

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

**ÉMILE DURKHEIM**  
El Estado y otros ensayos

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

 *Deudaba*

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary



*Clásicos de Ciencias Sociales*

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN:

*Sergio Tonkonoff*

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary



2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

# EL ESTADO Y OTROS ENSAYOS

Émile Durkheim

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

 *Peudeba*

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

Durkheim, Emile

El Estado y otros ensayos. - 1a ed. - Buenos Aires : Eudeba, 2012.  
208 p. ; 23x16 cm. - (Ciencias sociales)

ISBN 978-950-23-1960-5

1. Sociología. I. Título.  
CDD 306



Eudeba  
Universidad de Buenos Aires

1ª edición: 2012

Traducción: *Andrea Patricia Sosa Varrotti*

© 2012

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: *Lisandro Aldegani*

Corrección y diagramación general: Eudeba

Impreso en Argentina.

Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

## Índice

|                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| DE LA AUTORIDAD DE LA RAZÓN A LA RAZÓN DE LA AUTORIDAD.<br>DURKHEIM Y LA ENCRUCIJADA DE LA POLÍTICA ENTRE LA CIENCIA<br>Y LA RELIGIÓN<br><i>Pablo Nocera</i> ..... | 7   |
| EL ESTADO Y OTROS ENSAYOS<br><i>Émile Durkheim</i> .....                                                                                                           | 57  |
| El Estado .....                                                                                                                                                    | 59  |
| El origen de la idea de derecho .....                                                                                                                              | 65  |
| El papel de los grandes hombres en la historia .....                                                                                                               | 73  |
| Introducción a la sociología de la familia .....                                                                                                                   | 81  |
| La familia conyugal .....                                                                                                                                          | 101 |
| La prohibición del incesto y sus orígenes .....                                                                                                                    | 113 |
| De la definición de los fenómenos religiosos .....                                                                                                                 | 173 |
| El papel de las universidades en la educación social del país .....                                                                                                | 197 |
| NOTA BIBLIOGRÁFICA .....                                                                                                                                           | 207 |



# De la autoridad de la razón a la razón de la autoridad Durkheim y la encrucijada de la política entre la ciencia y la religión

Pablo Nocera

Le respect de l'autorité n'a rien d'incompatible avec le rationalisme pourvu que l'autorité soit fondée rationnellement.

On a quelquefois opposé la liberté et l'autorité, comme si ces deux facteurs de l'éducation se contredisaient et se limitaient l'un l'autre. Mais cette opposition est factice. En réalité, ces deux termes s'impliquent loin de s'exclure. La liberté est fille de l'autorité bien entendue.

Émile Durkheim

## Introducción

Los textos que el lector tiene a disposición en esta edición congregan una variedad considerable de temas a los que Durkheim prestó simultánea atención y alternada dedicación. Las formas genéricas diversas con que asedió esas temáticas también quedan aquí patentizadas. Se trata de un conjunto de aproximaciones que, como artículos, lecciones, discursos, reseñas y fragmentos, en la multiplicidad de géneros escriturarios que proponen, asisten como complemento a las cuatro grandes obras que publicó en vida en un lapso de más de veinte años. Por otro lado, todos ellos se sitúan frente al inicio del siglo XX, punto de inflexión singular en el que el cambio de centuria propaga una transformación filosófica de vastas repercusiones. Ese llamado "*moment 1900 en philosophie*"<sup>1</sup>

1. Con él se alude a la vertiginosa confluencia de reflexiones de profundo calado en el cambio de siglo, que surcan las posiciones de la metafísica (Bergson, Brunshvig y Blondel), así como de la lógica y la hermenéutica (Russell, Frege, Whitehead y Husserl), de la filosofía de las ciencias naturales (Ostwald, Poincaré, Duhem y Le Roy), de la psicología (Ribot, Janet y Freud) y de las filosofías sociales (Sorel, Jaures, Tarde, Fouillée, Lévy-Bruhl y Durkheim). Más allá de las diferencias que puedan separar sus preocupaciones y formulaciones, estas posiciones desarrolladas en torno al año 1900 fueron decisivas contribuciones en la estructuración de los grandes movimientos filosóficos del siglo XX (Worms, 2004: 8-9).

pone en el centro de la escena la confluencia de distintas filosofías sociales que se cristalizan en torno al advenimiento del papel protagónico de las masas, las reformas institucionales, las ideologías republicana y nacional, así como cierto clamor por la justicia social (Fedi, 2004: 363). Indudablemente, las posiciones durkheimianas ocupan una plaza de consideración en ese amplio espectro.

Ante esta variedad de textos aquí congregados se podría recurrir a desplegar una introducción habitual, recalando en datos biográficos, aspectos de contexto sobre las trazas que acompañan sus formulaciones y efectuar, así, una consideración más o menos detenida en cada uno de los escritos compendiados. Las líneas que aquí se siguen no estarán exentas de algunas de esas aproximaciones. No obstante, en lo fundamental, hemos optado por otro camino. Creemos factible ensayar una lectura de conjunto de estos textos en el marco de la obra del autor, planteando un abordaje que, aunque aglutinador, no desdeña la especificidad ni arremete en trazos gruesos tapando los matices que, a esta altura, amerita un clásico de las dimensiones de Émile Durkheim. Las indagaciones aquí formuladas se orientan a pensar la problemática de la *autoridad*. Como término recurrente pero algo huido a las definiciones estables, la noción se desplaza a lo largo de su obra de forma relativamente visible y adquiere un protagonismo algo mayor en sus últimos escritos. Sin embargo, ¿nos lleva este tópico inexorablemente a una reflexión encadenada al pensamiento político de Durkheim? O más bien ¿estamos conminados a una lectura cuidadosa de su proyecto pedagógico? ¿Es acaso el corazón de una indagación enraizada en la peculiaridad del funcionamiento que exhiben la institución familiar o las corporaciones? O tal vez ¿la huella inevitable que toda religión despliega en las almas de sus fieles? Fusionemos los interrogantes de forma más categórica: ¿es la autoridad un problema central en la sociología durkheimiana?

Sí cabe una respuesta a este interrogante también es menester sumar otro no menos inquietante: ¿por qué Durkheim ha dejado un lugar tan marginal al problema del poder en sus desarrollos teóricos? O acaso ¿aparece solapado bajo otras figuras? La primera compensación que tenemos se apoya en la consabida coerción de los fenómenos sociales y sus derivaciones conceptuales. Sin embargo, también aquella ausencia parece manifiesta en lo que atañe a la concepción de la sociedad en términos de dominación política, existencia de sectores (clases o estamentos) con capacidad y superioridad para ejercitar un poder sobre los otros. Las dos componentes de ese binomio se solapan, a veces hasta confundirse.

Asimismo, otorgar una respuesta positiva para aquel interrogante requiere un desarrollo gradual que atempere lo que ha sido, a menudo, un lugar común –por cierto, casi superado– de la reflexión en torno al sociólogo alsaciano: la consideración de sus posiciones teóricas como una continuidad de la protesta tradicionalista (*i.e.* conservadora) a las aristas más oscuras de las instituciones

modeladas en el ideario de la Ilustración. El tópico de la autoridad podría justificar ese eventual peligro, aún más si consideramos la inversión que el título de este estudio preliminar se propone describir y problematizar. Lejos estamos de querer recorrer nuevamente esa trillada senda, en la que el racionalismo podría pensarse como sostén de un discurso que mina la autoridad, en tanto asumida como una superioridad devenida tan sólo de la tradición y las costumbres.

Digamos, pues, que el seguimiento del concepto en el devenir de sus trabajos no es una tarea sencilla. En particular, porque su abordaje no implica una linealidad que pueda percibirse de forma ordenada y progresiva. Por el contrario, sus aproximaciones —en particular en el período de juventud— expresan marchas y contramarchas, así como no pocas contradicciones. A menudo la noción de autoridad aparece ensortijada en los conceptos de obediencia, disciplina y respeto, en tanto también acompaña formulaciones más amplias, como las de solidaridad y moral. Por otro lado, este tópico tampoco ha sido abordado en detalle por los comentaristas y seguidores de la obra de Durkheim. Tal vez la única excepción de mayor consideración —por el detenimiento prestado— sea la aproximación al pensamiento político durkheimiano que realiza Bernard Lacroix (1984). El rastreo efectuado por este último, así como el cuidado cronológico que ofrece a los desplazamientos de la problemática teórica que enfrenta y modifica progresivamente el sociólogo francés, ofrece un aporte sugerente, pero con el que discrepamos en un aspecto central. Mientras para aquél la autoridad surge como un vector importante que permitiría delinear —con presencias y ausencias de acuerdo con la obra que consideremos— las bases del pensamiento político durkheimiano, nosotros proponemos otra aproximación. No sólo la autoridad puede aportar al análisis de ese andarivel del pensamiento del sociólogo francés, sino que también permite, en cierta medida, integrar de forma más amplia una conjunción de problemas que hacen a la política, la ciencia y la religión, tríada inestable y dificultosa que para el siglo XIX fue objeto de no pocos debates y posicionamientos.

En pocas palabras, nuestro interés se orienta al hecho de que el concepto anuda de forma peculiar la variedad de áreas que los escritos ofrecidos en esta compilación invitan a pensar: la política, la educación, la ciencia y la religión. Entre ellos deambula una diversidad de objetos: el Estado, la nación, la escuela, la divinidad, la familia y las corporaciones. Probablemente todos ellos puedan pensarse hermanados en la heterogeneidad de una crisis que más de una generación en Francia no dudó en identificar en el siglo XIX como de índole moral.<sup>2</sup>

2. Para 1890, Gabriel Tarde —quien luego se convertiría en adversario de Durkheim en torno a su concepción de la sociología— afirmaba: “La especie de fiebre que agita al derecho penal, a la política y al orden económico de esta época no es más que una de las formas que reviste la actual

Durkheim enderezó la proa de sus preocupaciones teóricas en esa dirección, con la finalidad última de esclarecer sus causantes y recrear soluciones acordes con las transformaciones de la época. Sus escritos aquí traducidos permiten pensar, de forma múltiple, su importancia y consideración.

Para ello, nos proponemos, sobre la base de una primera y breve aproximación al problema de la autoridad, filiar su peculiaridad en un contexto de época que desde variadas aproximaciones —no siempre explícitas— enfrentó la problemática en el amplio espectro de las *sciences de l'homme*. A partir de allí seguiremos los desarrollos del autor en la clave de ciertos interrogantes que nos permiten encadenar de forma progresiva los desplazamientos que la noción de autoridad sufre a lo largo de su producción y que los textos aquí compilados ilustran desde variados ángulos.

2d7ce5622d1d4e31f3179adbf5bb9e41  
ebruary

## El problema de la autoridad y las sciences de l'homme

La noción de autoridad ha tenido una vasta tematización a lo largo del pensamiento filosófico occidental que, con desbordes frecuentes hacia otras áreas temáticas, ha colocado en el terreno de la política sus consideraciones centrales. Como problema relativamente reciente, ha vuelto a la escena como objeto de una reflexión que no deja de traslucir la añoranza por aquello que se ha perdido en las sociedades modernas o que tan sólo ha entrado en una crisis que se considera ciertamente irreversible. La polisemia y la inestabilidad semántica del concepto atrajeron una considerable cantidad de estudios que es imposible convocar en estas líneas. No obstante, una reflexión mínima se impone como antesala del tratamiento ulterior que le daremos en la prosa durkheimiana.

A mediados del siglo XX, Hannah Arendt se preguntaba, no sin cierta pesadumbre, *What is Authority?*, interrogante que reformulaba inmediatamente en estos términos: “Para evitar malentendidos, tal vez hubiera sido más prudente preguntar en el título, ¿qué fue —y no qué es— la autoridad?, teniendo ocasión y estímulo suficiente como para plantear en estos términos la pregunta, puesto que la autoridad se ha esfumado del mundo moderno” (Arendt, 1961: 91). La indagación arendtiana consume un intento mayor de cuestionar en profundidad una crisis que ella coloca a principios de su siglo y que la centuria previa había plasmado también como un cuestionamiento amplio, motivado por las

---

crisis de la moral, revolución sorda y apenas notada por algunos pensadores, pero de más importancia y de más incalculables consecuencias que muchas revoluciones sociales famosas” (Tarde, 1900 [1890]: 8). [A menos que lo aclaremos, las traducciones son propias. Para los textos del autor aquí compendiados seguimos la traducción propuesta por la edición.]

2d7ce5622d1d4e31f3179adbf5bb9e41  
ebruary

convulsiones revolucionarias y transformaciones sociales que vehiculizaron el pasaje del siglo XVIII al XIX.<sup>3</sup> Consciente de las dificultades que supone asir una semántica del concepto más o menos acotada, la filósofa alemana retrotrae su búsqueda al origen del vocablo en el contexto romano, permitiéndose desde allí efectuar una lectura ampliada hasta las experiencias previas de la polis griega. Es inevitable advertir la constelación –casi podríamos decir nebulosa– en la que se despliega el concepto. Nociones como poder, disciplina, obediencia, mandato, legitimidad, tradición, dominación, leyes, orden, padre y rey son algunas de las centrales referencias que a menudo han acompañado y acompañan la aparición y el uso del vocablo.

A nuestros fines, el interés mayor que nos suscita la reflexión de Arendt se apoya en la forma en que deslinda dos dimensiones a menudo contiguas al problema de la autoridad, como son la violencia y la persuasión. Permítasenos una cita *in extenso*: “Desde el momento en que la autoridad siempre demanda obediencia, es habitual que se confunda con cierta forma de poder o de violencia. Sin embargo, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad ha fallado. Por otro lado, la autoridad es incompatible con la persuasión, dado que ésta presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. Si hay que definirla, la autoridad se diferencia tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos” (Arendt, 1961: 92-93).

Esta sustantiva demarcación permite dar un soporte inicial al curso de nuestra exploración, estableciendo cómodos límites que nos asisten para recortar el espacio conceptual en el cual veremos el posicionamiento durkheimiano. Si se desmarca de la violencia y de la persuasión, la autoridad aparece identificada aquí por la negativa. ¿Cuál es su especificidad? ¿Qué diferencia la separa del poder y cuál es el límite con la razón? Dejar a un lado la persuasión ¿nos hace asociar el concepto con lo irracional? Las formas de desplegar históricamente

3. Las consideraciones de Arendt hacen pie en las investigaciones más amplias que realizó en torno a los orígenes del totalitarismo. Junto con sus análisis sobre la revolución y la violencia –entre los fundamentales–, meditó con detenimiento en los variados modos en que se plasmó la subversión de las formas tradicionales de autoridad y que lacónicamente resumió en estos términos: “Apoyada en la piedra angular de la fundación del pasado, la autoridad le dio al mundo la permanencia y durabilidad que los seres humanos necesitan precisamente porque son mortales, los seres más inestables y fútiles que conocemos. La pérdida de autoridad supone la pérdida de fundamento del mundo, que sin duda desde entonces comenzó a variar, a transformarse y a pasar con mayor rapidez de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo y luchando contra un universo proteico, en el que todo se puede convertir en otra cosa” (Arendt, 1961: 95).

los interrogantes que trae aparejados este primer disparador son múltiples. Antes de llegar a Durkheim y referentes previos de contexto, veamos una rapsódica aproximación introductoria.

Del latín *auctoritas*, el concepto tomó forma en los tiempos de la Roma antigua, y su semántica original se hallaba vinculada con la idea de creación y nacimiento (autoría). Ese registro ligado a lo fundacional y originario le aporta a la figura de los considerados *auctores* romanos una importancia tal que hace de su opinión el sostén válido de las decisiones políticas que se tomaban. La autoridad se asociaba con la ancianidad y la experiencia, fuente de sabiduría que legitima las cuestiones públicas, en tanto medio de conexión con el pasado entendido como una esfera político-religiosa desde la cual se pueden extraer lineamientos para el futuro (Preterossi, 2003: 12). La centralidad del momento fundacional como aquello que lega el compromiso en la existencia política coloca en la autoridad la idea de un nexo transgeneracional que se incrementa con el accionar de futuros continuadores, para quienes la tradición aparece como un depósito de verdades y experiencias legitimadoras.

La tradición cristiana mantiene esa perspectiva fijando esa fuente, claro está, en la figura de Dios. Como padre creador, inicio y final, la deidad es fuente indiscutida de autoridad que llega al hombre por el anclaje institucional que realiza en la Iglesia. El faro desde donde irradia su influencia, Roma, es el único intérprete aceptado de ese legado vivo que actualiza cada uno de los fieles en la creencia que los mancomuna. El centro de ese ecuménico escenario es el que Lutero pondrá en entredicho. La Reforma introduce desde el seno mismo de la religión la posibilidad de instaurar en la conciencia una esfera de relación autónoma con Dios, a través de la libre interpretación de los textos sagrados. Dejando el poder de Roma en suspenso, el fiel se reconcentra en su propia razón y sentimiento como rectores de su vida religiosa, así como desde el punto de vista terrenal se somete a la autoridad secular y su ejercicio de la fuerza. La brecha entre el “foro interno” y el “foro externo” que abre la Reforma (Preterossi, 2003: 41) y que luego, vía Hobbes, se volverá una marca originaria del liberalismo político comienza a problematizar la dimensión trascendente de la autoridad que caracterizaba el pasado romano.

En el marco de un proceso general de secularización, y frente al recelo por lo heredado, cuestionado desde la más amplia variedad de aristas posibles, se yergue el individuo como figura que reclama, por vía del proceder soberano, una autonomía que no está dispuesta a reconocer ni a lo divino ni a la tradición como fuente de conocimiento y decisión. Esa geografía fijó algunos de los contornos centrales de la gramática de los convenios individuales, punto de anclaje inmanente de la legitimidad buscada para el orden político y social naciente. Los tiempos modernos se enfrentaron a la problemática de la trascendencia con

miras a afincar sobre bases sólidas, aunque de estricta observancia racional, los pilares de un orden soberano. La figura del contrato cifró esa singular operación de reconstitución de aquello que los dioses y las tradiciones se llevaron consigo una vez que se deja de creer en ellos. Si ningún hombre había recibido de fuente natural el derecho para mandar a otros, la justificación de una jerarquía de todo orden se volvía un problema central de la reflexión política. El clamor de Denis Diderot (1713-1784) era paradigmático cuando en la sucinta voz de la *Enciclopedia*, en 1751, afirmaba que la autoridad tenía dos orígenes posibles: la violencia de la usurpación o el consentimiento del sometimiento a un contrato (Diderot, 1992: 7).

Como inestable artificio, el contrato condensaba el corolario de una razón autonomizada, recreando el momento originario de la legitimidad, que una igualdad y libertad fundamental de todos los individuos demandaban como punto de apoyo y continuidad. Rousseau remarca esa perspectiva reconociendo sólo en la convención la única legítima autoridad entre los hombres.<sup>4</sup> Sin embargo, Rousseau no repone en el mismo registro la concepción de antecesores como Hobbes y Locke. Intenta, en un gesto crítico sobre los límites de la razón iluminista, concebir a través de la voluntad general una instancia de trascendencia—abierta con antelación en la mirada del *esprit* de Montesquieu— en la cual si bien un *yo común* se erige como consecuencia de la voluntad de las personas es más que la suma de sus miembros. En ese singular esquema, la autoridad vuelve a intentar situarse como instancia que, aunque originada en el plano individual, se proyecta trascendente por encima de las voluntades.

La reacción del pensamiento contrailustrado hizo oír su voz en el fragor mismo de los acontecimientos revolucionarios. Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis-Gabriel de Bonald (1754-1840) pusieron en el herético inicio de la razón individual—que no dudaban en fechar originariamente en los tiempos de la Reforma luterana— las condiciones que habían minado la sólida y duradera osamenta del edificio de la autoridad medieval. Su crítica ponía el acento en la insolencia supina que implicaba para estos referentes “retrógrados”—tal como Auguste Comte los bautizaría tiempo después— el intento de fundar la autoridad en la razón. La razón no puede dar un anclaje a la trascendencia que requiere todo orden y que para ellos se sostiene, fundamentalmente, en la figura de Dios. El naciente mundo revolucionario no sólo había ahuecado, a su entender, las bases fiduciarias que sustentan la tradición, corroyendo el peso específico que asume la historia en la conformación de toda nación, sino que

4. “Dado que ningún hombre tiene autoridad natural sobre sus semejantes, y en tanto que la fuerza no produce ningún derecho, restan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres” (Rousseau, 1852: 666).

además había dejado atado el curso de todo gobierno a los vaivenes inevitables que conlleva el cuestionamiento recurrente que dispara, incontenible, la crítica racional. Ese orden de la trascendencia, que la divinidad garantiza como soberana, es la fuente misma de la superioridad, y en consecuencia de la autoridad, que justifica, en último término, toda jerarquía. Las diferencias jerárquicas barridas por la igualación democrática se tornaron desesperantes porque fueron ellas, justamente, las responsables del tambaleante lugar de la autoridad en las sociedades modernas y su característico ciclo de revoluciones.

Es en el inestable contrapunto entre la tradición ilustrada y la conservadora que la noción de autoridad comienza a tener una plaza de consideración en los orígenes del discurso sociológico. Como lo recordó Robert Nisbet (1969) a mediados de los años 60 del siglo pasado, la sociología nació sumida en una creativa paradoja en la que, con objetivos modernistas, no deja de valerse de perspectivas conservadoras para llevar adelante sus análisis. Saint-Simon y Comte marcaron ese inicio en el caso francés, criticando fuertemente la precariedad del discurso filosófico de la Ilustración y repensando para ello la dinámica de los procesos históricos, a los que fue posible periodizar reconociendo en su interior funciones materiales y espirituales que permanecen como imperativos de todo orden social y que no era posible borrar o cuestionar desde un tribunal racional de corte individual. La visión holista que desplegaron en la primera mitad del siglo XIX, intentando tomar el fenómeno social como una realidad con una naturaleza propia, invirtió la prioridad individualista de la centuria previa y dio al razonamiento protosociológico las condiciones de posibilidad para el desarrollo manifiesto que tuvo en las décadas posteriores.

*Las sciences de l'homme*, cuya trayectoria en Francia se abre paso desde los tiempos de la Gran Revolución, asediaron lateralmente y de forma cambiante la reflexión sobre la autoridad. Como antesala disciplinaria, la multiplicidad de esfuerzos teóricos que se congregaron desde la segunda mitad del siglo XIX alcanzó un amplio espectro. Muchos de ellos se gestaron de forma paralela a las posiciones del propio Durkheim, llegando incluso a rivalizar con sus aproximaciones. Desde la psicología de las multitudes, pasando por la antropología y la criminología, el haz abigarrado de policromáticas perspectivas puso el fenómeno de la muchedumbre como un objeto de indagación dilecto, al que trató con pretensiones medicalistas y ortopédicas, de cara a comprender científicamente su proceder. Los límites de este escrito vuelven imposible un abordaje, incluso mínimo, de esas posiciones. No obstante, y tomando como referencias los acontecimientos históricos que sacudieron hacia fin de siglo la realidad nacional francesa, tres posiciones teóricas de peso merecen un cierto detenimiento, no sólo por la profundidad de la lectura efectuada de la coyuntura francesa, sino también como muestra de la problemática teórica que estructuran las primeras

formulaciones durkheimianas sobre la autoridad y que signan en distintos registros sus dichos posteriores.

