en derecho y en idea, sino de hecho. Lo que prueba esta demostración es que la humanidad quiere lógicamente que los individuos se apropien de las cosas de esta manera; pero este derecho lógico e ideal acarrea obligaciones de la misma naturaleza. Autoriza al individuo a rechazar toda interferencia

ilegítima, pero no pone a su servicio ninguna fuerza real que haga respetar este derecho: porque la humanidad sólo forma un grupo en idea, del mismo modo que sólo es propietaria en idea. Para que sea de otro modo es necesario que grupos reales, grupos de hecho, se constituyan para proteger los derechos de cada uno. En otros términos no hay -para usar las mismas expresiones de Kant-, adquisiciones perentorias más que en el estado civil (ver citas p. 95). Pero esto no quiere decir que el estado civil funde el derecho de propiedad: no hace más que reconocerlo y garantizarlo. Este derecho está fundado en la naturaleza de las cosas, por lo tanto: 1° en la naturaleza de la voluntad; 2°, en la naturaleza de la humanidad y los vínculos que ésta mantiene con el globo. Lo que hace el interés de esta teoría es que constituye la justificación más sistemática que se haya tentado nunca sobre el derecho del primer ocupante, y esto en nombre de los principios de una moral esencialmente espiritualista. "El trabajo no es más que un signo de posesión" (p. 95). En suma, si la desembarazamos de su aparato dialéctico, la teoría puede ser reducida a proporciones muy simples. Es absurdo, contrario al carácter de la humanidad que las cosas no sean

apropiadas; es legítima toda apropiación que se hace sobre un terreno así apropiado; y la voluntad que preside a esta apropiación tiene derecho una vez declarada, aunque el sujeto y la cosa no estén en contacto. Encontramos asociados y combinados - como por otra parte en toda la moral kantiana- dos principios en apariencia contradictorios, el de la intangibilidad de la voluntad individual y aquel en virtud del cual la voluntad individuales dominada por una ley que le es superior. Es en definitiva esta ley superior la que funde los dos seres heterogéneos que hay que unir para constituir la noción de propiedad. Por esto la teoría nos parece superior a la del trabajo. En primer lugar nos da el sentimiento de la dificultad del problema, afirma netamente la dualidad de los dos términos y precisa por otra parte dónde se encuentra el tercer término que sirve de vínculo de unión, a saber de qué voluntad colectiva dependen las voluntades particulares. Pero lo que constituye la debilidad de la teoría es plantear que la anterioridad de la ocupación basta para fundar jurídicamente y moralmente esta última, y que las voluntades no se nieguen mutuamente, no se pisoteen las unas a las otras porque no se encuentran materialmente sobre el mismo objeto. Es contrario

al principio del sistema contentarse con este acuerdo exterior y físico. Las voluntades son todo lo que pueden ser, independientes de las manifestaciones espaciales. Si por lo tanto me apropio de un objeto que todavía no está apropiado de hecho, pero que ya es deseado por otros y esta voluntad se ha expresado, yo la niego moralmente, como si hubiera un atropello material.

DUODÉCIMA LECCIÓN
EL DERECHO DE PROPIEDAD
(Continuación)

La teoría de Kant puede resumirse así: el globo es propiedad del género humano. Pero una propiedad que no está apropiada, no es una propiedad. Sería por lo tanto absurdo, contradictorio, que el género humano prohibiera la apropiación del suelo. Sería negar su derecho. Esta apropiación sólo puede ser hecha por los hombres, ya sea individualmente o en pequeños grupos. El derecho que la humanidad tiene sobre la Tierra implica el derecho de los particulares de ocupar porciones restringidas de la superficie de la Tierra. Por otra parte, como la voluntad, cuando sus decisiones son legítimas, tiene derecho a ser respetada, toda primera ocupación es respetable y en

la conciencia del género humano está reconocer esta legitimidad. Mi voluntad, al actuar de este modo, no hace más que utilizar su derecho, sin atentar al derecho de nadie, ya que, por hipótesis, ninguna otra voluntad particular se ha apoderado aun del mismo objeto. El derecho que he recibido de la humanidad, esto es, en suma, por mi condición de hombre, sólo puede ser limitado por el derecho similar de otros hombres.

Si los hombres no han afirmado su derecho sobre las cosas que yo me apropio, mi derecho sobre estas cosas es absoluto. De ahí sigue que tengo derecho a apropiarme dentro de lo posible de las cosas que no han sido objeto de ninguna apropiación. Dentro de estos límites mi derecho va tan lejos como mi poder.

Y como los decretos de mi voluntad obtienen su valor de mi voluntad misma, y ésta está fuera del espacio, el acto por el cual me declaro propietario de una cosa me hace propietario, incluso antes de que la posea materialmente.

Lo que tiene de interesante esta doctrina es que encontramos en ella una teoría moral sobre el derecho del primer ocupante. Kant no retrocede en modo alguno ante esta consecuencia de su sistema.

No teme reivindicar como suya la fórmula conocida: tanto mejor para quien posee, *Beati possidentes*.

Pero este privilegio que generalmente se ha presentado como una necesidad social, una convención o una ficción, él intenta fundarlo en el derecho: "La prerrogativa del derecho que resulta del hecho de la posesión empírica según la fórmula *Beati possidentes* no proviene del hecho que el poseedor, presumiblemente hombre honrado, deba probar que su posesión es legítima, sino de que cada uno tiene la facultad de tener como suyo un objeto exterior a su voluntad". Es por lo tanto un elemento de la idea de propiedad, muy diferente a la del trabajo, la que se pone aquí en relieve, y por eso importa conocer esta teoría que, por sí sola, hace ya sentir lo que hay de unilateral en la precedente. No es dudoso en efecto que, en la ocupación que no es contraria a un derecho preexistente, haya un acto que confiere ciertos derechos. En todos los tiempos la humanidad ha acordado prerrogativas de derecho a la primera posesión.

La declaración de voluntad por la cual afirmamos nuestra intención de apropiarnos de un objeto que no tiene poseedor actual, no carece de valor moral y tiene derecho a cierto respecto.

Por otra parte, la imposibilidad de llevar toda la propiedad a este único elemento estalla particularmente en un sistema que intenta basar en un principio moral, y no solo en consideraciones utilitarias, las prerrogativas del primer ocupante. Kant se ve obligado a contradecir su propio razonamiento. Si las voluntades son todo lo que pueden ser independientemente de sus manifestaciones espaciales, pueden entrar en conflicto sin encontrarse materialmente en pugna. Pueden negarse, contradecirse, rechazarse aunque el cuerpo que muevan no choque en un punto determinado del espacio. Si me apropio un objeto que de hecho no está todavía apropiado por otro, sino que es deseado por éste, sin que esta voluntad se exprese físicamente, ¿no habrá interferencia del uno en el otro? Y no existen objetos susceptibles de no ser queridos por otros que aquel que toma efectivamente posesión. Obstáculos materiales, una imposibilidad física pueden haber impedido al otro agente afirmarse, a tiempo y tomar la delantera. Es imposible acordar un valor moral a los encuentros fortuitos o a una superioridad puramente física. Es una especie de escándalo lógico el lugar que se ha dado a la fuerza material en un sistema espiritualista.

El círculo de cosas de las que legítimamente puedo apropiarme está determinado exclusivamente por la extensión de mi poder.

"Nadie puede, al alcance del cañón, entregarse a pescar o buscar ámbar amarillo en la costa de una comarca que pertenece ya a otro Estado" (§ XV). He aquí pues la legitimidad de la apropiación colocada bajo la dependencia del alcance de los cañones. Que se inventen cañones de mayor alcance y el terreno legítimo, jurídico del Estado se encontrará extendido *ipso facto*.

Precisamente porque el acto de querer es un acto mental, el equilibrio de las voluntades individuales también debe ser mental, esto es, moral. No se encuentra justificado únicamente por el hecho de que los movimientos materiales por los que esas voluntades se expresan sean geográficamente exteriores los unos de los otros, no se encuentren en un mismo punto del espacio. Falta aún y sobre todo que no se nieguen y no se excluyan moralmente. Para que la ocupación pueda ser considerada como legítima, por lo menos ante nuestra conciencia moral actual, es necesario que esté sometida a otras condiciones que la simple anterioridad en el tiempo. No reconocemos al individuo el derecho a ocupar

todo lo que puede ocupar físicamente. Rousseau ya lo reconocía. Rousseau también hacía surgir el derecho de propiedad de la primera ocupación consagrada y sancionada por la sociedad. Sólo limitaba los derechos del ocupante a sus deseos normales. "todo hombre –decía- tiene naturalmente derecho a aquello que le es necesario" (Contrato Social, 1, 9). Por lo tanto se interfiere en el derecho de otro por el mero hecho de apropiarse de más cosas de las que se tiene necesidad, aunque las cosas no estén aún apropiadas. "En general -dice- para autorizar sobre un terreno cualquiera el derecho del primer ocupante, son necesarias las siguientes condiciones: primero, que ese terreno no esté aún habitado por nadie; segundo, que sólo se ocupe la parte necesaria para subsistir" (I, 9) . Rousseau añade, es verdad, el trabajo y el cultivo de la tierra para que haya toma verdadera de posesión. No es que el trabajo le parezca implicar analíticamente el derecho a poseer, conforme a la teoría que hemos discutido en primer lugar. Pero el trabajo es a sus ojos el único signo auténtico de ocupación. No es más que un símbolo, un título jurídico. Desde este punto, en consecuencia, sólo se aparta secundariamente de la teoría de Kant.

Una divergencia más importante viene de que Rousseau subordina la extensión de la ocupación legítima a la extensión de las necesidades normales. Esta vez resulta claro que si el derecho del primer ocupante era demasiado amplio por la teoría de Kant, es en ésta demasiado restringido. Podrá decirse que el Hombre tiene derecho a poseer lo que le es necesario para vivir, y que no tiene derecho a poseer nada más. Rousseau estaba dominado por la idea de que hay un equilibrio natural cuyas condiciones son función de la naturaleza del hombre por una parte y de la naturaleza de las cosas por la otra, y suponía que toda modificación a este equilibrio sacudía al hombre de su estado normal y lo precipitaba en la desdicha. De ahí su concepción de una sociedad en la que todas las condiciones serían sensiblemente iguales, es decir, igualmente mediocres, en la que cada uno no poseería más que lo indispensable para vivir. Pero dicha concepción sólo tiene hoy en día un interés histórico. El equilibrio natural es una hipótesis sin realidad. El gran cambio que aporta la vida social es sustituir al equilibrio fijo, invariable que se observa en los animales, un equilibrio móvil, que varía sin cesar; es haber sustituido a las necesidades llamadas naturales

otras necesidades que no es indispensable satisfacer para mantener la vida física, y cuya satisfacción, de todos modos, no es menos legítima.

Esta discusión ha tenido sobre todo la ventaja de hacernos sentir la complejidad del fenómeno. Entran en él, seguramente, elementos muy diversos. Intentemos ahora analizarlos. Pero, para eso, necesitamos, primeramente, definir la cosa de la que hablamos. ¿Qué debemos entender por derecho de propiedad? ¿En qué consiste? ¿En qué se reconoce? Veremos que la solución de este problema inicial facilitará la búsqueda de las cosas.

La definición que buscamos debe expresar el derecho de propiedad de una manera general, esto es con abstracción hecha de las modalidades particulares que ha podido tomar en los distintos tiempos y en los diferentes países. Debemos primero procurar comprender lo que tiene de esencial, es decir, lo que hay de común en las diversas maneras en las que ha sido concebido.

La idea de propiedad despierta, primeramente, la idea de una cosa. Entre estas dos nociones parece que hubiera una estrecha conexión: no pueden poseerse más que cosas y todas las cosas pueden ser poseídas. Es cierto que, en el estado actual de

nuestras ideas, nos repugna que el derecho de propiedad pueda ejercerse sobre otros objetos. Hay que comprender también bajo la denominación de cosas los animales que son tan completamente poseídos como las cosas inanimadas. Pero esta distinción es relativamente reciente. Mientras había esclavos los esclavos eran objeto de un derecho real, indiscernible del derecho de propiedad. El esclavo era para su amo como el campo o los animales. Lo mismo sucedía desde ciertos puntos de vista, por lo menos en Roma, con el hijo de familia. Fuera de aquello que concernía a las relaciones públicas, era considerado como un objeto de propiedad. Antiguamente podía ser reivindicado; pero la ley *rei vindicatio* no se aplicaba más que a las cosas que comportaban un derecho de propiedad quiritaria, es decir, a las cosas corporales *in commercio*. En la época clásica todavía el padre podía emanciparlo valederamente, y hasta la época de Justiniano podía ser objeto de un *furtum*. La idea de emancipación y de *furtum* implica necesariamente una cosa sometida al derecho de propiedad.

Inversamente hay cosas que no son objeto de ningún derecho de propiedad. Tales eran antes las cosas sagradas, lo que se llamaba en Roma *res sacrae*

et religiosae. Las cosas sagradas, en efecto, estaban fuera de comercio, eran absolutamente inalienables y no podían convertirse en objeto de ningún derecho real ni de ninguna obligación. No eran poseídas por nadie. Se puede decir, es verdad, y se decía, que eran propiedad de los dioses. Pero resultaba de esta fórmula misma que no constituían una propiedad humana; y es del derecho de propiedad ejercido por los hombres que nos ocupamos aquí. En realidad la atribución de las cosas sagradas a los dioses no eran más que una manera de expresar que éstas no eran y no podían ser apropiadas por ningún hombre. Pero este tipo de cosas no es el único que presenta este carácter. También había lo que en loma se llamaba la *res communes*, es decir, las cosas que no pertenecían a nadie por pertenecer a todo el mundo, por escapar por su naturaleza a toda apropiación particular: el aire, el agua corriente, el mar. Todos pueden usarlos, pero no se puede señalar un solo individuo, ni un grupo que sea el propietario. Hay, es cierto, lo que hoy en día llamamos bienes de dominio público, los caminos, las rutas, las calles, las riberas navegables o flotables, la costa del mar. Todos estos bienes son administrados por el Estado, pero no son poseídos por el Estado. Todo el mundo usa libremente de

ellos, incluso los extranjeros. El Estado que los dirige no tiene derecho de alienarlos; tiene que cumplir deberes en ocasiones, pero no tiene sobre ellos el derecho de propiedad.

Lo que resulta de estos hechos es que el círculo de objetos apropiables no está necesariamente determinado por su constitución natural, sino por el derecho de cada pueblo. Es la opinión de cada sociedad la que hace que algunos objetos sean considerados como susceptibles de apropiación y otros no. No son sus características objetivas como pueden determinarlas las ciencias naturales, es la manera en que están representadas para el espíritu público. Tal cosa que ayer no podía ser apropiada, puede serlo hoy e inversamente. De ahí sigue que la naturaleza del ser apropiado no puede entrar en nuestra definición. No, podemos siquiera decir que consiste en una cosa corporal, asible por los sentidos. No hay motivos para que las cosas incorporeales no puedan ser apropiadas. *A priori* ningún límite puede asignarse al poder que dispone la colectividad para conferir o retirar a todo lo que es, las características necesarias para volver la apropiación jurídicamente posible. Si en lo que sigue utilizo la palabra "cosa", es en un sentido

absolutamente indeterminado y sin que quiera probar la naturaleza particular de la cosa.

No puede decirse lo mismo del sujeto que posee. Sin duda es generalmente un hombre u hombres quienes poseen. Pero puede tratarse de un grupo o un ser de razón como el Estado, la comuna, la familia cuando la propiedad es colectiva. Además, no basta con ser hombre para poder ser propietario. Durante mucho tiempo sólo los miembros de cada sociedad podían ejercer ese derecho. El círculo de personas aptas para poseer está determinado por la legislación de cada país, al igual que el de las cosas aptas para ser poseídas. En consecuencia, todo lo que pueda expresar nuestra definición, es la naturaleza del vínculo que une la cosa apropiada al sujeto que la apropia, abstracción hecha de las características constitutivas del uno y de la otra.

¿En qué consiste este vínculo? ¿Qué tiene de característico?

Podrá parecer en el primer momento que el método más natural es el de ir a buscar esta característica en la naturaleza de los poderes de los que dispone el sujeto que posee, frente a la cosa poseída.

A estos poderes el análisis jurídico los ha reducido a tres desde hace tiempo: el *jus utendi*, el *jus fruendi* y el *jus abutendi*. El primero es el derecho a servirse de la cosa tal como es, de habitar una casa, de montar un caballo, de pasearse por un bosque, etc. El *jus fruendi* es el derecho a usar de los productos de la cosa, los productos de los árboles, del suelo, los intereses de una suma de dinero que se posee, alquilar una casa, etc. Como se ve entre el *jus utendi* y el *jus fruendi* no hay más que un matiz; uno y otro consisten en el poder de utilizar la cosa sin desnaturalizarla material o jurídicamente, es decir, sin modificar su constitución física ni su condición legal. Es este último poder el que está implicado en el *jus abutendi*. Se entiende por esto la facultad de transformar la cosa, incluso destruirla, ya sea consumiéndola o de otro modo, o bien alienándola, cambiando su situación jurídica.

¿La enumeración de estos diferentes poderes es verdaderamente distintiva del derecho de propiedad?

En primer lugar el poder de utilizar la cosa y sus productos es tan poco característico de este derecho que puede ejercerse sobre cosas que no son susceptibles de apropiación. Usamos el aire, el agua, todas las cosas comunes y sin embargo no las

poseemos. Del mismo modo usamos las rutas, las calles, los ríos, etc., sin ser propietarios. Podemos recoger los frutos de los árboles del camino y los de los bosques públicos, aunque no sean de nuestra propiedad. En otros términos: el derecho a usar una cosa o los frutos de esa cosa, implica solamente que la cosa considerada no ha sido previamente apropiada por otro, pero no presupone en modo alguno que yo me la apropie. Pero, además: ¿de qué derecho de uso se trata? ¿De un derecho ilimitado? ¿Quiere decir que el propietario puede servirse de la cosa a su antojo, sin que le asigne límite alguno? No existe ningún país donde tal ilimitación haya sido reconocida y consagrada por la ley. El derecho de uso es siempre definido y limitado. Hay reglas para las cosas, para las cosechas, a las cuales el propietario está obligado a conformarse. Antes estaba totalmente prohibido cosechar o vendimiar antes del día fijado, y la forma en la que había que proceder también estaba prescrita. El derecho a usar de su bien y de los frutos de su bien es extremadamente restringido y, sin embargo, es bien el derecho del propietario¹⁷. Lo mismo ocurre con la

¹⁷ Restitución conjetural.

mujer casada propietaria de su dote, respecto de ésta y de sus frutos.

Podemos hacer observaciones análogas a propósito del *jus abutendi*, es decir del derecho a disponer para.. o de otro modo ... Puede ser ejercido por otros que no sean el propietario. Todo poder de administración implica el poder de disponer. El consejo de familia, el consejo judicial aliena, transforma los bienes del menor o del interdicto. Ellos no son propietarios, y tampoco lo es el marido respecto de los bienes de su mujer¹⁸. Con mucha frecuencia el derecho de propiedad no implica en modo alguno el derecho de alienar. Durante siglos el patrimonio familiar ha sido inalienable: mientras el derecho a testar no fue reconocido, los derechos del padre para alienar sus bienes eran restringidos; no podía disponer libremente de ellos por medio del testamento. Todavía ahora los derechos en este sentido están limitados en la mayoría de los países. Las donaciones entre vivos que hayan podido hacerse son incluso revocadas en muchos derechos si hay hijos legítimos. Los inmuebles dotales no pueden ser ni alienados ni hipotecados por el marido ni por la

¹⁸ Interpretación probable.

mujer, aunque ella sea la propietaria, salvo en ciertos casos determinados por la ley; y esta inalienabilidad es a beneficio de la mujer, a la que permite hacer revocar algunos actos una vez que se ha disuelto el matrimonio¹⁹. Los derechos del mayorazgo provistos del consejo judicial, son igualmente limitados en este respecto. Es aquí sobre todo que salta a la vista la limitación estrecha de todos los derechos acordados al propietario sobre las cosas. Lo que demuestra que no están dejados al árbitro de este último, es que solo puede conservarlos íntegramente si los usa de cierta manera. El pródigo, es decir, aquel que usa su fortuna de manera inconsiderada, que la disipa y la compromete, arriesga que se le retire la administración e incluso el gozo de su propiedad. Es ésta la maravillosa prueba de que la propiedad no tiene nada de absoluto.

Así, encontramos el poder de usar y de disfrutar en casos en los que no existe el derecho de propiedad. El poder de disponer puede existir casi totalmente sin que el derecho de propiedad se desvanezca, y puede ser ejercido por otros que no sean el propietario. No es pues el inventario de estos derechos lo que caracteriza al derecho de propiedad.

¹⁹ Restitución del sentido si no del texto.

Estos pueden faltar, pueden encontrarse en otra parte, y los unos y los otros pueden variar sensiblemente sin que el derecho de propiedad varíe en la misma medida. Todo lo que puede decirse es que, donde quiera que ese derecho exista hay un sujeto que es susceptible de ejercer legalmente ciertos poderes sobre el objeto que se dice poseído, pero sin que; pueda afirmarse con precisión de manera general en qué consisten esos poderes. Es necesario que existan, pero sin que se pueda precisar qué son. Aquí encontramos el derecho de alienar, allí está ausente; aquí el derecho de desnaturalizar, allá falta. Allá está muy desarrollado, acá menos, etc. Y, en estos términos, tales derechos no pueden servir para caracterizar el derecho de propiedad. Hay cosas sobre las que tenemos poderes y que, sin embargo, no poseemos. La hipoteca nos da derechos sobre el inmueble hipotecado, pero no somos propietarios; todo derecho a administrar implica cierta acción ejercida sobre las cosas; sin embargo, administrar no es poseer.

No es por ello la determinación positiva de los poderes que implica la propiedad lo que podría definirla. Estos poderes son demasiado precisos, demasiado especiosos, o demasiado generosos. No

son particulares más que a ciertas formas de propiedad, a ciertas circunstancias, o existen fuera de toda especie de propiedad. Pero hay un rasgo característico. Pueden usarse cosas que no se poseen, y usarlas legítimamente; pero cuando hay propiedad, sólo el propietario puede usarlas, ya sea un ser real o de razón, un individuo o una colectividad. Los poderes de uso pueden ser extensos o restringidos, pero él solo los ejerce. Una cosa sobre la cual se ejerce un derecho de propiedad es una cosa que no me sirve más que a mí. Es una cosa retirada del uso común para el uso de un objeto determinado. Quizás yo no pueda gozar de él en toda libertad, pero nadie más que yo puede gozarlo. Pueden proponerme un consejo judicial que supervisará y regirá la manera en la que debo servirme, pero no podrán sustituirme por nadie para que se sirva de la cosa en mi lugar. O bien si somos diez para servirnos, eso significa que somos diez propietarios. Se objetará la existencia del usufructo. El usufructuario, en efecto, disfruta de la cosa, y no es propietario. Pero, ¿qué es lo que hace que el propietario sea propietario, sino el hecho de que está llamado a disfrutar algún día de su bien? Retiremos este derecho de goce eventual y nada queda. Se dice

que alguien posee fondos, esto es, que posee la capacidad de servirse de fondos a partir de cierto momento. Vender los fondos es vender esa capacidad que todavía está latente mientras el usufructo se ejerce, pero que debe entrar en acción un día. Hay pues en realidad dos propietarios, el que disfruta actualmente, y el que disfrutará más tarde, con la diferencia que los derechos del primero deben ejercerse de manera que se reserven ulteriormente los derechos del segundo. Es por esto que no se pueden desnaturalizar los fondos, que es la condición de existencia del derecho. Se dice por otra parte corrientemente que el derecho de usufructo es producto de un desmembramiento del derecho de propiedad; sería quizás más exacto decir que es resultado de una división de ese derecho en el tiempo.