La Guerra Franco-Prusiana constituyó un punto de inflexión indudable en la historia francesa de la segunda mitad del siglo XIX, no sólo por razones de política internacional (la unificación alemana) sino también por la simultánea transición del II Imperio al experimento político de la III República. Como si el vértigo de los acontecimientos no diera tregua, la *Commune* de París ensayó, por el lapso de dos meses, la más contundente experiencia socialista de corte urbano que se conociese hasta entonces. Las consideraciones y reflexiones que estos procesos trajeron aparejadas sacudieron a gran parte de la intelectualidad gala, la cual encaró un proceso de diagnóstico y justificación destinado a la indagación sobre las causas de la derrota. Ese marco sirvió de pretexto para efectuar una retrospectiva más profunda sobre las peculiaridades del modelo político nacional y las consecuencias extendidas de la Gran Revolución.<sup>5</sup> Con múltiples puntos de contacto, y focalizando la problemática de la historia, tres referentes de la generación de 1850<sup>6</sup> se abrieron paso dando forma a aquella empresa: Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), Hyppolite Taine (1828-1893) y Ernest Renan (1823-1892).

Los tres autores intentaron repensar el lugar de la ciencia en relación con la indagación histórica. Seducidos, en parte, por el legado comteano, dieron a sus desarrollos teóricos la impronta naturalista que el canon científico de la época desplegaba bajo el inestable rótulo de positivismo. No sólo era factible, sino también necesario, dejar atrás la perspectiva romántica y literaria que había impregnado de forma nociva los estudios históricos de las décadas previas. Hechos, documentos, método y objetividad fueron algunos de los vocablos que brindaron “aires de familia” a las matrices conceptuales que, bajo la bandera de un pretendido rigorismo científico, intentaron encauzar el

5. No obstante, es importante reconocer que varios historiadores de consideración habían desarrollado una empresa similar –aunque con un posicionamiento epistemológico muy diferente– con antelación a 1850. Nos referimos a casos ejemplares, como Louis Blanc (*Histoire de la Révolution française*), Jules Michelet (*Histoire de la Révolution française*) y Alphonse de Lamartine (*Histoire des Girondins*), todas publicadas coincidentemente en 1847 (Winock, 2004: 363-379).

6. La generación de 1850 responde a una serie de referentes nacidos en su mayoría entre 1820 y 1830 que vivenciaron la revolución de 1848 y la posterior toma del poder por Napoleón III. La contienda franco-prusiana aparece entre sus cuarenta y cincuenta años de edad, momento de su madurez y esplendor intelectual. Entre los literatos se hallaban Flaubert, De Goncourt, Feydeu, About, Cherbouliez, Requeman y Chatrian. Frente a las tradiciones filosóficas de los historiadores que referiremos, Elme Caro (1826-1887) fue uno de los filósofos más destacados de posiciones cristianas con claras influencias del espiritualismo de Victor Cousin (1792-1867) y por ende contrarias al positivismo (Digeon, 1992: 155).

conocimiento del pasado de cara a plasmar cambios políticos tangibles en el convulsionado presente.

De esta trilogía, Fustel de Coulanges fue el que más explícitamente se orientó a repensar la historia con la finalidad de constituir la en una disciplina científica. Distante y crítico frente a la herencia de antecesores de la talla de Michelet (Leroux, 1998: 40), puntualizará sus diferencias en lo que atañe al método disciplinario con la finalidad de alcanzar una “ciencia pura”.<sup>7</sup> Su obra más importante y previa a las circunstancias que tomamos de referencia, *La cité antique* (1864), le valió una considerable popularidad entre sus contemporáneos, no sólo por la profundidad de la indagación propuesta, sino también por la cautela metodológica desplegada. En ella se congregaban sus preocupaciones por analizar los movimientos que, siguiendo una serie de etapas más lógicas que cronológicas, evidenciaban la progresiva expansión que en la antigüedad llevaba de la familia a la polis. En ese proceso, la religión operaba como la base del lazo social que mancomunaba a los miembros de la ciudad antigua (Hartog, 2001: 35-36). La importancia central del estudio de las creencias apuntaba a la comprensión de las instituciones, punto de anclaje de todo Estado y sostén último del funcionamiento de una nación.<sup>8</sup>

No casualmente, Fustel de Coulanges inicia en 1874 la serie de trabajos que conformarán la *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* con la finalidad de buscar la especificidad franca de las napas institucionales que se fueron depositando con el transcurrir de los siglos hasta llegar a las con-

7. “Poner las ideas personales en los textos: eso es el método subjetivo. Se cree estar observando el objeto, pero es en realidad la propia idea la que se observa. Se cree observar un hecho y ese hecho toma de repente el color y el sentido que el espíritu quiere que tenga [...]. Muchos piensan, sin embargo, que es útil y bueno para el historiador tener preferencias, tener ‘ideas rectoras’, concepciones superiores. Se afirma que ello le da a su obra más vida y más encanto; lo único que corrige el carácter insípido de los hechos. Pensar así es equivocarse mucho sobre la naturaleza de la historia. No es un arte, es una ciencia [...]. Ella consiste, como toda ciencia, en constatar hechos, analizarlos, vincularlos y señalar su relación” (Fustel de Coulanges, 1905 [1888]: 32-33).

8. “He ahí las creencias tan viejas y que hoy nos parecen tan falsas y ridículas. Sin embargo, ellas han ejercido el imperio sobre los hombres durante un gran número de generaciones. Han gobernado las almas; vemos incluso que han regido a las sociedades, además la mayoría de las instituciones domésticas y sociales de los antiguos han llegado de esa fuente” (Fustel de Coulanges, 1876 [1864]: 14). Asimismo, en un texto póstumo que condensa las lecciones (1870) que impartió a la emperatriz Eugénie de Montijo, afirma: “[...] lo que hace a la fuerza de los Estados no es la cifra de la población, ni siquiera el coraje: son las instituciones. De igual forma que un cuerpo humano es fuerte o débil no de acuerdo con la fuerza o debilidad de sus músculos, sino de acuerdo con la fuerza o debilidad del espíritu que la anima y que pone la unidad en todos sus músculos, de igual manera una nación es poderosa o impotente de acuerdo con las instituciones que la fundan, por así decir, un alma fuerte o un alma débil” (Fustel de Coulanges, citado en Digeon, 1992: 239).

vulsionadas formas presentes. El programa de largo aliento de historización institucional llevaba la impronta clara de la coyuntura posterior a la derrota en Sedán. En nítida divergencia con las posiciones previas al conflicto —en las que proponía para su país modelos políticos de corte germánicos (Digeon, 1992: 241)—, Fustel de Coulanges apuntaba a reconstruir, luego de 1871, una historia institucional sobre bases propias a caballo de una nueva objetividad, cuyo resultado manifiesto se condensó en una desgermanización de los orígenes franceses: las huellas primeras del auténtico mundo galo conducen a los romanos y no a las tribus teutonas. Al igual que sus dos contemporáneos, el medievalista galo plasmaba la ambivalencia francesa frente al vecino victorioso, antes y después del conflicto.

De esta forma, sus perspectivas aportan dos posiciones cruciales como puntos de referencia del pensamiento durkheimiano en sus orígenes. En primer lugar, el funcionamiento de una nación se apoya en el tejido de instituciones que la conforma. El estudio del desarrollo de las instituciones requiere, por otro lado, una metodología disciplinaria para indagar diacrónica y comparativamente en la expansión de las creencias que funcionan como sostén de las instituciones, donde la religión oficia como matriz originaria. A estas dimensiones podríamos sumar otra de fundamental trascendencia: la perspectiva sociológica que subyace a las postulaciones de Fustel de Coulanges. Si bien siempre descreyó de la particularidad, exclusividad y pretensiones de la sociología, su visión de la historia estaba emplazada en el mismo espectro de preocupaciones teóricas y metodológicas.<sup>9</sup>

La variedad de aproximaciones teóricas a los fenómenos culturales y políticos que formalizó Hippolyte Taine en los últimos años del II Imperio nos aportan un retrato de los difusos límites disciplinarios con que son considerados los problemas sociales. Sus trabajos de la década de 1860 sobre la literatura inglesa y sobre la inteligencia conjugaran sugerentes y novedosas reflexiones donde la historia y la psicología solapan formas de indagación y problemáticas.<sup>10</sup> Esa

9. “La historia no es la acumulación de acontecimientos de distinta naturaleza que se produjeron en el pasado. Es la ciencia de las sociedades humanas. Su objeto es saber cómo esas sociedades están constituidas. Indaga sobre cuáles son las fuerzas que las gobiernan, es decir, qué fuerzas han mantenido la cohesión y la unidad de cada una de ellas. Estudia los órganos que las conforman, es decir, su derecho, su economía política, sus hábitos espirituales y materiales, toda su concepción de la existencia. Cada una de sus sociedades fue un ser vivo; la historia debe describir su vida. Hace algunos años se ha inventado la palabra ‘sociología’. La palabra ‘historia’ tenía el mismo sentido y refería a la misma cosa, al menos para aquellos que la comprendían bien. La historia es la ciencia de los hechos sociales, es decir, la sociología misma” (Fustel de Coulanges, 1914 [1889]: IV-V).

10. “Resumiendo, aquel que estudia al hombre y aquel que estudia a los hombres, el psicólogo y el historiador, separados por sus puntos de vista, tienen frente así, no obstante, el mismo objeto;

inicial comunión de perspectivas comienza a jerarquizarse a partir de 1870 y particularmente desde 1875 con la publicación del primer tomo de *Les origines de la France contemporaine*, donde Taine le asigna una primacía manifiesta al abordaje psicológico como matriz analítica profunda para la comprensión de la historia. Con un claro matiz aristocratizante, la interrogación metafórica de Taine asimila la estructura constitucional de un país a la imagen de un edificio en el cual “diez millones de ignorancias no hacen un saber. Un pueblo consultado puede, en rigor, decir la forma de gobierno que más le place, pero no aquella que más necesita; no lo sabrá sino en el uso: es necesario tiempo para verificar si la casa política es cómoda, sólida y capaz de resistir las intemperies, apropiada a sus costumbres, a sus ocupaciones, a su carácter, a sus singularidades y a su brusquedad. Ahora bien, remitidos a las pruebas, jamás hemos estado contentos con nuestra casa: la hemos demolido trece veces en ochenta años para volver a rehacerla” (Taine, 1902 [1875]: II-III).

La psicología social subyacente a sus aproximaciones históricas implicaba que las multitudes liberaban las fuerzas más primitivas de la naturaleza, lo cual suponía que como colectivo implica una regresión en el trayecto evolutivo de la civilización, impulsando a que estos procesos se hicieran carne, fundamentalmente, en sujetos cuya condición marginal favorecía la pérdida del autocontrol y la conciencia. La sombra del miedo que esmerilaba la percepción de Taine acerca de la multitud se extendió rápidamente por el territorio galo con utilidades políticas y pedagógicas nada desdeñables. La muchedumbre forjó la historia de la Francia contemporánea, pero fue en ese proceso, responsable de su deambular crítico permanente.

Cercana a Taine, la figura de Renan aportó, a principios de los años 80, una reflexión singular sobre el problema de la nación como indagación particular en un mapa más amplio de preocupaciones. Bajo la óptica disciplinaria de la filología (entendida como el estudio de los productos del espíritu humano) y en un desarrollo indagatorio muy cercano a la psicología de los pueblos, Renan traza una idea de nación cercana a la concepción cultural y espiritual, alejada de los determinantes raciales y geográficos que se agitaban como criterios en las perspectivas germanas: “Una nación es un principio espiritual resultante de profundas complicaciones de la historia; es una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo” (Renan, 1987 [1882]: 82). La dimensión supraindividual de la nación es manifiesta; no se construye como un

---

ésa es la razón por la cual cada nueva idea de uno debe ser tenida en cuenta y considerada por el otro. En este momento, esto es visible claramente en la historia. Se advierte que, para comprender las transformaciones que sufre una cierta molécula humana o un grupo de moléculas humanas, es necesaria la psicología” (Taine, 1892 [1870]: 20-21).

artificio político, producto de la decisión de los hombres. Así como “el hombre no se improvisa. La nación, como el individuo, es la consecuencia de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y desvelos” (*idem*: 82). El filólogo francés pregona con este posicionamiento la necesaria revalorización del pasado que aparece como un eje vertebral de crucial importancia, pero que no por ello aletarga el peso crítico que tiene el presente: “El culto a los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria [...], he aquí el capital social sobre el cual se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado y una voluntad común en el presente, haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía, he aquí las condiciones esenciales de un pueblo” (*idem*, 82-83).

Renan emplaza entre dos ejes temporales la constitución de la nación en la que no sólo el peso de la tradición signa como superioridad los tiempos y realidades políticas de un pueblo, sino también el acuerdo y el consenso (“plebiscito de todos los días”) que sus participantes deben brindar constantemente. Esa dilemática concepción condensada entre una visión muy cercana a la perspectiva conservadora y otra muy afín con las posiciones ilustradas (Nocera, 2008: 179) aparece sintetizada de forma muy novedosa en estos términos: “Una nación es pues una *gran solidaridad*, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer” (*idem*, 83 - *italica nuestra*). La noción de solidaridad es aquí de gran importancia no sólo por la cercanía que presenta con los desarrollos posteriores de Durkheim, sino también porque establece las bases para pensar la peculiaridad del fenómeno sociológico característico de las sociedades modernas: la interdependencia. El análisis del filólogo francés estructura los ejes de la reflexión de las dos décadas posteriores del pensamiento galo en materia social.

Fustel de Coulanges, Taine y Renan apuntalan de forma paradigmática la transición de una generación que, desprendida de la filosofía y la literatura, se encamina con pretensiones científicas a un saber que se propone no sólo interpretar y conocer los fenómenos sociales, sino también tomar parte en ellos para corregirlos. La preocupación por la indagación histórica y el papel cada vez más protagónico de las masas en la escena pública, su vínculo con las instituciones, las transformaciones operadas en la dinámica política, el estigma de la recurrencia revolucionaria y la peculiaridad nacional fueron ejes de profundas implicancias en el profuso desarrollo que esta tríada de autores realizó en los fines del Imperio y en los inicios de la República. Si bien la autoridad no es un concepto que recorra de forma protagónica su prosa, sus preocupaciones son un claro indicio de los interrogantes que se abren a partir de la ruptura con el pasado, la profundidad de las transformaciones producidas y las dificultades para darles estabilidad y continuidad a las nuevas formas políticas que los tiempos

demandan. En esos senderos iniciales se sostuvieron las primeras reflexiones durkheimianas.

## La pregunta por la nación y la respuesta desde el Estado

La pregunta de Renan por la nación reverberó de forma múltiple en las últimas dos décadas del siglo XIX. No es casual que el primer texto que conservamos de Émile Durkheim, *El rol de los grandes hombres en la historia* –texto que abre la compilación que el lector tiene en sus manos–, refiera justamente a ciertas consideraciones del filólogo francés. Su valor no es estimable tan sólo por el carácter recóndito que pueden testimoniar las reflexiones de su temprana juventud. Tampoco constituye una cabal pieza de anticipación de posiciones posteriores; evitemos formas estéticas de la prolepsis. La valía de este primer texto radica en el posicionamiento que el joven Durkheim realiza en torno a la problemática que fijaron los antecesores que hemos aludido en el apartado anterior. Con especial referencia a Renan y proponiendo una lectura a contrapelo de la perspectiva aristocratizante que aquéllos ensayaron, el futuro sociólogo despliega en un singular y sencillo desarrollo la vinculación de cuatro significantes de peso: nación, multitud, grandes hombres y verdad. La asociación conceptual que Durkheim ensaya en ese breve discurso<sup>11</sup> recupera la inestable convivencia de un desafío político que la III República no puede eludir y que podría arrojarse en diversos interrogantes: ¿qué lugar ocupa la multitud en el desarrollo político de un país? ¿Puede ser considerada partícipe del gobierno, objeto de manipulación o sujeto de educación? ¿Se puede pensar el problema del orden sin tomar en consideración la peculiar constitución, dinámica y funcionamiento de aquella? Los interrogantes se anudan desde un prisma político empañado y la coyuntura impone respuestas rápidas para evitar repetir el ciclo revolucionario que los franceses sufren de forma recurrente a lo largo del siglo XIX.

El joven Durkheim discrepará con Renan sobre una visión sinecdótica que coloque a los genios como equivalente de la nación, peculiar consideración que lo lleva a reflexionar en torno al papel de la “verdad” y su vínculo con la “multitud”. El desarrollo durkheimiano se cuestiona: “¿Cuál puede ser este ideal si no el advenimiento de la razón y el reino de la verdad? ¿Cómo llegará pues la razón a reinar sobre esta tierra? ¿Hará falta que conquiste una a una

11. En julio de 1882, Durkheim había obtenido la *agrégation* en filosofía en la École Normale Supérieure. En noviembre del mismo año obtenía un puesto como profesor de filosofía en Sens, desde el cual, hacia fines de 1883, acepta pronunciar el discurso de fin de ciclo para la entrega de premios. Ése es el primer escrito de puño y letra de Durkheim que se conserva.

todas las inteligencias individuales? Pero semejante tarea sería imposible. Hay demasiados espíritus invenciblemente refractarios a la ciencia; hay muy pocas almas suficientemente excelsas como para elevarse hasta la verdad” (Durkheim, 1975a [1883]: 410).

El ideal democratizador del joven alsaciano se contrapone a la “arrogancia aristocrática” y postula: “Considero que la verdad no tiene más que una razón y una manera de ser: ser conocida. Cuanto más conocida sea, más será en sí misma” (*idem*: 412). La razón tendrá a los grandes hombres como vehículo de aparición y propagación, siendo las multitudes su destino último. No deja de ser sorprendente que esta jovial crítica de Durkheim a Renan enfatice la importancia de considerar la nación de forma más ampliada. Ya nos hemos referido en el apartado anterior a las conclusiones a las que el filólogo francés había llegado desarrollando sus posiciones al respecto. Sin embargo, Durkheim no parece advertir buena parte de los conceptos que un año antes de 1883 había plasmado su ilustre compatriota en la famosa conferencia en torno a la nación. Por eso impresiona cómo afirma con vehemencia: “Porque lo que forma una nación no son uno o dos grandes hombres que el azar hace nacer aquí y allá y que pueden faltar de un momento a otro: es la masa compacta de los ciudadanos. Es pues únicamente de ellos que hay que ocuparse; sólo su interés hay que consultar” (*idem*, 413). Las expresiones que Renan había vertido en la célebre conferencia, a saber “alma”, “principio espiritual”, “gran solidaridad”, “voluntad común”, no aparecen replicadas en esta primera aproximación durkheimiana. Tal vez sea mucho exigírselas; volverán años más tarde en el corazón de su prosa. No obstante, el intento del autor de matizar y compensar la jerarquía unilateral de Renan por otra de doble dirección<sup>12</sup> advierte al lector que tampoco se trata de aplanar a la sociedad en una dirección en la cual “el genio fuese sacrificado a la multitud y a no sé qué amor ciego por una igualdad estéril” (*idem*, 414).

Una primera y provisoria conclusión se asoma. Durkheim no expone aquí, explícitamente, el problema de la autoridad. Sin embargo, es el centro mismo del asedio lateral que involucran los conceptos referidos. Perímetro cuadrangular de nociones que circunscriben la problemática: la multitud es la nación que puede alcanzar la razón por la mediación pedagógica de los grandes hombres. En esa sucesión, la aproximación considerada parece alejarse inicialmente del temor represivo y desconfiado que muchos de sus contemporáneos expresaron y expresarán en torno al papel de las multitudes en la historia, con lo que podría verse un retorno confiado al eje ilustrado de fines del siglo XVIII, el cual ponía

12. “Sin duda es necesario que la verdad llegue a conquistar el mundo; pero que comience sus conquistas por abajo y no por arriba. Que se revele poco a poco ante las multitudes, en lugar de revelarse entera y de una sola vez a algunos privilegiados” (Durkheim, 1975a [1883]: 414).

en la pedagogía el esqueleto estructurante que estabilizaría el nuevo orden político posrevolucionario. Las funestas experiencias que oficiaron como correlato de esa simplificación de perspectivas habían asomado lo suficiente como para requerir una complejización del diagnóstico. Pues bien, la verdad (*i.e.* razón) aparece en el centro de esta primera reflexión. La razón puede y debe organizar la vida de la nación. El matiz ilustrado es evidente. Se trata de pensar cómo irrigar al colectivo social con la verdad: si desde la multitud o desde la cima de los intelectuales. No hay una decisión unilateral a esta oposición. Al contrario, el genio, en términos de Renan, debe disponer de sus facilidades intelectivas para extender la verdad a lo largo de la sociedad.

La década de 1880 será para el joven profesor un período de estimulante indagación para afianzar un posicionamiento en torno a aquellos problemas. Sin más ambages, digamos que los intereses de Durkheim oscilarán en esos años no sólo geográfica y teóricamente entre Francia y Alemania, sino también en la tensión entre individualismo y socialismo,<sup>13</sup> cuyas proyecciones no alcanzarán una posición sólida hasta la aparición de su tesis doctoral, en 1893. En medio de esas aproximaciones, la noción de autoridad estará fuertemente vinculada a la idea de Estado y de nación. Bajo el influjo manifiesto de los autores germanos, varios de los cuales estudiará de primera mano a partir de una beca en Alemania, el joven profesor de filosofía se lanza a una múltiple indagación para hallar nuevas respuestas al interrogante renaniano.

Las reseñas y escritos de la década del 80 abordan desde ángulos diversos la relación entre Estado y autoridad. No significa esto que su vinculación se limite sólo a este período. Sin embargo, será en esas iniciales formulaciones donde se fijará la primacía de ese vínculo que, como veremos, comenzará luego a ampliarse y adquirir otra trascendencia. La primera de las reseñas que Durkheim nos lega en la *Revue Philosophique*<sup>14</sup> (1885) apunta a la obra del alemán Albert Schäffle (1831-1903): *Bau und Leben des sozialen Körpers*,

13. En la Introducción de 1928 a *Le socialisme* de Durkheim, Mauss nos recuerda que en la École Normale su tío comenzaba a preocuparse por la cuestión social a la que inicialmente considera de forma abstracta y filosófica bajo el título de “relaciones entre el socialismo y el individualismo”, vínculo al que gradualmente empieza a proyectar como problema entre individuo y sociedad, modelando el que será el corazón de su tesis doctoral cuyos borradores comienzan en 1884 como esbozo y en 1886 como primera redacción. La solución a esa tensión requería una nueva disciplina: la sociología (Mauss, 1928: 27).

14. La publicación dirigida por Théodule Ribot constituía una importante empresa de difusión de los desarrollos filosóficos de la época que, tal como él mismo pregonaba, se hallaba abierta a todas las líneas de pensamiento. No obstante, frente a las tradiciones espiritualistas más consolidadas en el plano académico, la escuela experimental tendría en la novel publicación un protagonismo ineludible, particularmente en el ámbito de la psicología (Mucchielli, 1998: 270-272).

Erster Band (Organización y vida del cuerpo social, Tomo 1). La obra del economista germano impactó notablemente en el joven francés. No es menester en este momento precisar demasiado los términos de esa recepción. Digamos tan sólo que las posiciones del referente teutón abogaban por una comprensión de la sociedad en términos organicistas, que desafiaba cualquier perspectiva que considerase al individuo único resorte de existencia del colectivo social. Destacando su concepción realista de la sociedad y evitando subsumir la visión organicista de Schäffle a la comprensión de la sociología como una simple extensión de la biología, Durkheim monitorea y capitaliza los usos conceptuales del alemán para intentar traducirlos a equivalentes franceses de época. Algunos de sus conceptos replicarán en las reflexiones de Durkheim en años posteriores con singular resonancia.<sup>15</sup>

En concreto, dos cuestiones son útiles para la reflexión que nos proponemos: a) la indistinción conceptual que Durkheim plantea entre nación y sociedad; b) el seguimiento efectuado a la noción de autoridad que formula el autor alemán. Advirtiéndolo que su lectura de Schäffle tendrá la mediación de su colega y referente Alfred Espinas (1844-1922),<sup>16</sup> Durkheim afirma: “Una nación es un organismo de ideas” (Durkheim 1975a [1885]: 356). Asimismo, reconociendo el rol que el economista alemán le asigna a la riqueza, comenta: “De ordinario, la riqueza parece no servir más que de alimento a la sociedad. Schäffle le descubre un nuevo rol: constituye uno de los elementos histológicos del cuerpo social. Es el lazo que liga entre sí las conciencias de las que está compuesta la nación. Permite transmitir las ideas de un espíritu a otro. Permite también comunicar las generaciones entre sí. Por ella es que el espíritu de los antiguos

15. Schäffle alude en varias oportunidades a vocablos como “*allgemeines Bewusstsein*” (conciencia general), “*centrale Bewusstsein*” (conciencia central) “*Gesammbewusstsein*” (conciencia conjunta o común), cuyas resonancias en la obra de Durkheim serán manifiestas particularmente en los trabajos de la década de 1890. Estas cercanías le valieron, mucho tiempo después, una acusación de plagio por parte del filósofo católico belga Simon Deploige, quien afirmaba que el “realismo social” durkheimiano tenía una inevitable ascendencia germana (Wagner, Schmoller, Schäffle y Wundt) y no la pretendida prosapia francesa. Citemos tan sólo tres ejemplos centrales que Durkheim, en este texto, traduce del alemán en estos términos: “*Binde-Gewebe*” como *liens sociaux* (lazos sociales), “*Gesammbewusstsein*” como *conscience collective* y “*Gameinsinn*” como *solidarité*. Este último vocablo, así traducido por Durkheim, incorpora en sus desarrollos la particular trascendencia teórica y política que tuvo en Francia en las dos últimas décadas del siglo XIX, dando lugar a un movimiento que incluso se identificó como *solidarisme*. Su uso extendido vertebrará la reflexión de *La división del trabajo social*.

16. En 1877 Alfred Espinas defendía su tesis doctoral, titulada *Les sociétés animales*, utilizando el concepto de conciencia colectiva por primera vez en francés. Junto a Ribot, Espinas había traducido tempranamente la obra de Herbert Spencer al francés y consideraba, como su contraparte inglés, que una ciencia natural de la sociedad se volvería inevitable (Brooks, 1998: 103).

ha llegado hasta nosotros, fijado en los monumentos históricos y literarios” (*idem*, 358-9).<sup>17</sup> En esa dirección sentencia que “en la sociedad no se distingue más que individuos y familias de un lado, y del otro, grandes instituciones que, como la Iglesia, la Universidad y el Estado, pueden ser llamadas realmente los órganos de la nación” (*idem*, 361).

La aproximación de Schäffle implicaba, a juicio de Durkheim, una cierta “histología” de la sociedad cuya finalidad era dar cuenta de sus “tejidos” (*Binde-Gewebe*), cuyo entrelazamiento podría formar un “todo sólido, inquebrantable”. A partir de esa organización, las ideas podían extenderse entre los individuos y los grupos, dando lugar a que se erijera una “*conscience sociale*” de la cual emanan las conciencias particulares. En ese contexto se emplaza el problema de la autoridad que Schäffle aborda en su obra y a la que Durkheim dedica el primer detenido análisis. Si la “*conscience collective*” es “*consensus harmonique*”, Durkheim enfatiza del argumento del alemán el hecho de que “cada masa social gravita alrededor de un punto central, sometido a la acción de una fuerza directriz que regla y combina los movimientos elementales y que Schäffle llama autoridad” (*idem*, 366).

La autoridad podrá tener representación en la figura de un hombre, una clase o una fórmula, pero más allá de la forma que adopte su vigencia es indispensable si se busca evitar el caos de cualquier colectivo social: “Una vez que han resistido la prueba de los hechos y del tiempo, tanto los sentimientos como las opiniones se condensan poco a poco en fórmulas, objetivándose bajo la forma de principios que todo el mundo admite, que en una palabra generan autoridad. Ésas son las grandes verdades de la ciencia, los dogmas de la religión, los aforismos de la experiencia vulgar, las prescripciones de la moda, etc.” (*idem*, 368). De ello surge la idea de que la obediencia que la autoridad reclama se recuesta en la fe.<sup>18</sup> Sin embargo, la conciencia durkheimiana del

17. El dato singular de esta última referencia estriba en el paralelismo que traza Durkheim entre la matriz discursiva de Schäffle y la perspectiva renaniana de nación. Advértase el acento que coloca en la noción de *riqueza* como correa de transmisión no sólo entre los individuos de una misma época, sino también como un lazo intergeneracional que establece la continuidad en el tiempo. En esa misma dirección comenta, en referencia a la conocida conferencia del filólogo francés: “Así también Renan nos ha podido hablar en una conferencia popular sin pensar un solo instante que hacía histología” (Durkheim, 1975a [1885]: 369). Toda la reseña expresa ese intento de hacer “corresponder” el discurso del autor alemán con la problemática trazada por Renan.

18. “[...] lo que hace la fuerza de la autoridad es la fe. Si se obedece cuando ella manda, significa que se cree en ella [la cual] podrá ser libre o impuesta; con el progreso sin duda se volverá más inteligente y esclarecida, pero no desaparecerá jamás. Si, por el uso de la violencia o del artificio, se llegara a ahogar por un tiempo, o bien la nación se descompondría o bien no tardaría en ver renacer creencias nuevas [...]” (*idem* 366-367).

límite de la autoridad también se hace evidente. La posibilidad de la tiranía de cualquier forma de autoridad es manifiesta si el rol que ocupa la multitud en términos de obediencia es meramente pasivo. Es necesario tener en cuenta que la “fuerza de un pueblo es la iniciativa de sus ciudadanos, es la actividad de las masas. La autoridad dirige la vida social, pero no la crea ni la reemplaza [...] Es del libre examen que se desprenden el corazón y el espíritu de la nación” (*idem*, 367-368).

Durkheim recrea con toda precisión la tensión que el concepto renano de nación emplazaba y que motoriza aún más la necesidad de reflexionar sobre la autoridad. La doble dimensión de la argumentación parte aguas en la conformación de la especificidad del fenómeno. La autoridad no puede menguar ni diluir el irrevocable lugar que ocupa el individuo en las sociedades modernas. Sin embargo, no son el individuo ni sus facultades racionales quienes pueden officiar como resorte último del orden. La persona no es una entidad soberana que usufructúa su racionalidad en provecho propio y del conjunto. Aunque Schäffle era consciente de esta limitación, su vindicación de la voluntad como un punto de acuerdo que pueda conformar un sentimiento común no le parece del todo viable a nuestro autor. Si bien Schäffle apela al “sentido de unidad” (*Gemeinsinn*)<sup>19</sup> que emerge en toda colectividad como una realidad que contrarresta el individualismo de las sociedades modernas, Durkheim se interroga sobre el alcance efectivo que podría tener por sobre el límite de la escena familiar o laboral. El final de la reseña es elocuente: “Si yo no percibo los lazos invisibles que me atan al resto de la nación, me creería independiente y actuaría en consecuencia [...] ¡Existe una fe robusta en la razón y en el futuro de la humanidad! [...] Este optimismo es raro hoy día, incluso para nosotros. Comenzamos a ver que todo no es tan claro y que la razón no arregla todos los males. ¡Hemos razonado tanto!” (*idem*, 377).

En esta temprana reseña, Durkheim utiliza por igual el concepto de sociedad y el de nación, recreando en esa ambigüedad la tensión dilemática que corona la noción de autoridad en los tiempos modernos y que parece dividir las posiciones de la sociología, sea que la primacía se apoye en el individuo o en la sociedad. En el primer caso, el peso de la autoridad se recuesta en el aspecto protagónico que tiene la razón como rectora de las acciones individuales. En el segundo, la autoridad parece vincularse con la fe y las creencias, emergiendo en

19. En respaldo al naturalismo del autor alemán, afirma: “Tenemos un cierto sentido de solidaridad (*Gemeinsinn*) que nos impide desinteresarnos por el otro y nos inclina sin esfuerzo a la abnegación y al sacrificio. Seguramente si se estima que la sociedad es una invención de los hombres y una combinación artificial, hay lugar para temer en ella continuas divisiones” (Durkheim, 1975a [1885]: 369). El tono de desconfianza con la matriz iusnaturalista es una marca continua que se expresa en sus trabajos desde sus primeras formulaciones.

una trama de “tejidos sociales” (*solidaridad*) que no es percibida necesariamente por los miembros que la forman. En esa dirección, el joven profesor continúa interpelando las obras de sus contemporáneos de cara a profundizar ese inicial vínculo entre nación y autoridad.

Una exploración similar expresa el bloque conjunto de reseñas que Durkheim congrega bajo el título de *Estudios de ciencia social* (1886).<sup>20</sup> En ella, la confluencia de distintos trabajos de variada extracción teórica anuda en su lectura crítica lo que él considera “el estado en el que se encuentran actualmente las ciencias sociológicas” (Durkheim, 1987 [1886]: 184). A partir del seguimiento efectuado a los desarrollos de Spencer en torno a las *instituciones eclesiásticas*, Durkheim enlazará –sin demasiada claridad conceptual– las nociones de religión, derecho, costumbres, hábito y moral. La importancia del fenómeno religioso estriba en su carácter disciplinante: “[...] lo que hace a la fuerza y a la autoridad de toda disciplina es el hábito: es decir, un conjunto de formas de actuar fijadas por el uso. La religión no es por lo tanto más que una forma de costumbre, como el derecho y las prácticas morales [*mœurs*]. Lo que quizá distinga mejor a esta forma de todas las demás es que se impone no sólo a la conducta, sino también a la conciencia” (*idem*, 195). La insistencia durkheimiana apunta a evitar una lectura “ilustrada” de la religión, que la asuma sólo como una metafísica o una forma errada de conocimiento, perdiendo con ello toda centralidad en cuanto al papel social que cumple. Los términos de la crítica son contundentes: el expansivo despliegue del libre examen no mina, con el correr de la civilización, el lugar que ocupan la tradición y las costumbres. En consecuencia, no puede por ello relativizarse el peso de la religión en las sociedades, aun las que gozan de un proceso creciente de secularización.<sup>21</sup>

20. La reseña comprende las siguientes obras: Herbert Spencer, *Ecclesiastical institutions: being part VI of the Principles of Sociology*, Londres, 1885; A. Regnard, *L'État, ses origines, sa nature et son but*, París, Derveaux; A. Coste, Aug. Burdeau y Lucien Arréat, *Les questions sociales contemporaines*, París, Alcan y Guillaumin, 1886, y Dr. A. Schäffle, *Die Quintessenz des Sozialismus*, Achte Auflage, Gotha, 1885.

21. En relación con la religión, Durkheim afirma: “No puede seguir siendo una disciplina colectiva más que si se impone a todos los espíritus con la autoridad irresistible del hábito; por el contrario, si pasa al estado de filosofía aceptada voluntariamente, no es más que un simple acontecimiento de la vida privada y de la conciencia individual. Esta teoría concluiría entonces con la consecuencia de que la religión tiende a desaparecer como institución social. Pero estamos muy lejos de que, como afirma Spencer, el lugar y la importancia de la costumbre estén en disminución con la civilización. Es verdaderamente extraordinario que este gran espíritu haya compartido tan completamente el común error sobre la creciente omnipotencia del libre examen. A pesar del sentido corriente, un prejuicio no es un juicio falso, sino únicamente un juicio adquirido o visto como tal. Nos transmite, bajo una forma resumida, los resultados de las experiencias que otros han hecho y que no podemos volver a recomenzar. En consecuencia, mientras más se extiende

Frente a Spencer, Durkheim concluye que tanto el derecho como la moral y la religión son las tres grandes funciones reguladoras de la sociedad, cuyo encargado de hacerlas cumplir es el Estado. Con el texto de Regnard de por medio, Durkheim se interroga ahora “¿Qué es, entonces, el Estado?” (*idem*, 197). No concluye aquí con una definición sustantiva. Más bien se aboca a pensar las limitaciones del texto reseñado, que se pueden resumir en tres cuestiones centrales. El Estado como lo define Regnard no responde necesariamente a una utilidad común; tampoco es el espacio de contigüidad que reemplaza la consanguinidad lo que justifica su existencia; menos aún la distinción entre gobernantes y gobernados, la cual es para Durkheim contemporánea de toda vida social. La respuesta precisa que permite clarificar ese “concepto oscuro” –tal como lo denomina el autor– requerirá un tiempo de mayor maduración. Aquí sólo se limita a enfatizar la prioridad histórica, tanto como lógica, del derecho y la moral frente a una imagen fundadora o constituyente que asoma en la visión que del Estado tiene su coterráneo.

Esa oscilación y esa exploración formuladas por el joven profesor se advierten en la misma reseña, donde evalúa las posturas económicas de Coste y Arréat. A diferencia de los señalamientos previos, aquí Durkheim analiza la concepción de la dupla de autores con quienes acuerda sobre la importancia de la solidaridad como matriz en la que se organiza la vida social. Pero a diferencia de ellos, para quienes la moral es solamente individualista y utilitaria, Durkheim fustiga la posición afirmando: “La moral no puede tener una autoridad objetiva más que si apunta a algo distinto que el bienestar o el perfeccionamiento del individuo. No es nada si no es una disciplina social. Expresa las condiciones de existencia de las sociedades” (*idem*, 206).

De esta oposición el autor extrae una conclusión sugerente. Si la solidaridad sólo tiene ventajas para el individuo, no se justifica la intervención del Estado. Sin embargo, si la solidaridad es considerada una de las condiciones de la existencia social, entonces la presencia del Estado es fundamental, porque en este caso “el individuo es incompetente, ya que al no conocer del mundo más que el pequeño rincón donde actúa está mal ubicado para juzgar los intereses de la comunidad. Es al Estado a quien vuelve esta tarea, y es ésta la razón por la que dijimos al comienzo que la economía política no puede prescindir de una ciencia del Estado” (*idem*, 207-208).

Desmontando la imagen del Estado que la economía política reconoce como figura exógena que socava la naturalidad del mercado, así como la concepción contractualista (Rousseau) que lo considera una creación artificial añá-

---

el campo del conocimiento y de la acción, existen más cosas que debemos creer por autoridad” (Durkheim, 1987 [1886]: 196).

dida a la sociedad, Durkheim advierte que es “la forma exterior y visible de la sociabilidad [...y que] hacer abstracción de él es suponer que los hombres no viven en sociedades [...] El Estado ya no es una construcción lógica a la que se pueda componer y descomponer a voluntad. Es un órgano que concentra y expresa toda la vida social. El derecho y la moral ya no son colecciones de máximas abstractas y preceptos inmutables, dictados por la razón impersonal, sino cosas vivas, que salen de las entrañas mismas de la nación y comparten todos sus destinos” (*idem*, 212-213). En este particular, el pensador alsaciano ha fijado lo que por entonces cree que es una ruta fundamental de la emergente disciplina y que identifica como tres subramas de la sociología: la que estudia el Estado, las funciones reguladoras (derecho, moral y religión) y la que estudia la economía. El concepto de nación se ha desgajado en tres componentes específicos que, a su vez, integran las distintas áreas de la nascente disciplina. El Estado toma entre ellas un lugar central como agente director de la vida social y se muestra como fuente de autoridad. Esta centralidad se matizará gradualmente en el contacto más íntimo que el autor tendrá con las tradiciones contemporáneas alemanas.

El circuito académico con que recorre Alemania fue sostenido por una beca obtenida durante el período escolar de 1885 que se hace efectiva el año siguiente. Antes de recalar en distintas ciudades teutonas, una estancia previa en París lo contacta con nuevas tradiciones teóricas, particularmente con el arco que va de la psicología y la hipnosis a la locura, con referentes de la talla de Ribot y Charcot. Como resultado de esa estancia germana, Durkheim escribe dos artículos, uno de los cuales merece nuestra atención: “La ciencia positiva de la moral en Alemania” (1887). El amplio recorrido de autores que allí reseña condensa a grandes rasgos una serie de posiciones teóricas cuya riqueza estriba en desafiar las formas especulativas de comprensión de lo social. Frente al abstractismo modelístico de la economía política, Durkheim recupera la perspectiva social e histórica de las posiciones de Gustav Schmoller (1838-1917) y Adolph Wagner (1835-1917), quienes, a su entender, razonan el fenómeno económico en la complejidad de las tramas sociales y no sólo en la expresión del intercambio de riquezas. Análoga circunstancia advierte en el terreno del derecho con la obra de Georg Jellinek (1851-1911) y Rudolf von Jhering (1818-1892), los cuales, alejándose de la dimensión abstracta de la especulación en torno al derecho natural, consideran el corpus normativo de una sociedad como conjunto de condiciones de existencia de la sociedad aseguradas por la coacción de la fuerza estatal. Sin embargo, el mayor interés lo suscitan, a nuestros fines, los aportes que realiza el contacto con la obra de Wilhelm Wundt (1832-1920).

La experiencia con Wundt en Leipzig y los acercamientos a la *Völkerpsychologie* muestran una primera y exploratoria inflexión con la cual Durkheim matiza la prioridad analítica que hacía recaer la autoridad en el Estado. El

cambio de acento se expresa en la dualidad que muestra la dinámica de la coerción en el funcionamiento del derecho como aspecto exterior que condiciona y regula el accionar del individuo: “Puede afirmarse sobre este punto que todos los moralistas de la escuela que estudiamos son unánimes: todos hacen de la coerción la condición exterior del derecho. Pero existen varios tipos de coerción: la que ejerce un individuo sobre otro individuo, la que es ejercida de manera difusa por toda la sociedad, bajo la forma de costumbres, los hábitos y la opinión pública; finalmente, la que está organizada y concentrada en manos del Estado” (Durkheim, 1975a [1887]: 293).

Esta apertura de la consideración durkheimiana, en torno a otras dimensiones además de la estatal, signa lo que será la reflexión de buena parte de la década de 1890. Frente a la exterioridad del modelo de autoridad que proviene de la figura del Estado, la interioridad que también acompaña el proceso tiene un alcance y una influencia mucho más considerables. Ya no proviene de una institución de la sociedad, sino de la sociedad misma. Veamos *in extenso* la referencia del autor: “La moral tiene el mismo objeto que el derecho: ella también tiene por función asegurar el orden social. Es por lo que, como el derecho, está compuesta por prescripciones que una coerción necesariamente vuelve obligatorias. Sólo que esta coerción no consiste en una presión exterior y mecánica, sino que tiene un carácter más íntimo y más psicológico. *No es el Estado quien la ejerce, sino la sociedad entera.* Su condición que es la fuerza no está concentrada en pocas manos, claramente definidas, sino que está como diseminada por toda la nación. No es otra que esa *autoridad* de la opinión pública a la que nadie, ni arriba ni por debajo de la escala social, se puede sustraer. Como no se fija en fórmulas demasiado precisas, la moral tiene algo de más ligero y más libre que el derecho, y es necesario que sea así. El *Estado* es un mecanismo demasiado grosero para regular los movimientos tan complejos del corazón humano. Por el contrario, la coerción moral que ejerce la opinión pública no se deja detener por ningún obstáculo: sutil como el aire, se insinúa en todas partes” (*idem*, 295 –*italicas nuestras*–).

Como puede verse, la reflexión se desplaza más específicamente hacia la moral como objeto de estudio. Efectivamente, podría pensarse este extenso *racconto* de la experiencia germana como un vívido indicio de la cada vez más afinada preocupación durkheimiana por vislumbrar el funcionamiento de la moral. En ella se cifra la posibilidad de comprender cómo y por qué la sociedad produce, exige y recrea una necesaria obediencia que no se ajusta al limitado espectro de una racionalidad individual. Si la fuerza obligatoria de la moral es la primera aproximación que el sociólogo alsaciano remarca con ahínco en la estela conceptual de sus contemporáneos teutones, el origen o fuente de esa moral es aquello que se vuelve necesario problematizar. El contrapunto con el

filo-psicólogo alemán es gráfico por demás: “Wundt en principio reconoce este carácter [la fuerza obligatoria de la moral], pero hace falta decir de dónde le viene a la moral tal autoridad y en nombre de quién manda. Es en nombre de Dios, si se ve en ella una consigna que nos ha dado la divinidad; es en nombre de la sociedad, si consiste en una disciplina social; pero si no es nada de todo esto, ya no puede verse de dónde le puede venir el derecho a dar órdenes. ¿Se dirá que es lógico que la parte se someta al todo? Pero la lógica dirige sólo al espíritu, no a la voluntad: el objetivo de nuestra conducta no es lo verdadero, sino lo útil o lo bueno” (*idem*, 327).<sup>22</sup>

Por dos motivos asociados, aquí se vuelve manifiesta la inflexión del primer razonamiento durkheimiano. En primer lugar, la moral implica una autoridad que requiere su indagación y que sólo puede provenir o bien de la superioridad de la divinidad o bien de la sociedad. En segundo lugar, queda patentizado que la razón (*i.e.* individual) no puede asistir como anclaje del funcionamiento de lo social. Entonces: ¿qué lugar queda aquí para el Estado? ¿Se ha corrido acaso su centralidad como fuente de autoridad? ¿Requiere la sociedad su funcionamiento? ¿Cómo precisar su especificidad si para pensar ciertas realidades de la autoridad se muestra como un “mecanismo demasiado grosero para regular los movimientos tan complejos del corazón humano”?<sup>23</sup>

22. Una referencia similar aparecía en 1888 en la lección inaugural del Curso de Ciencia Social de Bourdeos. En él, Durkheim se refería a los referentes del socialismo de cátedra como ejemplo de un tratamiento diferente del manchesteriano de la economía política. En relación con el vínculo entre Estado y sociedad, afirmaba: “La sociedad representada por el Estado no puede por lo tanto desinteresarse y abandonarla por entero a la libre iniciativa de los particulares, sin reserva ni control” (Durkheim, 1888: 98-99).