Pero no debemos perder de vista que por sí solo el disfrute no caracteriza a la propiedad; ella es el disfrute exclusivo, es la interdicción del disfrute del objeto considerado para todos los otros sujetos. El derecho de propiedad consiste esencialmente en el derecho de retirar una cosa del uso común. El propietario usará o no usará de ella, esto es cosa secundaria. Pero jurídicamente puede impedir que

otro la use, incluso prohibir casi el derecho de tocarla. El derecho de propiedad se define más por un lado negativo que por un contenido positivo, por los exclusivos que implica que por las atribuciones que confiere.

Sin embargo hay que hacer una reserva sobre este punto. Hay una individualidad que, por lo menos en condiciones de terminadas, puede usar las cosas apropiadas por los particulares: la individualidad colectiva representada por el Estado. El Estado en efecto puede, por vía de requisición, obligar al individuo a poner su cosa a disposición de él; incluso puede obligarlo a desasirse completamente por vía de la expropiación en caso de utilidad pública, y los órganos secundarios del Estado, las comunas, disfrutan del mismo derecho. Es pues sólo frente a los particulares o a los grupos privados que se ejerce el derecho de exclusión característico al derecho de propiedad. Diremos pues definitivamente: el derecho de propiedad es el derecho de un sujeto determinado a excluir del uso de una cosa determinada a los otros sujetos individuales y colectivos, con la sola excepción del Estado y los órganos secundarios del Estado, que

pueden ejercer este derecho en circunstancias especiales, previstas por la ley.

Y esta definición nos indica en qué sentido hay que buscar para encontrar cómo se ha constituido el derecho de propiedad.

Resulta en efecto que la cosa apropiada es una cosa separada del dominio común. Y esta característica es también la de todas las cosas religiosas o sagradas. En todas partes en las que hay religión, lo que distingue a los seres sagrados, es que están retirados de la circulación común, están separados. El vulgo no puede disfrutar de ellos. No puede siquiera tocarlos.

Sólo pueden usarlos aquellos que tienen una especie de parentesco con este tipo de cosas, esto es, aquellos que son sagrados como ellas: los sacerdotes, los grandes, los magistrados allí donde éstos tienen una naturaleza religiosa. Son estas interdicciones las que están en la base de lo que se llama la institución del tabú, tan extendido en la Polinesia. El tabú es la puesta aparte de un objeto en tanto que consagrado, es decir, en tanto que perteneciente al dominio divino. En virtud de esta puesta aparte, está prohibido apropiarse bajo pena de sacrilegio el objeto tabú, o incluso tocarlo. Sólo pueden usarlo

aquellos que son ellos mismos tabú, o que lo son en el mismo grado que el objeto en cuestión. Resulta de ahí que hay cosas tabú, prohibidas para algunos, que pueden ser usadas libremente por otros. El dominio habitado por un sacerdote, o un jefe, puede ser tabú para el vulgo, no puede ser utilizado por las gentes comunes, y esta separación misma constituye la total propiedad del dueño. Pero, aunque la institución del tabú esté particularmente, desarrollada en Polinesia, si se observa allí mejor que en otras partes, lo cierto es que en realidad es extremadamente general. Entre el tabú de los polinesios y el *sacer* de los romanos no hay más que diferencias de grado. Vemos que estrechos vínculos hay entre esta noción y la noción de propiedad. Al igual que alrededor de la cosa sagrada, alrededor de la cosa apropiada se hace un vacío; en cierto modo todos los individuos deben mantenerse apartados, excepto aquel o aquellos que poseen la cualidad necesaria para tocar y usar. De una y otra parte hay objetos cuyo uso y casi el abordarlos está prohibido, como no sea para aquellos que reúnen cierta condición; y como, en un caso, las condiciones son religiosas, es infinitamente probable que, en el otro, sean de la misma naturaleza. Por consiguiente tenemos derecho a

suponer que es en la naturaleza de ciertas creencias religiosas donde debe encontrarse el origen de la propiedad. Cuando los efectos son idénticos deben, según todas las probabilidades, ser atribuidos a causas de la misma especie.

Por otra parte, en ciertos casos, podemos directamente observar la filiación entre la noción de tabú o de sagrado y la noción de la propiedad. La primera engendra a la segunda. En Tahití los reyes, los príncipes, los grandes son seres sagrados. Y el carácter sagrado es esencialmente contagioso; se comunica a quien toca el objeto que está investido. Un jefe no puede por lo tanto entrar en contacto con una cosa sin que ésta se vuelva tabú, en el mismo grado y de la misma manera que él. De ahí resulta que, *ipso facto*, ella se convierte en su propiedad. Así, en Tahití, estos personajes sólo salen llevados en andas, porque de otro modo volverían tabú el suelo y se apropiarían de él, por el solo hecho de rozarlo con los pies. El parentesco de las ideas es tal que con frecuencia son empleadas las unas por las otras. Declarar una cosa tabú o apropiársela es sinónimo. Cuando se descubrió cerca de Honolulu una mina de diamantes, la reina la declaró tabú para reservarse la propiedad. Cuando se cede un terreno a

un extranjero, se lo declara tabú para sustraerlo a las interferencias de los indígenas. Durante la cosecha o la pesca se declara tabú el río o el campo, con el fin de proteger los productos. Se procedía del mismo modo con el bosque, en temporada de caza. "Los simples particulares mismos podían por este medio proteger su propiedad. Le comunicaban o le hacían comunicar un carácter sagrado" (Wurtz, VI, 344) . El tabú terminó pues por convertirse en un título. De ahí la relación entre esta definición y la de propiedad²⁰.

²⁰ Fin de frase ilegible; sentido restituido a falta del texto.

DECIMOTERCERA LECCIÓN
EL DERECHO DE PROPIEDAD
(Continuación)

Hemos visto que el derecho de propiedad no podía definirse por la extensión de los derechos atribuidos al propietario. Estos derechos son de dos clases. Están primero los derechos de disponer, ya sea por vía de alienación, ya sea por vía de desnaturalización, que parecen más particularmente característicos del derecho de propiedad. Pero pueden faltar totalmente sin que el derecho de propiedad se desvanezca. El menor, el interdicto, el hombre provisto de un consejo judicial no pueden disponer por sí mismos de sus bienes y, sin embargo, siguen siendo propietarios. Por el contrario el consejo de familia tiene el derecho de disponer por lo menos hasta cierto punto, sin tener

sin embargo sobre la cosa el derecho de propiedad. Queda el poder de usar que, dentro de ciertos límites, se encuentra en todas partes donde hay derecho de propiedad. El menor de edad no utiliza los frutos de sus bienes o sus bienes mismos como lo desea, pero los usa, ya que es gracias a esos frutos que es educado. No hay entre él y el adulto que disfruta de la plenitud de sus derechos más que una diferencia de grado. El adulto tampoco puede usar a voluntad lo que posee, porque, si se conduce como un pródigo, puede ser castigado con una interdicción. Pero aunque el poder de usar se observa en todas partes donde hay propiedad, no puede caracterizar a ésta última, ya que se observa igualmente en otras partes. Notablemente cada uno puede usar y usar libremente de las cosas que son *res nullius*, o de las que son *res communes*, que forman parte del dominio público sin ser por ello propietario.

Pero nos acercamos ya a lo que hay de verdaderamente específico en el derecho de propiedad, si se completa y determina esta idea de uso con la adición de una característica diferencial. Uno de los rasgos que distinguen al derecho de uso que es particular al propietario de todos los derechos

similares, es el ser exclusivo de todo derecho concurrente. No sólo el propietario usa, sino que sólo él puede usar; si hay varios usuarios simultáneos es que hay varios propietarios. Todo propietario tiene derecho a alejar de su cosa a quien no sea él. Poco importa la manera con que disfrute de su bien; lo que es esencial es que nadie puede disfrutarlo en su lugar. La cosa es retirada del uso común para su uso personal. Y es esto, en parte, lo que hay en el fondo de la idea de apropiación. Sin embargo no tenemos aún lo más fundamental en esta noción. Encontramos el uso exclusivo, en efecto, en un conjunto de casos en los que no hay, propiamente hablando, derechos de propiedad: son aquellos en los que el derecho de uso está establecido de una manera determinada entre un objeto definido y uno o varios sujetos definidos con exclusión de otros. El derecho de usufructo es el prototipo de estos derechos. Lo que demuestra de todos modos que esta primera característica es ya inherente al derecho de propiedad, es que el usufructo mismo es un elemento de ese derecho; se lo considera generalmente como un desmembramiento del derecho de propiedad. Entramos pues en el círculo de las cosas que debemos definir; pero aún no

estamos en el centro. Todavía hay algo que se nos escapa. Ya que el propietario puede coexistir al lado del usufructuario, esto significa que el derecho de uso no lo es todo en el derecho de propiedad. ¿En qué consiste pues el vínculo del propietario-desnudo con su cosa? Se trata de un vínculo moral y jurídico que hace que la condición de la cosa dependa del destino de la persona. Si ésta muere son sus herederos quienes heredan. De manera general hay una especie de comunidad moral entre la cosa y la persona que hace que la una participe en la vida social, en la condición social de la otra.

La persona da su nombre a la cosa o inversamente, es la cosa la que da nombre a la persona. La persona que ennoblece la cosa, o es la cosa, el dominio que si tiene privilegios inherentes a su fondo, los trasmite a la persona. Un mayorazgo trasmite a quien lo hereda derechos especiales y un título. Supongamos que mañana la herencia familiar sea abolida: el vínculo característico del derecho de propiedad no subsistirá menos por ello; habrá entonces otra transmisión hereditaria; es la sociedad, por ejemplo, quien heredará y, por consiguiente, la muerte del propietario actual continuará afectando la condición social de las cosas que posee.

Tales son los dos elementos constitutivos de la cosa apropiada. Y ya hemos visto las similitudes que presenta con la cosa religiosa. La cosa religiosa mantiene con la persona sagrada un vínculo de íntimo parentesco: es sagrada como esa persona y en el mismo grado que esa persona. Las cosas que son religiosas porque están en contacto con el jefe de la religión o del Estado, lo son en el mas alto grado y a otro título que las que están en relación con personajes sagrados de menor importancia. El tabú de las cosas es paralelo al tabú de las personas. Todo lo que modifica el estado religioso de la persona toca el estado religioso de la cosa, y recíprocamente. Por otra parte la cosa religiosa está aislada, retirada del uso común, prohibida para todos aquellos que no están calificados para acercársele. Parecería pues que la cosa apropiada no fuera más que un tipo, una especie particular de las cosas religiosas.

Hay entre estos dos tipos de cosas un parecido que no es menos característico y muestra bien su identidad fundamental. No es por otra parte más que otro aspecto de una de las analogías que acaban de ser indicadas. El carácter religioso, en dondequiera que resida, es esencialmente contagioso: se comunica a todo sujeto que se

encuentra en contacto con él. A veces, si la religiosidad es intensa, un acercamiento superficial y corto basta para producir ese resultado; si es mediocre, es necesaria una relación más prolongada y más íntima. Pero, en principio, todo lo que toca a un ser sagrado, persona o cosa, se vuelve sagrado y sagrado de la misma manera que esa persona o esa cosa. La imaginación popular se representa el principio que hay en el ser religioso, y que vuelve su estado religioso, como siempre listo a expandirse en todos los medios que le estén abiertos. Incluso de ahí provienen las interdicciones rituales que separan lo sagrado de lo profano; se trata de aislar este principio, impedir que se pierda, que se disipe, que se evada. Por esto digo que el contagio es otro aspecto del aislamiento característico de las cosas religiosas. Además, como el carácter sagrado al comunicarse hace entrar en el dominio de las cosas sagradas los objetos a los cuales se comunica, podemos decir que lo sagrado de manera general atrae lo profano con lo que se encuentra en contacto. Es inútil de explicar aquí de dónde proviene este singular fenómeno, tanto más que no tenemos explicaciones bien satisfactorias. Pero la realidad del hecho no es dudosa: basta para

convencerse examinar los ejemplos de contagio del tabú, que ya hemos presentado.

La característica que hace que una cosa sea propiedad de tal o cual sujeto presenta la misma contagiosidad. Esta característica tiende siempre a pasar los objetos en los que reside a todos aquellos que entran en contacto con éstos. La propiedad es contagiosa. La cosa apropiada, como la cosa religiosa, atrae a sí todas las cosas que la tocan y se las apropia. La existencia de esta singular aptitud se encuentra atestada por un conjunto de reglas jurídicas que, con frecuencia, ha desconcertado a los jurisconsultos: son las que determinan lo que se llama derecho de accesión. El principio puede expresarse así: una cosa a la que se añade (*accedit*) otra de menor importancia le comunica su propia condición jurídica. El terreno que comprende la primera se extiende *ipso facto* a la segunda y la abarca. Esta se convierte en la cosa del mismo propietario que aquélla. Así los frutos, los productos de la cosa pertenecen al propietario de ésta, aun en el caso de que estén desprendidos de ella. Esa virtud de este principio los animales pequeños pertenecen al propietario de la madre; la misma regla se aplica a los esclavos. Es que hay contacto inmediato entre la

madre y el pequeño y no entre éste y el padre. Del mismo modo todo lo que gana el esclavo vuelve al fondo del cual es dependiente, al amo que es propietario de esos fondos. El hijo de familia está, como hemos visto, poseído por el *pater familias*. Los derechos del *pater familias* se extienden por contagio del hijo a todo lo que éste gana. Construyo una casa con mis materiales con los fondos de otro, la casa se vuelve propiedad del propietario de los fondos. Este podrá estar obligado a indemnizarme, pero es él quien ha adquirido el derecho de propiedad. Es él quien disfruta de la casa, si muere son sus herederos quienes heredan. El aluvión que yo deposito a lo largo de mis tierras se une a estas tierras, y mi derecho de propiedad se extiende a las cosas así anexadas. Lo que demuestra que se trata de un contagio producido por el contacto es que, cuando hay separación, cuando el campo está limitado, por consiguiente aislado jurídica y psicológicamente de todo lo que lo rodea, el derecho de accesión no se ejerce. Del mismo modo, cuando los árboles de mi vecino extienden sus raíces en el terreno que yo poseo, se establece la comunidad y mi derecho de propietario se extiende a esos árboles. Si en todos los casos es la cosa más importante la que atrae a sí

la cosa menos importante es porque, como estos dos derechos de propiedad están en conflicto, es naturalmente el que tiene más fuerza el que ejerce el máximo de potencia de atracción. No sólo el derecho se propaga de manera general, sino que se propaga guardando las mismas características específicas. El fondo de los patrimonios es, en una infinitud de sociedades, inalienable. Y esta inalienabilidad se propaga del fondo a los objetos que están más constantemente en contacto con ese fondo, esto es, las bestias de carga o de tiro. Y lo que prueba que esta segunda inalienabilidad es derivada de la primera, es que desaparece más pronto y más fácilmente. Hay muchos derechos en los que todavía subsisten huellas de la inalienabilidad de los inmuebles, en tanto que todo recuerdo de la inalienabilidad de los instrumentos agrícolas se ha borrado.

Por todas partes vemos analogías sorprendentes entre la noción de la cosa religiosa y la noción de la cosa apropiada. Las características de la una y de la otra son idénticas. Hemos visto ya que, de hecho, la comunicación del carácter sagrado produce frecuentemente una apropiación. Consagrar es una manera de apropiar. Y en efecto: ¿qué es consagrar

sino apropiar una cosa a un dios, o a un personaje sagrado, hacer suya esa cosa? Imaginemos pues una especie de convención de dignidad y eficacia secundaria para uso de simples particulares, que esté a la disposición de todo el mundo y podremos prever que será indistinta de la apropiación. Pero lo que precede nos prepara a admitir la posibilidad de la consagración: falta hacer ver la realidad.

Para esto debemos observar la forma de la propiedad más antigua que nos es dado observar, es decir, la propiedad terrateniente. Es sólo a partir del momento en que la agricultura quedó establecida que podemos observar verdaderamente una propiedad de ese tipo. Hasta ese momento no existía más que un derecho vago de todos los miembros del clan sobre el conjunto del territorio ocupado. Un derecho de propiedad definido sólo aparece en el seno del clan, los grupos familiares restringidos se fijaban en porciones determinadas del suelo, donde ponían su marca y residían. Y en verdad ese viejo fondo familiar estaba impregnado de religiosidad, los derechos, los privilegios de los que estaba investido eran de naturaleza religiosa. El hecho de que fuera inalienable es una prueba. Porque la inalienabilidad tiene el carácter distintivo de *res sacrae* y de *res*

religiosae. ¿Qué es en efecto la inalienabilidad sino una separación más completa, más radical que la implicada en el derecho de uso exclusivo? Una cosa inalienable es una cosa que debe pertenecer siempre a la misma familia, por lo tanto no sólo le pertenece en el instante actual, sino para siempre, queda retirada del uso común. No solamente las personas que están situadas fuera de ella no pueden disfrutarla actualmente, sino que jamás podrán hacerlo. La frontera que las separa de la cosa no podrá nunca ser franqueada. Se notará que, desde ciertos puntos de vista, el derecho de alienar o de vender está lejos de representar el punto más elevado que puede alcanzar el derecho de propiedad; la inalienabilidad tiene más bien ese carácter. Porque en parte alguna la apropiación es tan completa y tan definitiva. Es ahí que el vínculo entre la cosa y el sujeto que la posee alcanza su máximo de fuerza, allí también que la exclusión del resto de la sociedad es más rigurosa. Y la naturaleza religiosa de la tierra se revela en su estructura misma. Las costumbres de las que hablaremos han sido observadas sobre todo entre los romanos, los griegos y los hindúes. Pero no cabe duda que su generalización es muy grande.

Cada campo estaba rodeado por un cerco que lo separaba netamente de las propiedades vecinas, privadas o públicas. Se trataba de una faja de tierra de algunos pies de ancho que debía permanecer inculta y que nunca debía ser tocada por el arado (Fustel de Coulanges). Este espacio era sagrado, era una *res sancta*. Se llamaba así a las cosas que, sin ser absolutamente hablando *divini juris*, esto es, del dominio de los dioses, lo eran sin embargo de una manera aproximativa, *quodam modo*, como dice Justiniano. Violar este recinto sagrado, trabajarlo, profanarlo, constituía un sacrilegio. Quien cometía tal crimen era maldito, esto es declarado *sacer*, él, sus bueyes y, en consecuencia, todo el mundo podía matarlo impunemente. "Estaba condenado a la esterilidad y su raza a la muerte; porque la extinción de una familia era, para los antiguos, la suprema venganza de los dioses".

Sabemos, por otra parte, qué operación religiosa mantenía el carácter religioso de este espacio. "En ciertos días señalados del mes y del año, el padre de familia hacía el recorrido de su campo siguiendo esa línea; llevaba delante de sí las víctimas, cantaba himnos y ofrecía sacrificios" (Fustel de Coulanges). Era el camino seguido por las víctimas y manchado

con su sangre lo que constituía el límite inviolable de la propiedad. Los sacrificios tenían lugar sobre grandes piedras o troncos de árboles erigidos de distancia en distancia, y eran llamados *termes*. He aquí cómo describe la ceremonia Siculus Flaecus: "He aquí -dice- lo que practicaban nuestros antepasados: cavaban una pequeña zanja y levantaban en el borde el término, coronándolo de guiraldas de hierbas y de flores. Después ofrecían el sacrificio; hacían correr por la zanja la sangre de la víctima inmolada, arrojaban allí carbones encendidos, granos, pasteles, frutas, un poco de miel y vino. Cuando todo se había consumido en la zanja, sobre las cenizas todavía calientes, se clavaba la piedra o el trozo de madera". Y este acto sagrado se repetía cada año. El término o límite adquiría así un carácter eminentemente religioso. Con el tiempo este carácter religioso se personificó, se hipostasió bajo la forma de una divinidad determinada; fue el dios Término y así, los diferentes términos colocados alrededor de los campos fueron considerados en cierto modo como otros tantos altares. Una vez colocado el término, ninguna fuerza del mundo podía desplazarlo. "Debía permanecer en el mismo lugar por toda la eternidad. Y este principio religioso

estaba expresado en Roma por una leyenda: Júpiter, al querer encontrar un lugar en el monte Capitolio para construirse un templo, no había podido desposeer al dios Término. Esta vieja tradición muestra hasta qué punto era sagrada la propiedad, porque el término inmóvil no significaba otra cosa que la propiedad inviolable". Estas ideas y estas prácticas no eran, por otra parte, particulares de los romanos. Para los griegos también los límites eran sagrados, se habían convertido en Θεοι οροι. Encontramos las mismas ceremonias de límites en la India (Manou, VII, 245).

Lo mismo sucedía con las puertas y los muros. "*Muros sanctos dicimus quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquoid in muros deliquerunt*". Se creía que la palabra no concernía más que a las puertas y muros de la ciudad. Pero esta restricción es arbitraria. El cerco de todas las casas era sagrado: ερχοζ ερον, decían los griegos. En gran cantidad de países es en el umbral donde esta religión alcanzó su punto máximo. De ahí la costumbre de hacer pasar en brazos el umbral a la novia antes de entrar en la casa, o de hacer un sacrificio expiatorio en el umbral. La novia no forma aún parte de la casa. Comete pues una especie de sacrilegio al pisar el suelo sagrado,

sacrificio que, si no es prevenido, debe ser expiado. Por otra parte es un hecho general que la construcción de una casa va acompañada de un sacrificio análogo al que tiene lugar en el límite del campo. Y este sacrificio tenía por objeto santificar los muros, el umbral, o todo a la vez. Se emparedaba a las víctimas en las murallas o en las bases; se enterraba en el umbral. De ahí su carácter sagrado. Era una operación análoga a la que tenía por objeto determinar el recinto de una ciudad. Estas solemnidades son bien conocidas: la leyenda de Rómulo y Remo ha perpetuado el recuerdo. Y tenían lugar tanto para las casas particulares como para los dominios públicos.

Es por motivos religiosos que la propiedad es la propiedad. Consiste en efecto, según hemos dicho, en una especie de aislamiento de la cosa que la retira del espacio común. Y este aislamiento es producto de causas religiosas. Son las operaciones rituales las que crean en los bordes del campo o alrededor de la casa un cerco que vuelve a ambos sagrados, esto es inviolable como no sea para aquellos que han realizado las operaciones, es decir los propietarios y todo lo que de ellos depende, esclavos y animales. Un verdadero círculo mágico queda trazado

alrededor del campo, que lo pone al abrigo de interferencias y usurpaciones, que son sacrilegios. Pero, si bien comprendemos que de dichas prácticas haya resultado la apropiación de la cosa así aislada, no hemos visto todavía cómo dichas prácticas han podido nacer. ¿Cuáles son las ideas que han determinado a los hombres a realizar esos ritos, a abandonar a los dioses la periferia de sus dominios y a constituir una tierra sagrada? Habría, es verdad, una respuesta muy fácil: que esas prácticas no eran más que procedimientos artificiales empleados por los individuos para hacer respetar sus bienes. Los propietarios habrían utilizado las creencias religiosas para mantener apartados a los intrusos. Pero la religión sólo desciende al rango de procedimiento cuando la fe que inspira no está ya muy viva. Los usos que acabamos de citar son demasiado primitivos para que hayan sido artificios destinados a salvaguardar intereses temporales. Por otra parte eran por igual molestos y cómodos para los propietarios, cuya libertad encadenaban. Porque no permitían modificar la configuración del campo, o venderlo si querían hacerlo. Una vez consagrado el recinto, el dueño mismo ya no podía modificar nada. Se trataba pues más de una obligación que de un

medio inventado para beneficiarse. Si el dueño procedía como acabarnos de contar no era porque esto le fuera útil, sino porque debía proceder así. (Características terribles de algunos de estos sacrificios. Un niño era sacrificado). Pero, ¿cuáles eran los motivos de esta obligación?