23. El sendero posible para hallar una respuesta a este interrogante se podría orientar hacia las *Lecciones de sociología (Física de las costumbres y el derecho)*, curso en el que Durkheim abordó la problemática del Estado con cierto detenimiento. Sin embargo, desde el punto de vista cronológico, es necesario efectuar aquí algunas aclaraciones de importancia. Digamos inicialmente que es un texto de suma complejidad si se quiere hallar en él un reflejo de la reflexión del autor en términos periodizables. Dadas las recurrentes exposiciones que hizo del curso, con no pocas modificaciones, adiciones y cambios entre cada una, se vuelve escurridiza una nítida descripción sobre cómo sus planteos se encontraban a principios de la década de 1890. En particular si tomamos en consideración una breve nota biográfica que su sobrino Mauss agregó a la edición de 1937 del texto, en la que reconoce que una parte considerable del curso –la que atañe a la moral cívica y profesional– no formaba parte inicial de su contenido, sino que se integró en una redacción posterior para 1898. Es menester introducir esta nota cronológica, porque para esa fecha las posiciones allí vertidas por el autor implican un tratamiento coherente con lo que veremos en el próximo apartado, a saber, la relación entre la reflexión sobre la especificidad de lo social y el funcionamiento de los grupos como vector para pensar la dinámica de la autoridad, abordaje que pondrá de manifiesto que el protagonismo del Estado no será identificado como fuente de autoridad, sino como instancia máxima de reflexividad social.

Durkheim avanza en una dirección diferente. La problemática que trazan sus indagaciones se ha desplazado –probablemente por el peso singular de los aportes germanos, pero no sólo por ellos– hacia el análisis de las formas en que puede estudiarse sociológicamente la moral. Ella es en cierta forma el norte de su tesis doctoral (1893), *La división del trabajo social*, cuyo inicio es por demás elocuente: “Este libro es, ante todo, un esfuerzo para tratar los hechos de la vida moral con arreglo a los métodos de las ciencias positivas [...] No queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente” (Durkheim, 1991 [1893]: XXXVII / tr. 1993: 49). Frente a lo que fue la centralidad manifiesta de la reflexión sobre el Estado en el período de 1885 a 1890,<sup>24</sup> la década siguiente desplaza la indagación sobre la especificidad que revela el fenómeno social en sí mismo, cuya expresión conceptual se anudará fundamentalmente en torno a la noción de *solidaridad*.

Las posiciones de la tesis doctoral son harto conocidas. Digamos tan sólo, por la relevancia que para nuestro acercamiento supone, que Durkheim se propone una lectura a contrapelo de las tradiciones de la ciencia social de su época. De cara a la decepción que destila el pensamiento germano frente a las consecuencias negativas que emanan de la creciente expansión de la división del trabajo, así como la inocente propensión a confiar en sus bondades materiales, tal como lo sostienen los economistas ingleses, Durkheim arremete con una proposición sencilla y contundente: la división del trabajo es la forma en que se expresa el lazo social en las sociedades industriales. En sí misma no es un fenómeno negativo –excepto que se torne su funcionamiento anómalo o patológico–; antes que económico, es un fenómeno social que permite pensar la especificidad de una forma de relación signada por la interdependencia de los individuos.

Para efectuar su análisis creyó necesario delimitar los términos en que podía sostenerse tal postura, razón por la cual otorgó una plaza central a la noción de conciencia colectiva –que su coterráneo Espinas había acuñado unos años antes– discriminando en dos grandes manifestaciones el fenómeno de la solidaridad. Por un lado, la solidaridad mecánica, característica de sociedades menos complejas que poseen un alto nivel de integración y regulación social que se expresa por la fortaleza y el protagonismo de la conciencia colectiva sobre cada uno de sus miembros. En ella el individuo se halla subsumido a los imperativos sociales que emanan de esa conciencia colectiva dejando un margen entre

24. Advirtamos que del conjunto de reseñas que Durkheim realizó en el segundo lustro de 1880, teniendo todas ellas como telón de fondo cuestiones sociales y políticas contemporáneas, cinco se orientan específicamente a la temática del socialismo y las siete restantes hacen eje en cuestiones relativas a la comprensión del Estado (Lacroix, 1984: 90).

estrecho y nulo a la acción individual. Por otro, la solidaridad orgánica, cuyas notas características suponen una conciencia colectiva más distendida en su accionar impositivo, lo cual trae aparejada una más amplia esfera de acción del individuo con cierta autonomía relativa de las posiciones de la colectividad. En este contexto, el estudio de las distintas formas del derecho se le presentaba a Durkheim como el único registro empírico que podía evitar que el fenómeno de la solidaridad se tornara un objeto asimilable a una cierta “virtualidad intangible” y pusiera en riesgo, por ende, las pretensiones científicas (empíricas) de su investigación.

Esa preocupación empírica es la que mueve al autor a cuestionar las sugerentes proposiciones que Gaston Richard efectuaba en el libro publicado en 1892 –reseña que integra este volumen– y que Durkheim comenta al año siguiente. En la tónica de las formulaciones de la tesis doctoral, Richard postulaba la íntima relación entre derecho y solidaridad, aspecto que nuestro autor aprueba, pero que considera incompleto, dada la aproximación puramente especulativa que realiza su coterráneo. Endilgándole una clara facilidad dialéctica, advierte la falta de registro empírico que acompañan sus reflexiones, concentradas sólo en la idea de derecho y no en la caracterización y funcionamiento del derecho como realidad material y epocal, aspecto éste que La división del trabajo enfocaba de forma central. La demanda que Durkheim le realiza a Richard a propósito de indagar sobre “las relaciones realmente existente entre las cosas y no aquellas según las cuales los conceptos deben estar lógicamente ordenados” justifica el interés metodológico desplegado en sus desarrollos de principios de los años 90.

La centralidad de la noción de conciencia colectiva es crucial para el lugar cada vez más lateral que comienza a asumir el rol del Estado. Frente a la primacía antes descripta, ahora en la tesis doctoral Durkheim considera la función estatal como la derivación o proyección de la superioridad y autoridad que emana de la sociedad. En relación con los crímenes y a continuación de la primera explícita definición de conciencia colectiva, el sociólogo francés detalla: “El poder de reacción, propio del Estado, debe ser, pues, de la misma naturaleza que el que se halla difuso en la sociedad [...] su primera y principal función es hacer respetar las creencias, las tradiciones, las prácticas colectivas, es decir, defender la conciencia común contra todos los enemigos de dentro y de fuera. Se convierte así en símbolo, en expresión viviente, a los ojos de todos. De esta manera, la vida que en ella existe se le comunica [...] No es ya una función social más o menos importante, es la encarnación del tipo colectivo. Participa, pues, de la autoridad que este último ejerce sobre las conciencias, y de ahí le viene su fuerza” (Durkheim, 1991 [1893]: 50-51 / tr. 1993: 109-110).

Esta última reflexión nos asiste para pensar que la sociedad ha cobrado un protagonismo inevitable. La nación que en la prosa escueta y contundente de

Renan era una “gran solidaridad” impulsó la indagación originaria de Durkheim hacia la búsqueda de la autoridad en la figura estatal. La solidaridad ocupará ahora la nota esencial del fenómeno social cuya manifestación más sofisticada es la conciencia colectiva. La pregunta ha cambiado y la respuesta también lo hará. La especificidad sobre el funcionamiento del “tipo colectivo” desplaza el vínculo que la autoridad tenía con el interrogante sobre el Estado para pasar a uno más trascendente: ¿qué es un hecho social?

## La pregunta por la sociedad y la respuesta desde los grupos

El libro *Las reglas del método sociológico* (1895) aparece como el primer gran texto de la epistemología sociológica francesa. Con las reminiscencias cartesianas del título, el sociólogo alsaciano intentaba encorsetar en un recetario claro, cómodo y preciso los pilares metodológicos que asistirían a la nueva disciplina. En rigor de verdad, las reglas allí vertidas nunca fueron el corolario de una práctica previa, como el autor enfatizaba en la Introducción.<sup>25</sup> Más bien parecían un manojo de proposiciones muy cercanas al naturalismo médico que la tesis doctoral había barajado de manera sinuosa en su desarrollo y que luego Durkheim creía conveniente y factible aislar para exponer sucintamente más allá de cualquier objeto de estudio específico. Para nuestros fines, el texto es ilustrativo de cómo se acomoda de forma peculiar la noción de autoridad a la definición misma y funcionamiento de los fenómenos sociales.

Las formulaciones que Durkheim plantea en torno a la autoridad en *Las reglas* se formalizan en dos aspectos fundamentales, íntimamente entrelazados. El primero de ellos tiene que ver con el sentido común o las prenociones. En referencia a estas últimas, comenta: “No sólo están en nosotros, sino que, siendo un producto de repetidas experiencias, tienen una especie de ascendiente y autoridad surgidos de la misma repetición y del hábito resultante. Sentimos su resistencia cuando buscamos liberarnos de ellas y no podemos dejar de considerar como real a lo que se nos opone” (Durkheim, 1990 [1895]: 19 / tr. 1969:

25. “Hemos sido llevados, por la fuerza misma de las cosas, a crearnos un método que juzgamos más definido, más exactamente adaptado a la naturaleza particular de los fenómenos sociales. Son los resultados de nuestra práctica los que querríamos exponer aquí en su conjunto y someterlos a discusión” (Durkheim, 1990 [1895]: 2 / tr. 1969: 21-22). En rigor, para 1894 (fecha originaria de la publicación de *Las reglas* en la *Revue Philosophique*), Durkheim sólo había publicado en 1888 un breve trabajo (*Suicide et natalité. Étude de statistique morale*) al que luego sucedió la tesis doctoral. Recién será *El suicidio* el primer trabajo de envergadura donde se pone a prueba la aplicabilidad de un método como el condensado en 1895.

33).<sup>26</sup> El segundo aspecto apela a las fuentes de la autoridad misma y su estrecho vínculo con el hecho social, a saber, su superioridad, exterioridad y coerción: “Para otorgar a un gobierno la autoridad necesaria, no basta sentir su necesidad; hay que dirigirse a las únicas fuentes de que deriva toda autoridad, es decir, constituir las tradiciones, un espíritu común, etc.” (*idem*, 91 / tr. 78). En tanto que “si la vida social sólo fuera una prolongación del ser individual, no se la vería remontarse de esta manera hasta su fuente para invadirla impetuosamente. Ya que la autoridad ante la cual se inclina el individuo cuando actúa siente o piensa socialmente, lo domina hasta tal punto, se debe a que es un producto de fuerzas que lo superan [...]” (*idem*, 101 / tr. 84).<sup>27</sup> En este contexto, la noción de autoridad tiene una menor frecuencia de aparición que aquella analizada en las obras previas, pero posee una estrecha cercanía con el fenómeno social. En resumidas cuentas, invita a pensar que un aspecto concreto de lo social es la autoridad que reclama e impone para con sus elementos constituyentes (*i.e.* individuos).

Las indagaciones de Durkheim continuaron luego de la publicación del texto metodológico y profundizaron los atisbos de investigación realizados a fines de los años 80 en lo que hace a la problemática del suicidio. En 1897 publica el libro homónimo, donde la autoridad aparece en una tónica muy similar al tratamiento de los años anteriores y en el cual se ahonda la relación que expone con la opinión, la tradición y las creencias.<sup>28</sup> No obstante, el texto nos lleva a meditar algunas novedosas aproximaciones ausentes en las formulaciones previas. La primera de ellas guarda relación con el diagnóstico durkheimiano sobre cómo el peso de las creencias heredadas está en seria transformación y no

26. Asimismo agrega: “Las ideas que nos hacemos de ellas se nos hacen tan caras al corazón como sus objetos, y toman así tal autoridad que no soportan la contradicción. Toda opinión que se les oponga es tratada como enemiga” (Durkheim, 1990 [1895]: 32 / tr. 1969: 41).

27. Advuértase asimismo cómo en una temática cercana a aquel primer discurso que comentamos en el anterior apartado Durkheim afirma ahora: “De esta manera, un funcionario es una fuerza social, pero al mismo tiempo es un individuo [...] Es lo que sucede con los hombres de Estado y, más generalmente, con los genios. Aunque no cumplan ninguna función social, éstos obtienen de los sentimientos colectivos de que son objeto una autoridad que es también una fuerza social, que en cierta medida pueden poner al servicio de ideas personales (Durkheim, 1990 [1895]: 111 n1 / tr. 1969: 90 n20). La subordinación de la figura individual a un momento del desarrollo social es manifiesta. La razón individual ya no los caracteriza; por el contrario, son sólo usufructuarios de una realidad que los supera ampliamente.

28. En relación con la imitación como clave para entender los comportamientos suicidas (punto álgido de la confrontación con Gabriel Tarde), el autor sostiene: “Una cosa es sentir en común; otra es inclinarse ante la autoridad de la opinión, y otra, en fin, repetir automáticamente lo que los otros han hecho” (Durkheim, 1990 [1897]: 115 / tr. 208).

alcanza la eficacia que otrora lograba en el funcionamiento social.<sup>29</sup> En pocas palabras, las preocupantes tasas de suicidios muestran no sólo la importancia de un objeto que puede brindar beneficios considerables como campo de aplicación y abordaje de la novel metodología disciplinaria, sino también la urgente intervención política que se requiere por los niveles de patología social que expresan.

No es casual que frente a la consternación de las estadísticas en materia de suicidios la interrogación de Durkheim se oriente a pensar el libre examen y las consecuencias sociales que ello trae consigo. Esa relación aparece como un disparador en el que la ciencia y la autoridad comienzan a enlazarse de una forma novedosa: “El gusto por el libre examen no puede despertarse sin ir acompañado del gusto por la instrucción. La ciencia, en efecto, es el único medio del que la libre reflexión dispone para alcanzar sus fines. Cuando las creencias o las prácticas no razonadas han perdido su autoridad y se quiere encontrar otras, es preciso acudir a la conciencia esclarecida de la que la ciencia es la forma más elevada” (Durkheim, 1990 [1897]: 162 / tr. 253).<sup>30</sup> A su vez, y en estricta relación con esto, Durkheim advierte que la distensión del peso de las creencias tradicionales lleva como contrapartida un crecimiento considerable de la esfera de la subjetividad, cuyo correlato palpable es una ilimitada expansión de los deseos individuales. El límite necesario a ese comportamiento para que permita la vida en común sólo puede provenir de “una autoridad que [los individuos] respeten y delante de la cual se inclinen espontáneamente. Sólo la sociedad, sea directamente y en su conjunto [...] está en situación de desempeñar este papel moderador, porque ella es el único poder moral superior al individuo y cuya superioridad éste acepta. Únicamente la sociedad tiene la autoridad necesaria para establecer el derecho y marcar a las pasiones el punto más allá del cual no deben ir” (*idem*, 275 / tr. 357). La idea de que el suicidio tiene una relación estrecha con las pretensiones ilimitadas –y por ende insatisfechas– del sujeto surca buena parte de las páginas del libro.

29. “Si se hubiese reconstruido un nuevo sistema de creencias que pareciese a todos incuestionable como el antiguo no se pensaría más en discutirlo. Ni siquiera estaría permitido ponerlo en discusión, pues las ideas que comparte toda la sociedad obtienen de este asentimiento una autoridad que las hace sacrosantas y que las coloca por encima de toda discusión” (Durkheim, 1990 [1897]: 158 / tr. 249).

30. Durkheim traza un alegato en defensa de la ciencia que invierte la carga de la prueba que el sentido común formula, acusándola de debilitar las tradiciones y las creencias: “Una vez que las creencias establecidas han sido arrastradas por el curso de las cosas, no es posible restablecerlas artificialmente, y sólo la reflexión puede ayudarnos a conducirnos en la vida [...] [En referencia a la ciencia] Proscribirla no es una solución. Imponerle silencio no es el medio de devolver su autoridad a las tradiciones desaparecidas [...]” (Durkheim, 1990 [1897]: 171-172 / tr. 261).

La segunda de las cuestiones sugerentes es que comienza a mostrarse una preocupación por parte del sociólogo alsaciano para dar cuenta no sólo de la exterioridad de los fenómenos colectivos, sino además de las formas en que las normativas sociales también se interiorizan. A diferencia de la obstinada focalización de *Las reglas* en la dimensión coercitiva y por ende externa de lo social –bajo el imperativo de salvar con ello la posibilidad de un objeto de estudio diferente del de la psicología– Durkheim se permite afirmaciones como la siguiente: “Cuando decimos, pues, que es necesaria una autoridad para imponerlo [en referencia al orden colectivo] a los particulares, de ningún modo entendemos que la violencia sea el único medio de establecerlo. Dado que esta reglamentación está destinada a contener las pasiones individuales, es preciso que emane de un poder que domine a los individuos, pero es necesario igualmente que este poder sea obedecido por respeto y no por temor” (Durkheim, 1990 [1897]: 279 / tr. 360). Esa dimensión relativa al respeto nos aporta una caracterización extra sobre el concepto de autoridad cuya riqueza es singular. Mientras el registro del poder implica la sumisión por la exterioridad que emana de la superioridad de lo social como violencia o coerción, la autoridad implica la obediencia que se apoya en la interioridad que emana del sujeto como respeto.<sup>31</sup>

El plano de la “existencia interior” de lo social comienza a engrosar paulatinamente el espacio semántico destinado a la noción de autoridad. Para dar cuenta de ello, Durkheim empieza a acompañar el uso del concepto con la adjetivación “moral”, dimensión en la cual aloja la cara interna del proceso que la sola noción de autoridad puede mostrar como ambivalente entre el perfil interior y el exterior. Veamos como ejemplo anticipatorio esta sucinta referencia que luego habremos de retomar. En relación con el matrimonio, Durkheim comenta: “Lo que importa, en efecto, no es tan sólo que la reglamentación exista, sino que esté aceptada por las conciencias, de otro modo no tiene autoridad moral, no se mantiene más que por la fuerza de la inercia y no puede ya desempeñar un rol útil” (*idem*, 306 / tr. 385).

31. En este texto comienzan a aparecer nítidas referencias a la contraparte individual de la especificidad de lo social: “Por lo mismo que esas formas superiores de la actividad humana tienen un origen colectivo, poseen una finalidad de la misma naturaleza. Como derivan de la sociedad, a ésta también se remiten, o, más bien, son la sociedad misma, encarnada e individualizada en cada uno de nosotros” (Durkheim, 1990 [1897]: 227 / tr. 312). Por otro lado, Durkheim introduce la referencia al *homo duplex* por primera vez, referencia que aligera en mucho la oposición individuo-sociedad, la cual será un lugar más asiduo de su prosa una vez que comience el próximo siglo: “[...] si, como se dice a menudo, el hombre es doble, es porque al hombre físico se sobreañade el hombre social. Ahora bien, este último supone necesariamente una sociedad a la que expresa y a la que sirve” (Durkheim, 1990 [1897]: 228 / tr. 313).

Las dificultades de los tiempos modernos para contener al individuo muestran dos flancos problemáticos: la falta de integración y la falta de regulación sociales. El suicidio egoísta y anómico son para Durkheim no sólo la muestra paradigmática de esa realidad, sino también el indicio de una dificultad aún más compleja que involucra su propio desarrollo teórico previo: no es suficiente el desenvolvimiento de la división del trabajo como proceso social, para modelar las nuevas formas de sociabilidad, y de serlo, parece que la patología es más característica que la normalidad como nota identificatoria de su funcionamiento. *El suicidio* introduce –y aquí llegamos al tercer aspecto de importancia– un primer abordaje para analizar el comportamiento de los grupos sociales.

La conclusión del texto es sugerente por demás. Durkheim invalida uno por uno los argumentos que podrían pensarse para bosquejar un escenario reparador o compensador de los niveles de suicidio que asuelan a los países industrializados. Desestima la educación por considerarla reflejo de la sociedad y del medio moral más específicamente, el cual no puede rehacerse ni siquiera con las grandes individualidades que buscaran torcer su rumbo. Tampoco confía en la sociedad política, la cual condensa en la lejanía del Estado frente a la figura del individuo una impotencia manifiesta para poder actuar con eficacia y continuidad. Tampoco deja lugar a la religión, cuyo fomento a la socialización sólo puede darse como consecuencia de la crítica al libre examen, y eso aparece como un escenario improbable en los tiempos que corren. Finalmente, también desecha a la familia, cuyas transformaciones recientes le han quitado la fortaleza que como grupo poseía en épocas anteriores. Su merma de integrantes y su reducción a la mínima dupla conyugal terminaron por horadar su potencial contenedor y regulador. La solución es conocida: Durkheim apuesta toda su confianza a reflotar el lugar de los grupos corporativos de la sociedad. Como forma de agrupación más dúctil para contener la especificidad individual caracterizada por los procesos de división del trabajo, recrea una cierta forma de generalidad acotada que no sólo integra al sujeto en un colectivo más amplio pero de extensión limitada, sino que a su vez también es más eficaz en la implementación de límites reguladores. Frente a la lejanía del Estado<sup>32</sup> y a la extensión de la sociedad, las corporaciones aparecen como una agrupación que permite pensar su doble función en tanto integradora y reguladora simultáneamente.

32. Durkheim caracteriza al Estado en estos términos “[...] el Estado se halla muy lejos de las manifestaciones complejas para encontrar la forma especial que conviene a cada una de ellas. Es una máquina pesada que no está hecha sino para faenas generales y simples. Su acción, siempre uniforme, no puede plegarse y ajustarse a la infinita diversidad de circunstancias particulares” (Durkheim, 1990 [1897]: 436 / tr. 505).

Esta primera conclusión marcará profundamente la reflexión durkheimiana a partir de 1897 en las obras y cursos de los años siguientes.