Fustel de Coulanges ha creído encontrarlos en el culto de los muertos. Cada familia, dice, tiene sus muertos: esos muertos eran enterrados en el campo. Y eran seres sagrados -porque la muerte los convertía casi en dioses- y este carácter se extendía a la tierra en la que descansaban. Por el mero hecho de que estuvieran allí el suelo era de ellos y, en consecuencia, ni siquiera era religioso. Se concibe que esta característica se haya extendido del pequeño montículo que servía de sepultura doméstica a todo el campo. Así se explica la inalienabilidad de la propiedad establecida de esta manera. Porque los verdaderos propietarios de ese terreno eran seres divinos, por lo tanto su derecho era imprescriptible. Los vivos no podían disponer libremente, porque el derecho no era de ellos.

Es verdad que los lugares de sepultura eran particularmente sagrados. No se los podía vender. Y si bien la ley romana permitía a una familia vender

su campo (aunque la venta era difícil y tropezaba con toda clase de dificultades), la familia debía ser siempre propietaria de las tumbas. Pero, ¿significa esto que el derecho de propiedad no es más que una extensión de esta religión de las tumbas? La teoría está expuesta a gran número de objeciones:

1° Si en última instancia dicha teoría podría explicar la propiedad del campo, no explica la propiedad de la casa. Porque los muertos no estaban enterrados en dos lugares a la vez. Es cierto que Fustel de Coulanges no retrocedió ante la contradicción. Cuando explica que el hogar es sagrado, imagina que, antiguamente, bajo la piedra del hogar se enterraba a los antepasados y, cuando explica por qué el campo es sagrado, invoca la presencia de los muertos en el seno del campo. No podían sin embargo estar aquí y allá a la vez.

2° Los hechos sobre los cuales basa la hipótesis de que los muertos estaban enterrados en el campo son poco numerosos y poco convincentes. No hay un hecho latino y los escasos textos alegados son muy poco demostrativos. Tal uso, en todo caso, estaba lejos de ser tan general como el carácter sagrado, inviolable e inalienable de la propiedad terrateniente.

3° Lo decisivo es que la manera misma en que estaba repartida la religiosidad del campo contradice esta explicación. Se tenía por núcleo el lugar de sepultura, es allí que debía ser *maximum* e ir decreciendo desde este punto hacia la periferia. Y, sin embargo, el *maximum* de religiosidad estaba en la periferia. Era allí donde se encontraba la faja de tierra reservada al dios Término. No era por lo tanto la tumba familiar lo que éste protegía; era todo el campo. Si no hubiera tenido más objeto que aislar las tumbas de los antepasados, hubiera sido alrededor de esas tumbas y no en el límite extremo del terreno que se hubiera trazado la línea de aislamiento.

Este error de Fustel de Coulanges proviene del concepto demasiado estrecho que se hace del culto doméstico. Lo vincula al culto de los muertos, cuando en realidad es mucho más complejo. La religión familiar no es sólo la religión de los antepasados, es la religión de todas las cosas que participan en la vida de la familia, que desempeñan un papel: la cosecha, la vegetación de los campos, etc. Coloquémonos en este punto de vista comprensivo y quizás las prácticas que hemos descrito se volverán inteligibles. Hay que recordar

que, a partir de cierto momento de la evolución, la naturaleza entera tomó un carácter religioso. *παντα πληρη Θεων*, todo está lleno de dioses. La vida del universo y de todas las cosas que están vinculadas al universo se vinculan a una infinidad de principios divinos. El campo, hasta ese momento inculto, está habitado, poseído por seres religiosos concebidos bajo forma personal o no, y que son sus dueños. El campo tiene, como todo en el mundo, un carácter sagrado. Y este carácter lo vuelve inabordable. Poco importa que esos seres religiosos sean demonios naturalmente malignos o divinidades bienhechoras. El agricultor no puede penetrar en el campo sin interferir en su dominio: no puede labrar, remover la tierra sin turbarlos en su posesión. Se expone por lo tanto si no toma las precauciones necesarias, a una cólera que siempre es temible.

Establecido esto, los ritos que hemos contado se presentan singularmente parecidos a otros ritos bien conocidos, que los aclaran: los sacrificios de las premisas. Del mismo modo que el suelo es una cosa divina, la cosecha que germina en ese suelo contiene, ella también, un principio de ese género. Hay en la simiente depositada en la tierra una fuerza religiosa que se desarrolla en las espigas de trigo y que,

finalmente llega, en el grano, a su última expresión. Los granos de trigo son también sagrados, porque guardan en sí a un dios, y son ese dios manifestado. Por lo tanto los mortales no pueden tocarlo hasta que ciertas operaciones hayan disminuido en cierto grado la religiosidad que reside en él, para que pueda ser utilizado sin peligro. A esto sirven los sacrificios de las premisas. Lo que hay de más eminente, y por lo tanto de más temible en esta religiosidad, está concentrado en una hierba o en cierto número de hierbas, que son generalmente las primeras hierbas, y estas hierbas son sagradas; nadie las toca: pertenecen al espíritu o al dios de la cosecha; le son ofrecidas sin que ningún mortal ose utilizarlas. Entonces el resto de la cosecha, aunque todavía conserva cierto grado de religiosidad, queda libre de lo que la volvía, primeramente, demasiado peligrosa. Puede ser usada vulgarmente, sin exponerse, a la venganza divina, porque el dios ha recibido su parte, y la ha recibido por el hecho de haberse eliminado de la cosecha lo que ésta tenía de demasiado divino. Se ha impedido que el principio sagrado que residía en ella pase a lo profano, porque se lo ha separado de lo profano y, por el sacrificio, se lo mantiene en el terreno de lo divino. La línea de separación de los

dos mundos ha sido respetada: y ésta es la obligación religiosa por excelencia. Lo que acabamos de decir de la cosecha podría repetirse idénticamente de todos los productos de la tierra. De allí proviene la regla que prohíbe a los hombres tocar los frutos sean cuales fueren, antes de haber reservado las premisas y de haberlas ofrecido a los dioses. No existe religión que no conozca esta institución.

Y las analogías con la ceremonia religiosa del límite son notables. El campo es sagrado, pertenece a los dioses y, por lo tanto, es inutilizable. Para que sirva a usos profanos, se recurría a los mismos procedimientos que para la cosecha o la siega. Será descargado del exceso de religiosidad que hay en él, para volverlo profano o, por lo menos, profanable sin peligro. Pero la religiosidad no se destruye: sólo puede transportarse de un punto a otro. Esa fuerza temida que está dispersa en el campo, hay que retirarla, pero debe ser transferida a otra parte. Se la acumula en la periferia. Este es el fin de los sacrificios que hemos descrito. Se concentra en un animal las fuerzas religiosas difundidas en el terreno; después se pasea este animal alrededor del campo. Por donde pasa el animal comunica al suelo que pisa el carácter religioso que hay en él y que ha retirado

del campo. Ese suelo se vuelve sagrado. Para fijar mejor esa religiosidad temible se inmola al animal y se hace correr y en el terreno que ha sido cavado para eso la sangre de la víctima, porque el líquido sanguíneo es el vehículo por excelencia de todos los principios religiosos. La sangre es la vida, el animal mismo. A partir de aquí la banda de tierra que ha servido de teatro a esta ceremonia queda consagrada: es a ella que se vincula lo que el campo tenía de divino. Así queda reservada, no se la toca, no se la labra, no se la modifica. No es de los hombres: es del dios del campo. Todo el interior de la propiedad se encuentra entonces a disposición de los hombres, que pueden usarlo para sus necesidades; pero, por el hecho mismo de que la religiosidad ha sido rechazada hasta los límites del terreno, éste se encuentra *ipso facto* como rodeado de un círculo de santidad que lo protege contra las incursiones y las ocupaciones de afuera. Es posible, por otra parte, que los sacrificios que se hacían en esas circunstancias tuvieran más de un fin. Como pese a todo el agricultor había turbado la posesión de los dioses, había cometido una falta que lo exponía, y era conveniente el rescate. El sacrificio, a la vez, operaba este rescate. La víctima cargaba con

la falta cometida y la expiaba por cuenta de los culpables. Y entonces (por contragolpe), gracias a las operaciones así conducidas, no sólo las divinidades quedaban desarmadas, sino que eran transformadas en potencias protectoras. Estas potencias velaban sobre el campo, lo defendía, le aseguraban la prosperidad. Podríamos repetir las mismas explicaciones sobre las prácticas que eran de uso cuando iba a construirse una casa. Para construir una casa había que turbar a los genios del suelo. Se los irritaba y se volvían contra uno. Así, toda casa nos está prohibida: es tabú. Para poder penetrar es necesario un sacrificio previo. Se inmolan víctimas sobre el umbral, sobre las piedras de la base. Así se rescata el sacrilegio del que nos hemos hecho culpables, y se cambia la venganza a la que se está expuesto en disposiciones favorables, y los demonios irritados en genios protectores.

Pero sólo pueden servirse del campo y de la casa aquellos que han cumplido con los ritos necesarios de los que hemos hablado. Son los únicos que han rescatado el sacrilegio cometido, los únicos que se han conciliado la buena gracia de los principios divinos con los que han entrado en contacto. Las divinidades tenían derecho absoluto sobre las cosas:

en parte las han sustituido en todo lo que concierne a este derecho, pero sólo aquellos que han operado esta sustitución pueden beneficiarse de ella. Son los únicos, por consiguiente, que pueden ejercer el derecho que han conquistado, por así decirlo, sobre los dioses. El poder de usar y utilizar les pertenece, pues, exclusivamente. Antes que la operación fuera realizada, todo el mundo debía mantenerse apartado de las cosas que estaban totalmente prohibidas para usos profanos; ahora todos debían también abstenerse, menos ellos. La virtud religiosa que, hasta ese momento, protegía el terreno divino contra toda ocupación o interferencia, se ejercía desde ahora para su beneficio: y es esto lo que constituye el derecho de propiedad. Es por haber puesto la virtud religiosa a su servicio que ese dominio es su dominio. Un vínculo moral se ha formado por el sacrificio entre los sacrificadores y los dioses del campo y, como este vínculo existía ya entre los dioses y el campo, la tierra se ha encontrado así vinculada a los hombres por un lazo sagrado. Así ha nacido el derecho de propiedad. El derecho de propiedad de los hombres no es más que un sucedáneo del derecho de propiedad de los dioses. Por ser las cosas

naturalmente sagradas, es decir, propiedad de los dioses, han podido ser apropiadas por los profanos. Y el carácter que hace la propiedad respetable, inviolable y, por consiguiente, hace la propiedad, no es comunicada por los hombres al suelo; no es una propiedad que sea inherente a los hombres y que de ellos, haya descendido hasta las cosas. Es en las cosas donde ha residido originariamente, y de las cosas que ha subido hasta los hombres. Las cosas eran inviolables por sí mismas en virtud de ideas religiosas, y es secundariamente que esta inviolabilidad, convenientemente atenuada, moderada, canalizada, pasó a manos de los hombres. El respeto a la propiedad no es pues, como se dice con frecuencia, una extensión hacia las cosas impuesta por la personalidad humana, ya sea individual o colectiva. Hay otra fuente, exterior a la persona. Para saber de dónde viene hay que averiguar cómo los hombres o las cosas adquieren, carácter sagrado.

DECIMOCUARTA LECCIÓN
EL DERECHO DE PROPIEDAD
(Continuación)

La propiedad sólo es propiedad cuando es respetada, es decir, sagrada. Se podría creer *a priori* que ese carácter sagrado le viene del hombre; que es el labrador quien ha comunicado al suelo que ara, que explota, algo del respeto del que él mismo es objeto, la santidad que hay en él. En ese caso la propiedad no tendría más valor moral que la que le presta la personalidad humana: sería ésta la que, al entrar en contacto con las cosas, las haría suyas, les conferiría, por una especie de extensión, cierta dignidad. Los hechos parecen demostrar claramente que la noción de propiedad se ha formado de manera muy distinta. La especie de religiosidad que aparta de la cosa apropiada a todo otro sujeto que

no sea el propietario, no proviene de este último: residía originariamente en la cosa misma. Por sí mismas las cosas eran sagradas; estaban pobladas de principios, más o menos oscuramente representados, que eran considerados los verdaderos propietarios y que las volvían intangibles para los profanos. Estos no pudieron pues interferir en el dominio divino más que a condición de dar su parte a los dioses o expiar el sacrilegio por medio de sacrificios. Gracias a estas precauciones previas pudieron sustituir el derecho de los dioses, ponerse en lugar de ellos. Pero, si bien gracias a esta treta el carácter religioso del campo cesó de ser obstáculo para la empresa del labrador, dicho carácter no había desaparecido. Simplemente había sido trasladado del centro a la periferia y allí producía sus efectos naturales contra todos aquellos que no habían adquirido frente a él una especie de inmunidad. Los dioses no fueron expulsados del campo, sino trasladados a la periferia: una especie de vínculo se había formado entre el propietario y ellos; se habían convertido en sus protectores y, por medio de ceremonias periódicas, el labrador se aseguraba la continuación de sus favores. Pero, para todos aquellos que quedaban fuera, continuaban siendo

potencias temibles. ¡Ay del vecino cuyo arado había rozado simplemente al dios Término! Los dioses sólo se habían desarmado ante quienes habían pagado la deuda que se les debía y se habían comportado con ellos como corresponde. El campo se encontraba así al abrigo de toda incursión y de toda usurpación extraña: un derecho de propiedad había sido creado a beneficio de ciertos hombres. Este derecho es, por lo tanto, de origen religioso; la propiedad humana no es más que la propiedad religiosa, divina, puesta al alcance de los hombres gracias a cierto número de prácticas rituales.

Sorprenderá quizás que una institución tan fundamental y tan general como la propiedad descansa en creencias ilusorias y en prejuicios que se supone no tienen fundamento objetivo. No existen genios del suelo o genios del campo; ¿cómo, pues, ha podido prolongarse una institución social basada en el error? Parecería que hubiera debido desmoronarse desde el momento que se descubrió que esas concepciones místicas no respondían a nada. Pero es que las religiones, incluso las más groseras, no son, como se ha creído ciertas veces, simples fantasmagorías que no tienen correspondencia alguna con la realidad. Sin duda no

expresan las cosas del mundo físico tal cual son; como explicación del mundo son sin valor. Pero traducen, en forma simbólica, las necesidades sociales, los intereses colectivos. Prefiguran los diversos contactos que, la sociedad mantiene con los individuos que la componen, o las cosas que forman parte de su sustancia. Y esos contactos, esos intereses, son reales. A través de una religión se puede descubrir la estructura de una sociedad, el grado de unidad alcanzado, la más o menos gran coalescencia de segmentos que la forman, la extensión del espacio que ocupa, la naturaleza de las fuerzas cósmicas que desempeñan un papel vital, etc. La religión es la forma primitiva en que la sociedad toma conciencia de sí misma y de su historia. Es, en el orden social, lo que es la sensación en el individuo. Se preguntará por qué deforma las cosas al pensarlas, pero: ¿acaso la sensación no desfigura las cosas que representa a los individuos? En el mundo hay tanto sonido, color o calor como dioses, demonios o genios. Por el mero hecho de que la representación supone un sujeto que se representa -(aquí un sujeto individual, allá colectivo)- la naturaleza de ese sujeto es un factor de la representación y desnaturaliza las cosas

representadas. El individuo, al pensar por la sensación los vínculos que sostiene con el mundo que lo rodea, pone allí lo que no existe, esto es, cualidades que provienen de él. La sociedad hace lo mismo al pensar, por la religión, el medio que la constituye. La alteración no es la misma en los dos casos porque los sujetos son diferentes. Es asunto de la ciencia rectificar esas ilusiones prácticamente necesarias. Podremos entonces estar seguros que las creencias religiosas que hemos encontrado en la base del derecho de propiedad cubren realidades sociales que expresan metafóricamente.

Para que nuestra explicación fuera verdaderamente satisfactoria habría, por lo tanto, que alcanzar esas realidades, bajo la letra de los ritos descubrir el espíritu que traducen, esto es, percibir las causas sociales que han dado vida a esas creencias. El interrogante se reduce a esto: ¿de dónde viene que la imaginación colectiva se haya visto forzada a considerar el suelo como sagrado, como poblado por principios divinos? El problema es demasiado general para poder ser tratado aquí, tanto más porque la solución está lejos de haber sido encontrada. Intentemos, sin embargo, una manera provisoria de representar las cosas. Permitirá, por lo

menos, percibir cómo esas alucinaciones mitológicas pueden, en realidad, tener un significado positivo.

Los dioses son fuerzas colectivas encarnadas, hipostasiadas bajo forma material. En el fondo los fieles adoran a la sociedad: la superioridad de los dioses sobre los hombres es la del grupo sobre los miembros. Los primeros dioses fueron objetos materiales que servían de emblema a la colectividad y que, por esta razón, se convirtieron en representaciones: a consecuencia de estas representaciones participaron de los sentimientos de respeto que la sociedad inspiraba a los particulares que la componían. De ahí proviene la divinización. Pero, aunque la sociedad es superior a sus miembros tomada aisladamente, no existe más que en ellos y por ellos. La imaginación colectiva debería pues concebir los seres religiosos como inmanentes a los hombres mismos. Y es lo que ocurrió. Cada miembro del clan contenía en sí una parcela de ese *totem* cuyo culto es la religión del clan. En el clan del lobo, cada individuo es un lobo. Lleva en sí un dios, e incluso varios. Si hay dioses en las cosas - notablemente en el suelo- es porque las cosas y especialmente el suelo están asociados a la vida íntima del grupo, tanto como a los individuos

humanos. Se supone que viven de la vida común. Como consecuencia es natural que el principio de la vida común resida en esas cosas y las vuelva sagradas. Entrevemos ahora cuál es el carácter religioso del cual el suelo está revestido. No es una simple invención sin consistencia, una idea de sueño. Es la marca que la sociedad ha puesto en las cosas por el mero hecho de que estuvieran estrechamente mezcladas a su vida, por formar parte de ella misma. Si el suelo era inabordable a los particulares, era por pertenecer a la sociedad. Esa es la fuerza real que la ha puesto aparte y la ha abstraído a toda apreciación privada. Todo lo que hemos dicho podría, en consecuencia, traducirse así: la apropiación privada presupone una primera apropiación colectiva. Hemos dicho que los fieles sustituyeron el derecho de los dioses: diremos ahora que los particulares han sustituido el derecho de la colectividad. Es de ella que emana toda religiosidad. Ella sola, si nos atenemos a las cosas empíricamente conocidas, tiene poder suficiente para elevar una realidad sea cual sea, campo, animal, persona, por encima del alcance privado. Y la propiedad privada ha nacido porque el individuo hizo dar vuelta para su beneficio, utilizó el respeto que la sociedad

inspira, la dignidad superior de la que está revestida y que ella había comunicado a las cosas de las que era sustituto material. La hipótesis de que el grupo fue el primer propietario, es perfectamente conforme a los hechos. Sabemos, en efecto, que el clan posee de manera indivisa el territorio que ocupa y que explota por la caza o por la pesca..

Desde este punto de vista incluso las prácticas rituales que hemos descrito adquieren un significado y pueden traducirse en lenguaje laico. El sacrilegio que el hombre cree cometer contra los dioses por el mero hecho de desgarrar y trastocar el suelo, lo comete realmente contra la sociedad: ella es la realidad oculta tras las concepciones mitológicas. Es a ella, en cierto modo a quien se dirigen los sacrificios, la víctima que se inmola. Así, cuando las imaginaciones se disiparon, cuando los dioses fantásticos se desvanecieron, cuando la realidad que prefiguraban apareció sola, fue a ella, es decir, a la sociedad a quien se dirigieron esos ritos anuales por los cuales el fiel rescataba primitivamente de las divinidades el derecho de arar y de explotar el suelo. Esos sacrificios, esas premisas de todo tipo, son la primera forma de los impuestos. Eran deudas que se pagaban primeramente a los dioses, después se

convirtieron en diezmo pagado a los sacerdotes, y este diezmo fue luego un impuesto regular que pasó a manos de los poderes laicos. Los ritos expiatorios y propiciatorios se convirtieron definitivamente en un impuesto que se ignora. Pero el germen de la institución se encontraba allí y se desarrolló en el porvenir.

Si esta explicación tiene base, la naturaleza religiosa de la apropiación puede haber significado por largo tiempo que la propiedad privada ha sido una concesión de la colectividad.

Pero, suceda lo que suceda con esta interpretación, las condiciones en las cuales la propiedad ha nacido han determinado su naturaleza. No podía ser más que colectiva. En efecto: los grupos se apropiaban del suelo, procedían a las formalidades que hemos descrito y, desde entonces, todo el grupo se beneficiaba de los resultados de esas formalidades. Dichas formalidades tenían incluso por efecto dar al grupo una personalidad y una cohesión que no tenía primitivamente. Porque esta banda de tierra consagrada, que aislaba el campo de los campos vecinos, aislaba también todos los grupos similares, establecidos en otra parte. Es por esto que el advenimiento de la agricultura dio a

los grupos familiares más restringidos que el clan una cohesión, una fijación que no habían tenido hasta entonces.

Fue verdaderamente la individualidad del campo la que creó la individualidad colectiva. Por otra parte, ya no podían, bajo la influencia de circunstancias menores, formarse por un tiempo y dispersarse siguiendo el impulso de simpatías privadas o intereses pasajeros. Tuvieron ya forma, una osamenta definida, marcada de manera indeleble en el terreno mismo que ocupaban, porque eran las formas mismas, las formas inmutables de ese terreno.

Así queda explicado uno de los caracteres de la propiedad familiar colectiva. Y es que, bajo este régimen, las personas son poseídas por las cosas, casi tanto como las cosas son poseídas por las personas. Los parientes sólo son parientes porque explotan en común cierto dominio. Si alguno sale definitivamente de la comunidad económica, todo vínculo de parentesco quedará cortado con los que permanecen en ella. La influencia preponderante de las cosas se vuelve muy clara por el hecho de que, en ciertas condiciones, los individuos pueden salir del grupo así constituido: pueden cesar de ser parientes.

Las cosas, por el contrario, el terreno y todo lo que le concierne, quedan a perpetuidad, porque el patrimonio es inalienable²¹. En ciertos casos esta posesión de las personas por las cosas termina incluso por convertirse en una verdadera esclavitud. Es lo que sucedía con la hija única en Atenas. Cuando un padre sólo tenía una hija como descendencia, era ella quien heredaba, pero era la condición jurídica de los bienes que recibía la que fijaba su propia condición jurídica. Como esos bienes no debían salir de la familia, precisamente porque eran el alma de ésta, la heredera estaba obligada a casarse con su más próximo pariente: si ya estaba casada debía romper su matrimonio o abandonar su herencia. La persona seguía a la cosa. La hija era heredada más que heredaba. Todos estos hechos se explican fácilmente si la propiedad inmobiliaria está en el origen de lo que hemos dicho. Porque entonces es ella que ata los fondos a la familia; es ella que ha constituido el centro de gravedad, que incluso le ha prestado sus formas exteriores. La familia es el conjunto de individuos que vivían en el islote religioso, aislado que formaba el dominio. Eran las leyes que los unían al suelo

²¹ Adición legible abajo de la página.

sagrado que explotaban y que por contragolpe lo unía los unos a los otros. He aquí de manera general de dónde viene la especie de culto de que es objeto el campo familiar, el prestigio religioso que tenía ante los espíritus. Este prestigio no le venía únicamente de la gran importancia que la tierra tenía para los agricultores, ni de la todopoderosa tradición, sino simplemente de que el suelo, por sí mismo, estaba penetrado de religiosidad. Era la cosa santa cuya santidad era comunicada a la familia, no provenía ella.