Los desarrollos vertidos en las *Lecciones de sociología* que desde 1890 dictó en varias oportunidades sucesivas (cf. nota 23) muestran que los agregados efectuados a partir de 1898 ponen un acento indiscutido en el papel de los grupos y, en consecuencia, precisan aún más la dinámica y el funcionamiento de la autoridad. Las primeras tres lecciones permiten justificar inicialmente esta afirmación. En referencia a los instrumentos metodológicos que sostendrán la “física de las costumbres y el derecho”,<sup>33</sup> el autor defiende que la historia y la etnografía comparada le permitirán “comprender la génesis de la regla, que nos muestran los elementos componentes asociados y luego asociados progresivamente unos con otros; por otro lado, aparece la estadística comparada, la que permite medir el grado de autoridad relativa con que la regla queda investida en las conciencias individuales y descubrir las causas en función de las cuales varía esa autoridad” (Durkheim 1950: 5-6 / tr. 7-8).

Ahora bien, lo más sugestivo de los razonamientos que lleva adelante el autor tiene que ver con la manera peculiar en que recorta la aproximación del estudio de la moral y la forma en que enlaza esa preocupación con el funcionamiento del grupo, la regla y la autoridad. “Una moral es siempre la obra de un grupo y no puede funcionar más que si este grupo la protege con su autoridad [...] cuanto más fuertemente constituido está un grupo, más numerosas son las reglas morales y más autoridad tienen sobre las conciencias. Porque cuanto más coherente es, más estrecha y francamente se hallan en contacto los individuos; luego, cuanto más frecuentes e íntimos son los contactos, más ideas y sentimientos se intercambian, más se extiende la opinión común a un número mayor de cosas, precisamente porque hay un gran número de cosas en común [...] cuando un grupo es fuerte, su autoridad se comunica a la disciplina moral que instituye y que es respetada, por consiguiente, en la misma medida” (*idem*: 12-13 / 11-12). Ese intento de recrear la dimensión grupal (corporativa) de la vida de las sociedades modernas tiene por norte evitar la espontaneidad que signa la organización mercantil de la economía, bajo los influjos inciertos de los comportamientos de mercado, así como las derivaciones que pueden suponer, haciendo foco en el Estado, las proyecciones que en otra dirección traza, como escenario posible, el socialismo.<sup>34</sup>

33. Con ese rótulo, Durkheim se refería al estudio de los hechos morales y jurídicos, es decir, a hechos que consisten en reglas de conducta sancionada.

34. “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 ninguna autoridad moral le sea destinada, a condición, no obstante, de que el derecho de la propiedad sea transformado,

El peso específico del grupo adquiere un protagonismo que en su lógica de funcionamiento se superpone a aquel que en *Las reglas* daba cuenta del fenómeno social: “Precisamente porque el grupo es una fuerza moral a tal punto superior a la de las partes, el primero tiende necesariamente a subordinar a estas últimas. Éstas no pueden dejar de caer bajo la dependencia de aquél. Hay aquí una ley de mecánica moral tan ineludible como las leyes de mecánica física. Todo grupo que dispone de sus miembros por obligación se esfuerza por modelarlos a su imagen, por imponer sus maneras de pensar y de obrar, por impedir las disidencias” (*idem*: 74 / tr. 61). Con ello, Durkheim intentaba advertir que su concepción sociológica no atenta contra el individualismo característico de las sociedades modernas. Todo lo contrario. Sus posiciones enfatizan que aquello que llamamos individuo no es sino el producto de la sociedad y, particularmente, del funcionamiento de los grupos sociales.

Esta misma primacía depositada en los grupos trae consecuencias notables para pensar el anterior registro de la autoridad vinculado con la figura del Estado. En este contexto, la imagen estatal asume una nueva consideración por parte del autor, cuya ubicación vuelve al centro de la escena a partir de la relación que entabla específicamente con las corporaciones. La geografía de lo político para Durkheim se emplaza en la noción de sociedad política, donde la presencia de los grupos intermedios o secundarios se encontrará subordinada a la de un grupo primario o “autoridad” soberana que condensa el Estado. Formalizando un sistema de equilibrio de pesos y contrapesos, cuyo beneficioso resultado tiende a garantizar la salvaguarda de la libertad individual, el Estado se encuentra muy alejado de las clásicas labores ejecutivas. Aparece como una “autoridad” no por lo que pueda suponer el ejercicio del poder, sino por la dimensión activa que habilita su papel como ámbito privilegiado de la reflexión. De las múltiples definiciones que ofrece el autor, ésta puede ser la más sucinta y representativa: “Es un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad, aunque no sean obra de la colectividad. No es exacto decir que el Estado encarna la conciencia colectiva, pues ésta lo desborda por todos lados [...] El Estado no es la sede no más que de una conciencia especial, restringida, pero más alta, más clara, que tiene de sí misma un sentimiento muy vivo” (Durkheim 1950: 61 / tr. 51).

Como “órgano mismo del pensamiento social”, en esta visión durkheimiana el Estado aparece como un grupo que, aunque emergente de la sociedad, se muestra diferenciado de ella. Aquí contamos con dos dimensiones ricas en corolarios para la aproximación que estamos efectuando. ¿En qué consiste la

---

que las cosas dejen de estar monopolizadas por los individuos y las familias para pasar a manos de la sociedad” (Durkheim 1950: 16 / tr. 15).

superioridad de la figura estatal? El propio autor se interroga contundentemente. “¿El Estado no es acaso la autoridad superior a la cual se somete toda la sociedad política en su conjunto? Pero en realidad esta *palabra autoridad es muy vaga y es necesario que se la precise*. ¿Dónde comienza y dónde termina el grupo de funcionarios investidos de esta autoridad y que constituye propiamente dicho el Estado?” (*idem*: 49 / tr. 59 *itálica nuestra*). La condición reflexiva de su existencia permite pensar que desde su posición se puede comprender y sistematizar el funcionamiento de la conciencia colectiva. El sociólogo alsaciano reconoce que frente al carácter confuso, arbitrario y cambiante de la conciencia colectiva, la conciencia gubernamental (proveniente del Estado) otorga racionalidad, sistematización y coherencia a la emergencia de las representaciones de la colectividad. El Estado piensa con la finalidad práctica de dirigir la conducta colectiva (*idem*: 52 / tr. 63).

Aunque Durkheim no se aleja de formulaciones que vimos en el apartado anterior, les otorga una especificidad y profundidad antes inexistentes. La sociedad alcanza su máximo grado de conciencia en el registro activo que implica la labor del Estado como instancia de elaboración de las representaciones de la colectividad. Sin embargo, esta peculiaridad no hace que Durkheim le asigne un lugar supremo. Por el contrario, plantea en el juego de contrapesos con las corporaciones una dinámica de equilibrio, de cambio constante en el cual la acción de ambos grupos puede verse contrarrestada por el otro, ya sea por la lejanía o cercanía de su acción, por su indiferencia o excesiva presencia de su proceder. En pocas palabras, allí donde la corporación actúa desde su cercanía al individuo por exceso, el Estado compensa por distante y viceversa.

El rápido pasaje escrito sobre el Estado entre 1900 y 1905 —que consta en este volumen— ratifica esta concepción presentada en las *Lecciones* y la expande un tanto más, desde el momento en que reconoce la importancia de la intervención estatal de cara a salvaguardar un mínimo de justicia social. Frente a las tensiones que puedan emerger de la diversidad de intereses que mueven el accionar de las corporaciones, el Estado se presenta como una fuerza superior que contiene y subordina los intereses sectoriales, medio por el cual “se realiza la igualdad y, por consiguiente, la justicia” (Durkheim, 1900 [1975b]: 177).

El carácter reflexivo del Estado sostiene su autoridad. Recalquemos, no obstante, que este planteo no da marcha atrás con las posiciones asumidas desde 1895. Durkheim afirma que la autoridad del Estado es reconocible como superior en el marco de los grupos, lo cual no significa aplazar o suplantar la que proviene de la sociedad. El peso de ésta sobre el individuo, su superioridad, su carácter impositivo, sigue sosteniendo su autoridad, de la cual ahora el Estado es su conciencia manifiesta. Adviértase que el autor enlaza esta apreciación con su preocupación por la expansión del cosmopolitismo en materia de organi-

zación política con la merma consecuente del patriotismo. En este particular, Durkheim anuda varias aristas del problema de la autoridad desembocando en una formulación de conjunto de crucial importancia. Nuevamente, permítasenos una cita *in extenso*: “No hay moral sin disciplina, sin autoridad; ahora bien, la sola autoridad racional es aquella de la cual la autoridad está investida en relación con sus miembros. La moral se nos aparece como una obligación, es decir, no se nos aparece como la moral, y, como consecuencia, no podemos tener el sentimiento del deber a menos que exista a nuestro alrededor, y por encima de nosotros, algún poder que lo sancione [...] Ahora bien, el patriotismo es precisamente el conjunto de ideas y sentimientos que unen al individuo con un Estado determinado. Supongámoslo debilitado, desaparecido, ¿dónde encontrará el hombre la autoridad moral cuyo yugo le es tan saludable? Si no hay aquí una sociedad definida, con conciencia de sí, quien le recuerde a cada instante sus deberes, quien le haga sentir la necesidad de la regla ¿cómo tendría el sentimiento de todo eso? [...] Pero cuando se sabe que la moral es un producto de la sociedad, que penetra en el individuo desde afuera, que hace, en ciertos aspectos, violencia a su naturaleza física, a su constitución natural, se comprende además que la moral es lo que es la sociedad y que la primera no se fortifica sino en la medida en que la segunda se organiza. Ahora bien, los Estados son, actualmente, las sociedades más organizadas que existen” (Durkheim, 1950: 88-89 / tr. 72-73).

Si el Estado es la conciencia de la sociedad, la autoridad de la sociedad se hace carne en la superioridad de aquél para poner a la primera al alcance de los ciudadanos. El Estado reúne como grupo superior la comprensión del funcionamiento de la conciencia colectiva, cuya expresión parece condensarse en el actuar cotidiano de los grupos más cercanos al individuo, a saber: las corporaciones. La conciencia gubernamental es la que vuelve transparente el funcionamiento de la sociedad a sus partícipes, razón por la cual ellos pueden reconocer cuál es el límite de lo posible y, en consecuencia, el ejercicio de una libertad consciente.

Durkheim, a esta altura, ha conjugado en la diagonal de la autoridad la comprensión sociológica de la política, cuyo correlato no es sino la forma democrática de organización de la sociedad. Ese régimen de gobierno (en tanto supone una creciente comunicación y extensión de la conciencia gubernamental al resto de la sociedad) es el que mejor garantiza la existencia de la autoridad, sin invalidar la esfera propia de presencia de cada individuo.<sup>35</sup> Por esa misma

35. Al corriente del irreversible protagonismo que el individuo reclama en las sociedades modernas, sostiene: “El valor que le atribuimos a la personalidad individual hace que no queramos hacer de ésta un instrumento maquinal que la autoridad social mueve desde afuera [...] La autonomía de

razón, el autor enfatiza que la democracia no supone el gobierno del pueblo, aspecto que podría derivarse de las perspectivas roussonianas que pregonan la democracia directa y la condena de toda forma de representación. El Estado no es ni puede ser el reflejo de la conciencia colectiva, dispersa por toda la sociedad, más si tomamos en consideración las peculiaridades que ella expresa en las sociedades modernas.<sup>36</sup> El cuestionamiento de la tradición y el imperio del libre examen terminarían por minar las condiciones de la organización política si no existiera una institución que pudiera orientar con directrices claras el curso de la sociedad.

Llegados a este punto, puede sonar extraño que, habiendo puesto el autor en escena la lógica de los grupos, no trajera con ellos una reflexión sobre la familia. Digamos, en primer lugar, que el tema ha integrado recurrentemente los desarrollos teóricos de Durkheim, si bien su abordaje específico ha sido más limitado que otros objetos. Sin embargo, en los términos que este apartado se propone abordar, la familia aparece en una íntima vinculación con el análisis de las corporaciones. Dos de esas específicas reflexiones forman parte de esta compilación.

No obstante, el primero de ellos, de 1888 (*Introducción a la sociología de la familia*), todavía no establece ese parentesco analítico. Más bien se presenta como una combinación de reseñas de obras de época orientadas a la temática, así como un ensayo con un objeto específico que permitiría desarrollar preceptos metodológicos todavía no clarificados. La familia en una mínima clasificación morfológica es una excusa para tratar el problema de la observación de los fenómenos sociales, proceso que Durkheim cree factible desarrollar tomando en consideración las costumbres, el derecho y las prácticas morales. La nota específica de cada uno de ellos se desprende de su carácter imperativo, el cual se encuentra bajo la autoridad de cierta sanción. En pocas palabras, la familia lleva la reflexión a un tema más vasto y crucial: la moral.

Pero si observamos las afirmaciones vertidas en otro texto de 1892 (*La familia conyugal*), el sociólogo francés describe las transformaciones sufridas

que puede gozar el individuo no consiste, pues, en rebelarse contra la naturaleza; tal insurrección es absurda, estéril, sea contra las fuerzas del mundo material o contra las del mundo social. Ser autónomo es para el hombre comprender las necesidades a las cuales debe plegarse y aceptarlas con conocimiento de causa. No podemos hacer que las leyes sean distintas de lo que son, pero nos liberamos de ellas pensando, haciéndolas nuestras por el pensamiento. Es esto que hace a la superioridad moral de la democracia" (Durkheim, 1950: 109 / tr. 88).

36. Con preclara conciencia de estas transformaciones resume la inestabilidad de ciertas democracias tensadas por una equívoca concepción del Estado: "Como los ciudadanos no están contenidos desde afuera por el gobierno, porque éste se halla a remolque de aquéllos, ni desde dentro por el estado de ideas y sentimientos colectivos que llevan en sí; todo, en la práctica como en la teoría, se hace materia de controversia y de división, todo vacila" (Durkheim, 1950: 113 / tr. 91).

por el grupo familiar desde las formas primarias de la familia patriarcal. La forma moderna conyugal (marido, mujer e hijos menores y solteros), resultante de la contracción de las antiguas formas, muestra la merma considerable de su área de influencia, debido al crecimiento concomitante de la figura del individuo. Asimismo, esa contracción también supone la paralela intervención del Estado con una creciente tutela sobre cuestiones domésticas antes impensadas. Muy cercano a su tesis doctoral, el escrito evalúa la presencia y extensión de la moderna solidaridad doméstica, la que considera irreversiblemente debilitada por los procesos expansivos de individuación. La respuesta del autor es previsible: los grupos profesionales son los únicos capaces de recrear una forma de solidaridad que contenga al individuo en su especificidad profesional, deslindado ya del vínculo parental y la pertenencia territorial que la solidaridad doméstica recreaba.

Esta misma tónica guardan las afirmaciones que lateralmente acompañan la reflexión sobre los grupos profesionales en las *Lecciones*.<sup>37</sup> La familia aparece como el grupo originario cuya continuidad se expresa en estos días en el funcionamiento corporativo. La segunda edición de *La división del trabajo social* fue acompañada por un prefacio dedicado enteramente a la cuestión. A diferencia del resto del libro, este agregado posterior apunta a los grupos profesionales como la posible solución al malestar (patología-anormalidad) que el libro III describía y a la que diez años antes sugería otra solución más afincada en la reforma del ámbito del derecho. La corporación continúa con la función que otrora tenía la familia y que ya cada vez menos está en condición de cumplir, no sólo en lo que atañe al plano económico del desarrollo social, sino como marco normativo primario y foco de integración estable.<sup>38</sup>

Nuestro autor halla en ambos agrupamientos no sólo una dimensión relativa a la disciplina y la moral como formas de contener la acción individual, sino también como incubo de otra forma de socialización: “Un grupo no es únicamente una autoridad moral que regenta la vida de sus miembros, es también una fuente de vida *sui generis*. Despréndese de él un calor que calienta y reanima los corazones, que los abre a la simpatía, que hunde los egoísmos” (Durkheim, 1991 [1893]: XXX / tr. 41-24). Es por demás elocuente que

37. “La familia fue el tipo sobre el cual se modeló el nuevo agrupamiento que nacía, pero entendiéndolo bien que éste no pudo más que imitar, sin reproducir exactamente, los rasgos esenciales de aquella. Es así como la corporación naciente fue una especie de familia. Representaba la familia por una forma de actividad social que escapaba cada vez más a la autoridad de esta última. Es un desmembramiento de las atribuciones de la familia” (Durkheim, 1950: 35 / tr. 30).

38. “En fin, y sobre todo, la familia, al perder su unidad y su individualidad de otras veces, ha perdido, al mismo tiempo, una gran parte de su eficacia. Como hoy día, a cada generación, se dispersa, el hombre pasa gran parte de su existencia lejos de toda influencia doméstica. La corporación no tiene esas intermitencias, es continua como la vida” (Durkheim, 1991 [1893]: XIX / tr. 30).

en el mismo prefacio reescriba las indagaciones de la década anterior en estos términos: “Una nación no puede mantenerse como no se intercale, entre el Estado y los particulares, toda una serie de grupos secundarios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos como para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente general de la vida social” (*idem*: XXXIII / tr. 44).

El programa durkheimiano es claro en sus pretensiones. Sin embargo, ¿puede esperarse tranquilamente que los grupos logren su cometido reinando el “libre examen”, el “gusto por la instrucción”, la pérdida del contenido religioso de la moral y la expansión de los procesos de secularización social? Si el rol familiar ha decrecido dejando lugar a las corporaciones, ¿cómo se resuelve el problema de la educación de los futuros ciudadanos? ¿En qué términos puede plantearse? ¿Cómo puede llegar el Estado a las “conciencias republicanas”?

### La pregunta por la educación y la respuesta desde la religión

La preocupación por la pedagogía y la educación estuvo presente en los desarrollos de la obra de nuestro autor desde los primeros años de su formación. No sólo por integrar uno de sus intereses teóricos predilectos –tal como él mismo afirma en varias oportunidades– sino también por el desarrollo de su práctica profesional como docente en la escuela media y en la universidad. A pesar de esta extendida dedicación, sus formulaciones teóricas se concretaron más explícitamente a partir de la llegada del nuevo siglo. Esa peculiaridad coincide con su desembarco en París en 1902 y la toma de posesión como *chargé d’cours* en la Sorbonne dedicado a las ciencias de la educación en reemplazo de Ferdinand Buisson. La serie de lecciones que desde esa cátedra dictó (1902-1903) se publicaron póstumamente con el título de *La educación moral*, trayendo a primer plano el problema de la autoridad.

A lo largo de las lecciones Durkheim plantea la necesidad de superar el límite de una moral religiosa y pensar que esa gradual desaparición no conmina a la educación a dejar de lado el problema de la moral; se trata más bien de pensar su reemplazo por un equivalente laico. Los pilares de esa moral, tal como el autor los plantea, son el espíritu de disciplina, el principio de adhesión a los grupos y la autonomía de la libertad. En relación con el primero de ellos, Durkheim realiza una primera y contundente aproximación a la autoridad que es testimonio de la importancia que el concepto tiene para la comprensión del funcionamiento de la moral en el interior de los grupos. La moral en tanto disciplina supone la existencia de una regla, de una práctica regular y del principio de autoridad. En sus palabras: “Por autoridad debe entenderse el ascendiente

que ejerce sobre nosotros todo poder moral que reconocemos superior a nosotros. Por razón de este ascendiente actuamos en el sentido que se nos prescribe, no porque el acto así reclamado nos atraiga, no porque nos inclinemos hacia él siguiendo nuestras disposiciones interiores naturales o adquiridas, sino porque hay en la autoridad que nos la dicta un no se sabe qué que nos la impone. ¿Cuáles son los procesos que se encuentran en la base de la noción de autoridad, que constituyen esta fuerza imperativa que experimentamos? Es lo que trataremos de averiguar algún día” (Durkheim, 1974 [1925]: 25 / tr. 40).

Adviértanse la claridad de la enunciación y la profundidad de la conciencia del trabajo que queda pendiente. Si la autoridad es el “ascendiente” del poder moral, ella supone un cierto tipo de existencia de la sociedad en el interior del individuo. Durkheim confiesa no tener claro cómo funciona más que, como ya hemos comentado anteriormente, en el registro del respeto que suscita en aquellos que la reconocen. Si la regularidad de la práctica no alcanza y la presencia de la regla no es suficiente, el sociólogo francés reconoce la incidencia de un factor difícilmente relevable en la exterioridad como los anteriores, pero que es de crucial importancia para el mantenimiento de la sociabilidad y su perdurabilidad. Ahora bien, el problema radica en la dificultad de recrear formas equivalentes a las tradiciones debilitadas que puedan estructurar una relación de autoridad, pero que no contradigan frontalmente las posiciones racionalistas que se expanden con el libre examen.<sup>39</sup> De eso trata justamente la educación moral. Su horizonte es mostrar con claridad desde los inicios de la formación del niño en qué medida la autoridad que debe acompañar las reglas que ordenan toda vida en colectividad no tienen nada de arbitrario y vertical, sino que responden a la misma lógica que gobierna lo social. A esta altura es evidente cómo los proyectos pedagógico, científico y político se entrecruzan de manera inevitable. El Estado como conciencia esclarecida del funcionamiento de la sociedad hace sentir su acción más profunda en los procesos formativos que la escuela vehiculiza. La sociedad despliega su autoridad en la conciencia racional que los futuros ciudadanos encarnarán a través de la mediación del proceso formativo.

La preocupación durkheimiana enfatiza de forma constante la necesidad de que el sistema educativo recree esa autoridad no como asociada a la figura personal de los docentes sino a la presencia y el respeto activo de las normas. Asimismo, esa presencia no es más que una representación que la escuela debe

39. “Es necesario que las reglas morales estén investidas de autoridad, sin lo cual resultarían ineficaces, pero, a partir de un determinado momento de la historia, esta autoridad no puede seguir sustraída a toda discusión ni convertida en ídolo hacia el cual los hombres no se atreven a levantar los ojos” (Durkheim, 1974 [1925]: 45 / tr. 67).

encargarse de forjar, justificar y transmitir. Ese plano interior al que aludíamos en el apartado previo aquí se expresa con toda claridad: “La autoridad no reside en un hecho exterior, objetivo, que la implique lógicamente y la produzca necesariamente. Se halla enteramente en la idea que los hombres tienen de este hecho, es cuestión de opinión y la opinión es cosa colectiva. Es el sentimiento de un grupo. Es fácil comprender, por lo demás, por qué toda autoridad moral debe ser de origen social” (Durkheim, 1974 [1925]: 77 / tr. 106).

Los desplazamientos graduales pero tangibles que el autor venía mostrando en sus formulaciones desde 1897 en torno al peso específico que ocupan las representaciones colectivas en su mirada sociológica se vuelven aquí manifiestos. El problema de la autoridad es difícilmente aprensible si no tomamos en consideración la interacción de las conciencias de los individuos. En otras palabras, el hecho social no puede sostenerse en el cómodo pero limitado modelo explicativo de *Las reglas*. En un artículo breve de 1898 (*Representaciones individuales y representaciones colectivas*), Durkheim había puesto de manifiesto cómo las representaciones podían independizarse relativamente de su sustrato material y funcionar de acuerdo con imperativos que no eran necesariamente reflejos del medio de donde surgían.<sup>40</sup> Estas modificaciones en la matriz analítica durkheimiana se vuelven explícitas en el tratamiento de la autoridad. Si ella tiene que ver con la opinión o, en términos más amplios, con las representaciones, el análisis de su funcionamiento sólo es posible en tanto el propio objeto de la sociología durkheimiana se ha vuelto más dúctil en su caracterización y más lejano, en consecuencia, del dispositivo científico que había desplegado anteriormente, bajo el fuerte influjo de los cánones extraídos de tradiciones de la biología y la medicina.