Pero, precisamente porque la propiedad en sus orígenes sólo puede ser colectiva, queda por explicar cómo se volvió individual. ¿De dónde proviene que los individuos agrupados juntos, unidos a un mismo conjunto de cosas, hayan terminado por adquirir sobre las cosas distintas, derechos distintos? El suelo, en principio, no puede desmembrarse, forma una unidad, la unidad de la herencia; y esta unidad indivisible se impone al grupo de individuos. ¿De dónde viene que, sin embargo, cada uno de ellos, haya llegado a hacerse una propiedad particular? Como se puede prever, la individuación de la propiedad no puede producirse sin ir acompañada por otros cambios en la situación respectiva de las

cosas y de las personas. Porque, mientras las cosas conservaban una especie de superioridad moral sobre las personas, era imposible para el individuo hacerse dueño y establecer su imperio sobre ellas.

Dos caminos diferentes han debido llevar a este resultado. Primero basta que un conjunto de circunstancias haya elevado en cierto modo en dignidad a uno de los miembros del grupo familiar, confiriéndole así un prestigio que no tenía ninguno de los otros y haciéndolo representante de la sociedad doméstica. A continuación los lazos que ligaban las cosas al grupo las ligaron directamente a esa personalidad privilegiada. Y, como ella encarnaba en sí a todo el grupo, hombres y cosas, dicha personalidad se encontró investida de una autoridad que ponía bajo su dependencia tanto las cosas como los hombres: así nació la propiedad individual. Fue con el advenimiento del poder paternal y, más especialmente del poder patriarcal, que se realizó esta transformación. Ya hemos visto cuáles fueron las causas que llevaron a la familia a salir del estado de homogeneidad democrático que presentaba todavía recientemente la familia entre los eslavos, y a escoger un jefe al cual se sometieron. Hemos visto cómo, por este hecho mismo, ese jefe

se convirtió en una elevada potencia moral y religiosa; es que en él se absorbe toda la vida del grupo, y el jefe tiene así sobre cada uno de los miembros la misma superioridad que la colectividad misma. Era el ser familiar personificado. Y no eran sólo las personas, las tradiciones, los sentimientos que se encontraban así expresados en su persona. Era aún y sobre todo el patrimonio, con todas las ideas que a él se vinculan. La familia romana estaban hecha de dos clases de elementos: el padre de familia por un lado y, por el otro, todo el resto, lo que se llamaba familia, que comprendía a la vez los hijos de la familia y sus descendientes, los esclavos y todas las cosas. Y todo lo que podía haber de moral, de religioso en la familia, estaba como concentrado en la persona del padre. Era esto lo que le daba una situación tan eminente. El centro de gravedad de la familia se encontró así desplazado. Pasó de las cosas en las que residía a una persona determinada. A partir de aquí un individuo se hizo propietario, y en el sentido pleno de la palabra, porque las cosas dependían de él más que él de las cosas. Es verdad que, mientras el poder del padre de familia fue tan absoluto como lo había sido en Roma, él fue el único en ejercer el derecho de propiedad. Pero,

cuando él desaparecía, los hijos, cada uno por su parte, se veían forzados a ejercerlo a la vez. Y poco a poco, a medida que el poder patriarcal se volvía menos despótico, por lo menos dentro del derecho, a medida que la individualidad del hijo empezaba a ser reconocida incluso antes de la muerte del padre, éste pudo, por lo menos en cierta medida, convertirse en propietario en vida del progenitor.

La segunda causa que señalamos no dejó, por otra parte, de contribuir a este resultado. Su acción fue paralela a aquella cuyos efectos acabamos de indicar, y los reforzó.

Esta causa fue el desarrollo de la propiedad inmobiliaria. En efecto: sólo los bienes en tierras tenían ese carácter religioso que los substruía, en cierto modo, a la disposición de los individuos y, en consecuencia, volvía necesario un régimen comunitario. Por el contrario los bienes muebles por sí mismos eran de naturaleza profana. Pero, mientras la industria siguió siendo puramente agrícola, no desempeñaron más que un papel secundario y accesorio; no eran más que dependencias y apéndices de la propiedad inmobiliaria. Esta era el centro en torno al cual gravitaba todo lo que había de móvil en la familia, tanto las cosas como la gente.

Mantenia a éstas en su esfera de acción, impidiendo, como consecuencia, que se hicieran una condición jurídica en relación con lo que había de particular en su naturaleza y desarrollar así el germen de derecho nuevo que había en ellas. Las ganancias que los miembros de la familia podían hacer fuera de la comunidad familiar caían en ese patrimonio familiar, se confundían con el resto de los bienes en virtud del principio que hace que lo accesorio siga a lo principal. Pero, como hemos dicho, los instrumentos animados o inanimados que servían especialmente a los trabajos agrícolas y que estaban en consecuencia estrechamente en contacto con el suelo, participando del atributo característico a éste, eran inalienables. Con el tiempo, con los progresos del comercio y de la industria, la propiedad inmobiliaria adquirió más importancia: se emancipó entonces de esa propiedad terrateniente de la que no era más que un anexo, desempeñó por sí misma un papel social, diferente del que desempeñaba la propiedad terrateniente, se convirtió en factor autónomo de la vida económica. Así se constituyeron centros nuevos de propiedad fuera de la propiedad inmobiliaria, y que, por consiguiente, no tuvieron sus características. Las cosas que

estaban comprendidas no tenían en ellas nada que las pusiera por encima de los ataques previstos: no eran más que cosas y el individuo entre cuyas manos caían se encontraba frente a ellas en un plan de igualdad, o incluso de superioridad. Podía pues disponer libremente de ellas. Nada las fijaba a un punto determinado del espacio; nada las inmovilizaba; resultaba así que dependían directamente de la persona que las había adquirido, fuera cual fuese la forma de esta adquisición. Así nació este nuevo derecho de propiedad. Pero, a través de nuestro derecho actual, vemos bien que la propiedad inmobiliaria y la otra son de naturaleza distinta, corresponden a dos fases distintas de la evolución jurídica. La primera está todavía muy cargada de prohibiciones, de estorbos que son recuerdo de su antigua naturaleza religiosa. La segunda ha sido siempre más móvil, más libre, más completamente abandonada al arbitraje de los particulares. Pero, por real que sea esta dualidad, no debe hacer perder de vista que una de esas propiedades ha surgido de la otra. La propiedad mobiliaria, como entidad jurídica distinta, no se ha formado más que a continuación e imitación de la propiedad inmobiliaria; es una imagen debilitada,

una forma atenuada de ésta. Es la institución de la propiedad inmobiliaria la que, primeramente, ha establecido un vínculo *sui generis* entre los grupos de personas y cosas determinadas. Una vez hecho esto el espíritu público se encontró naturalmente preparado a admitir que, en condiciones sociales perfectamente diferentes, lazos análogos, aunque distintos, pueden tener como punto de unión, no ya las colectividades, sino las personalidades individuales. Pero esto no fue más que la aplicación a circunstancias nuevas de una reglamentación anterior. La propiedad mobiliaria no es más que la propiedad terrateniente modificada como consecuencia de los caracteres particulares de los inmuebles. Así, lleva todavía hoy en día la marca de sus orígenes. En efecto: es hereditaria, con el mismo título que la otra; en caso de descendencia en línea directa la herencia es incluso obligatoria. Pero la herencia es ciertamente una supervivencia de la antigua propiedad comunitaria. Es exactamente ésta que se confunde en el origen con la propiedad inmobiliaria, la que ha sido realmente el prototipo de la propiedad mobiliaria.

Percibimos ahora cómo la propiedad actual se vincula a las creencias místicas que hemos

encontrado en la base de la institución. Primitivamente la propiedad era terrateniente o, por lo menos, las características de la propiedad terrateniente se extendían a los muebles a causa de su menor importancia; y estas características, en virtud de su naturaleza religiosa, implicaban necesariamente el comunismo. Este es el punto de partida. Después un doble proceso de la propiedad colectiva desprendió la propiedad individual. Por otra parte, la concentración de la familia de la que resulta la constitución del poder patrimonial, hace partir del jefe de familia todas las virtudes religiosas que eran inmanentes a los patrimonios y que les daban su situación excepcional. A partir de entonces el hombre está por encima de las cosas y es el hombre en particular que ocupa esta situación, es decir, quien posee. Sistemas de cosas profanas se constituyen independientemente del dominio familiar, se liberan de éste y se convierten en el nuevo objeto de propiedad, esencialmente individual. Y, por otra parte, la individualización de la propiedad se debe a que los bienes de tierra perdieron su carácter sacrosanto, que fue absorbido por el hombre, y también al hecho de que los bienes que no tenían por sí mismos, este carácter se

desarrollaron lo bastante como para crear una organización jurídica distinta y diferente. Pero, como la propiedad común es la fuente de la que han surgido las otras, encontramos su huella en la forma en que se han organizado estas últimas.

Es sorprendente quizás no ver asignado en la génesis del derecho de propiedad ningún rol a la idea según la cual ésta deriva del trabajo. Pero, si examinamos la forma en la que el derecho de propiedad está reglamentado por nuestro código, no encontraremos en parte alguna que este principio sea formulado expresamente. La propiedad, dicen los artículos 711 y 712 del Código Civil, se adquiere por sucesión - donación - accesión - prescripción, o por efecto de obligaciones. De las cinco maneras de adquisición enumeradas las cuatro primeras no implican la idea del trabajo, y la quinta no lo implica necesariamente. Si la venta me trasmite la propiedad de una cosa, no es porque esta cosa haya sido producida por el trabajo de quien me la cede, ni tampoco porque lo que yo doy en cambio sea resultado de mi trabajo, sino porque una y otra cosa son regularmente poseídas por aquellos que las intercambian, es decir, que la posesión se basa en un título regular. En el derecho romano el principio

está aún más manifiestamente ausente. Podemos decir que, en el derecho, el elemento esencial de todas las formas de adquisición de la propiedad es la aprehensión material, la detención, el contacto. No es que el hecho físico baste para constituir la propiedad: pero siempre es necesario, por lo menos en su origen. Por otra parte, lo que muestra *a priori* que esta idea no ha podido afectar, o por lo menos afectar profundamente, el derecho de propiedad, es que es de origen muy reciente. Es solamente con Locke que aparece la teoría según la cual la propiedad no es legítima si no está basada en el trabajo. A comienzos de siglo Grotius parece ignorarlo aún.

¿Significa esto que la idea está totalmente ausente de nuestro derecho? En modo alguno, pero no es por disposiciones relativas al derecho de propiedad que ha nacido: es más bien en el derecho contractual. Además, nos parece justo que todo trabajo utilizado o utilizable por otro sea remunerado, y que esa remuneración sea proporcional al trabajo útil dispensado. Y toda remuneración confiere derecho de propiedad, porque trasmite cosas a aquel que es beneficiario. Se realiza, así un movimiento, una transformación en el

derecho de los contratos que debe necesariamente afectar el derecho de propiedad. Podemos incluso prever que el principio que tiende a desarrollarse está en antagonismo con aquel sobre el cual ha descansado hasta el presente la apropiación personal. Porque el trabajo en sí solo no basta; implica una materia, un objeto al que se aplica y es necesario que ese objeto esté apropiado ya que se trabaja para modificarlo. El trabajo suprime por lo tanto las apropiaciones que no descansan en el trabajo. De ahí conflictos entre las exigencias nuevas de la conciencia moral que tiende a surgir y el concepto antiguo de la organización del derecho de propiedad. Pero como estas exigencias tienen origen en las ideas que tienden a surgir en la justicia contractual, es en el principio del contrato donde conviene estudiarlas.

DECIMOQUINTA LECCIÓN EL DERECHO CONTRACTUAL

Hemos visto de qué manera parece haberse constituido el derecho de propiedad. La religiosidad difusa en las cosas y que las substraía a toda apropiación profana, fue trasladada, por medio de ritos determinados, ya sea al umbral de la casa, ya sea a la periferia del campo, y formó allí una especie de cinturón de santidad, un cerco sagrado que protegió el dominio contra toda interferencia extraña. Sólo podían franquear esta zona y penetrar en el islote que había sido religiosamente aislado del resto, aquellos que habían realizado los ritos, esto es, que habían contraído vínculos particulares con los seres sagrados, propietarios originarios del suelo. Después, poco a poco, esta religiosidad que estaba en las cosas pasó a las personas; las cosas cesaron de

ser sagradas por sí mismas, ya sólo tuvieron indirectamente este carácter, porque dependían de las personas que, como ellas, eran sagradas. La propiedad, de colectiva, pasó a ser personal. Porque, mientras dependía exclusivamente de la calidad religiosa de los objetos, no se vinculaba a ningún sujeto determinado; no era en las personas, y con menos motivo en una persona que tenía su fuente, su lugar de origen, y, en consecuencia, ninguna persona era considerada como detentora de ella. Todo el grupo que se encontraba así encerrado en esa especie de recinto sagrado, tenía los mismos derechos, y las generaciones nuevas estaban llamadas a disfrutar de los mismos derechos, por haber nacido en el seno del grupo. La propiedad personal sólo apareció cuando se desprendió de la masa familiar un individuo que encarnó en sí toda la vida religiosa dispersa en las gentes y las cosas de la familia, y que se convirtió en detentor de todos los derechos del grupo.

Tal vez sorprenderá ver el derecho de propiedad individual vinculado a antiguos conceptos religiosos y tal vez se llegará a suponer que tales representaciones no pueden constituir para la institución una base muy sólida. Pero ya hemos visto

que si las creencias religiosas no son verdaderas al pie de la letra, no por ello dejan de expresar realidades sociales, que traducen en formas simbólicas o metafóricas. Y en efecto sabemos que ese carácter religioso que marca hoy en día al individuo está bien fundado en la realidad; no hace más que expresar el elevado valor que la personalidad individual ha adquirido ante la conciencia moral, la dignidad de la que está revestida y sabemos también cómo esta estimación del individuo depende estrechamente de toda nuestra institución social. Y es inevitable que esa virtud religiosa de la que está investido el individuo se extienda de él a las cosas con las cuales está estrecha y legítimamente en contacto. Los sentimientos de respeto de que es objeto no pueden limitarse únicamente a su persona física; los objetos que son considerados suyos no pueden dejar de participar. No sólo esta extensión es necesaria sino que es también útil. Porque nuestra organización moral implica que una gran iniciativa debe ser dejada al individuo; y, para que esta iniciativa sea posible, es necesario que haya una especie de dominio donde el individuo sea único amo, donde pueda actuar con entera independencia, retirarse al abrigo de toda

presión extraña para ser verdaderamente él mismo. Esta libertad individual que tanto apreciamos no supone solamente la facultad de mover nuestros miembros como se nos dé la gana: implica la existencia de un círculo de cosas de las que podemos disponer a voluntad. El individualismo no sería más que una palabra si no tuviéramos una esfera material de acción en el seno de la cual ejercemos una especie de soberanía. Cuando se dice que la propiedad individual es cosa sagrada, sólo se afirma bajo forma simbólica un axioma moral incontestable; porque la propiedad individual es la condición material del culto del individuo.

La propiedad individual se encuentra así caracterizada, más bien que explicada. Lo que acabamos de decir permite comprender cómo las cosas poseídas legítimamente son y deben estar investidas de un carácter que las aisle de todo ataque; pero lo que precede no enseña en modo alguno qué condiciones deben satisfacer las cosas para que pueda decirse de ellas que son legítimamente poseídas, que forman parte de un dominio individual. Todo lo que entra en contacto con el individuo, incluso en contacto durable, no puede ser apropiado por él, no se convierte por eso

en su propiedad. ¿Cuándo pues la apropiación es justa? Es algo que el carácter sagrado de que está revestida la persona no podría en modo alguno determinar. Antes, cuando la propiedad era colectiva, la dificultad no existía. Porque el derecho de propiedad tenía entonces una cualidad *sui generis* inherente a las cosas mismas y no a las personas. No era cuestión pues de preguntarse a qué cosas se podía comunicar, ya que residía en ellas. Toda la cuestión consistía en saber qué personas podían utilizar para su beneficio esa cualidad, y la respuesta surgía sola. Sólo podían usarla aquellos que, por los medios indicados, habían sabido volverla utilizable. Pero hoy en día no sucede lo mismo. Es en la persona que existen las características que fundan la propiedad. Pero entonces la cuestión se presenta así: ¿qué contactos deben tener las cosas con la persona para que el carácter sagrado de ésta pueda comunicarse legítimamente a las cosas? Porque es esta comunicación la que constituye la apropiación.

El único medio de resolver la cuestión es examinar las diferentes maneras en que se adquiere la propiedad, procurar desprender el principio o los principios, y ver su base en nuestra organización social. Esta adquisición tiene dos fuentes principales:

el contrato y la herencia. Sin duda atenerse a estos dos procedimientos es simplificar las cosas. Existen, además, las donaciones, la prescripción; pero las únicas donaciones que representan en este sentido un papel importante son las donaciones testamentarias y, como están estrechamente vinculadas a la herencia, tendremos que ocuparnos de este asunto. En cuanto a la prescripción, aunque sería interesante estudiarla desde el punto de vista histórico, lo cierto es que no ha tenido más que una parte mínima en la distribución actual de la propiedad. Las dos vías esenciales por las que nos convertimos en propietarios son, por lo tanto, el intercambio contractual y la herencia. Por la segunda adquirimos las propiedades ya hechas; y por la primera creamos objetos nuevos de propiedad. Pero, se dirá: ¿no es esto atribuir al contrato lo que no puede ser más que producto del trabajo? El trabajo sólo es creador. En sí mismo, el trabajo consiste exclusivamente en cierto despliegue de energía muscular: no puede pues crear las cosas. Las cosas no pueden ser más que la remuneración del trabajo: éste no puede crearlas de la nada; son el precio del trabajo, al mismo tiempo que las condiciones. El trabajo no puede engendrar la propiedad más que

por vía de intercambio y todo intercambio es un contrato explícito o implícito.

De las dos formas actuales de la propiedad hay una que aparece en primer lugar como en contradicción con el principio mismo sobre el cual reposa la propiedad actual, es decir, la propiedad individual. En efecto: la propiedad individual es aquella que tiene su origen en el individuo que posee y en él solo. En cambio, por definición, la propiedad que resulta de la herencia proviene de otros individuos. Se ha formado fuera de él; no es su obra; no puede por lo tanto tener con él más que un contacto muy exterior. Hemos visto que la propiedad individual es antagonista de la propiedad colectiva. Y la herencia es una supervivencia de esta última. Cuando la familia, hasta ese momento indivisa, se fragmenta, la indivisión primitiva subsiste bajo otra forma. Los derechos que cada miembro del grupo tenía sobre la propiedad de los otros quedaban como paralizados y mantenidos lejos mientras éstos vivieran. Cada uno disfrutaba de sus bienes aparte; pero, cuando el detentor actual moría, el derecho de sus antiguos copropietarios recobraba toda su energía y toda su eficacia. Así se estableció el derecho de sucesión. Durante mucho tiempo el

derecho de copropiedad familiar fue tan fuerte y respetado que, aunque la familia no viviera en comunidad, se oponía a que cada detentor actual pudiera disponer de sus bienes por donación testamentaria y de otro tipo. No había más que un derecho de disfrute: era la familia quien era propietaria. Pero, como no podía ejercer colectivamente este derecho después de la dispersión, fue el pariente más próximo del fallecido quien sustituyó los derechos de éste. La herencia es pues solidaria de ideas y prácticas arcaicas, sin base en nuestras costumbres actuales. Pero esta observación no autoriza sin duda a suponer que la institución deba desaparecer totalmente; porque a veces hay supervivencias necesarias. El pasado se mantiene bajo el presente, contrastando con él. Toda organización social está llena de contrastes. No podemos hacer que lo que ha sido no sea; el pasado es real, no podemos hacer que no haya sido. Las formas sociales más antiguas han servido de base a las más recientes y sucede con frecuencia que una especie de solidaridad se ha establecido entre las unas y las otras, de modo que debemos conservar algo de las primeras para mantener las segundas. En todo caso, las consideraciones que preceden bastan

para demostrar que de los dos grandes procedimientos por los que se adquiere la propiedad, la herencia es la que está destinada a ir perdiendo más y más importancia. Todo nos lleva pues a prever que es en el análisis del derecho contractual donde encontraremos el principio sobre el cual está llamada a basarse, en el futuro, la institución de la propiedad. Abordemos, pues, este estudio.

Sobre el contrato

La noción de contrato pasa corrientemente por ser una operación de tal simplicidad, que se ha creído poder hacer de él, el hecho elemental del que derivarían todos los hechos sociales. Es sobre esta idea que descansa la teoría llamada del contrato social. El lazo social por excelencia, el que une a los individuos en una misma comunidad, habría sido, o debería ser contratado. Si se hace del contrato el fenómeno primitivo, ya sea cronológica o, como lo entiende Rousseau, lógicamente, es porque la noción aparece clara por sí misma. Pareciera que no tiene necesidad de vincularse a ninguna otra noción que lo explique. Los juristas han procedido con frecuencia según el mismo principio. Es así que han vinculado todas las obligaciones que nacen del hecho del

hombre ya sea a los delitos, o a los contratos. Y todas las otras obligaciones que no tienen expresamente su fuente en un delito o en un contrato propiamente dicho, son consideradas como variedades de las precedentes. Así se formó el concepto de cuasi-contrato, por medio del cual se da cuenta, por ejemplo, de las obligaciones que nacen de la gestión de los asuntos de otro, o del hecho que un acreedor haya recibido más de lo que le era debido. La idea del contrato parece tan luminosa por sí misma que la causa generadora de sus diversas obligaciones parecía ella misma no tener nada de oscuro en el momento en que la asimilaron al contrato propiamente dicho, la erigieron en una especie de contrato. Pero nada más engañoso que esta aparente claridad. Lejos de ser primitiva, la institución del contrato no aparece y, sobre todo, no se desarrolla, más que en fecha muy tardía. Lejos de ser simple es de extremada complejidad, y no es fácil ver cómo se ha formado. Es esto lo que importa comprender ante todo. Para estar seguros, empecemos por determinar bien en qué consiste el vínculo contractual.

Y por otra parte, más generalmente, ¿en qué consiste un vínculo moral jurídico? Se llama así una

relación que la conciencia pública concibe entre dos sujetos, individuos o colectivos, o entre los sujetos y una cosa, y en virtud de la cual uno de los términos en presencia tiene sobre el otro por lo menos un derecho determinado. Generalmente hay derecho de una y otra parte. Pero esta reciprocidad no es necesaria. El esclavo está ligado jurídicamente a su amo, pero no tiene derecho sobre éste. Y los lazos de este tipo pueden tener dos fuentes diferentes: o bien dependen de un estado realizado, ya sea de cosas o de personas en contacto, de modo que, ya sea de manera crónica, o de manera durable, son de tal o cual naturaleza, están situadas aquí o allá, son concebidas por la conciencia pública como afectadas por tales o cuales características adquiridas; o bien dependen de un estado de cosas o de personas no realizado aún, sino simplemente querido por una y otra parte. Es pues en este caso, no la naturaleza intrínseca del estado, sino el hecho de quererlo, el que genera el derecho; éste consiste simplemente en este caso en realizarlo como ha sido querido. Así, como he nacido en tal familia, como llevo tal nombre, tengo deberes hacia tales personas que son mis parientes, y hacia aquellas otras cuya tutela puedo llegar a ejercer. Como tal cosa ha entrado en

mi patrimonio por un medio legítimo, tengo sobre tal cosa derechos de propiedad. Por poseer tal inmueble, situado de tal manera, tengo sobre el inmueble vecino tal derecho de servidumbre, etc. En todos estos casos es un hecho adquirido o realizado el que da nacimiento al derecho que ejerzo. Pero, cuando me entiendo con el propietario de una casa para que me alquile su propiedad mediante una suma que le será pagada cada año en tales condiciones definidas, hay simplemente de mi parte voluntad de ocupar ese inmueble y de entregar la suma prometida, y de la otra parte voluntad de renunciar a sus derechos mediante la suma convenida. No hay en presencia de estas voliciones más que estados de voluntad y, sin embargo, este estado de voluntades puede bastar para engendrar obligaciones y, por consiguiente, derechos. Es a los derechos así nacidos a los que hay que reservar la calificación de contractuales. Sin duda, entre los dos tipos que hemos opuesto, hay una multitud de intermediarios que llenan el pasaje del uno al otro; pero lo esencial es considerar las formas extremas para que el contraste vuelva más sensibles las particularidades características. Y nada más neto que esta oposición tal como acabamos de presentarla.

Por una parte las relaciones jurídicas que tienen por origen el *status* de las personas o de las cosas, o las modificaciones percibidas hasta el presente en ese *status*; por el otro, las relaciones jurídicas que tienen por origen voluntades concordantes en vista a modificar ese *status*.

Resulta inmediatamente de esta definición que el vínculo contractual no puede ser primitivo. En efecto, las voluntades no pueden entenderse para contratar obligaciones más que si esas obligaciones resultan de un estado jurídico, ya adquirido, sea por las cosas o por las personas; no puede tratarse más que de modificar el *status*, de adicionar a las relaciones ya existentes relaciones nuevas. El contrato es pues una fuente de variaciones que supone un primer fondo jurídico que tiene otro origen. El contrato es, por excelencia, el instrumento por el cual se efectúan las mutaciones. No es él quien constituye las primeras y fundamentales bases en que se asienta el derecho. Implica que dos personalidades jurídicas por lo menos están ya constituidas y organizadas, que entran en contacto, y que estos contactos alteran su constitución; que algo que saldría de la una pasa a la otra y recíprocamente. Por ejemplo, veamos dos familias, A y B; una mujer

sale de A para irse con un hombre de B y convertirse, desde cierto punto de vista, en miembro integrante de ese último grupo. Se ha operado una mutación en el efectivo de las personas. Si esta mutación se hace pacíficamente, con el consentimiento de las dos familias interesadas, tenemos el contrato de matrimonio bajo forma más o menos rudimentaria. De ahí surge que el matrimonio, siendo necesariamente un contrato, supone una organización previa de la familia que no tiene nada de contractual. Es una prueba más de que el matrimonio se apoya en la familia, y no la familia en el matrimonio. Pero imaginemos que el incesto no hubiera sido objeto de prohibición, que cada hombre se hubiera unido a una mujer de su misma familia. La unión sexual no hubiera implicado mutaciones verdaderas, ni en las personas ni en las cosas. El contrato matrimonial no habría nacido.

No solo el vínculo contractual no es primitivo, sino que es fácil percibir por qué motivos los hombres sólo llegaron a concebir tardíamente la posibilidad. En efecto: ¿de dónde provienen los lazos, es decir, los derechos y las obligaciones que tienen su origen ya sea en el estado de las personas o de las cosas? Dependen del carácter sagrado de las

unas y las otras, del prestigio moral del que están revestidas ya sea directa o indirectamente. Si el primitivo se considera obligado frente a su grupo, es que ese grupo es, a sus ojos, la cosa santa por excelencia, y si se reconoce igualmente obligaciones frente a los individuos de los que está compuesto el grupo, es porque algo de la santidad del todo se comunica a las partes. Todos los miembros de un mismo clan tienen en ellos una parcela del ser divino del que se supone desciende el clan. Están pues marcados por un carácter religioso, y por este motivo hay que defenderlos, vengar su muerte, etc. Hemos visto igualmente que los derechos que tienen su origen en las cosas dependen de la naturaleza religiosa de éstas: no volveremos sobre el punto. Así todas las relaciones morales y jurídicas que derivan del *status* personal o real deben su existencia a alguna virtud *sui generis* inherente ya sea a los sujetos, ya sea a los objetos, y que impone respeto. Pero: ¿cómo una virtud de este género puede residir en simples disposiciones de la voluntad? ¿Qué hay, que puede haber en el hecho de desear una cosa, una relación que pueda forzar a realizar efectivamente esa relación? Cuando se reflexiona un poco se ve que en la idea de que el acuerdo de dos voluntades para un

mismo fin pueda tener un carácter obligatorio para cada una de ellas, había una gran novedad jurídica, que supone un desarrollo histórico muy avanzado. Cuando me decido a actuar de tal o cual manera, puedo siempre volver sobre mis pasos; ¿por qué dos resoluciones, emanadas de dos sujetos diferentes, por el mero hecho de concordar, pueden tener una fuerza mayor de vínculo? Que me detenga ante una persona que considero sagrada, que me abstenga de tocarla, de modificar su estado, tal cual es, a causa de las características que le presto y del respeto que me impone, nada de más inteligible. Y lo mismo ocurre con las cosas que se encuentran en las mismas condiciones. Pero un acto de voluntad, una resolución, no son más que una posibilidad; por definición no son nada realizado, nada efectivo; ¿cómo algo que no es, o que, por lo menos, sólo existe todavía de manera ideal, puede obligarme hasta ese punto? Prevemos que toda suerte de factores ha debido intervenir para llegar a dotar nuestras voliciones de una virtud obligatoria que por sí misma no implica analíticamente. Y en consecuencia, la noción jurídica del contrato, del vínculo contractual, lejos de ser de una evidencia

inmediata, no ha podido construirse más que laboriosamente.

En efecto: sólo muy lentamente las sociedades han llegado a sobrepasar la fase inicial del derecho puramente estatutario y a superponerle un derecho nuevo. Sólo por modificaciones sucesivas del primero las sociedades se han acercado poco a poco al segundo. Esta evolución se ha realizado por distintos caminos, de los cuales los principales son los siguientes:

Es regla general que las instituciones nuevas empiezan a moldearse sobre las antiguas, y sólo se desprenden poco a poco de éstas para desarrollar libremente su propia naturaleza. El derecho contractual tenía por función modificar el *status* personal; y sin embargo, para que pudiera producir este efecto, se empezó por imaginarlo sobre el modelo del derecho estatutario. Los lazos que unen a las personas como consecuencia de este estado adquirido y realizado, dependen de dicho estado. Proviene del hecho de que estas personas participan de una característica que las vuelve respetables las unas a las otras. Para hablar más precisamente, los miembros de un mismo clan, de una misma familia, tienen deberes los unos hacia los

otros porque son de la misma sangre, de la misma carne. No significa esto que, por sí misma, la consubstancialidad física tenga eficacia moral. Pero la sangre es el vehículo de un principio sagrado con el cual se confunde y, tener la misma sangre, es participar del mismo dios, tener el mismo carácter religioso. Así, con frecuencia los ritos de la adopción consistían en introducir en las venas del adoptado algunas gotas de sangre del grupo. Dicho esto, cuando los hombres tenían necesidad de crear otros vínculos que aquellos que resultaban de su situación, de los lazos queridos, los concibieron naturalmente a imagen de los únicos que tenían ante los ojos. Dos individuos o dos grupos distintos entre los cuales no existen vínculos naturales, convienen asociarse para una obra común: para que sus convenciones los liguen van a realizar esa consubstancialidad material que es considerada como fuente de todas las obligaciones. Mezclan sus sangres. Por ejemplo: dos contratantes metían las manos en un vaso en el que habían hecho correr un poco de su sangre, y bebían algunas gotas. Es la operación que R. Smith ha estudiado bajo el nombre de *Blood-Covenant*, cuya naturaleza y generalidad son hoy en día bien conocidas. De esta manera las dos partes se

encontraban obligadas la una hacia la otra; desde cierto punto de vista, esta relación resultaba de un acto de voluntad: tenía algo de contractual; pero no iba a adquirir toda su eficacia más que tomando la forma de una relación contractual. Los dos individuos se encontraban en efecto formando una especie de grupo artificial que descansaba sobre lazos análogos a los de los grupos naturales a los que cada uno pertenecía. Otros medios permitían, por otra parte, llegar al mismo resultado. Los alimentos hacen la sangre, hacen la vida; comer los mismos alimentos es participar de una misma fuente de vida: es hacerse la misma sangre. De ahí proviene el gran rol de la comunión alimentaria en todas las religiones, desde las más antiguas hasta el cristianismo. Se come en común una misma cosa sagrada para participar de un mismo dios. Por eso mismo uno se encuentra ligado. Dos contratantes podían igualmente ligarse bebiendo de un mismo vaso, comiendo un mismo manjar o incluso comiendo juntos. El hecho de beber en el mismo vaso se practica todavía en muchas costumbres nupciales. La costumbre de sellar el contrato bebiendo juntos no tiene aparentemente otro origen, igualmente la costumbre de darse la mano.

En estos ejemplos son los vínculos de la situación personal los que sirven de modelo a los vínculos contractuales que nacen. Pero los vínculos de la situación real eran empleados con el mismo objeto. El derecho y las obligaciones que tengo en ocasión de una cosa, dependen del estado de dicha cosa, de su situación jurídica. Si está comprendida en el patrimonio de otro, debo respetarla; si, pese a eso, llega a penetrar en mi patrimonio, debo restituirla o restituir el equivalente. Planteado esto imaginemos dos individuos o dos grupos que quieren hacer un intercambio: cambiar, por ejemplo, una cosa por otra o por una suma de dinero. Una de las partes entrega la cosa; por eso solo, el que la recibe, contrae una obligación: la obligación de restituir el equivalente. Este es el origen de lo que se ha llamado el contrato real, es decir, un contrato que sólo se forma por la tradición real de una cosa. Y ya sabemos el papel que los contratos reales han jugado tanto en el derecho romano y en el derecho germano, como en el viejo derecho francés. Quedan todavía huellas muy claras en el derecho actual. De ahí que viene la costumbre de los adelantos. En lugar de entregar el objeto mismo del intercambio se daba sólo una parte de su valor, u otro objeto. Con

frecuencia bastaba con una cosa sin valor: tal la brizna de paja, el guante que se empleaba en el derecho germánico. El objeto recibido convertía en deudor del otro a quien lo recibía. Con el tiempo bastó con el gesto de entrega del objeto.

Como vemos ni el *blood-covenant* ni el contrato real son, propiamente hablando, contratos. Porque en los dos casos la obligación no resulta de la eficacia de las voluntades concordantes. Por sí solas, éstas serían impotentes para ligar. Es necesario que impliquen un estado, ya sea de personas o de cosas, y es este estado en realidad, y no las voluntades contratantes, la causa generadora del vínculo así formado. Si después de los *blood-covenants* me encuentro obligado ante mi aliado y viceversa, no es en virtud del consentimiento dado, es porque, siguiendo la operación efectuada, encontramos, él y yo, que somos de la misma sangre. Si, en el contrato real, yo debo el precio del objeto recibido, no es porque lo haya prometido, es porque ese objeto ha pasado a mi patrimonio, porque, a partir de entonces está en tal situación jurídica. Todas estas prácticas son otros tantos procedimientos para llegar más o menos a los mismos resultados que el contrato, por otros medios que el contrato

propriadamente dicho. Porque, todavía una vez, lo que constituye el contrato es la concordancia afirmada de las voluntades presentes. Y aquí es necesario algo más: es necesario inmediatamente que un estado de cosas o de personas haya sido creado y sea de naturaleza para producir efectos jurídicos. En tanto que este intermediario esté presente, el contrato no es él mismo.

Pero hay otro camino por el que nos acercamos más al contrato propriadamente dicho. Las voluntades sólo pueden ligarse a condición de afirmarse. Esta afirmación se hace por palabras. Y las palabras tienen algo de real, de natural, de realizado, y se les puede atribuir una virtud religiosa gracias a la cual fuerzan y ligan a quienes las han dicho. Para esto basta que hayan sido pronunciadas siguiendo formas religiosas y en condiciones religiosas. Por esto mismo se vuelven sagradas. Uno de los medios de conferirles este carácter es el juramento, es decir, la invocación de un ser divino. Por la invocación el ser divino se convierte en garantía de la promesa cambiada; y como consecuencia ésta, cuando ha sido intercambiada de tal manera, y aunque no pueda cumplirse, compromete bajo la amenaza de penas religiosas cuya gravedad se sabe. Por ejemplo: cada

contratante pronuncia una palabra que lo liga y una fórmula por la cual llama sobre su cabeza tales o cuales maldiciones divinas si falta a sus compromisos. Con frecuencia sacrificios, ritos mágicos de todo tipo vienen a reforzar la virtud coercitiva de las palabras así pronunciadas.

Este es el origen de los contratos formalistas y solemnes. Lo que los caracteriza es que sólo atan si las partes se han comprometido siguiendo una fórmula determinada, solemne, de la que nadie se puede apartar. Es la fórmula la que ata. En este signo reconocemos un carácter esencial de las fórmulas mágicas y religiosas. La fórmula jurídica no es más que un sucedáneo del formalismo religioso. Cuando las palabras definidas, alineadas en un orden definido, tienen una influencia moral, que pierden si son otras, o si son simplemente pronunciadas en otro orden, podemos estar seguros que tienen o han tenido un sentido religioso, y que deben su privilegio a causas religiosas. Sólo la palabra religiosa tiene esta acción sobre las cosas y sobre los hombres. En lo que se refiere a los romanos en particular, un hecho tiende a mostrar cómo el origen de los contratos tenía un carácter religioso: es el uso del *sacramentum*. Cuando dos contratantes estaban en desacuerdo

sobre la naturaleza de sus derechos y de sus deberes respectivos, depositaban en un templo una suma de dinero variable según la importancia del litigio: era el *sacramentum*. El que perdía el proceso perdía también la suma depositada. Por lo tanto era castigado con una multa en favor de la divinidad, lo que supone que la tentativa que había hecho estaba considerada como una ofensa a los dioses. Estos eran, por lo tanto, parte presente del contrato.

Vemos ahora con qué lentitud se ha desprendido la noción del contrato. Los *blood-covenants*, los contratos reales, no son verdaderos contratos. El contrato solemne se acerca más. Porque aquí, como las voluntades presentes se han afirmado por palabras acompañadas de fórmulas consagradas, el compromiso es sagrado. De todos modos, incluso en ese caso, no es del consentimiento de voluntades que nace directamente el valor moral del compromiso, sino de la fórmula empleada. Si falta la solemnidad, no hay contrato. Veremos en la lección próxima las otras etapas que el derecho contractual ha debido recorrer para llegar al estado actual.

DECIMOSEXTA LECCIÓN

LA MORAL CONTRACTUAL (Continuación)

Hemos visto en la última lección con qué dificultad las sociedades se han elevado hasta la noción de contrato. Todos los derechos y todos los deberes provienen de un estado realizado, ya sea en las cosas o en las personas; y, en el contrato propiamente dicho, es un estado a realizar y simplemente concebido el que es origen de la obligación. No hay de dado y de adquirido más que una afirmación de la voluntad. ¿Cómo tal afirmación puede ligar la voluntad de la que emana? ¿Puede decirse que en el contrato están en presencia dos voluntades y que dichas voluntades se han ligado de algún modo mutuamente. que se han vuelto en cierto modo solidarias y que esta solidaridad no les deja su entera libertad? Pero, ¿en qué la promesa

hecha por un contratante de realizar tal prestación, si, por mi parte, yo realizo otra, puede obligarme a cumplir con la última y recíprocamente? No es porque otro se haya comprometido conmigo que mi compromiso con él es más o menos obligatorio. Uno no es de otra naturaleza que el otro; y si ninguno de los dos tiene en sí el prestigio moral que fuerza la voluntad, su concurso no se las puede dar. Por otra parte, para que haya contrato no es necesario que haya compromiso de prestaciones recíprocas. Hay contratos unilaterales. El contrato de donación, el contrato de garantía no implican intercambio. Si declaro, en las condiciones presentes, dar tal suma o tal objeto a tal persona determinada, estoy forzado a cumplir con mi promesa, aunque no haya recibido nada en cambio. Es pues, en este caso, la sola afirmación de mi voluntad, sin ninguna afirmación recíproca, la que me obliga. ¿De dónde proviene este privilegio?

Los pueblos han llegado muy lentamente a dotar la sola manifestación de la voluntad de tal eficacia jurídica y moral. Cuando las mutaciones, los intercambios se hicieron más frecuentes, la necesidad de relaciones contractuales comenzó a hacerse sentir y se tomaron caminos transversales

para darle satisfacción. Sin instaurar un derecho nuevo, hubo esfuerzos, para plegar el derecho estatutario a las necesidades nuevas. El principio adoptado fue el siguiente: cuando dos partes estaban de acuerdo se creaba un estado ya fuera de cosas, ya fuera de personas, que debía ser la fuente de las obligaciones ulteriores. Por ejemplo, uno de los contratantes realizaba la prestación a la que estaba comprometido: desde entonces había algo adquirido, realizado, que ligaba a la otra parte. El vendedor entregaba la cosa: esa cosa que entraba en dichas condiciones. en el patrimonio del comprador obligaba a este último, en virtud de la regla, admitida en todas partes aunque diferentemente sancionada según las sociedades, de que nadie puede enriquecerse a costa de otro. O bien, en cuanto se establecían las condiciones del acuerdo, los contratantes se sometían a una operación que creaba entre ellos una especie de parentesco

tesco adquirido el que creaba
 tema de derechos y deberes.
 ntos se introducía un cambio
 ario a consecuencia de un
 s y, de ahí, los vínculos
 rácter contractual. Pero esos

lazos no eran producto del acuerdo de voluntades; es en este sentido, que aún no hay contrato verdadero. En los dos casos el consentimiento es, por sí solo, impotente para obligar: por lo menos sólo engendra derechos a través de un intermediario. Es un estado adquirido, ya sea de cosas, ya sea de personas el que sigue inmediatamente al acuerdo y el que, solo, hace que este acuerdo tenga consecuencias jurídicas. Mientras la prestación no ha sido hecha, al menos parcialmente, mientras los contratantes no han mezclado su sangre o no se han sentado a la misma mesa, quedan libres para revocar su decisión. La afirmación de la voluntad por sí sola carece de toda eficacia. Nos hemos servido del derecho estatutario para alcanzar los efectos, que produce el derecho contractual: pero éste todavía no había nacido.

Hay otro camino por el cual los hombres han logrado acercarse más. De todas maneras las voluntades sólo pueden ligarse a condición de afirmarse exteriormente, de producirse hacia afuera. Es necesario que sean conocidas para que la sociedad pueda atribuirles un carácter moral. Esta afirmación, esta manifestación exterior, se hace con ayuda de palabras. Pero sucede que las palabras,

ellas, tienen algo de real, de material, de realizado que puede estar provisto de una virtud religiosa gracias a la cual, una vez dichas, tendrán el poder de ligar y de forzar a los mismos que las han pronunciado. Para esto basta que sean pronunciadas en cierta forma y en determinadas condiciones religiosas. Entonces se vuelven sagradas. Y se concibe muy bien que estas palabras, una vez que han adquirido el carácter sagrado, imponen respeto a quienes las han dicho. Tienen el mismo prestigio de que están dotadas las personas y las cosas que son objeto de derechos y deberes. Pueden entonces ser, ellas también, una fuente de obligaciones. Uno de los medios de conferirles esta cualidad, y como consecuencia esta fuerza obligatoria, es el juramento, es decir, la invocación de un ser divino. Por esta invocación, este ser se vuelve garante de las promesas hechas o intercambiadas, está presente, les comunica algo de sí mismo y de los sentimientos que él inspira. Y faltar es ofenderlo, exponerse a su venganza, es decir, a las penas religiosas que parecen al fiel tan ciertas y tan infalibles como las penas pronunciadas más tarde por los tribunales. En estas condiciones, en cuanto las palabras han salido de la boca de los contratantes, ya no les pertenecen, se

han vuelto exteriores a ellos: han cambiado de naturaleza. Son sagradas y ellos son profanos. Como consecuencia, quedan substraídas a su arbitrio; aunque provienen del contratante, ya no dependen de él. El ya no las puede cambiar, está obligado a ejecutarlas. El juramento es también un medio de comunicar a las palabras, es decir, a las manifestaciones directas de la voluntad humana, esa especie de trascendencia que presentan todas las cosas morales. Las desprende también por así decirlo del sujeto de quien provienen y hace de ellas algo nuevo, que se impone a él.

Tal es, sin duda, el origen de los contratos solemnes y formales. Lo que los caracteriza es que sólo son válidos si ciertas fórmulas determinadas han sido pronunciadas. Ninguno puede evitarlas: sin ellas el contrato no tiene fuerza obligatoria. Y en este signo reconocemos una característica esencial de las fórmulas mágicas o religiosas. Cuando unas palabras definidas, arregladas en orden definido, tienen supuestamente una virtud que pierden con la menor modificación que en ellas se introduzca, podemos estar seguros que tienen o han tenido un sentido religioso, y que deben su privilegio a causas religiosas. Porque sólo la palabra religiosa puede

tener esta acción sobre los hombres y sobre las cosas. El formalismo jurídico no es más que un sucedáneo del formalismo religioso. Por otra parte, en lo que se refiere a los germanos, la palabra que designa el hecho de formar un contrato solemne es *adbramire* o *arramire*, que se traduce como *fidem jurejurendo facere*. En otra parte se encuentra combinada con *sacramentum*: *Sacramenta quae palatium fuerunt adramita*. *Adramire*, es hacer una promesa solemne con juramento. Es infinitamente probable que en el origen la *stipulation* romana tuviera el mismo carácter. Es un contrato que se forma *verbis*, es decir, por medio de fórmulas determinadas. Para quién sabe hasta qué punto el derecho romano era, al principio, cosa religiosa y pontifical, no cabe duda que esas verba fueron primero fórmulas rituales destinadas a dar al compromiso un carácter sagrado. Seguramente era ante sacerdote y quizás en lugares sagrados donde eran pronunciadas. Las palabras solemnes, ¿no eran por otra parte llamadas palabras sacramentales?

Pero, es probable que, ya que no siempre, por lo menos con mucha frecuencia los ritos verbales no bastaran para consagrar las palabras cambiadas, para volverlas irrevocables: los ritos manuales eran

empleados entonces. Tal es probablemente el origen del diezmo a Dios. El diezmo a Dios era una moneda que uno de los contratantes daba al otro una vez concluido el acuerdo. No era a cuenta del precio, una especie de adelanto, sino un suplemento proporcionado por una de las partes que no estaba incluido en la suma a entregar ulteriormente. No parece posible ver en esto una ejecución parcial, como la que se observa en los contratos reales. Debe tener un sentido. Generalmente se lo destinaba a usos piadosos: por otra parte, es lo que indica su nombre: diezmo a Dios. ¿No será más bien una sobrevivencia de alguna ofrenda destinada a interesar de algún modo a la divinidad en el contrato, a convertirla en parte actuante de la convención, lo que sería una manera tan eficaz como la palabra de invocar y de consagrar los compromisos formulados?