La importancia asignada por el autor al proceso educativo revierte, en parte, aquellas referencias que él mismo formulara en las conclusiones de *El suicidio*. Como vimos, a diferencia de aquellas líneas donde la educación era vista como mero reflejo de la sociedad y, por ende, una opción inviable como posible remedio a la patología del suicidio, en estas páginas se advierte algo diferente. La educación puede trabajar sobre las representaciones del niño y modelarlas en una cierta dirección, de forma de recrear los principios de la moral que hacen al funcionamiento de los grupos, cualquiera sea su condición. Si bien Durkheim no desecha la idea de que la imposición es una realidad que lo social termina

40. En referencia a las representaciones, afirma: “Pero una vez que se ha constituido así un primer fondo de representaciones, éstas se hacen, por las razones que ya hemos expuesto, realidades parcialmente autónomas, que viven con vida propia. Tienen el poder de atraerse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de toda especie, que son determinadas por sus afinidades naturales y no el estado del medio en cuyo seno evolucionan” (Durkheim, 1924: 44/ tr. 55).

siempre por evidenciar, y en ese sentido se basa su superioridad, también reconoce que el gusto por la vida en los grupos no es algo que surgirá solamente de la afinidad que entrañe la misma plaza compartida en el espectro amplio de la división del trabajo social. En otras palabras, la escuela entra en la escena con una clara finalidad orientada a formar a futuros ciudadanos que tendrán entre sus logros, probablemente, reconocer la autoridad de la sociedad y no vivir esa imposición como algo exterior, sino bajo la confianza de comprender las realidades a las cuales debe plegarse, por conocer, precisamente, las bases de su funcionamiento profundo. Ese mismo clamor era el que hacía manifiesto en 1901, en ocasión del Congreso Internacional de Educación Social, desde el cual reclamaba la necesaria y urgente incorporación de la sociología a la currícula universitaria y que el lector podrá apreciar en el último artículo integrado en esta compilación.

La apuesta durkheimiana por el papel formativo de la educación se advierte en esos desplazamientos analíticos del fenómeno social. La recurrencia con que alude a los “estados interiores” para dar cuenta ahora del funcionamiento de los fenómenos sociales grafica estas modificaciones que la profundización del abordaje desde los grupos produce: “Porque la autoridad moral tiene precisamente como característica que actúa sobre nosotros desde fuera y, sin embargo, sin coacción material ni actual ni eventual, sino por medio de un estado interior” (Durkheim, 1974 [1925]: 120 / tr. 161). El recorrido analítico expresa una dirección muy sugerente que muestra cómo la sociología se halla más próxima a pensar, en estos planteos, no la forma de imposición de lo social, sino las formas de interiorización de esa imposición. La educación recorre ese trayecto en la moldeable personalidad del niño, forjando con ello la mejor comprensión de las necesidades y bondades que suscita la vida social en tanto se la comprende al interior de los grupos. Por ello Durkheim se ve obligado a destilar recién en ese curso una noción más o menos acabada de autoridad: “Veamos qué se entiende por autoridad. Sin pretender solucionar en pocas palabras un problema tan complejo, se puede, sin embargo, proponer la definición siguiente: es un carácter cuyo ser, real o ideal, se encuentra investido en relación con individuos determinados y que por ello sólo es considerado por estos últimos como dotado de poderes superiores a los que ellos mismos se atribuyen. Poco importa por lo demás que estos poderes sean reales o imaginarios; basta que estén representados como reales en los espíritus” (Durkheim, 1974 [1925]: 74 / tr. 103).

El incremento del campo semántico del concepto es manifiesto. La autoridad es una realidad no sólo interior –aunque allende lo individual– sino que también expresa una manifiesta cercanía con cuestiones casi místicas que orientan la indagación a un terreno en el cual Durkheim venía desarrollando, desde

hacia más de un lustro, constantes y cuidadosas exploraciones: el fenómeno religioso. Sin embargo, antes de avanzar en esa línea, tomemos en consideración una última referencia del autor cuya síntesis y precisión son manifiestas: “Se concibe la autoridad de que se halla investida a nuestros ojos una fuerza moral, de la que nuestra conciencia no es en parte más que una encarnación. Incluso ese elemento misterioso casi inherente a toda idea de autoridad no falta en el sentimiento que tenemos de la sociedad. Es natural, en efecto, que un ser dotado de poderes sobrehumanos desconcierte la inteligencia del hombre, adquiriendo así un aire de misterio; ésta es la razón por la que, especialmente bajo el aspecto religioso, tiene la autoridad su máximo ascendente” (Durkheim, 1974 [1925]: 75 / tr. 104).

El nexo entre el fenómeno de la autoridad y el de la religión permite explorar con mucha más precisión cuáles son las bases que apuntalan la dinámica que la educación se propone desplegar. En otros términos, cómo pueden pensarse los resortes en que se sostiene la relación de autoridad en el seno de los grupos. Si el ascendiente de la autoridad alcanza su grado máximo de expresión en el seno de la religión, ¿en qué consiste el fenómeno religioso como para poder establecer esa relación? La respuesta a esta incógnita supone la acentuación manifiesta, como ya afirmamos, del peso asignado a las representaciones colectivas como objeto de la reflexión sociológica. En la primera memoria que Durkheim publicó en *L'Année Sociologique* y que forma parte de esta compilación (*La prohibición del incesto y sus orígenes*), Durkheim sintetizaba sus posiciones en estos términos “Sin duda —nunca está de más repetirlo—, todo lo que es social consiste en representaciones, y por consiguiente es un producto de representaciones” (Durkheim 1969: 100). Si las representaciones colectivas ganan terreno en la reflexión en materia religiosa, a punto total de diluir el peso anterior que condensaba el hecho social, no es casual que el autor se vea obligado a precisar mucho más en qué consiste su funcionamiento.

No casualmente en la memoria del año siguiente lanzada en la misma publicación —que también engrosa este volumen— (*Sobre la definición de los fenómenos religiosos*) el autor profundiza en la concepción del hecho religioso caracterizando su constitución en dos planos: el de las creencias y el de las prácticas. Para ambos reconoce que su nota esencial es el carácter obligatorio que poseen y que retrotrae a su origen social: “Para que el individuo esté obligado a adecuar su conducta a ciertas reglas es preciso que estas reglas emanen de una autoridad moral que se las imponga, y para que lo haga, esa autoridad debe dominarlo. De otro modo, ¿de dónde provendría el ascendiente necesario para hacer doblegar las voluntades? Sólo obedecemos órdenes espontáneamente si proceden de algo más elevado que nosotros. Pero si uno se prohíbe traspasar el ámbito de la experiencia, no hay potencia moral por encima del individuo, excepto la del

grupo al que pertenece” (Durkheim, 1969: 160). La superioridad del grupo es la que conforma las bases de la trama religiosa en la sociedad y la que da lugar a la existencia de las cosas sagradas.<sup>41</sup> Las cosas sagradas son en esencia representaciones colectivas, y como tales alcanzan un grado de existencia que sólo es viable a partir de la interacción de las conciencias. El hombre participa con lo religioso en otro nivel, en otra naturaleza, que es la de la colectividad y desde la cual puede abonar con ciertas prácticas las creencias que sostiene y reproduce dentro de su grupo de pertenencia.

En 1903 Durkheim publica en coautoría con su sobrino Marcel Mauss una extensa memoria titulada *Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas*. Los desarrollos allí formulados dan un paso de crucial importancia. Las representaciones colectivas que forjan las religiones son grandes matrices de clasificación social. A su vez, las formas de clasificación son correlato de realidades sociales —de base morfológica fundamentalmente— corporizadas en distintas maneras de entender el espacio, el tiempo y las diversas categorizaciones que una época determinada concibe y aplica a su realidad circundante. El origen extralógico de las clasificaciones —léase social— sólo puede expresarse a través de conceptos: “Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. Ahora bien, el concepto es la noción de un grupo de seres netamente determinado, cuyos límites pueden ser señalados con precisión” (Durkheim, 1969: 460 / tr. 102). El plano ideal al que aluden las representaciones colectivas aparece en un grado de precisión mayor. En otras palabras, la realidad de las representaciones colectivas está muy cercana al funcionamiento del lenguaje y, por ende, al de la comunicación. Ni Durkheim ni su sobrino llegan a esta conclusión en 1903. La profundización de este vector se plasma en 1912 con la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Sin embargo, ¿ofrece este último aporte elementos de consideración para ser tenidos en cuenta en la reflexión sobre la autoridad? Veamos ahora cuál es su importancia.

El último libro de Durkheim publicado en vida supuso una empresa de tamaño consideración. Luego de un profuso trabajo de casi una década, el sociólogo francés da a conocer sus últimos puntos de vista sobre el fenómeno religioso en una copiosa exploración que tomó fuentes de contemporáneos anglosajones y germanos. El estudio sobre las religiones primitivas no sólo tiene una finalidad antropológica. En él se ponen en juego varios aspectos

41. “Las cosas sagradas son aquellas cuya representación la sociedad misma ha elaborado; incluyen toda clase de estados colectivos, tradiciones y emociones comunes, sentimientos referidos a objetos de interés general, etc., y todos esos elementos están combinados según las leyes propias de la mentalidad social” (Durkheim, 1969: 162).

relativos a la dimensión social del conocimiento, al funcionamiento de las representaciones colectivas e incluso a la concepción de la sociedad. Si ninguna religión es falsa, puesto que todas ellas responden a ciertas condiciones de existencia, el autor evita repetir un lugar común del pensamiento ilustrado que desecha todo lo que atañe a la fe por considerarlo inconsistente desde el punto de vista racional, o bien, tan sólo, un instrumento de dominación. Para Durkheim, el terreno de la religión es el campo más fértil para estudiar el comportamiento de las representaciones. Todas ellas encierran formas de entender el mundo y como tales son antecesoras del discurso científico. En el seno del discurso religioso se forman las categorías del entendimiento que sostienen el pensamiento lógico. Las categorías no son sólo una emanación del contacto sensorial con la naturaleza, como sostenían los empiristas, ni una realidad trascendente *a priori*, como bregaban ciertas posturas idealistas. Pensar su origen como de índole social permite superar los límites de cada una de esas posiciones sin desecharlas por completo. Los aportes de la sociología del conocimiento que Durkheim destila en la Introducción del libro evidencian un nuevo posicionamiento de la disciplina de cara a las pretensiones de la década anterior. Frente a la búsqueda de un nicho en el concierto de las ciencias del hombre, los desarrollos de esta última obra parecen colocar la disciplina en una égida que subordina incluso los tratamientos previos de la filosofía. Sin embargo, más allá de la amplitud de horizontes por la que clama la expansión de su proyecto teórico, la autoridad adquiere un lugar de suma importancia en sus razonamientos.

Tomando en consideración el origen social de las categorías, todo el arco de las interrogaciones vistas hasta aquí se curva en la tensión entre autoridad y razón. Advirtamos pues que ahora la autoridad de la sociedad es colocada como fundamento del carácter impositivo de las categorías del pensamiento, enlazando con ello la opinión y la acción común: “Fuera de nosotros está la opinión que nos juzga, pero además, como la sociedad también está representada en nosotros, se opone, desde nuestro propio interior, a estas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ellas sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de esa autoridad muy especial que es inherente a la razón y que hace que aceptemos confiadamente sus sugerencias. Es la autoridad misma de la sociedad que se extiende a ciertas maneras de pensar que son como las condiciones indispensables de toda acción común” (Durkheim, 1990 [1912]: 24 / tr. 52). Aquí se recuperan posiciones anteriormente señaladas. La interioridad de la sociedad en el individuo vuelve a aparecer como el punto de anclaje de su funcionamiento, pero ahora se suma al mismo ejercicio de la razón asociado a ello. En otras palabras, la incorporación de la imposición y por ende la superioridad de lo social se expresa en las formas lógicas (categorías) que utilizamos para pensar.

Sin embargo, el problema no es sólo de raíz cognitiva. La importancia de las formas de pensamiento emanadas de la sociedad es central porque permite la acción en común. Con ello Durkheim aporta elementos para colegir que la sociedad tiene otro estatus de reconocimiento. No se trata tan sólo de una realidad superior que se impone al individuo desde afuera. En este texto, el autor prefiere referir a ella en estos términos: “Porque la sociedad sólo puede hacer sentir su influencia en acto, y sólo se encuentra en acto cuando los individuos que la componen están reunidos y obran en común. A través de la acción común, ella toma conciencia de sí y se asienta, pues es ante todo cooperación activa” (Durkheim, 1990 [1912]: 598 / tr. 655). Pues bien, el carácter conceptual de las representaciones colectivas es el fundamento mismo de la acción común. Gracias a la comunicación es factible, en último término, la sociedad.<sup>42</sup> Pero ¿cómo incide esto en la comprensión de la autoridad?

El sociólogo alsaciano trae con estas afirmaciones el análisis del fenómeno de la opinión. Esta última aparece como consecuencia necesaria de la dimensión comunicativa que supone el funcionamiento de la sociedad, es decir, el correlato del carácter eminentemente conceptual de las representaciones colectivas. Si la autoridad de la sociedad se encarna en las categorías del pensamiento que utilizamos como medio de comunicación, lo cual en última instancia nos permite actuar en común, es comprensible porque puede afirmar que “la opinión, que es algo eminentemente social, es una fuente de autoridad, e incluso cabe preguntarse si la autoridad no será hija de la opinión. Se puede objetar que la ciencia es, a menudo, antagonista de la opinión, cuyos errores combate y rectifica. Pero no puede tener éxito en esa tarea si no tiene bastante autoridad y no puede obtener esa autoridad si no es de la opinión misma” (Durkheim, 1990 [1912]: 298 / tr. 345).

Si la opinión es la fuente de la autoridad, e incluso es de aquella de donde emana la que la ciencia pueda usufructuar, Durkheim ha dado un revés de consideración a las afirmaciones de las décadas anteriores. En primer lugar, no parece tan lejano que la autoridad pudiera acercarse a la opinión, si vemos en ésta algo similar a aquello que a mediados de los 90 se identificaba como prenociones. Sin embargo, la divergencia se vuelve manifiesta si la ciencia pudiera quedar a remolque de la opinión. La fascinación que en estas últimas referencias le suscita la opinión se justifica en su carácter de impulsor de la acción

42. “Pues las conciencias individuales, de por sí, están cerradas a las otras, sólo pueden comunicarse por medio de signos que traduzcan sus estados interiores. Para que la comunicación establecida entre ellas pueda llevar a una comunión, es decir, a una fusión de todos los sentimientos en un sentimiento común, es preciso que los signos que los exteriorizan se fundan, por su parte, en una misma y única resultante” (Durkheim, 1990 [1912]: 329 / tr. 378).

y la garantía de confiabilidad que ofrece para la estabilidad del orden social.<sup>43</sup> Por ello cree factible no sólo colocar a la opinión como centro de la indagación científica, sino también constituirla en el objeto específico de la sociología (*idem*, 626 / tr. 683).

Una reflexión más se impone a raíz de una sintomática cita a pie de página con que el autor parece referir centralmente a la autoridad: “Esperamos que este análisis y los que sigan pondrán fin a una falsa interpretación de nuestro pensamiento que ha provocado más de un malentendido. Como hemos hecho de la obligación el signo exterior por el que pueden reconocerse más fácilmente los hechos sociales, a diferencia de los de la psicología individual, se ha creído que pensábamos que la obligación física era lo esencial de la vida social. En realidad, nunca hemos visto en ella otra cosa que la expresión material y perceptible de un hecho interior y profundo, completamente ideal: la *autoridad moral*. El problema sociológico —si se puede decir que hay *un* problema sociológico— consiste en buscar, a través de las distintas formas de obligación exterior, las diferentes clases de autoridad moral que le corresponden y en descubrir las causas determinantes de estas últimas” (Durkheim, 1990 [1912]: 298 n2 / tr. 345 n467 — *italica original*). Lejos estamos de confiar en que las interpretaciones de sus posiciones hayan sido equivocadas. Parece más bien que el autor ha dado una inflexión de peso a sus últimas formulaciones como para matizar rotundamente algunos de sus ejes analíticos más sólidos.

La autoridad moral aparece como una realidad peculiar que la religión vuelve manifiesta en tanto corporiza la superioridad de la sociedad sobre los individuos. Sólo a través de las prácticas rituales y la renovación de las creencias que las sostienen el accionar común de la sociedad, posible por el haz de interdependencias que crea la comunicación, se hace manifiesto en la opinión, nueva forma para apelar de manera más amplia y maleable a aquello que tiempo antes era anudado con la noción de conciencia colectiva. La autoridad moral es la razón trascendente de la sociedad, larvada y reconocida por los individuos, gracias a la comprensión desplegada por la ciencia, propulsada desde la religión y cuya transmisión gesta la escuela administrada por el Estado. En estos términos podría figurarse la encrucijada republicana del sociólogo francés.

43. “[...] cuando una cosa es objeto de un estado de opinión, su representación en cada individuo adquiere, desde su origen y debido a las circunstancias que la han hecho nacer, un poder de acción que perciben incluso los que no se someten a ella. Tiende a rechazar las representaciones que la contradicen y las mantiene a distancia, y, en cambio, manda que se ejecuten los actos que la ponen en práctica, y eso no por una coacción material ni por la amenaza de ésta, sino simplemente por el brillo de la energía mental que allí reside. Tiene una eficacia, debida únicamente a sus propiedades psíquicas, y es justamente por ello por lo que se le reconoce autoridad moral” (Durkheim, 1990 [1912]: 297 / tr. 345).

## A modo de conclusión

La autoridad aparece en la obra de Durkheim como un andarivel soterrado entre sus tópicos analíticos más conocidos, pero no por ello es de menor trascendencia. Si la rala presencia de la categoría de poder sólo se abre paso para graficar la superioridad de la sociedad frente al individuo, la autoridad emerge como la contracara de esa peculiaridad, dando cuenta de la interiorización que, como reconocimiento, se asienta en toda conciencia individual. El recorrido por los diversos tratamientos efectuados por el autor advierte que la problemática se inscribe en una línea sinuosa donde la estabilidad del orden social sólo puede sostenerse a condición de recrear un perímetro a la libertad individual que, no obstante, no se traduzca como represivo. El despliegue de esa libertad individual es justamente el eje que dificulta, por irreversible, el andamiaje de las sociedades modernas. Tensión acumulada que jalona como oscilante las posibilidades de la realización individual y de la convivencia colectiva. La autoridad moral es el delgado fiel que convierte la existencia del sujeto en una libertad entendida como conciencia de la necesidad. Como estandarte de la reflexividad estatal, la libertad sólo puede comulgar entre los ciudadanos bajo el conocimiento de la legislación que, como reflejo, emerge sólo en condiciones de diálogo e intercambio democrático, entre las bases de la sociedad y la zona de privilegio que detenta la perspectiva de los funcionarios pensantes del Estado.

Si los grupos sólo pueden contener el deambular centrífugo que la sociedad civil termina por dispersar hasta límites preocupantes, entonces es necesario que la conciencia del funcionamiento de la sociedad no emerja para sus partícipes sólo de las prácticas adultas provenientes del desempeño profesional. La importancia de hacer visibles tempranamente qué aspectos morales signan el porvenir de una vida en colectividad nutre el programa fuerte que sostiene la institución educativa. Sin embargo, parece difícil que eso pueda llevarse adelante si no se restituye cierta dimensión sacra de la existencia cotidiana, que las formas seculares de las prácticas sociales parecieran horadar sin prisa pero sin pausa. La autoridad moral es la muestra cabal que aun en el proyecto de un laicismo declarado, como el que alimentó la III República que cobijó el pensamiento de Durkheim, lo religioso no puede dejar de aflorar aun cuando sea esclarecido con racionalismo sociológico. Si la divinidad no es más que la sociedad hipostasiada, como gustaba proferir nuestro autor, entonces la autoridad es la huella que como poder interiorizado se hace manifiesta en el rito profano de la vida republicana, en cuyo seno la escuela es su institución pilar; el Estado, su conciencia, y la ciencia, su bastión.

Los textos que el lector tiene a su disposición en esta edición permiten interperlar ese decurso y esa diversidad desde una aproximación que, aun desde los

márgenes de una obra de fuste como la de Durkheim, no deja de asistirnos para penetrar entre sus vetas, en busca de nuevos trayectos y posibles lecturas. Tal vez ésta sea una de las posibles. Las consolidadas y redobladas son las que nos alejan de su actualidad y la arrinconan como legado mudo. Autorizarnos la duda en torno a esos consensos exegeticos nos permite dudar de su propia autoridad.

## Bibliografía

- Arendt, Hanna (1961): *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press.
- Brooks III, John (1998): *The eclectic legacy. Academic philosophy and the human sciences in nineteenth-century France*, Newark, University of Delaware Press.
- Diderot, Denis (1992): *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Digeon, Claude (1992): *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, París, PUF.
- Durkheim, Émile (1883): *Le rôle des grands hommes dans l'histoire*, en Durkheim, Émile (1975a).
- (1885): *Organisation et vie du corps social selon Schœffle*, en Durkheim, Émile (1975a).
- (1887): *La science positive de la morale en Allemagne*, en Durkheim, Émile (1975a).
- (1888): *Cours de science sociale*, en Durkheim, Émile (1970).
- (1900): *L'État*, en Durkheim, Émile (1975b).
- (1924): *Sociologie et philosophie*, París: Félix Alcan. [Tr. (2000) *Sociología y filosofía*, Buenos Aires: Miño y Dávila.]
- (1974) [1925]: *L'éducation morale*, París: Félix Alcan. [Tr. (1997) *La educación moral*, Buenos Aires: Losada.]
- (1928): *Le socialisme*, París, PUF.
- (1950): *Leçons de sociologie*, París, PUF [Tr. (1966) *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Schapire.]
- (1970): *La science sociale et l'action*, París, PUF.
- (1975a): *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, París, De Minuit.
- (1975b): *Textes III. Fonctions sociales et institutions*, París, De Minuit.
- (1990) [1895]: *Les règles de la méthode sociologique*, París: PUF. [Tr. (1969) *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Schapire.]
- (1990) [1897]: *Le suicide*, París: PUF. [Tr. (1995) *El suicidio*, Barcelona: Akal.]
- (1990) [1912]: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: PUF. [Tr. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.]