Posiblemente ocurre lo mismo con el rito de la brizna de paja. En la lección precedente hemos creído ver una supervivencia del contrato real. Es un error. En efecto: nada autoriza a creer que sea más antiguo que este último; como consiguiente no hay prueba de que sea derivado. Además, lo que se opone aún más a este acercamiento es que la brizna

de paja o *festuca* cuyo envío consagraba el compromiso contraído, era entregada, no por el futuro acreedor, sino por el futuro deudor. No era pues, como la tradición del contrato real, una prestación realizada en totalidad o en parte, porque la prestación debida por el deudor quedaba entera para ser efectuada. Tal operación no podía tener por efecto ligar el acreedor con el deudor, sino más bien ligar éste al acreedor. En fin, el contrato solemne de los romanos, el que se formaba *verbis*, es decir, por medio de fórmulas consagradas, llevaba el nombre de *stipulatio*. Y la palabra *stipulatio* viene de *stipula*, que significa igualmente brizna. Y "*Veteres, quando sibi aliquid promettebant, stipulam tenentes frangebant*". La *stipula* fue, pues, de empleo popular hasta una época muy avanzada. Estaba en estrechas relaciones con el contrato verbal solemne. Los dos procedimientos parecen inseparables. En cuanto al sentido exacto del rito, es difícil decir cuál es. Significa evidentemente una especie de homenaje liga del deudor con el acreedor que ata al primero con el segundo. Al acreedor pasaba algo de la personalidad jurídica del deudor, algo de sus derechos. Lo que tiende a hacerme creer que éste es el sentido, es la naturaleza de la operación que ocupó su lugar

después de la Edad Media. La *festuca* en efecto no sobrevivió a la época de los francos. Fue reemplazada por un gesto de la mano. Cuando se trataba de un compromiso que debía ser tomado hacia una persona determinada, el futuro deudor ponía sus manos en las del acreedor. Cuando se trataba simplemente de una promesa unilateral, de un juramento afirmatorio, se posaba la mano sobre unas reliquias, o se la levantaba (¿acaso para poner como testigo al cielo?). Sentimos aquí mejor el carácter religioso, es decir místico de estos gestos, porque aún no han desaparecido de nuestras costumbres; y por otra parte, no cabe duda que tenían como objeto crear un vínculo. Es lo que resulta particularmente sensible en dos tipos de contrato de primera importancia. Primero el contrato feudal que unía al hombre con el señor. Para rendir fe y homenaje el siervo se arrodillaba y ponía sus manos entre las del señor, prometiendo fidelidad. Encontramos la misma práctica en el contrato de esponsales. Era al juntar las manos que los novios se prometían en matrimonio y el rito del matrimonio católico conserva aún huellas. Sabemos que el contrato de esponsales era obligatorio.

No estamos en estado de decir con precisión cuáles son las creencias religiosas que se encuentran en la base de estas prácticas. Sin embargo, de los acercamientos que preceden se desprenden algunas indicaciones generales. La imposición o la unión de las manos es un sucedáneo de la tradición de la *festuca*, y la una y la otra deben tener por consecuencia un mismo sentido y un mismo objeto. El rito de la imposición de manos es muy conocido. No hay religión que no lo haya empleado. Si se trata de bendecir, de consagrar un objeto cualquiera, el sacerdote coloca las manos sobre la cabeza; si se trata de que un individuo se libere de sus pecados, coloca las manos sobre las víctimas que sacrifica de inmediato. Lo que había en él, en su personalidad de impuro, ha partido, se ha comunicado a la bestia y ha sido destruido con ella. Es por un procedimiento del mismo género que la víctima inmolada para rendir homenaje a alguna divinidad se torna representativa de la persona que la inmola o la hace inmolar, etc. Los hombres se representan pues la personalidad como una comunicación, ya sea en totalidad, ya sea en partes determinadas; y evidentemente las prácticas que acabamos de mencionar tienen por función provocar algunas

comunicaciones de este tipo. Sin duda cuando, las estudiamos con nuestras ideas actuales, tendemos a ver en ellas sólo símbolos, maneras de representar alegóricamente los vínculos que se contraen. Pero es regla general que las prácticas no adquieren jamás carácter simbólico de golpe: el simbolismo es, para ellas, una decadencia que llega cuando se ha perdido el sentido primitivo. Empiezan por no ser signos, sino causas eficaces de relaciones sociales; las engendran y sólo más tarde caen en el estado de simples índices exteriores y materiales. La tradición que es base del contrato real es conocida por ser una tradición real, y es ella que hace el contrato, le da su virtud obligatoria. Sólo mucho más tarde se convirtió en un simple medio de probar materialmente la existencia del contrato. Lo mismo ocurre con los usos de los que acabamos de hablar. Conviene acercarlos al *blood-covenant*. Ellos también tienen por efecto ligar a los contratantes afectando su personalidad moral. Quizás la palma, el *Handsblag* tengan el mismo origen.

Así, los contratos de este tipo están hechos de dos elementos: un nudo verbal. la fórmula; después, los ritos materiales. Tal cual están se hallan ya más próximos del contrato verdadero que del contrato

real. Porque si las prácticas intermediarias son todavía necesarias para que el consentimiento tenga efecto jurídico, esas prácticas ligan directamente a las voluntades en presencia. En efecto, las prácticas intercaladas no consisten en una prestación efectiva, ni incluso parcial, de lo que es objeto del contrato. Sean cuales fueren las solemnidades empleadas, los compromisos adquiridos por las dos partes deben ser totalmente cumplidos, incluso después de haber realizado las solemnidades. De una y otra parte sólo hay promesas, y sin embargo estas promesas comprometen a los contratantes. No ocurre esto en el contrato real, porque uno de los dos contratantes ya ha ejecutado su promesa totalmente o no; una de las dos voluntades ya no está en estado de voluntad, porque se ha realizado. Es cierto que: el *blood-covenant* ofrecía la misma ventaja. Pero se concibe fácilmente que este rito excepcionalmente complicado sirviera solo para las grandes ocasiones, no para los detalles de la vida. No puede usarse para asegurar las compras y las ventas que se producen cotidianamente. No era utilizado más que cuando se trataba de crear una asociación durable.

Además el contrato solemne fue susceptible de un perfeccionamiento fácil que se produjo en el

curso de la historia. Los ritos materiales que constituyen como el revestimiento exterior tienden más y más a agotarse, a desaparecer. En Roma este perfeccionamiento se realizó en la época clásica. Las formalidades exteriores de la *stipulatio* no son más que un recuerdo del que sólo los eruditos encuentran huella en las costumbres populares, en el folklore de la época o en la composición misma de la palabra. Pero no son necesarias para que la *stipulatio* sea valedera. Esta consiste exclusivamente en la fórmula consagrada que los dos contratantes debían pronunciar con exactitud religiosa. El mismo fenómeno se ha producido en las sociedades modernas bajo la influencia del cristianismo. La Iglesia ha tendido de más en más a hacer del juramento la condición necesaria y suficiente de la validez del contrato, sin más formalidades. Así el intermedio entre el acuerdo de voluntades y la obligación de realizar este acuerdo iba disminuyendo de más en más. Como las palabras son la expresión inmediata de la voluntad, sólo faltaba, como condición exterior al consentimiento mismo, el carácter determinado de la fórmula en la que este consentimiento debía expresarse, y las virtudes especiales y las características particulares vinculadas

a ella. Que esta virtud quede reducida a nada, que, por consiguiente, no haya más exigencia relativa a la forma verbal empleada por los contratantes, y el contrato propiamente dicho, el contrato consensual habrá nacido.

Es la cuarta etapa por la que ha pasado esta evolución. ¿Cómo, pues, el contrato ha llegado a liberarse de este último elemento extrínseco y adventicio? Muchos factores han intervenido para provocar este resultado.

Primero el desarrollo de los intercambios, su frecuencia, su variedad, pueden difícilmente acomodarse al formalismo molesto del contrato solemne. Relaciones nuevas se atan por medio del contrato, al que las fórmulas estereotipadas, consagradas por la tradición, no podían convenir. Era necesario que las operaciones jurídicas se volvieran más flexibles para poder adquirir la forma de la vida social. Cuando las compras y las ventas son actos incesantes, cuando no hay, por así decirlo, un instante en que el comercio descansa, no se puede pedir a cada comprador y a cada vendedor que presten juramento, que recurran a tal o cual fórmula definida, etc. El carácter cotidiano, la continuidad de las relaciones excluyen forzosamente

toda solemnidad, y se ha llegado así naturalmente a buscar los medios de disminuir el formalismo, de aliviarlo e incluso hacerlo desaparecer. Pero ésta no es una explicación suficiente. Porque, aunque se haya experimentado la necesidad de buscar esos medios, no significa esto que se los haya encontrado. Falta aún indicar cómo surgieron en el espíritu público en el momento en que fueron necesarios. No basta que una institución sea útil para que salga de la nada en el momento querido; es necesario que haya con qué hacerla, es decir, que las ideas existentes la permitan, que las instituciones existentes no se opongan e incluso proporcionen la materia indispensable para formarla. No bastó que el contrato consensual fuera traído por el progreso de la vida económica: faltaba que el espíritu público estuviera listo para concebir la posibilidad. Como hasta ese momento las obligaciones contractuales sólo parecían poder resultar de solemnidades determinadas o de la tradición, era necesario que se hiciera un cambio en las ideas que permitiera atribuirles otro origen. He aquí cómo podemos representarnos la manera en que se ha realizado esta última transformación.

¿Qué era lo que se oponía desde el principio a la concepción del contrato consensual? El principio de que toda obligación jurídica no parecía poder tener su fuente más que en un estado realizado, ya fuera de cosas o de personas. En sí el principio es incontestable. Todo derecho tiene una razón de ser y esta razón de ser no puede consistir más que en algo definido, es decir, en un hecho adquirido. Pero: ¿es posible que simples declaraciones de voluntad satisfagan esta exigencia? En modo alguno. Sin duda no pueden reunir esta condición si la voluntad que se ha afirmado es libre de retomarse. No podría constituir un hecho adquirido, porque no se sabe en qué sentido esta voluntad se manifestará finalmente; no se puede decir con certeza lo que es, ni lo que será. Como consecuencia nada definido puede resultar, ningún derecho puede nacer. Pero imaginemos que la voluntad del contratante se afirme de manera que ya no pueda volver sobre su afirmación. Entonces ésta tendrá todas las características del hecho adquirido, realizado, susceptible de engendrar consecuencias del mismo tipo porque es irrevocable. Si me comprometo a vender o alquilar tal objeto, de tal manera que una vez tomado el compromiso ya no tenga el derecho

ni el medio de romperlo, creo en la otra parte, por esto mismo, un estado mental igualmente muy determinado, vinculado con la certidumbre en la que la otra parte se basa para suponer lo que haré. La otra parte cuenta y puede legítimamente contar con la prestación prometida: tiene derecho a considerar que debe tener lugar y actúa o puede actuar en consecuencia. Se toma tal partido, se hace tal compra o tal venta en razón de esa certeza legítima. Si entonces vengo de golpe a retirar la cosa, provoco una molestia tan grave como si fuera a retirarla, tras haberla entregado, constituyendo con el otro un contrato real; cambio el asiento mental, vuelvo vanas las operaciones que el otro pueda haber comprometido sobre la fe de la palabra dada. Percibimos que la moral se opone a este daño injustificado.

En el contrato solemne la condición que acabamos de decir está cumplida: la irrevocabilidad de la voluntad está asegurada. Es la solemnidad del compromiso lo que le confiere este carácter, consagrándolo y haciendo así una cosa que no depende ya de mí, aunque provenga de mí. La otra parte está segura de contar con mi palabra (y recíprocamente si el contrato es bilateral).

Moralmente, jurídicamente, tiene derecho a considerar la promesa como algo que necesariamente tiene que ser mantenido. Si yo falto, violo dos deberes a la vez: 1º cometo un sacrilegio porque violo un juramento, profano una cosa sagrada, realizo un acto que me está prohibido religiosamente, interfiero en el terreno de las cosas religiosas; 2º turbo a otro en su posesión, como si penetrara en el dominio de un vecino: le hago daño o arriesgo dañarlo. Y, a partir del momento que el derecho del individuo queda suficientemente respetado, no está permitido causar al individuo un daño inmerecido. Así, en el contrato solemne, el vínculo formal que tienen los contratantes es doble: estoy ligado a los dioses por mi juramento: tengo, ante ellos, obligación de cumplir mi promesa. Pero también estoy ligado frente a otro, porque mi juramento, al alienar mi palabra, al exteriorizarla, ha permitido a ese otro asirla definitivamente, como si fuera una cosa. Hay así doble resistencia a que tales contratos puedan ser violados, de parte del derecho arcaico y religioso y de parte del derecho reciente y humano.

Entrevemos ahora cómo pueden haber pasado las cosas. Es el segundo de los elementos el que,

desprendido, desembarazado completamente del primero (las formas solemnes), se ha convertido en el contrato consensual. Las necesidades de una vida más activa tienden a reducir la importancia de las solemnidades. Por otra parte, la disminución de la fe, hizo que se le otorgara menos valor: el sentido de muchas solemnidades se perdía poco a poco. Si no hubieran existido en el contrato solemne más que los vínculos jurídicos engendrados por las solemnidades, tal evolución hubiera terminado en una verdadera regresión del derecho contractual, los compromisos contraídos hubieran carecido de base. Pero hemos visto que otro podía sobrevivir: el que tiene raíces en el derecho del individuo. Es verdad que este segundo vínculo es entonces dependencia del primero; porque, si ya hay hecho adquirido, si la palabra toma un carácter objetivo que la sustrae a la disposición del contratante, es porque ha habido juramento. Pero, el resultado logrado de esta manera: ¿puede obtenerse por otros medios? Bastaba establecer que la simple declaración de voluntad, cuando ha sido hecha sin reservas, sin reticencias, sin condiciones hipotéticas, cuando, en una palabra, se presentaba ella misma como irrevocable, era irrevocable; desde entonces podía de

esta manera producir respecto de los individuos el mismo efecto que cuando estaba rodeada de solemnidades, tenía la misma fuerza obligatoria. Es decir que el contrato consensual existía. Y, por lo tanto, había nacido del contrato solemne. Este había enseñado a los hombres que pueden adquirirse compromisos de manera definitiva; pero ese carácter definitivo resultaba de operaciones litúrgicas y formalistas. Se lo desprendía de la causa que primeramente lo había producido para vincularlo a otra, y surgía un contrato nuevo, o, mejor, el contrato propiamente dicho. El contrato consensual es un contrato solemne cuyos efectos útiles se conservan, obteniéndolos de otra manera. Si el segundo no hubiera existido, no se habría tenido idea del primero, no existiría la idea que la palabra de honor, que es fugitiva y revocable, podía ser fijada, substancializada. Pero, en tanto que el contrato solemne sólo se fijaba con procedimientos mágicos o religiosos, en el contrato consensual la palabra adquiría la misma fijeza, la misma objetividad por el sólo efecto de la ley. Para comprender este contrato, no es pues necesaria partir de la naturaleza de la voluntad o de la palabra que la expresa; no hay nada en la palabra que pueda ligar a quien la pronuncia.

La fuerza obligatoria, los actos, provienen de afuera. Son las creencias religiosas las que han hecho la síntesis; después, una vez hecha, era mantenida por otras razones, porque era útil.

Bien entendido, esta explicación simplifica las cosas para volverlas más inteligibles. No fue de un día para el otro que el formalismo fue desterrado y se estableció el principio nuevo. Fue muy lentamente que las solemnidades perdieron terreno, bajo la doble influencia que hemos indicado: exigencias nuevas de la vida económica, oscurecimiento de las ideas que estaban en la base de las solemnidades. Y es también muy lentamente que la nueva regla se desprendió de la envoltura formalista, que la velaba y esto, a medida que la necesidad se volvía más apremiante y que las antiguas tradiciones oponían menos resistencia. La lucha entre los dos principios fue muy larga. Los contratos reales y solemnes quedaron en la base de un derecho contractual romano que sólo se conservó para ciertos casos determinados. Y, hasta una época muy avanzada de la Edad Media, encontramos huellas muy sensibles de las antiguas concepciones jurídicas.

Por otra parte el contrato solemne no ha desaparecido. No hay códigos en los que todavía no tenga aplicación. Y lo que precede nos hace entender a qué responden estas supervivencias. El contrato solemne liga doblemente a los hombres, liga los unos a los otros; los liga ya sea a la divinidad, si es la divinidad la que ha tomado parte en el contrato, ya sea a la sociedad, si es la sociedad la que interviene por la persona de sus representantes; y sabemos que la primera no es más que la forma simbólica de la segunda. Así, estamos más fuertemente atados por el contrato solemne que por otro. Y por esto es de rigor todas las veces que los vínculos formados son particularmente importantes, como en el caso del matrimonio. Si el matrimonio es un contrato solemne, no es sólo porque las solemnidades faciliten la prueba, precisando las fechas, etc. Es, sobretodo, porque, como este vínculo ha creado altos valores morales, no puede quedar abandonado libremente al arbitraje de los contratantes. Es para que un poder moral que le es superior: venga a mezclarse a la relación que se forma..²²

²² Siguen seis líneas indescifrables, que pueden ser suprimidas sin inconveniente.

DECIMOSÉPTIMA LECCIÓN EL DERECHO CONTRACTUAL

El contrato consensual es en definitiva como la meta, el punto al que han venido a convergir al desarrollarse, el derecho real por una parte, y el contrato verbal solemne por la otra. En el contrato real hay tradición de una cosa, y esta tradición engendra la obligación; como he recibido tal cosa que usted me ha cedido, me he convertido en su deudor. En el contrato solemne no hay prestación efectuada: todo sucede en palabras, acompañadas generalmente de ciertos gestos rituales. Pero estas palabras son pronunciadas de tal manera que apenas salidas de la boca del que promete, se tornan como exteriores: *ipsofacto* quedan substraídas a su arbitrio; él ya no tiene acción sobre ellas, ellas son lo que son y él ya no puede cambiarlas.

Se han convertido en una verdadera cosa. Pero entonces ellas también son susceptibles de tradición; ellas también pueden ser alienadas en cierto modo, transferidas a otro como las cosas materiales que forman nuestro patrimonio. Esas expresiones todavía corrientemente empleadas: dar su palabra, alinear su palabra, no son simples metáforas; corresponden a una verdadera alienación. Nuestra palabra, una vez dada, ya no es nuestra. En el contrato solemne esta tradición estaba ya realizada, pero subordinada a operaciones mágico-religiosas, de las que hemos hablado y que únicamente la volvían posible, porque eran esas operaciones las que objetivaban la palabra y la resolución del promitente. Que esta tradición quede desembarazada, libre de los ritos que la condicionan precedentemente, que, constituya por sí sola todo el acto contractual, y el contrato, consensual habrá nacido. Y, una vez dado el contrato solemne, esta reducción y esta simplificación deben operarse por sí mismas. Por una parte la regresión de las solemnidades verbales u otras se produce a la vez por una especie de decadencia espontánea y bajo presión de las necesidades sociales que reclaman mayor celeridad en los intercambios; por el otro, los

efectos: útiles del contrato solemne pueden ser obtenidos (en medida suficiente) por otro medio que por las solemnidades; bastó con que la ley declarara irrevocable toda declaración de voluntad que se presentara como tal: esta simplificación fue más fácilmente admitida por el hecho que, con el curso natural del tiempo las prácticas de las que se hacía economía habían perdido en gran parte su sentido y su autoridad primera. Sin duda el contrato así reducido no podía tener la misma fuerza obligatoria que el contrato solemne, porque en éste los individuos. están doblemente ligados; ligados a la potencia moral que interviene en el contrato y ligados los unos a los otros. Pero justamente la vida económica necesitaba que los vínculos contractuales perdieran algo de su rigidez; para que pudieran formarse con facilidad, necesitaban representar un carácter más temporal, era menester que el acto que tenía como objeto atar cesara de aparecer como marcado por una gravedad religiosa. Bastaba con reservar el contrato solemne para los casos en los que la relación contractual presenta particular importancia.

Este es el principio del contrato consensual: consiste en sustituir a la tradición material del

contrato real una tradición simplemente oral e incluso, más exactamente, mental y física. Así, una vez establecido se substituyó totalmente al contrato real, que, por otra parte, ya no tenía razón de ser. Su fuerza obligatoria no era mayor y, por el otro lado, las formas eran inútilmente complicadas y generales. Es por esto que no ha dejado huellas en nuestro derecho actual, en tanto que el contrato solemne subsiste al lado del contrato consensual que ha surgido de él.

A medida que este principio se establecía, determinó en la institución contractual diversas modificaciones, que cambiaron poco a poco la fisonomía.

El régimen de contrato real y de contrato solemne corresponde a un estado de la evolución social en el cual el derecho de los individuos no estaba aún más que débilmente respetado. De ahí resulta que los derechos individuales que están comprometidos en todo el contrato, no estaban más que muy débilmente protegidos. Sin duda sucede con frecuencia que el deudor recalcitrante es castigado con una pena: golpes, prisión, multa. Por ejemplo, en China, recibía cierto número de golpes de bambú; en Japón existía la misma costumbre;

según el viejo derecho hindú, la pena era pecuniaria. Pero la regla según la cual la verdadera sanción consiste en obligar a los contratantes a guardar su palabra, o a reparar el daño que puedan haber causado a la otra parte al faltar al compromiso contraído, esta regla, era desconocida. Dicho de otro modo, el contrato sólo estaba sancionado en la medida en que aparece como un atentado a la autoridad pública, pero la manera en que afectaba a los particulares no estaban en modo alguno previstos. De ahí que el acreedor no estuviera nunca seguro de obtener el pago de una deuda. Es sin duda a esta situación que debe atribuirse un curioso uso que se ha observado en diferentes pueblos, pero particularmente en la India y en Irlanda, y que, por este motivo, fue generalmente conocido por el nombre que en la India sirve para designarlo: el "dharna". El acreedor, para forzar al deudor a pagar, iba a instalarse a la puerta de éste, y amenazaba con dejarse morir de hambre si no se le pagaba. Y bien entendido, para que la amenaza pudiera considerarse seria, era necesario que el ayunador estuviera decidido, en caso de fracasar, en llegar al fin, es decir, a suicidarse. Al enumerar los medios legales para forzar al deudor, Marion dice: "En cuarto lugar

está el ayuno, cuando el acreedor va a la puerta del deudor y allí se deja morir de hambre". La eficacia de este extraño procedimiento depende de las creencias y los sentimientos de que son objeto los muertos. Se sabe hasta qué punto son temidos. Son potencias a las que los vivos no pueden escapar. Sucede con frecuencia en las sociedades inferiores que alguien se suicide por *vendetta*. Se cree vengarse más seguramente del enemigo matándose, que matándolo. Es, sobre todo, un medio de venganza que los débiles pueden usar contra los fuertes. Alguien que nada podría en esta vida contra un personaje poderoso, es siempre dueño de reemplazar esa venganza terrestre, que no puede efectuar contra su enemigo, por una venganza de ultratumba, que pasa por ser más terrible y, sobre todo, infalible. No sería incluso imposible que, en el caso del dharna propiamente dicho, el suicida tuviera como objetivo emparedar al deudor en la casa, confiriendo al umbral un carácter mágico, que lo vuelve infranqueable. En efecto, es en el umbral donde se sienta el acreedor, es allí que muere; es por lo tanto allí que irá su espíritu una vez desprendido del cuerpo. Velará sobre ese umbral y se opondrá a que el propietario actual lo franquee. Por lo menos,

no podrá franquearlo sin correr grandes riesgos. Y es, por lo tanto, como si el muerto pusiera la mano en la casa, una especie de posesión póstuma.

Este uso demuestra evidentemente que, para hacerse pagar, el acreedor estaba abandonado a sí mismo. Por otra parte, incluso en el derecho germánico, era él mismo quien debía hacerse pagar. La ley ordenaba, es verdad, que el deudor dejara hacer, pero la autoridad no intervenía en el caso de los particulares, y ni siquiera los ayudaba. Por lo tanto, el vínculo preciso que estaba en el contrato no tenía un carácter moral muy pronunciado: sólo lo adquirió en el contrato consensual, porque allí es el todo de la relación que se forma. Entonces la sanción de los contratos consistía esencialmente no en vengar la autoridad pública de la desobediencia, como en el caso del deudor recalcitrante, sino en asegurar para las dos partes la plena y directa realización de los derechos que habían adquirido.

Pero no son sólo las sanciones, es decir, la organización exterior del derecho contractual, las que fueron modificadas. La estructura interior fue totalmente transformada.

En primer lugar el contrato solemne, como el contrato real, no podía ser más que unilateral. En el

segundo, el carácter unilateral resultaba del hecho que una de las partes realizaba indirectamente prestaciones; no podía, por lo tanto, estar ligada a la otra. No había más que un deudor (el que había recibido), y un acreedor (el que había entregado la cosa). En los contratos solemnes sucedía lo mismo, porque el contrato solemne implica un sujeto que promete y un sujeto que recibe la promesa. Por ejemplo, en Roma, uno pregunta: "¿Prometes hacer o dar esto o aquello?" El otro contesta: "Lo prometo". Para crear un lazo bilateral, es decir, para que haya intercambio en el curso del contrato, para que cada contratante sea a la vez deudor y acreedor, eran necesarios dos contratos diferentes e independientes el uno del otro; porque la distribución de roles era totalmente distinta en el uno y en el otro. Había, necesariamente, una verdadera inversión. El que hablaba primero como estipulante o acreedor, hablaba luego como deudor y promitente, y así inversamente. La independencia de las dos operaciones era tal que la validez de una era totalmente distinta de la validez de la otra. Supongamos, por ejemplo, que yo me hubiera comprometido solemnemente a pagar a Primius cierta suma como precio de un asesinato que él se

había comprometido por su parte a cometer; esta obligación recíproca se formaba, bajo el régimen de un contrato solemne, gracias a dos contratos unilaterales sucesivos. Yo comenzaba por prometer solemnemente una suma de dinero a Primius, que la aceptaba; aquí yo era promitente y él estipulante, y no se trataba del asesinato a cumplir. Después, por otro contrato, él prometía perpetrar esa muerte, por pedido mío. Pero el segundo contrato era ilícito, porque la causa era inmoral. El primero en cambio, era perfectamente lícito: como consecuencia el derecho romano consideraba la promesa de dar la suma de dinero como valedera en sí misma, y era necesario recurrir a una vuelta jurídica para evitar las consecuencias. Un sistema semejante no se prestaba fácilmente al intercambio, a las relaciones bilaterales o sinalagmáticas, que si bien no eran desconocidas, aparecían como operaciones al contado, y una operación al contado no es verdaderamente contractual. Sólo el contrato consensual podía crear la doble fuente de vínculos que constituye toda convención bilateral. Porque la agilidad mayor del sistema permite a cada contratante representar a la vez el doble personaje de dudor y acreedor, de estipulante y de promitente. Como ya no se está

forzado a conformarse rigurosamente con una fórmula determinada, las obligaciones recíprocas pueden contraerse simultáneamente. Las dos partes declaran al mismo tiempo que consienten en el intercambio, en condiciones convenidas entre ambas.

Otra novedad no sin importancia resulta del hecho que los contratos consensuales se convierten necesariamente en contratos de buena fe. Se llama con este nombre a los contratos cuya amplitud y consecuencias jurídicas deben ser exclusivamente determinadas según las intenciones de las partes.

Los contratos reales y los contratos consensuales no podían presentar este carácter, o, por lo menos, sólo pueden presentarlo muy imperfectamente. En efecto, tanto en un caso como en el otro, la obligación no resultaba pura y simplemente del consentimiento dado, de la manifestación de la voluntad. Intervenía otro factor cuya presencia era necesaria para ligar las partes. Como consecuencia este factor, que incluso era el factor decisivo, debía naturalmente afectar profundamente la naturaleza de sus formas y, por consiguiente, era imposible que éstas pudieran depender exclusivamente, o incluso principalmente, de eso que podríamos llamar el

factor psicológico, es decir, la voluntad o la intención. En el caso del contrato real, estaba la cosa de la que estaba hecha la tradición; como era de ella que venía la fuerza obligatoria del acto, ella contribuía en gran parte a determinar la amplitud de la obligación. En el *mutuum* romano, préstamo de consumación, el solicitante debía cosas de la misma calidad que las que había recibido, y en igual cantidad. Dicho de otro modo es el género, la naturaleza, la cantidad de las cosas recibidas que determina el género, la naturaleza, la cantidad de las cosas debidas. Y ésta es la forma primitiva del contrato real. Más tarde, es verdad, el contrato real sirvió para intercambios propiamente dichos, en los que el deudor debía no una cosa equivalente a la que había recibido, sino un valor equivalente. Aquí el papel de la cosa era menor. Pero el empleo del contrato real para este objeto es relativamente tardío; cuando adquiere esta forma, es que el contrato consensual empieza a nacer. Así, como dijimos a propósito de los germanos, en tanto que éste no hizo su aparición, el intercambio no se hizo más que por operación al contado. En fin, incluso en ese caso, la cosa entregada no dejaba de ser una fuente de la obligación y, por consiguiente, afectaba

esta obligación. No hay que preguntarse lo que una de las partes quiso entregar, lo que la otra quiso recibir, porque la entrega se ha hecho, porque la cosa está ahí, con su valor intrínseco que determina el valor que el deudor debe al acreedor. El objeto habla por sí mismo y es él que decide. El papel que desempeña la cosa en el contrato real es llenado por las palabras o los ritos acostumbrados en el contrato solemne. Aquí son las palabras empleadas, los gestos ejecutados los que hacen la obligación; también son ellos que la determinan. Para saber lo que el promitente o el deudor está obligado a dar o a hacer, no son ni sus intenciones ni las de la otra parte las que deben ser consultadas. Es la fórmula que ha empleado. En todo caso es de ella que debe partir el análisis jurídico. Como son las palabras que atan, son también ellas que dan la medida de los vínculos formados. Así, incluso en el último estadio del derecho romano, el contrato de estipulación debía recibir una interpretación estrictamente estrecha. La intención de las partes, aunque fuera evidente, quedaba sin efecto todas las veces que era imposible hacerla salir de las palabras empleadas (Accarias 213). Porque, una vez más, la fórmula tiene su valor en sí misma, su virtud propia, y esta virtud no puede

depender de las voluntades de los contratantes: por el contrario, se impone a esas voluntades. Es así como una fórmula mágica produce sus efectos, mecánicamente por así decirlo, y fueren cuales fueren las intenciones de los que la utilizan. Si éstos conocen la manera más apropiada a sus intereses, tanto mejor para ellos. Pero su acción no está subordinada a sus deseos. Por todos estos motivos la buena fe, la intención de las partes no entra en línea de cuentas, ni que los contratos sean reales o solemnes. En Roma fue sólo en el año 688 de la fundación de la ciudad cuando se instituyó la acción de dolo, que permitía al contratante engañado por maniobras dolosas obtener la reparación del daño causado.

No podía ser lo mismo a partir del momento que el contrato consensual fue instituido. Aquí, en efecto, ya no hay cosa que intervenga en la relación contratada, y que afecte su naturaleza. Hay aun palabras, por lo menos en general; pero estas palabras ya no tienen virtud por sí mismas, porque han sido destituidas de todo carácter religioso. Ya sólo tienen valor como expresión de las voluntades que manifiestan y, por consiguiente, es finalmente el estado de esas voluntades el que determina las

obligaciones contraídas. Las palabras en sí mismas ya no son nada; son sólo signos que hay que interpretar, y lo que significan es el estado de espíritu y de voluntad que las ha inspirado. Decíamos hace un rato que la expresión “dar su palabra” no es enteramente metafórica. Existe en efecto algo que se da, que se aliena, que nos prohibimos modificar. Pero, para hablar rigurosamente, no son las palabras pronunciadas que han marcado así *ne varietur*: es la resolución que traducen. Lo que doy a los otros es mi intención firme de actuar de tal o cual manera; y en consecuencia es esa intención la que hay que alcanzar para saber lo que he dado, es decir, a qué me comprometo. Por la misma razón es necesario ante todo, para que haya contrato, que éste sea la intención de las partes. Que la intención falte de un lado o del otro, y ya no podrá haber contrato. Porque lo que uno da es la intención de actuar de tal manera, de transferir la propiedad a tal o cual objeto, y lo que el otro afirma, es su intención de aceptar lo que así le ha sido transferido. Si la intención está ausente, ya no queda más que la forma del contrato, forma vacía de todo contenido positivo. Ya no son pronunciadas más que palabras desprovistas de

sentido, por lo tanto, de valor. No tenemos por otra parte que precisar las reglas según las cuales las intenciones de las partes deben ser apreciadas en su influencia sobre las obligaciones contractuales. Basta con plantear aquí el principio general y mostrar cómo el contrato consensual debía ser un contrato de buena fe y cómo el contrato no podía ser de buena fe más que a condición de ser consensual.

Vemos hasta qué punto el contrato consensual constituye una devolución jurídica. El rol preponderante que desempeña el consentimiento, la declaración de voluntad, ha tenido por efecto transformar la institución. Se singulariza de las antiguas formas de contrato de las que desciende por todo un conjunto de caracteres netos. Por eso sólo es consensual, el contrato está sancionado, es bilateral, es de buena fe. Pero esto no es todo. El principio sobre el cual descansa la institución así renovada contiene en sí el germen de todo un desarrollo del que ahora debemos trazar la continuación, las causas que determinan la orientación.

El consentimiento puede ser dado, según las circunstancias, de manera muy distinta y a continuación presentar cualidades distintas, que

hacen variar su valor y su significación moral. Una vez admitido como base del contrato, era natural que la conciencia pública fuera llevada a distinguir las diversas modalidades que el consentimiento puede revestir, a apreciarlas y a determinar en consecuencia su extensión jurídica y moral.

La idea que domina esta evolución es que el consentimiento no es verdaderamente el mismo, es decir, que no liga verdadera y absolutamente al que consiente más que a condición de haber sido dado libremente. Todo lo que disminuye la libertad del contratante, disminuye la forma obligatoria del contrato. Tal regla no debe ser confundida con la que exige que el contrato sea intencional. Porque puedo haber tenido perfectamente la voluntad de contratar, como lo he hecho y, sin embargo, no haber contratado más que forzado y obligado. En este caso quiero las obligaciones a las que suscribo: pero las quiero porque una presión ha sido ejercida sobre mí. En este caso se dice que el consentimiento está viciado y que, por consecuencia, el contrato es nulo.

Por natural que nos parezca esta idea, surgió muy lentamente y chocando con toda clase de resistencias. Teniendo en cuenta que, durante siglos,

se suponía que la virtud obligatoria del contrato residía fuera de las partes, en la fórmula pronunciada, en el gesto ejecutado, en la cosa entregada, no se podía hacer depender el valor del vínculo contraído de lo que sucedía en la profundidad de la conciencia de los contratantes, de las condiciones en las que se había dado la resolución. Fue sólo en el año 674 en Roma, después de la dictadura de Scylla, que se instituyó en Roma una acción para permitir a aquellos que se habían, visto forzados por la amenaza a contraer compromisos dañinos perra ellos, obtener reparación al perjuicio que se les había causado. Fue el espectáculo de los desórdenes y de los abusos de los que Roma fue teatro bajo el régimen de terror impuesto por Scylla, lo que sugirió la idea. Nació también de circunstancias excepcionales a las que sobrevivió. Recibió el nombre de *actio quod metus causa*. Su extensión, por otra parte, era muy restringida. Para que el daño causado al contratante por un tercero pudiera dar lugar a una rescisión del contrato, era necesario que tuviera por objeto un mal excepcional, de naturaleza a afectar al hombre más firme; los únicos males que se consideraban como respondiendo a esta definición, eran la muerte

y los suplicios corporales. Fue como consecuencia de un ablandamiento ulterior que se asimiló, al miedo a la muerte, la de una servidumbre inmerecida, la de una acusación capital, o la de un atentado al pudor. Pero jamás se tomó en cuenta un daño contra el honor o la fortuna (v. Accarias 1079).

En nuestro derecho actual la regla se ha ablandado aún más. La queja que vicia el contrato ya no tiene necesidad de ser tal que incluso un alma estoica no pueda defenderse. Basta, según la fórmula consagrada (art. 112) que sea de naturaleza a hacer impresión sobre una persona razonable. El texto incluso añade que se debe tomar en cuenta "en esta materia, la edad, el sexo y la condición de las personas". La violencia es pues muy relativa; incluso puede ser muy débil en ciertos casos. Se había salido ya definitivamente de las restricciones rigurosas del derecho romano.

¿De dónde proviene este precepto jurídico cuya importancia veremos en seguida? Se dice corrientemente que el hombre es libre y que, por consiguiente, el consentimiento que da no puede serle imputado más que a condición de haber sido dado libremente. Encontramos aquí ideas análogas a las que encontramos a propósito de la

responsabilidad. Si -se dice- el criminal no ha cometido un acto libremente, este acto no proviene de él y, por consiguiente, no puede serle reprochado. Igualmente, en el caso de contrato, hay una especie de responsabilidad que resulta de la promesa que he hecho, porque estoy obligado a realizar ciertos actos en consecuencia de esa promesa. Pero el otro a quien ha sido hecha sólo puede dirigirse a mí para pedir que la cumpla, en el caso de que realmente sea yo quien la ha hecho. Si me ha sido impuesta por un tercero, no soy yo en realidad quien es responsable, y, por consiguiente, no puedo estar ligado por un compromiso que otro, de alguna manera, ha tomado por mi intermedio. Y si aquel que me ha forzado es también quien se beneficia con el contrato, resulta, por así decirlo, sin otro responsable que él mismo: es decir, todo contrato se desvanece.

Pero esta explicación presenta el error de subordinar el funcionamiento de una institución jurídica a la solución de un problema de metafísica. El hombre: ¿es acaso libre? Es una cuestión que, de hecho, nunca ha afectado las legislaciones y se explica sin dificultad que éstas no pudieran depender de ella.

Se puede creer, es verdad, que el estado de la opinión sobre este punto de controversia podría a veces haber contribuido a determinar de tal o cual manera el espíritu y la letra del derecho: que éste cambia según los pueblos creen o no en la libertad. Pero la verdad es que el problema no se ha planteado nunca bajo su forma abstracta ante la conciencia pública. No existen sociedades que no hayan creído a la vez en algo análogo a lo que llamamos libertad, y en algo que corresponde a eso que llamamos determinismo, sin que jamás una de las dos ideas haya excluido completamente a la otra. En el cristianismo, por ejemplo, se encuentra a la vez la teoría de la predestinación providencial y la teoría que admite que cada fiel sea autor de su fe y de su moral.

Por otra parte, si el hombre es libre, podría siempre estar en estado de rehusar su consentimiento si lo desea; entonces: ¿por qué sufrir las consecuencias? El hecho es tanto más sorprendente e inexplicable porque en el caso que nos ocupa, el caso del contrato, las violencias a veces leves son consideradas como alteraciones del consentimiento. Para resistir no se necesita una energía excepcional. No admitimos que un hombre

mate a otro para escapar a una pérdida de dinero, y lo hacemos responsable de su acto. Y sin embargo se considera hoy en día que el miedo a una pérdida pecuniaria inmerecida basta para viciar un contrato y para levantar las obligaciones contraídas por aquel que ha sufrido esa violencia. Sin embargo la libertad, el poder de resistir, son los mismos en ambos casos. ¿De dónde viene que aquí (en el caso descrito) el acto sea considerado como voluntario y consentido, y que allí adquiriera una naturaleza muy distinta? Finalmente hay muchos casos en los que el miedo es intenso, en los que no deja lugar a ninguna elección, donde, como consecuencia, la voluntad está predeterminada y donde, sin embargo, el contrato es valedero. El comerciante que sólo puede escapar a la bancarrota que lo amenaza contrayendo un empréstito, recurre a ese medio de salvación porque no puede hacer de otro modo; sin embargo, si el prestamista no ha abusado de la situación, el contrato es valedero moral y jurídicamente.

No es pues la dosis de mayor o menor libertad lo que importa: si los contratos impuestos por violencia directa o indirecta no son obligatorios, no es a causa del estado en que se encontraba la voluntad cuando consintió. Es a causa de los

resultados que tienen necesariamente para el contratante que se ha formado una obligación. En efecto, si sólo realiza la acción, que lo ha ligado bajo presión exterior, si el consentimiento le ha sido arrancado, es porque este consentimiento era contrario a sus intereses y a las justas exigencias que podía tener en virtud de los principios generales de equidad. La violencia no puede haber tenido otro objeto y otro resultado que el de forzarlo a ceder una cosa que no quería ceder, hacer una cosa que no quería hacer, o bien a hacer una o a hacer la otra en condiciones que no quería. Una pena, un sufrimiento le ha sido impuesto, y esto sin que lo merezca. Y el sentimiento de simpatía que tenemos por el hombre en general se estremece cuando se inflige un dolor a otro, sin que este otro haya hecho nada para merecer ese dolor. El único sufrimiento que encontramos justo es la pena, y la pena supuesta de un acto culpable. Toda acción que causa daño a nuestros semejantes, sin que nada en la conducta de éstos sea de naturaleza a disminuir los sentimientos que nos inspira todo lo que es humano, nos parece inmoral. Decimos que es injusta. Por lo tanto un acto injusto no podría ser sancionado por la ley sin contradicción. Por esto la violencia invalida el

contrato en el que ha participado. No es porque la causa determinante de la obligación sea exterior al sujeto que se obliga. Es que hay, para este último, un prejuicio injustificado. Es, en una palabra, que tal contrato es injusto. Así el advenimiento del contrato consensual, combinado con un desarrollo de los sentimientos de simpatía humana, lleva los espíritus a la idea de que el contrato no era moral, que no debía ser reconocido y sancionado por la sociedad más que a condición de no ser un simple medio de explotar una de las partes contratantes, en una palabra, a condición de ser justo.

Y ahora, prestemos atención: este principio era un principio nuevo. Era en realidad, una nueva transformación de la institución. El puro contrato consensual implica, en efecto, simplemente que el consentimiento es la condición necesaria, pero suficiente, de la obligación. Y ahora esta nueva condición se añade a la que tiende a convertirse en condición esencial. No basta que el contrato sea consentido, es necesario que sea justo, y la manera en que se da el consentimiento no es más que el criterio exterior del grado de equidad del contrato. El estado en que subjetivamente se encuentran las partes no es el único en ser tomado en

consideración: sólo las causas objetivas de los compromisos contraídos afectan el valor de estos compromisos. Dicho de otro modo, como el contrato solemne nació del contrato consensual, de este último surgió una forma nueva: el contrato equitativo. Veremos en la próxima lección cómo se ha desarrollado este nuevo principio, y cómo, al desarrollarse, estará destinado a modificar profundamente la institución actual de la propiedad.

DECIMOCTAVA LECCIÓN
LA MORAL CONTRACTUAL (Fin)

Del mismo modo que del contrato solemne y del contrato real nació el contrato consensual, de éste, a su vez, tiende a desprenderse una forma nueva de contrato. Es el contrato justo, objetivamente equitativo. El hecho de que revele su existencia es la aparición de la regla en virtud de la cual el contrato es nulo cuando una de las partes ha dado su consentimiento bajo presión de una violencia manifiesta. La sociedad rehusa sancionar una declaración de voluntad que ha sido obtenida bajo la amenaza. ¿De dónde viene esto? Ya hemos visto como parecía poco fundada la explicación que atribuye este efecto jurídico de la violencia al hecho de que suprime el libre arbitrio del agente. ¿Tomamos la palabra en su sentido metafísico?

Entonces, si el hombre es libre, puede resistir libremente todas las presiones ejercidas contra él: su libertad sigue entera, sea cual sea la amenaza contra la que choque. ¿Se entiende simplemente por acto libre un acto espontáneo y se quiere decir que el consentimiento implica la espontaneidad de la voluntad que consiente? Pero muchas veces consentimos obligados por las circunstancias, forzados por ellas, sin que tengamos facultad de elección. Y sin embargo, cuando son las cosas y no las personas las que ejercen sobre nosotros esta violencia, el contrato que se forma en estas condiciones es obligatorio. Obligado por la enfermedad, estoy forzado a dirigirme a tal médico, cuyos honorarios son muy elevados; estoy tan forzado a aceptarlos como si me hubieran puesto un revólver en la garganta. Podríamos multiplicar los ejemplos. Siempre hay presión en los actos que realizamos, en el consentimiento que damos: porque nunca son exactamente conformes a lo que deseamos. Quien dice contrato dice concesiones, sacrificios acordados para evitar otros más graves. No hay en este sentido, en la manera en que se forman los contratos, más que diferencias de grado.

El verdadero motivo que ha hecho condenar los contratos obtenidos por la violencia, es que lesionan a aquel de los contratantes que ha sido objeto de presión. Porque lo ha forzado a ceder lo que él no quería ceder, le ha arrancado por la fuerza algo que poseía. Ha habido extorsión. Lo que la ley rehusa sancionar, es un acto que tendría como efecto hacer sufrir a un hombre que no lo ha merecido: es decir, un acto injusto. Y si la ley rehusa es porque los sentimientos de simpatía que todo hombre nos inspira se opone a que le sea infligido un sufrimiento, a menos que hubiere sometido anteriormente una acción que haya disminuido nuestra simpatía por él, y la haya reemplazado incluso por un sentimiento contrario. No es porque él no haya sido realmente causa del consentimiento que ha dado, es porque ese consentimiento es doloroso que la sociedad lo considera como no existente. Así la validez del contrato se encuentra subordinada a las consecuencias que pueda tener para el contratante.

Pero las injusticias impuestas por la violencia no son las únicas que pueden cometerse en el curso de las relaciones contractuales. No constituyen más que una especie dentro del género. Por astucia, por un

exceso de habilidad, sabiendo utilizar hábilmente las situaciones desfavorables en que pueda encontrarse otro, se lo puede llevar a consentir en intercambios perfectamente injustos, es decir, a que ceda sus servicios o las cosas que posee por una remuneración inferior a su valor. Sabemos, en efecto, que existe en cada sociedad y en cada momento de su historia, un sentimiento oscuro pero vivo de lo que valen los diferentes servicios sociales y las cosas que entran en los intercambios. Aunque unos y otros no estén tasados, hay en cada grupo social un estado de opinión que fija más o menos aproximadamente el valor normal. Hay un precio medio que es considerado el precio verdadero, que expresa el valor real de la cosa considerada en el momento. Cómo se forma esta escala de valores es algo que no debemos considerar en el instante. Todo tipo de cosas interviene en la forma en que se elabora: sentimiento de la utilidad real de las cosas y de sus servicios, el trabajo que han costado, la facilidad relativa o la dificultad con la que se las procura, tradiciones, prejuicios de todo tipo, etc. De todos modos (esto es lo que importa por el instante) esa escala es real y es ella la piedra de toque por la que se juzga la equidad de los intercambios. Sin

duda, ese precio normal no es un precio ideal; es muy raro que se confunda con el precio real. Este varía según las circunstancias: no hay pauta oficial que pueda aplicarse a todos los casos particulares. Es nada más que un punto de apoyo a cuyo alrededor se producen necesariamente oscilaciones en sentido contrario; pero estas oscilaciones no pueden sobrepasar cierta amplitud, ya sea en uno u otro sentido, sin parecer anormales. Incluso podemos notar que cuanto más se desarrollan las sociedades, más se fija esta jerarquía de valores, regularizándose, liberándose de todas las condiciones locales, de todas las circunstancias particulares para tomar una forma impersonal. Cuando había tantos mercados económicos como ciudades y casi tantos como aldeas, cada localidad tenía su escala, su tarifa que le era propia. Esta variedad dejaba más lugar a las combinaciones personales. Es por esto que la discusión comercial, los precios individuales, son uno de los rasgos característicos del pequeño comercio y de la pequeña industria. Cuanto más se avanza, por el contrario, más se extiende el sistema de bolsas y de mercados controlados sobre un continente, más se internacionalizan los precios. Antes, bajo el régimen de mercados locales, para

saber en qué condiciones podía obtenerse un objeto, había que negociar, luchar con habilidad; hoy en día basta con abrir un diario competente. Nos hacemos así más y más a la idea de que el precio verdadero de las cosas intercambiadas se han fijado con anterioridad a los contratos, lejos de resultar de ellos.