- (1991) [1893]: *De la division du travail social*, París: PUF. [Tr. (1993) *La división del trabajo social*, Planeta Agostini, vols. I-II.]
- Fedi, Laurent (2004): “Entre organicisme et individualisme, la concurrence des philosophies sociales”, en France, vers 1900, en Worms, Frédéric (2004).
- Fustel de Coulanges, Numa (1876) [1864]: *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, París, Hachette.
- (1905) [1888]: *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Tome 3, París, Hachette.
- (1914) [1889]: *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Tome 4, París, Hachette.
- Hartog, François (2001): *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Du Seuil.
- Lacroix, Bernard (1984): *Durkheim y lo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Leroux, Robert (1998): *Histoire et sociologie en France*, París, PUF.
- Mauss, Marcel (1928): *Introduction a Durkheim*, Émile (1928), París, PUF.
- Mucchielli, Laurent (1998): “Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900): enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d’alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot”, en *Annals of Science*, 55: 263-289.
- Nisbet, Robert (1969): *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Nocera, Pablo (2008): “Renan y el dilema francés de la nación”, en *Nómadas*, 19: 161-180. Universidad Complutense, Madrid.
- Preterossi, Geminello (2003) [2002]: *Autoridad. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Renan, Ernest (1987): *¿Qué es una nación? – Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (1852): *Oeuvres Complètes*, París, Alexandre Roussiaux.
- Taine, Hyppolite (1892) [1870]: *De L'intelligence*, París, Hachette.
- (1902) [1875]: *Les origines de la France Contemporaine. L'Ancien Régime*, Tome 1, París, Hachette.
- Tarde, Gabriel (1900) [1890]: *La philosophie pénale*, París, A. Stork & G. Mason.
- Winock, Michael (2004): *Las voces de la libertad. Intelectuales y compromiso en la Francia del XIX*, Barcelona, Edhasa.
- Worms, Frédéric (2004): *Le moment 1900 en philosophie*, París, Presses Universitaires du Septentrion.



2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

# EL ESTADO Y OTROS ENSAYOS

ÉMILE DURKHEIM

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary



## El Estado\*

Existen pocas palabras que sean tomadas en una acepción tan poco definida. A veces se entiende por Estado la sociedad política entera; otras, una parte solamente de esa Sociedad. Incluso cuando se entiende la palabra en esta última acepción, los límites que varían su extensión difieren según el caso. Comúnmente se dice que la Iglesia, el ejército, la universidad y, en una palabra, todos los servicios públicos forman parte del Estado. Pero entonces se confunden dos clases de organización completamente diferentes; a saber, las diversas administraciones judiciales, militares, universitarias, y el Estado propiamente dicho. Una cosa es el cuerpo de ingenieros, profesores, jueces; otra, los consejos gubernamentales, cámaras deliberantes, ministerios, consejos de ministros con sus dependencias inmediatas. El Estado es propiamente el conjunto de los únicos cuerpos sociales autorizados para hablar y actuar en el nombre de la sociedad. Cuando el parlamento ha votado una ley, cuando el gobierno ha tomado una decisión en los consejos de su competencia, toda la colectividad se encuentra ligada por eso mismo. En cuanto a las administraciones, son órganos secundarios colocados bajo la acción del Estado, pero que no lo constituyen. Su función es llevar a cabo las resoluciones dispuestas por el Estado. Así se explica que Estado y sociedad política se hayan vuelto expresiones sinónimas. Es que en efecto, a partir del momento en que las sociedades políticas alcanzaron cierto grado de complejidad sólo pueden seguir actuando colectivamente a través de la intervención del Estado.

La utilidad de un organismo de este tipo es introducir la reflexión en la vida social, reflexión que tiene un papel tanto más considerable cuanto que el Estado está más desarrollado. De seguro el Estado no crea la vida colectiva, así como el cerebro no crea la vida del cuerpo y tampoco es la causa primera de la solidaridad que allí une las funciones diversas. Puede haber y hay sociedades

\* Los puntos suspensivos y las palabras entre paréntesis que aparecen a lo largo del texto pertenecen al original [n. de la t.].

políticas sin Estado. Lo que constituye su conexión son tendencias, creencias dispersas en todas las conciencias y que las mueven oscuramente. Pero entonces semejante masa es como una multitud permanente y se sabe que la conducta de las multitudes se caracteriza por ser absolutamente irreflexiva; presiones diversas circulan en ella y la más violenta es la que desemboca en el acto, aun cuando sería lo menos razonable. Esto ocurre porque en las multitudes no hay centro donde todas las tendencias ciegas ante la acción desemboquen y que esté en condiciones de detenerlas, de oponerse a que pasen al acto antes de ser examinadas y de que una adhesión inteligente se avoque a (la realización) una vez terminado el examen.

He aquí precisamente el papel del Estado. Cuando hay un Estado, los móviles diversos que pueden conducir en direcciones divergentes a la multitud anónima de individuos ya no bastarían para determinar la conciencia colectiva, ya que esta determinación es el acto propio del Estado. Pero las razones que los partidos en conflicto alegan a favor de sus tendencias deben ser presentadas ante los órganos gubernamentales, que son los únicos autorizados para decidir; las diferentes corrientes que trabajan a la sociedad son confrontadas (opuestas) unas a otras, sometidas a una apreciación comparativa, y entonces o bien la elección se hace si hay alguien que parece tener que colocarla por sobre las otras, o alguna solución nueva se desprende de esas confrontaciones. Porque el Estado se sitúa en el punto central donde todos desembocarán; porque también puede darse cuenta mejor de la complejidad de las situaciones y de todos los elementos, porque (está en condiciones) de percibir cosas que escapan a todos los partidos que las incitan y constituir para nosotros formas de conducta preferibles a todas las que de este modo le han sido aconsejadas.

El Estado es pues ante todo un órgano de reflexión... Es la inteligencia puesta en el lugar del instinto oscuro. De allí proviene la naturaleza de las constituciones que (lo conforman). Todas tienen por objeto detener la acción demasiado rápida, demasiado equivocada, de manera de permitir la deliberación. He aquí por qué en torno al soberano que representa al Estado se ve la formación progresiva de consejos cada vez más complejos, que los proyectos de actos deben... y en los que deben ser sometidos a deliberaciones previas, antes de confirmar al órgano más elevado que decida definitivamente la acción. He aquí por qué en la medida de lo posible los consejos están compuestos de manera de que todos los sentimientos confusos entre los que se divide un país pueden expresarse en ellos y, por consiguiente, ser comparados. A condición de que los partidos...

¿Cuál es ahora la meta del Estado? Esta conciencia que el Estado toma de la sociedad, ¿para qué es? y ¿debe ser empleada?

En la historia la acción del Estado puede ser muy diferente: una es exterior, la otra interior. La primera está compuesta por manifestaciones violentas, agresivas; la otra es esencialmente pacífica y moral.

Cuanto más se retrocede en el pasado, más la primera se muestra preponderante. El Estado tiene pues por tarea principal incrementar la potencia material de la sociedad, ya sea extendiendo los territorios o incorporando a ellos un número cada vez más considerable de ciudadanos. El soberano era ante todo el hombre cuyas miradas se dirigen hacia fuera y cuyo esfuerzo consiste en ampliar las fronteras o destruir países vecinos. Un príncipe, quienquiera que sea, es ante todo el jefe de la armada; la armada es por excelencia el instrumento de su actividad y el órgano de la conquista. En cuanto a las causas que originan esta manera de entender los deberes del Estado, no se reducen a simples dificultades económicas con las que lidian las sociedades inferiores, sino que se deben principalmente a la concepción que entonces nos hacemos del Estado. Nos lo representamos hipostasiado... No está allí para los hombres cuya acción coordina; está allí para él mismo. No es el medio por el cual debe realizarse más felicidad o justicia, sino que se presenta como el objetivo de todos los esfuerzos individuales. En consecuencia, la meta de la vida privada y de la vida pública es volverlo tan serio, fuerte y tranquilizador como sea posible.

Pero... si bien el Estado es el encargado de la función militar, es... el órgano de la justicia social. Es por medio de él que se organiza la vida moral del país. En la medida en que hay derechos escritos, el derecho sólo existe en tanto es querido y deliberado por el Estado. Ahora bien, es fácil mostrar que cuanto más se avanza más se ve que las funciones interiores del Estado se desarrollan más tardíamente que las primeras... Mientras antaño la actividad militar estaba casi incesantemente en ejercicio, hoy en día la guerra se ha vuelto un estado excepcional. Por el contrario, es la actividad jurídica la que se ha vuelto casi continua. Las asambleas, los consejos donde se elaboran las leyes, jamás cesan, por así decir, en sus funciones. En todo momento se ve engrosarse progresivamente el volumen de los Códigos, lo que prueba que el derecho penetra en esferas de la vida social en las que anteriormente se encontraba ausente, y lo hace cada vez con mayor profundidad, sometiendo a su acción toda clase de relaciones que le estaban sustraídas. Es así como se vio constituirse progresivamente el derecho doméstico, el derecho contractual, el derecho comercial, el derecho industrial, es decir que se ha visto al (Estado intervenir) en la vida de la familia, en las relaciones contractuales, en las relaciones económicas. Y cada uno de esos códigos especiales va de la misma forma ampliando su influencia siempre más allá.

Por eso, a medida que se avanza en la historia, se observa a las relaciones sociales volverse cada vez más justas, al tiempo que los órganos del Estado se

desarrollan. Para probar que el Estado crece y se fortifica de manera ininterrumpida desde los comienzos de la evolución moral basta con confrontar las organizaciones políticas complejas que caracterizan a las sociedades más civilizadas –sus asambleas deliberantes, los múltiples ministerios, los consejos que asisten a los ministros, el sinnúmero de administraciones que les están subordinadas– con la forma rudimentaria que tenía el Estado en las sociedades gregarias o rudimentarias. Aquí, algunos magistrados; allí, cuerpos de funcionarios, de representantes, siempre en crecimiento. Al mismo tiempo, el lugar hace a... de justicia se vuelve siempre más considerable. En efecto, los progresos de la justicia se miden según el grado de respeto del que los derechos del individuo son objeto, porque ser justo es dar a cada uno lo que está en derecho de exigir. Ahora bien, se ha vuelto hoy en día un lugar común histórico decir que los derechos del individuo van multiplicándose y adquieren un carácter cada vez más social. Mientras en un principio la persona humana no tenía valor, hoy es la cosa sagrada por excelencia, y todo atentado dirigido contra ella nos produce el mismo efecto que los atentados contra las divinidades favorables a los fieles de las religiones primitivas. Esos progresos de la justicia y del Estado son pues posibles porque el Estado es el órgano civil de la justicia, pero por... ese carácter.

¿Pero cómo es posible que desempeñe semejante papel? Basta... representarse la fuente principal de la injusticia. Proviene de la desigualdad; supone pues que hay en la sociedad fuerzas materiales o morales, es indistinto, que como consecuencia de su superioridad están en condiciones de subordinarse más allá de los derechos individuales que caen en su esfera de acción: castas, clases, corporaciones, camarillas de toda índole, todas personas económicas. En ciertos aspectos, entre nosotros la familia es tal vez y con frecuencia ha sido opresiva para el individuo. Para mantener a raya todas esas desigualdades, todas las injusticias que necesariamente resultan de eso, es preciso que por encima de todos esos grupos secundarios, de todas esas fuerzas sociales particulares, haya una fuerza igual (soberana) más elevada que todas las otras, que sea en consecuencia capaz de contenerlas y prevenir sus excesos. Esta fuerza es la del Estado. Por un lado, a causa de su función central, el Estado es (pues) más (apto) que cualquier otro órgano colectivo para advertir las necesidades generales de la vida en común e impedir que sean subordinadas a intereses particulares. Tales son las causas más (reales) del gran papel moral que desempeñó en la historia. Ello no significa decir que pueda bastar para todo. También él tiene necesidad de estar contenido por el conjunto de las fuerzas secundarias que le están subordinadas; de lo contrario, como todo órgano al que nada detiene, se desarrolla desmesuradamente, deviene tiránico y se excede. Ello no impide que en las sociedades complejas sea el instrumento necesario por el cual se realiza la igualdad y, por consiguiente, la justicia.

Desde ese punto de vista, muchas contradicciones que se esgrimen a veces ante la conciencia pública y que la trastornan se desvanecen. Así, a veces se ha (presentado) al Estado como un antagonista del individuo, como si los derechos de uno sólo pudieran desarrollarse en detrimento de los derechos del otro, siendo que en realidad progresan paralelamente. Cuanto más fuerte y activo se vuelve el Estado, más libre se vuelve el individuo. Es el Estado el que lo libera. Nada hay pues más funesto que despertar en el niño y alimentar en el hombre esos sentimientos de desconfianza y celos para con el Estado, como si fuera obra del individuo, cuando es por el contrario su protector natural y el único protector posible.

De todos esos hechos se deriva que cada vez más la actividad del Estado... tiene el deber de dirigirse hacia el derecho, debe concentrarse en el derecho y (hacer) que el derecho agresivo, expansivo, se vuelva pacífico, moral, científico. Sin duda, las funciones militares siguen siendo siempre necesarias; son indispensables para asegurar la existencia de cada uno y por consiguiente la existencia moral del país. No son más que el instinto subordinado a fuerzas más elevadas y que la exceden. El Estado debe pues tender cada vez más no a orientar su gloria hacia la conquista de territorios nuevos, lo que siempre es injusto, sino en hacer imperar más justicia en la sociedad que personifica. Hay allí (un hecho) de importancia mayor y que no podría ser inculcado demasiado paternalmente al niño. Es preciso poner fin al prejuicio en virtud del cual la vida pública se constituyó de manera de estar completamente dirigida hacia o contra lo extranjero. Hay por el contrario, para la acción exterior, un rico material... que es necesario organizar (para)... funciones cada vez más elevadas. Es preciso hacer ver todo lo que hay que hacer en esta vía, y que no disponemos de todos nuestros esfuerzos para realizar los progresos individuales necesarios.



## El origen de la idea de derecho

En Francia se cree aún de manera bastante corriente que no hay ni puede haber más de dos clases de moral, entre las cuales el moralista tiene la responsabilidad de elegir, y que el único medio de escapar al utilitarismo es recurrir al apriorismo de los metafísicos. Parece que desde el momento en que se practica el método de observación se está necesariamente condenado a negar la realidad del deber y la del desinterés, es decir, a hacer de uno y otro puras ilusiones. El libro del que daremos cuenta es ante todo una protesta contra ese prejuicio; es un vigoroso esfuerzo por abrir una vía nueva a la moral y la filosofía, y es eso lo que constituye la novedad y el interés de la obra.<sup>1 2</sup> Richard combate en efecto con la misma vivacidad la doctrina de los utilitarios y la de los metafísicos; ambas le parecen igualmente incapaces de explicar tanto el derecho como el deber, y por la misma razón, ya que esos dos hermanos enemigos están menos alejados uno del otro que lo que se cree de ordinario; los dos profesan en efecto un individualismo casi idéntico. El utilitario es individualista porque hace del interés personal el único fin de la conducta; pero el metafísico no lo es menos, puesto que su moral consiste en una apoteosis de la personalidad individual. Es verdad que tal vez se podría reprochar al autor haber pasado muy a la ligera sobre grandes doctrinas metafísicas como el hegelianismo, que han más bien pecado por exceso contrario. Incluso el kantismo, al que Richard atiende especialmente, escapa en parte al individualismo porque somete al individuo a una ley que el individuo no hizo, a una regla objetiva, una consigna imperativa e impersonal. Sin embargo, es innegable que ese ideal impersonal no es otra cosa que el individuo abstracto e idealizado. Ahora bien, según Richard, una doctrina individualista no podría ser el fundamento del derecho, ya que la práctica jurídica no puede prescindir de la caridad. La dogmática del egoísmo, ya se tra-

1. Richard, Gaston (1892): *Essai sur l'origine de l'idée de droit*, París, Thorin.

2. Dado que a las referencias bibliográficas del original les faltaba mucha información, decidimos completarlas para beneficio del lector [n. de la t.].

te del de los utilitarios o del de los metafísicos, sustrae todo objeto al deber, ya que el deber es ante todo entregarse, sacrificarse, resignarse. Por consiguiente, ella arruina a su vez el derecho, que sólo puede ser la condición lógica e incluso física del deber.

Lo que da origen al error individualista es que los empiristas y aprioristas, al separar la idea de derecho de las condiciones que determinaron su formación y su desarrollo, la han estudiado en abstracto. No se ha visto que es el hecho de vivir en sociedad lo que lleva a los hombres a definir sus relaciones jurídicas, a fijar “lo que todos pueden exigir de cada uno y lo que cada uno puede esperar de todos”. En una palabra, la filosofía del derecho no puede ser separada de la sociología. El problema tal como se lo plantea nuestro autor puede entonces ser formulado así: cuáles son las influencias sociales que suscitaron la idea de derecho y en función de cuáles ella ha evolucionado en la historia.

Ahora bien, cuando nos planteamos la cuestión en esos términos, en primer lugar aparece un hecho: que la idea de derecho no es simple. Se compone de elementos que deben ser estudiados por separado.

El primero de esos elementos es la idea de arbitraje. En efecto, las primeras costumbres codificadas sólo son colecciones de sentencias arbitrales; es por cierto fácil comprender cómo la institución del arbitraje debió aparecer muy temprano, desde el momento en que hubo sociedades. En cada conciencia individual existen dos estados de conciencia imprecisos, susceptibles, llegado el caso, de transformarse en ideas claras. “Uno es la concepción de los fines sociales, es decir, de una protección mutua contra las causas de destrucción”, ya sea que provengan del Hombre o de las cosas; la otra es el sentimiento de una lucha entablada entre los apetitos individuales de los mismos miembros del grupo. Esas dos tendencias son contrarias entre sí. Si entonces la primera es suficientemente fuerte, contendrá a la segunda y prevendrá sus excesos. Al compeler a los hombres a someter el objeto de su desacuerdo a un árbitro, esta primera tendencia impedirá que los conflictos degeneren en guerras abiertas; ese árbitro estará por otra parte determinado a intervenir por la misma razón, es decir, bajo la presión del dolor, del que los sentimientos simpáticos son su pretexto a la vista del conflicto que ha surgido. El arbitraje es pues una consecuencia inmediata de la sociabilidad, y una sociabilidad incluso bastante rudimentaria basta para producirlo.

Sin embargo, para que haya derecho, no alcanza con que haya arbitraje; es preciso aún que ese arbitraje esté garantizado para la víctima, es decir, que ella tenga siempre la facultad de recurrir al arbitraje sin que el culpable pueda sustraerse. Esta garantía es distinta del arbitraje, ya que no siempre lo acompaña en la historia. “Los tribunales de justicia de las sociedades primitivas no otorgan fuerza ejecutoria a sus sentencias; ni siquiera las partes están obligadas a someter

a ellos sus litigios.” Estamos pues en presencia de un nuevo elemento de la idea de derecho: la idea de garantía.

¿Pero qué pudo determinar a los hombres a organizar esta garantía? Es esta pregunta —dice Richard— la que ha hecho fracasar la filosofía experimental del derecho hasta el presente. En efecto, esos filósofos creían generalmente que sólo un aparato de coerción exterior y de origen convencional podía producir ese resultado. Sería un cálculo interesado el que habría enseñado a la humanidad a preferir el mal de la obediencia y la disciplina a los males más temibles de una guerra universal e interminable. Ahora bien, no es cierto que el Hombre sea un ser utilitario. “El cálculo no es el artesano de la historia.” Además, la anarquía nunca fue para el Hombre el objeto de horror que supone Hobbes, ya que muchas razas jamás salieron de ella. Hay que seguir la marcha inversa. Es dentro de la conciencia y fuera de ella, es en las disposiciones simpáticas y altruistas y no en los sentimientos interesados que hay que buscar la solución al problema. Lo que hace que la sociedad obligue al defendido a someterse y dé garantías a la víctima es que se siente solidaria con esta última. La amplia simpatía que experimenta por cada uno de sus miembros no le permite asistir impasible al daño sufrido por uno de ellos; además, la sociedad es consciente de que el mal que ese miembro padece no podría generalizarse sin peligro para sí misma. Ella abraza pues con toda naturalidad una causa que es la suya. Para eso no es necesario que esté organizada en Estado; basta que los individuos que la componen se sientan solidarios en la lucha por la existencia. Es el sentimiento completamente interior el que asegura la *garantía* y no, como creyeron los utilitarios, una coacción externa y artificial. Una vez constituido, el Estado podrá volver más regular el ejercicio de esa garantía, pero no la crea. Ella tiene sus raíces en la conciencia misma de las sociedades.

No obstante, la idea de arbitraje y la de garantía implican la de delito; ya que la garantía es una protección y, por consiguiente, supone una amenaza o una agresión. Se sigue pues del análisis precedente que la idea de delito es uno de los elementos que sirven a la formación de la idea de derecho y es en consecuencia anterior a ella. A primera vista, esta conclusión desconcierta las ideas preconcebidas. Estamos habituados a considerar el delito como la violación del derecho y, por consiguiente, el derecho como anterior al delito. Pero, según Richard, esto equivale a invertir el orden real de los hechos. Si, dice, se hace abstracción del delito, la caridad y la simpatía reinarán pura y simplemente y sin obstáculos; no habrá pues nada para garantizar y el derecho no nacerá. Para que él sea posible, es preciso que haya sociabilidad, pero también que se vea perturbada de manera parcial e intermitente. Si ella es nula, es el estado de guerra; si es perfecta, no hay conflictos.

Pero si la noción de derecho depende de la de delito, ¿de dónde proviene esta última y sobre qué reposa? El autor rechaza la teoría que hace del delito una creación del legislador y la que ve en él simplemente un acto particularmente perjudicial. El delito es algo natural que encuentra sus condiciones en la naturaleza misma de la sociedad y no en la voluntad cambiante de los hombres de Estado; por otro lado, la delictuosidad y el perjuicio son cosas distintas. Una falsificación, una bancarrota son a menudo desastres más terribles que un asesinato y sin embargo no tienen la misma importancia criminológica. Lo constitutivo del delito es que manifiesta una ausencia de disposiciones altruistas. “El crimen radical es el egoísmo absoluto, es la voluntad de vivir sólo para sí, de conocer únicamente sus propios fines en el universo.” Como se ve, esta solución no se aleja mucho de la propuesta por Garófalo, y sin embargo se distingue de ella. Por disposiciones altruistas Richard entiende no sólo la probidad y la justicia, sino también la piedad filial, el sentimiento nacional, el pudor, el sentimiento del honor, etc. Su definición es pues más amplia que la del criminólogo italiano y da mejor cuenta de los hechos. Por otro lado, ella permite vincular el delito a las condiciones fundamentales de la vida social, ya que para que el egoísmo sea odiado no es necesario que el legislador intervenga, basta con que haya una sociedad coherente y consciente de su unidad. Si en los pueblos inferiores la concepción del delito es más oscura que en los pueblos civilizados es porque el altruismo es allí más imperfecto, pero ella no tiene en esos pueblos una naturaleza diferente ni depende de otras causas.