Pero todo contrato que se aparta de esos precios de manera muy macada parece necesariamente injusto. Un individuo no puede cambiar una cosa por un precio inferior a su valor sin sufrir una pérdida sin compensación y sin justificación. Sucede como si se le sustrajera, con amenazas, la fracción injustamente retenida. Consideramos, en efecto, que es ese precio el que le corresponde, y si es despojado sin razón, nuestra conciencia moral protesta por el motivo que hemos indicado más arriba. La disminución infligida toca los sentimientos de simpatía que experimentamos por él, si no los ha desmerecido en nada. Poco importa que no resista a la violencia indirecta que así se le hace, que acceda incluso de buena gana. Existe en la explotación de un hombre por otro, aunque en el caso de haber sido consentida por quien la sufre, incluso si no ha sido impuesta por la violencia, algo que nos ofende y nos indigna. Bien entendido pasa lo mismo si el

intercambio se ha realizado por un precio superior al valor real. Porque entonces es el comprador el explotado. La idea de violencia pasa más y más a segundo plano. Un contrato justo no es simplemente todo contrato que ha sido consentido libremente, es decir, sin coacción formal: es un contrato donde las cosas y los servicios son intercambiados por su valor verdadero y normal, es decir, por su justo valor.

No puede discutirse que estos contratos nos aparecen como inmorales. En más y en más, para que los contratos nos parezcan moralmente obligatorios, exigimos no sólo que hayan sido consentidos, sino que respeten los derechos de los contratantes. Y el primero de esos derechos es el de no ceder ninguna cosa, ningún objeto o servicio, si no es por su justo precio. Reprobamos todo contrato leonino, es decir, todo contrato que favorezca indebidamente una parte a costa de la otra; por consiguiente juzgamos que la sociedad no está obligada a hacerlo respetar o, por lo menos, no debe hacerlo respetar tan íntegramente como si fuera equitativo, por el hecho mismo de que no es respetable en el mismo grado. Es verdad que estos juicios de la conciencia moral han seguido siendo

hasta el presente sobre todo morales, y no han afectado todavía suficientemente a la ley. Los únicos contratos de ese género que se rehusa radicalmente reconocer, son los contratos de usura. Aquí incluso el precio justo, es decir el precio del alquiler del dinero ha sido fijado legalmente, y no está permitido sobrepasarlo. Por motivos diversos, que es inútil buscar, esta forma especial de la explotación abusiva ha asqueado más rápidamente y con más fuerza la conciencia moral: tal vez porque aquí la explotación tiene algo de más material y más tangible. Pero, fuera del contrato de usura, todas las reglas que tienden a introducirse en el derecho industrial y que tienen por objeto impedir que el patrón abuse de su situación para obtener el trabajo del obrero en condiciones demasiado desventajosas para este último, es decir, demasiado inferiores a su valor verdadero, testimonian la misma necesidad. De ahí esas proposiciones, fundadas o no, de fijar para los salarios un mínimo que no puede ser sobrepasado. Atestiguan que todo contrato consentido, incluso cuando no ha habido violencia efectiva, no es para nosotros un contrato valedero y justo. A falta de prescripciones relativas al mínimo de los salarios, hay ahora en los códigos de muchos pueblos

europesos, disposiciones que obligan al patrón a garantizar al obrero contra la enfermedad, los efectos de la vejez, los posibles accidentes. Es notablemente bajo la inspiración de esos sentimientos que se ha votado nuestra reciente ley sobre accidentes industriales. Ha sido uno de los mil medios empleados por los legisladores para volver menos injusto el contrato de trabajo. Sin fijar el salario, se obliga al patrón a asegurar para quienes emplea, ciertas ventajas determinadas. Se protesta y se dice que se confiere así al obrero verdaderos privilegios. Nada más verdad en cierto sentido; pero estos privilegios están destinados a equilibrar en parte los privilegios contrarios de que disfruta el patrón, y que lo pondrían en situación de despreciar a voluntad los servicios del trabajador. No examino, por otra parte, la cuestión de saber si esos procedimientos tienen la eficacia que se les atribuye; es posible que no sean los mejores, o incluso que vayan contra la meta que se proponen alcanzar. No importa. Bastan para comprobar las aspiraciones morales que los han sugerido y cuya realidad prueban.

Todo demuestra que no estamos al fin de esta evolución: que nuestras exigencias en este sentido se

volverán cada vez mayores. En efecto, el sentimiento de simpatía humana que es la causa determinante tomará siempre más fuerza al mismo tiempo que adquirirá un carácter más igualitario. Bajo la influencia de todo tipo de prejuicios, legados del pasado, estamos todavía inclinados a no considerar con el mismo ojo los hombres de clases diferentes; somos más sensibles a los dolores, las privaciones inmerecidas que pueda sufrir el hombre de clase superior y de nobles funciones, que las que puedan sufrir aquellos destinados a funciones y trabajos de orden inferior. Y todo hace prever que esta desigualdad en la manera con la que simpatizamos con los unos y los otros, irá borrándose más y más; que los dolores de éstos cesarán de parecer más o menos odiosos que los dolores de aquéllos; que los juzgaremos equivalentes por el hecho mismo de que tanto unos como otros son dolores humanos. En consecuencia tenderemos más firmemente la mano para que el régimen contractual ponga a los unos y a los otros en una balanza igual. Exigiremos más justicia en los contratos. No quiero decir que llegará un día en que esta justicia sea perfecta, en que la equivalencia será completa entre los servicios cambiados. Puede

decirse con razón que en rigor aún no es posible. Hay servicios que están por encima de toda remuneración y, por otra parte, tal correspondencia no podía nunca ser más que groseramente aproximada. Pero con certeza la que existe hoy en día es insuficiente respecto de nuestras ideas actuales de justicia y, cuanto más avancemos, más intentaremos acercarnos a una proporcionalidad más exacta. Nadie puede fijar un término a ese desarrollo.

Y el gran obstáculo contra el cual tropezamos es la institución de la herencia. Es evidente que la herencia, al crear entre los hombres desigualdades natas, que no corresponden en nada a sus méritos y a sus servicios, está viciando, en la base misma, todo el régimen contractual. En efecto: ¿cuál es la condición fundamental para que la reciprocidad de los servicios contratados quede asegurada? Es que, para mantener esta especie de lucha de la que resulta el contrato y en el curso de la cual se fijan las condiciones de cambio, los contratantes estén provistos de armas por igual. Entonces, y solamente entonces no habrá ni vencedor ni vencido, es decir que las cosas se cambiarán de manera equilibrada, equivalente. Lo que uno recibirá equivaldrá a lo que

dará, y así recíprocamente. En el caso contrario, el contratante privilegiado podrá servirse de la superioridad por la que está favorecido para imponer su voluntad al otro y obligarlo a cederle la cosa o el servicio cambiado por debajo de, su valor. Si, por ejemplo, uno contrata para obtener de qué vivir, y el otro solamente para obtener cómo vivir mejor, es claro que la fuerza de resistencia del segundo será superior a la del primero, por el hecho mismo de que puede renunciar a contratar si las condiciones que quiere no le son otorgadas. El otro no lo puede hacer. Está por lo tanto obligado a ceder y a seguir la ley que se ha hecho. La institución de la herencia implica que hay ricos y pobres de nacimiento; es decir que hay en la sociedad dos grandes clases, reunidas por otro lado por todo tipo de intermediarios; la una que está obligada para poder vivir a hacer aceptar a la otra sus servicios a cualquier precio que sea, la otra que puede prescindir de esos servicios gracias a los recursos de que dispone, y aunque esos recursos no correspondan a los servicios prestados por aquellos que los disfrutan. Mientras una oposición tan cortante exista en la sociedad, los paliativos más o menos dichosos podrán atenuar la injusticia de los

contratos; pero, en principio, el régimen funcionará en condiciones que no le permitirán ser justo. No es sólo sobre tales o cuales puntos particulares que pueden hacerse contratos leoninos; el contrato es el régimen leonino para todo aquello que concierne al contacto entre las dos clases. Es la forma general en que son evaluados los servicios de los desheredados de la fortuna que aparece como injusta, porque estos servicios son evaluados en condiciones que no permiten estimarlos en su verdadero valor social. La fortuna hereditaria colocada en un platillo de la balanza falsea el equilibrio. Es contra esta forma injusta de evaluación y contra el estado social que la vuelve posible, que protesta más y más la conciencia moral. Sin duda, durante siglos, pudo ser aceptado sin protesta, porque la necesidad de igualdad era menor. Pero hoy en día es demasiado evidente en contra del sentimiento que está ahora en la base de nuestra moral.

Se comienza a percibir qué acontecimiento fue en la historia la aparición de eso que hemos llamado el contrato justo, y qué repercusiones extensas debía tener este concepto. Toda la institución de la propiedad ha quedado transformada, porque, una de sus fuentes de adquisición y una de las principales,

es decir, la herencia, se encuentra por esto mismo condenada. Pero no es sólo de esta manera indirecta y negativa que el desarrollo del derecho contractual tiende a efectuar el derecho de propiedad: éste se encuentra directamente tocado. Acabamos de decir que la justicia exigía que los servicios dados y cambiados no fueran remunerados por debajo de su valor. Pero este principio implica otro, que es el corolario: todo valor recibido debe corresponder a un servicio social prestado. Es evidente, en efecto, que en la medida en que no existe esta correspondencia, el individuo favorecido no puede haber obtenido el *surplus* de valor de que disfruta más que tomando de la parte de otro. Es necesario que ese excedente del que se beneficia haya sido creado por otro que no sea él y que aquél haya sido indebidamente privado. Para que él reciba mucho, es decir, más de lo que merece, es necesario que el otro reciba menos. De ahí este principio: la distribución de cosas entre los individuos sólo puede ser justa en la medida en que se hace proporcionalmente al mérito social de cada uno. La propiedad de los particulares debe ser la contrapartida de los servicios sociales prestados. Tal principio no tiene nada que contradiga el sentimiento de simpatía humana que

está en la base de toda esta parte de la moral. Porque este sentimiento es susceptible de variar de intensidad según el mérito social de los individuos. Tenemos más simpatía por los que sirven mejor a la colectividad; les deseamos lo mejor y, en consecuencia, nada protesta en nosotros si son mejor tratados, salvo, sin embargo, ciertas reservas que haremos en seguida. Por otra parte, tal distribución de la propiedad, es la más conforme al interés social. Porque la sociedad está interesada en que las cosas estén en manos de los más capaces.

Así el principio que está en la base de los contratos equitativos extiende su acción más allá del derecho contractual y tiende a convertirse en base del derecho de propiedad. En el estado actual, la distribución fundamental de la propiedad se hace desde el nacimiento (institución de la herencia); después la propiedad así distribuida originariamente se cambia por vía de contratos, pero de contratos que son en parte injustos como consecuencia de la desigualdad constitucional en que están los contratantes en virtud de la institución de la herencia. Esta injusticia básica del derecho de propiedad no puede desaparecer más que en la medida en que las únicas desigualdades económicas

que separan a los hombres sean aquellas que resultan de la desigualdad de sus servicios. He aquí cómo el desarrollo del derecho contractual acarrea toda una revisión de la moral de la propiedad. Pero hay que prestar mucha atención a la manera en que formulamos sumariamente este principio común del derecho real y del derecho contractual. No diremos que la propiedad resulta del trabajo, como si hubiera una especie de necesidad lógica de que la cosa fuera atribuida a aquel que ha trabajado para hacerla, como si trabajo y propiedad fueran sinónimos. El vínculo que une la cosa a la persona, como lo hemos dicho, no tiene nada de analítico; no hay nada en el trabajo que implique necesariamente que la cosa a la cual ese trabajo se ha aplicado vuelva al trabajador. Hemos mostrado todas las posibilidades de tal deducción. Lo que hace la síntesis entre estos dos términos heterogéneos es la sociedad: es ella que hace la atribución y ella procede a esta atribución y esta distribución según los sentimientos que tiene por los individuos, según la forma en que estima sus servicios. Y como esta forma puede hacerse según principios muy diferentes, surge de ahí que el derecho de propiedad no es nada definido de una vez por todas, no es una especie de concepto

inmutable, sino que, por el contrario, es susceptible de evolucionar indefinidamente. Incluso el principio que acabamos de indicar es capaz de variaciones, de más y de menos, partiendo del desarrollo. Tendremos ocasión de volver sobre este punto. Al mismo tiempo se escapaba con esto a los errores en los que han caído los economistas y los socialistas que han identificado el trabajo y la propiedad. Tal identificación, en efecto, tiende a hacer predominar la cantidad de trabajo sobre la calidad. Pero, según lo que hemos dicho, no es la cantidad de trabajo puesta en una cosa la que hace su valor, es la manera en la que esta cosa es estimada por la sociedad, y esta evaluación depende, no tanto de la cantidad de energía dispensada, como de sus efectos útiles, por lo menos tal como la cosa es sentida por la colectividad; porque hay ahí un factor subjetivo que no se puede eliminar. Una idea de genio surgida sin dolor y en la alegría vale más y merece más que años de trabajo manual.

Pero, teniendo en cuenta que este principio, aunque esté inscrito en la conciencia moral de los pueblos civilizados, no está aún formalmente reconocido por el derecho, se plantea un interrogante práctico. ¿Por medio de qué reforma

será posible convertirlo en realidad legal? Una primera reforma es posible desde el principio y casi sin transición. Es la supresión de la herencia *ab intestat*, y, sobre todo, de la herencia obligatoria que admite nuestro código en caso de descendencia directa. Hemos visto por otra parte que la herencia *ab intestat*, supervivencia del antiguo derecho de copropiedad familiar, es hoy en día un arcaísmo sin razón de ser. Ya no corresponde a nada en nuestras costumbres y podría ser abolida sin turbar en modo alguno la constitución moral de nuestras sociedades. La cuestión puede parecer más delicada en lo que concierne a la herencia testamentaria. No es que sea más fácilmente conciliable con el principio que hemos planteado. Molesta al espíritu de justicia como la herencia *ab intestat*: crea las mismas desigualdades. No admitimos ya hoy en día que puedan legarse por testamento los títulos, las dignidades conquistadas o las funciones que se han desempeñado en vida. ¿Por qué la propiedad es transmisible? La situación social que hemos logrado hacernos es tan obra nuestra como nuestra fortuna. Si la ley nos impide disponer de la primera, ¿por qué no ocurre lo mismo con la segunda? Tal restricción al derecho de disponer no es en modo alguno un

atentado contra la concepción individual de la propiedad; al contrario. Porque la propiedad individual es la propiedad comenzando y terminando con el individuo. Es la transmisión hereditaria, sea por vía de testamento, sea de otro modo que es contraria al espíritu individualista. No hay verdaderas dificultades sobre este punto más que cuando se trata de la herencia testamentaria en línea directa. Aquí se establece una especie de conflicto entre nuestro sentimiento de justicia y algunas costumbres familiares que son fuertemente inveteradas. Es verdad que actualmente, la idea de que podríamos no estar autorizados para dejar nuestros bienes a nuestros hijos choca con viva resistencia. Trabajamos tanto para asegurar su dicha como la nuestra. Pero nada dice que este estado de espíritu no dependa estrechamente de la organización actual de la propiedad. Teniendo en cuenta que hay una transmisión hereditaria y por consiguiente una desigualdad original entre la condición económica de los individuos en el momento que entran a la vida social, buscamos volver esta desigualdad tan poco desfavorable como sea posible a los seres a los que más queremos: queremos incluso volverla positivamente favorable.

De ahí esa preocupación de trabajar para ellos. Pero, si la igualdad es la regla, esta necesidad se sentirá de manera mucho menos viva. Porque el peligro para ellos de afrontar la vida con otros recursos que los propios habrá desaparecido. Ese peligro proviene únicamente de que, actualmente, algunos están provistos de ventajas previas: y esto coloca a los que están desprovistos en un estado de evidente inferioridad. Por otra parte, no es creíble que nada subsista del derecho de testar. Las instituciones antiguas no desaparecen nunca enteramente: pasan a segundo plano y se borran progresivamente. Esta ha desempeñado un papel demasiado considerable en la historia para que sea posible suponer que nada de ella llegue a sobrevivir. Pero sobrevivirán sólo formas debilitadas. Podemos imaginar, por ejemplo, que cada padre de familia tenga derecho a dejar a sus hijos partes determinadas de su patrimonio. Las desigualdades que subsistirán así serán muy débiles para afectar gravemente el funcionamiento del derecho contractual.

Por otra parte es imposible hacer en este sentido ninguna previsión demasiado precisa, porque el elemento indispensable a la respuesta no existe aún. En efecto: ¿a quién irán las riquezas que cada

generación dejará en libertad, por así decirlo, en el momento en que desaparezca? A partir del momento en que no haya más herederos naturales o de derecho, ¿quién heredará? ¿El Estado? ¿Quién no ve que es imposible concentrar recursos tan enormes entre las manos ya pesadas y gastadoras del Estado? Por otro lado, habría que proceder periódicamente a una distribución de estas cosas entre los individuos, o por lo menos entre algunos de ellos, a saber aquellas que son indispensables al trabajo, el suelo, por ejemplo. Sin duda es posible concebir así tipos de adjudicaciones por las cuales este tipo de cosas fueran distribuidas entre los que más ofertaran, por ejemplo. Pero es evidente que el Estado está demasiado lejos de las cosas y de los individuos para poder resolver útilmente tareas tan inmensas y complejas. Es necesario que grupos secundarios menos vastos, más cercanos al detalle de los hechos, puedan desempeñar esta función. No vemos a nadie que pueda ser apto para este rol fuera de los grupos profesionales. Competentes para administrar cada orden particular de intereses, susceptibles de ramificarse en todos los puntos del territorio, de tomar en cuenta las diversidades locales, las circunstancias territoriales, reunirían

todas las condiciones requeridas para convertirse de alguna manera, en el orden económico, en los herederos de la familia. Si la familia era, hasta el presente, más indicada para asegurar la perennidad de la vida económica, es porque ella era un pequeño grupo en contacto inmediato con las cosas y las gentes, y, por otra parte, estaba dotada ella misma de verdadera perennidad. Pero hoy en día esa perennidad ya no existe. La familia se descompone sin cesar; sólo dura un tiempo; su existencia es discontinua. Ya no tiene poder suficiente para ligar económicamente las generaciones las unas con las otras. Pero, por otra parte, sólo un órgano secundario, restringido, puede sustituirla. Puede y debe tener más amplitud que ella porque los intereses económicos mismos han crecido en importancia, están a veces diseminados en todas las partes del territorio. Pero es imposible que sea el órgano central el que esté presente en todas partes y que actúe en todas partes a la vez. Es así que todo nos lleva a declararnos en favor de los grupos profesionales²³.

²³ Esta última frase representa no una lectura posible, sino una restitución evidente del sentido.

Fuera de esas consecuencias prácticas, este estudio del derecho contractual nos lleva a hacer una afirmación teórica importante. En la parte de la ética que acabamos de recorrer -es decir, la moral humana- se distinguen generalmente dos clases de deberes muy diferentes: unos llamados los deberes de justicia, los otros los deberes de caridad, entre los cuales se admite una especie de solución de continuidad. Pareciera que procedieran de ideas y sentimientos enteramente distintos. En la justicia, de nuevo se hace otra distinción: justicia distributiva y justicia retributiva. La segunda es la que preside o debe presidir los cambios, en virtud de la cual debemos recibir siempre la justa remuneración de lo que damos; la otra, se vincula a la forma en que las leyes, las funciones, las dignidades están distribuidas, repartidas por la sociedad entre sus miembros. De ahí resulta que entre diferentes capas de la moral, no hay más que diferencias de grado y que ellas corresponden a una misma conciencia colectiva y a un mismo sentimiento colectivo considerado en distintos momentos de su desarrollo.

Primeramente, en lo que atañe a la justicia distribuidora y retributiva, hemos visto que se condicionan y se implican mutuamente. Para que los

intercambios sean equitativos, es necesario que sean justamente distribuidos; y bien entendido la distribución de las cosas, incluso si hubiera sido hecha originariamente siguiendo todas las reglas de la equidad, no sería justa, si los cambios pudieran contractarse en condiciones injustas. La una y la otra con la consecuencia jurídica del mismo sentimiento moral: el sentimiento de simpatía que el hombre tiene por el hombre. Sólo que es considerado en los dos casos según dos aspectos diferentes. En uno se opone a que el individuo dé más de lo que va a recibir, que preste servicios que no son remunerados en su justo valor. En el otro caso, este mismo sentimiento exige que no haya entre los individuos otras desigualdades sociales que las que corresponden a su desigual valor de carácter social. En una palabra, bajo la una y la otra forma, tiende a borrar, a despojar de todas las sanciones sociales todas las desigualdades físicas, materiales, las que dependen del azar del nacimiento, o de la condición familiar, para no dejar sobrevivir más que las desigualdades del mérito.

Mientras solo se trate de justicia, esas desigualdades sobrevivirán. Pero, en consideración a un sentimiento de simpatía humana, ni siquiera esas

desigualdades se justifican. Porque es el hombre en tanto que hombre a quien amamos y a quien debemos amar, no porque sea un sabio de genio, o un hábil industrial, etc. En el fondo sucede que las desigualdades de mérito no son tampoco desigualdades fortuitas, desigualdades de nacimiento, de las que no es justo en ciertos sentidos que los hombres carguen con la responsabilidad. No nos parece equitativo que un hombre sea mejor tratado socialmente porque haya nacido de una persona rica o de elevada condición. ¿Es más equitativo que un hombre sea mejor tratado socialmente porque ha nacido de un padre más inteligente o de mejores condiciones morales? Es aquí que comienza el dominio de la caridad. La caridad es el sentimiento de simpatía humana que llega a liberarse incluso de las últimas condiciones de desigualdad, a borrar, a negar como mérito particular esta última forma de la transmisión hereditaria, la transmisión de lo mental. No es pues otra cosa que el apogeo de la justicia. Es la sociedad la que llega a dominar completamente a la naturaleza, a hacer la ley, a poner esa igualdad moral en lugar de la desigualdad física que se da, de hecho, en las cosas. Sólo que, por una parte, ese sentimiento de simpatía humana no llega a ese grado

de intensidad más que en algunas conciencias privilegiadas; quedan, en el término medio, conciencias demasiado débiles para poder llegar al fin de un desarrollo lógico. No estamos todavía en la época en la que el hombre amará a todos sus semejantes como a hermanos, sean cuales fueran su razón, su inteligencia, su valor moral. Tampoco hemos alcanzado un tiempo en el cual el hombre haya llegado a despojar completamente su egoísmo para que no sea necesario vincular provisoriamente un precio al mérito, un precio sujeto a disminuir, con vistas a estimular el primero y contener el segundo. Y es esto lo que vuelve hoy en día imposible una igualdad completa. Pero, por otro lado, es muy cierto que la intensidad de los sentimientos de fraternidad humana siguen desarrollándose, y que los mejores de entre nosotros no son incapaces de trabajar sin esperar una exacta remuneración de sus trabajos y de sus servicios. De ahí viene que busquemos ablandar más y más, atenuar los efectos de una justicia distributiva y retributiva demasiado exacta, es decir, en realidad siempre incompleta²⁴. Es por esto que a medida que

²⁴ Falta una frase de tres líneas absolutamente ilegible y que, por otra parte, no parece romper la continuidad del desarrollo.

avanzamos, la caridad propiamente dicha se vuelve más (ilegible..) y, en consecuencia, deja de ser una especie de deber suplementario, facultativo, para convertirse en una obligación estricta y para dar nacimiento a las instituciones.