Vemos formarse así poco a poco la idea de derecho. El punto de partida es la intervención de la sociedad en el arreglo de los conflictos; de allí el arbitraje y la garantía. La definición del delito nos ha mostrado qué regla sigue la sociedad en la solución de los conflictos; ella combate el egoísmo, rechaza la insociabilidad. ¿Pero a través de qué medios? Es preciso responder a esta pregunta para que la noción de derecho esté completamente determinada.

De hecho, la sociedad se sirve de dos procesos para lograr su fin. Obliga al culpable a reparar el daño que causó; además, al menos en ciertos casos, ella lo pena. La idea de pena y la de reparación parecen a primera vista muy distintas, pero el autor las reduce a la unidad; no ve en ellas más que dos formas de la idea de deuda. La represión penal y la reparación civil le parecen en efecto derivadas del uso de la composición, que sería el hecho primitivo. Ahora bien, la composición es la compensación del perjuicio causado por el crimen; es una deuda contraída por el criminal por el solo hecho de su delito. Cuando el uso de la composición desaparece, es reemplazada por la obligación por parte del culpable de reparar el mal que ha hecho. Incluso las obligaciones que nacen del contrato manarían de la misma fuente. En un pasaje interesante el autor muestra que el derecho contractual, muy lejos de ser el hecho primordial de la

vida jurídica, como dicen ciertos teóricos, es por el contrario una simple prolongación del derecho criminal. Creemos indiscutible, en efecto, que ese último ha sido el germen del que procede el derecho entero.

En cuanto a su pena, también es una deuda, pero en otro sentido. Corresponde a la deuda de seguridad que la sociedad tiene para con sus miembros. Por un lado, el crimen suscita contra el criminal el resentimiento de toda la comunidad y, en consecuencia, la necesidad de venganza. Ahora bien, la venganza colectiva no es menos contraria que la venganza privada a la idea de garantía: es una perturbación del orden. La sociedad está pues obligada a proteger al criminal mismo contra su propia cólera. No obstante, por otro lado, no se halla menos obligada a protegerse a sí misma contra las agresiones. De allí resulta la pena. Se ven las relaciones que ésta mantiene con la composición: una es el sustituto de la venganza privada; la otra, de la venganza pública.

Tales son los cuatro elementos que, asociados, en conjunto, forman la noción de derecho. Esta noción se presenta vulgarmente como perfectamente simple e indivisible. Se ve que, en realidad, ella es en extremo compleja. Esta ilusión proviene de que las partes que la conforman se han aglutinado, de que algunas han incluso desaparecido del campo de la conciencia; todo un capítulo, el octavo, está consagrado a describir el proceso psicológico del que resulta esta simplificación. Pero por más compleja que sea, esta idea posee sin embargo una unidad en el sentido de que todos los elementos que comprende están impregnados del mismo carácter, derivan de la misma fuente: la idea de la solidaridad social. Es ella la que hace que las partes sometan sus conflictos a un árbitro y que la sociedad abrace la causa de la víctima; el crimen no es otra cosa que un atentado contra la solidaridad, y es para protegerla contra las venganzas individuales y colectivas que la pena y la reparación civil han sido instituidas. Ella es pues el alma del derecho.

Tal es la conclusión de esta obra, que está lejos de carecer del espíritu de observación, pero que no obstante nos parece que se distingue sobre todo por una notable ingeniosidad dialéctica. No es solamente en el conjunto de la doctrina sino, mejor aún, en el detalle de la argumentación donde las cualidades lógicas del autor se despliegan con la mayor comodidad. Sus razonamientos se encadenan, se precipitan con un movimiento tan rápido que el lector es arrastrado, incluso a pesar de él. Muy lejos de evadir las objeciones, las busca con insistencia, se las suscita a sí mismo con una suerte de coquetería; se nota que se deleita con esta esgrima. De este modo, toda la discusión que instala para establecer la anterioridad de la noción de delito sobre la de derecho nos parece un poco sutil. En la realidad histórica, el derecho y las violaciones al derecho constituyen dos órdenes de hechos concomitantes y contemporáneos y, por consiguiente, no se puede decir que uno se ha anticipado cronológicamente al otro. Por lo tanto,

sólo puede tratarse de una anterioridad lógica; ahora bien, ésta es de muy poca importancia para la sociología. Lo que le interesa a la sociología es saber cuáles son las relaciones realmente existentes entre las cosas y no aquellas según las cuales los conceptos deben estar lógicamente ordenados. El razonamiento en sí mismo ¿es por lo demás muy riguroso? Supongamos que no hay delitos; es la caridad pura la que reina. ¡Que así sea! Pero hay, incluso entonces, una caridad obligatoria definida por reglas imperativas de conducta a las cuales se vinculan sanciones más o menos determinadas. Estas reglas son pues jurídicas; el hecho de que no sean transgredidas no implica que no existan.

Esta preponderancia del punto de vista dialéctico afecta, por otra parte, la concepción general de la obra. Lo que en efecto busca el autor —como ya lo atestigua el título— es la génesis no *del derecho*, sino *de la idea del derecho*. Por lo tanto, parece correcto considerar el derecho no como un conjunto de cosas, de realidades dadas y cuyas leyes hay que buscar según el método de las ciencias naturales, sino más bien como un sistema de conceptos unidos lógicamente entre ellos y colocados bajo la dependencia de un concepto supremo que los contiene eminentemente. De hecho, tal es el carácter de la solución propuesta. Hemos visto, en efecto, cómo la idea de deuda estaba implicada en la de delito, ésta en la idea de garantía y finalmente, la idea de garantía y de arbitraje en la idea de solidaridad. Sin duda, Richard no admite que ninguna de esas nociones, ni por consiguiente la que las envuelve, nos sea dada ya hecha por completo. Ella se construye progresivamente. Pero como quiera que se forme, una vez que exista será la que, al desarrollarse, habrá engendrado el derecho. El derecho sólo será su realización en las diferentes condiciones de la experiencia. No obstante, nada nos autoriza a creer que se haya realizado de esta manera. Para que se pudiera postular la existencia de una idea *del derecho*, sería preciso que *el derecho* existiera; ahora bien, lo que existe en la realidad son los derechos, es decir, la multitud indeterminada de las reglas jurídicas. Cada una de ellas depende de causas particulares y responde a fines especiales. Por mucho que una misma idea haya presidido su elaboración, las reglas jurídicas nacen generalmente de causas fortuitas y de manera totalmente inconsciente. La actividad colectiva se ha fijado ella misma bajo las formas diversas que esas reglas determinan, sin que los hombres tuvieran conciencia de las necesidades sociales a las que respondían. En un sentido, sin duda cada pueblo posee en cada época cierta idea del derecho, así como se hace una sobre el mundo y sobre la humanidad. Sin duda también esta idea tiene un origen, pero que nada tiene de oscuro. Ella proviene en efecto del espectáculo mismo de las reglas jurídicas que funcionan ante nuestros ojos; deriva del derecho, muy lejos de antecederlo. Esta idea refleja vagamente la vida jurídica misma, no la crea; es así como nuestra idea del mundo sólo es un reflejo del mundo en que vivimos. No expresa pues la esencia de las cosas que

representa. Es verdad que se puede buscar esta esencia. Hay al menos, según se puede creer, entre todas las especies de reglas jurídicas, características comunes y en consecuencia esenciales. Pero sólo hay una ciencia del derecho ya avanzada que pueda darnos su noción. No es pues esa noción la que pudo ser el germen del que surgió el derecho.

Pero si libramos la doctrina de ese aparato lógico, de ella se desprende una idea muy interesante y que, pensamos, debe ser retenida. Es habitual distinguir la justicia, es decir, el derecho, de la caridad. La primera sería la base elemental de la moral de la cual la segunda sería su coronamiento. Richard muestra, por el contrario, que esas teorías invierten el orden de los hechos y que la caridad es el fundamento del derecho. Tal vez, es verdad, la razón que él da no sea completamente probatoria. La caridad, dice, es el alma del derecho porque el derecho nació del hecho de que nos sentimos solidarios contra la guerra. Pero sólo nos sentimos así, solidarios, contra la guerra injusta, contra el ataque que lesiona los derechos establecidos. Esta solidaridad supone que ya existe una justicia, que la naturaleza del derecho ha sido previamente determinada. ¿Esta determinación se realizará pues independientemente de todo sentimiento de solidaridad y sólo intervendrá para asegurar la defensa de los derechos, una vez establecidos? Entonces la antigua teoría sería en gran medida verdadera y daría cuenta del hecho más esencial. Pero no ocurre así. Los derechos de cada uno sólo han sido definidos gracias a concesiones y sacrificios mutuos, ya que lo que de este modo ha sido concedido a unos es a lo que necesariamente deben renunciar los otros. El derecho que reconozco a otro de conservar los frutos de su trabajo implica que renuncio a la facultad de apropiármelos. El derecho resulta pues de una limitación mutua de nuestros poderes naturales, limitación que sólo puede hacerse en un espíritu de concordia y armonía.



## El papel de los grandes hombres en la historia

Señores,

Aunque pueda costarle a nuestro amor propio, hay que reconocer que Dios ha hecho dos especies de hombres muy diferentes: los grandes y los pequeños. Nunca se ha discutido mucho para determinar cuál es el rol de los pequeños y humildes aquí abajo. Por desgracia, nosotros bien lo sabemos; para la mayoría nuestra única función es vivir, perpetuar la raza, proporcionar a una materia creaciones nuevas, mantener la escena mientras otros acontecimientos y nuevos actores se preparan. ¿Pero los otros para qué sirven? ¿Para qué fines están destinados? Aquí comienzan las doctrinas y la variedad de opiniones. Mientras ciertas naciones se encomiendan por entero en manos de sus grandes hombres, otras, por el contrario, desconfían de ellos como del mayor de los peligros. Aquí se aplican en perseguirlos y volverlos miserables; allí se los exalta y glorifica. Atenas hace de Sócrates un mártir; Roma hace de Augusto un dios al que adora. ¿Quién tiene pues razón y dónde se encuentra la verdad? ¿Los hombres de genio son necesariamente y siempre una amenaza para nuestras mediocres individualidades? O por el contrario, ¿es de ellos y sólo de ellos que hay que esperar nuestra salvación? En una palabra, ¿cuál es su papel en nuestras sociedades modernas?; tal es, señores, el importante asunto que querría intentar discutir ante ustedes.

Si hay que creerle a uno de los más ilustres escritores de nuestro siglo, los grandes hombres serían el fin mismo de la humanidad.<sup>1</sup> Producir grandes hombres, he aquí —dice— la meta hacia la cual tiende la naturaleza entera. En cuanto a la felicidad de las masas, ella se desentiende. ¿Cómo admitir, en efecto, que este inmenso universo no tenga otra razón de ser que proporcionar a una multitud oscura de individuos medios cómodos para disfrutar tranquilamente

1. Renan, Ernesto: *Dialogues et fragments philosophiques*, París, Calmann Lévy, 1876 [trad. cast.: *Diálogos y fragmentos filosóficos*, Valencia, Sempere, 1913, traducción de V. Ballester Soto].

de sus pequeños destinos? ¿Cómo admitir que la tierra haya sido hecha únicamente para alimentar y el sol para calentar a algunos millones de seres sin valor y sin nombre? En verdad, sería un resultado muy pobre para tan prodigiosos esfuerzos. Pero la naturaleza está muy lejos de haber derrochado sus fuerzas tan torpemente. Muy por el contrario, demuestra a cada instante, y a través de rasgos muy claros, su profundo desprecio por los individuos. Ella los ha hecho mortales, ¿qué le importa, siempre que la especie no muera? Así, después de esforzarnos por servir a sus fines misteriosos, cuando nos ve sin fuerzas y nos juzga inútiles, nos elimina, y luego hace nacer a otros para continuar nuestra obra y para disfrutar de nuestro trabajo. ¡Ah, sin duda puede parecernos cruel que los que sembraron no cosechen! Pero qué le importa a la naturaleza mientras el trabajo no se detenga y el progreso dure para siempre.

He aquí en efecto lo único por lo que se preocupa, he aquí la única meta que persigue y hacia la cual nos empuja a todos, hagamos lo que hagamos. La naturaleza quiere que el progreso se produzca, que el ideal se realice. Ahora bien, ¿cuál puede ser este ideal, si no el advenimiento de la razón y el reino de la verdad? ¿Cómo llegará pues la razón a reinar sobre esta tierra? ¿Hará falta que conquiste una por una todas las inteligencias individuales? Pero semejante tarea sería imposible. Hay demasiados espíritus invenciblemente refractarios a la ciencia; hay muy pocas almas suficientemente excelsas como para elevarse hasta la verdad. Ésta sólo podrá revelarse a un pequeño número de inteligencias privilegiadas; la razón sólo se encarnará en algunos hombres superiores que realizarán el ideal y serán por ello mismo el objetivo último de la evolución humana.

No obstante, esos hombres superiores, una vez formados, ¿volverán sin duda hacia esa multitud de la que emanan para elevarla hasta ellos, para hacerla participar del tesoro que poseen, para enseñarle la vida conforme a la razón? ¿Para qué?, responde nuestro autor, ¿para qué serviría ese inmenso apostolado? Sería una pérdida de fuerzas inútil. Ya que lo importante es que la verdad sea conocida, y no que sea conocida por todos los hombres. ¿Por qué la alta cultura sería accesible para todo el mundo? Basta con que se establezca y reine. La ciencia es desdenosa y no necesita tener un gran número de fieles. ¿Para qué rebajar el ideal para ponerlo al alcance de pequeños espíritus? Así la humanidad estaría dividida en dos grandes clases entre las cuales habría un abismo. Arriba de todo se encontraría la elite favorecida por el capricho de la naturaleza. Abajo, la multitud vegetaría en la inconsciencia. Los primeros pensarían por los segundos. Serían como la conciencia de la humanidad entera. En cuanto a los otros, se contentarían con admirar, adorar a esos seres extraordinarios, servirlos, felices, por cierto, de hacerlo y de sacrificarse. Asimismo, se nos dice, no serían los más dignos de compasión. Ya que tendrían al menos los placeres de la familia, las alegrías reservadas a las almas simples, las dulces ilusiones de los ignorantes.

¡Compadezcamos más bien a los que estarían obligados a ver la verdad cara a cara! Puesto que la verdad bien puede ser triste.

Como ven, señores, para que el progreso fuera posible, según nuestro filósofo sería necesario que la naturaleza, al llevar hasta sus límites últimos la división del trabajo y al separar lo que preferiríamos creer indisolublemente unido, pusiera de un lado toda la felicidad y del otro toda la inteligencia. Sería preciso que unos renunciaran a disfrutar y los otros a pensar. ¡Qué cuadro sombrío, señores, qué sueño desolador! ¿Pero es ésta la verdad? ¿Es ése el porvenir que nos espera y al que debemos resignarnos sin esperanzas? Creo, señores, que tenemos buenas razones para tranquilizarnos, y espero hacerles ver ahora que tenemos derecho a contar con un destino menos lúgubre.

Y efectivamente, ¿por qué la naturaleza tendría tan poco en cuenta a los individuos? ¿Se encuentra que ello sienta mejor a su majestad? ¿Pero no hay por el contrario una suerte de mezquindad odiosa en sacrificar tan brutalmente a todo el mundo por algunos debido a razones de economía? Sin duda, comprendo todo lo que hay de bueno en esos hombres excepcionales, que resumen en sí toda la vida de un siglo o de un pueblo. Admirémoslos y estemos orgullosos de ellos, ya que expresan y realizan nuestra humanidad en la perfección. ¿Pero por qué sería indigno de la naturaleza ocuparse de los pequeños y mediocres para hacerlos cada vez más capaces de comprenderla y amarla? ¿En qué punto serían menores su sabiduría y potencia si, no contenta con concentrarse de vez en cuando bajo la forma de uno de esos seres eminentes, irradiara sin cesar en todas direcciones, iluminando, vivificando, espiritualizando cada vez más la masa de los individuos?

Se dice que la verdad no ama a las multitudes. ¿Pero por qué atribuirle ese desdén aristocrático? Considero que la verdad sólo tiene una razón y una manera de ser: la de ser conocida. Cuanto más conocida sea, más será. No ver en ella más que el culto restringido de algunos iniciados equivale pues a disminuirla. Cuanto menos magnífico nos parecería el sol si iluminara solamente una pequeña porción del globo. Si a menudo inspiró a los poetas de himnos entusiastas de reconocimiento, si ciertos pueblos hicieron de él un dios, es porque arroja generosamente su calor y su luz en todos los sentidos, sin despreciar nada ni a nadie.

Se objeta, es cierto, que la mayoría de las inteligencias no son e incluso jamás serán capaces de captar la verdad. Ah, señores, no perdamos tan rápido las esperanzas respecto del espíritu humano. Cuando se observa en la historia la sucesión innumerable de ideas que ya ha atravesado, rechazando sucesivamente todas aquellas cuya falsedad le era demostrada y encaminándose así, sin duda trabajosamente, pero de manera consecuente y con perseverancia hacia la verdad, digo que no se tiene derecho a desanimarse. Sin duda, todo apostolado tiene

sus decepciones y sus amarguras. Seguramente, cuando uno llega a enfrentarse con resistencias invencibles, cuando uno se siente provisoriamente impotente, se deben pasar duros momentos de abatimientos y hastío. Pero si se está apasionado por la verdad, si se tiene por el otro menos desprecio y más amor, no se tarda en volver a tener ventaja, ya que entonces se puede encontrar en sí ese calor que termina por ablandar los corazones más resistentes.

De esta forma, el mundo no está únicamente hecho con vistas a los grandes hombres. El resto de la humanidad no es simplemente el mantillo sobre el cual crecen esas flores raras y exquisitas. Todos los individuos, por más humildes que sean, tienen el derecho a aspirar a la vida superior del espíritu. Es posible que aquella vida sea menos tranquila y menos grata que la existencia común. Es posible que la verdad sea triste. ¿Pero qué importa? Incluso a ese precio todo el mundo tiene derecho a desealarla. Todo el mundo tiene derecho a aspirar a esa noble tristeza que, por cierto, no está desprovista de encantos, dado que una vez que se la ha probado ya ni siquiera se quieren los placeres que desde ese momento se consideran sin sabor ni atractivo.

Pero, señores, si los grandes hombres no son todo en la humanidad, ¿se debe concluir que son inútiles? ¿Es preciso no reconocer al genio más que una suerte de valor y de interés estéticos? ¿Se debe, como se hace con frecuencia, reducirlos a ser sólo un ornamento, un adorno de lujo del que las sociedades prudentes harían bien en prescindir?

Aquí ya no se está en presencia de un verdadero sistema ilustrado por un gran nombre, sino que debemos ocuparnos de toda clase de ideas y sentimientos que casi no se formulan en teorías, que uno apenas se confiesa a sí mismo, pero que muchos abrigan por lo bajo en el fondo de sus conciencias. Todo para el genio y por el genio, se nos decía. Y esto es lo que se nos dice ahora: hay que sacrificar todo en pos de los individuos.

Ya que lo que forma una nación no son uno o dos grandes hombres que el azar hace nacer aquí y allá y que pueden faltar de un momento a otro: es la masa compacta de los ciudadanos. Es pues únicamente de ellos que hay que ocuparse; sólo su interés hay que consultar. Ahora bien, ¿qué les importa que de vez en cuando se eleve de entre ellos un hombre superior? No es para ellos que escribe el poeta ni trabaja el artista, no es para ellos que piensa el filósofo, sino para una pequeña aristocracia celosa y cerrada. ¿Qué interés tienen entonces en que, muy por encima de sus cabezas, se forme una sociedad en la que se vive una vida aparte, donde se disfruta de placeres e incluso sufrimientos que les son negados? ¿Qué les hace un progreso que no debe realizarse por ellos ni para ellos? Todo lo que los excede es superfluo. Lo único que les interesa es esa cultura media del espíritu que están en condiciones de captar: sólo ella debe entonces reinar. Es necesario que el ideal esté a su altura y a su alcance. ¡Y si se pudiera

producir a la vez hombres de genio y masas ilustradas! Pero, se nos dice, una de esas metas excluye a la otra. Todo genio es en efecto una suerte de monstruo que no se puede formar sin perturbar profundamente el orden natural de las cosas. Nada viene de la nada. La inteligencia que unos tienen de más otros la tienen necesariamente de menos. Para formar un hombre de genio es preciso “drenar, destilar, condensar” millones de pequeñas inteligencias. ¿Una nación desea nutrirse de grandes hombres? Ella reúne y concentra todas sus fuerzas vivas sobre un mismo punto del territorio. Entonces, sobre el terreno así preparado, no se tarda en observar la eclosión de inteligencias divinas. Pero la vida que de esta forma se ha acumulado sobre un punto único y que algunos individuos han absorbido se le ha quitado al resto de la nación. Ésta es la razón por la cual el cuerpo de la sociedad languidece y pronto muere de inanición. ¡He aquí a qué precio se paga la gloria de tener grandes hombres!

A todas estas razones se añade que suscitar la aparición de hombres de genio es crear en la nación peligrosas desigualdades; es hacerse de maestros. ¿Cómo se podría someter a la ley común a esos seres que superan infinitamente el nivel común? Frente a ellos, sería como si todo el resto de los ciudadanos no existiera. Es mejor que todo el mundo vaya al mismo paso. Que los más apresurados esperen a los más lentos. Sin duda es necesario que la verdad llegue a conquistar el mundo, pero que comience sus conquistas por abajo y no por arriba. Que se devele poco a poco ante las multitudes, en lugar de revelarse entera y de una sola vez a algunos privilegiados.

He aquí, señores, lo que a menudo oímos decir en las conversaciones de la gente. ¡Y bien! No vacilo en declarar que esta teoría, tan falsa como la precedente, me parece tal vez más peligrosa. De seguro es antinatural sacrificar sistemáticamente la multitud al genio. Pero por otro lado una sociedad en la que el genio sería sacrificado a la multitud y a no sé qué amor ciego por una igualdad estéril se condenaría a sí misma a una inmovilidad que no se distingue mucho de la muerte. ¿Por qué buscaría aventuras? Todos los individuos que la componen se parecen: no tendrían siquiera la idea de cambiar. Como no conocen seres diferentes ni estados diferentes al suyo, les parecería que su meta ha sido alcanzada y que no tienen más que dormirse en el seno de su mediocridad satisfecha. Pero supongan que un gran hombre aparece. Enseguida se rompe el equilibrio. La humanidad se da cuenta de que no ha llegado al término de su carrera. Ésta es una forma superior de existencia que no conocía hasta entonces y que va a esmerarse por realizar. He aquí un objetivo nuevo para sus esfuerzos. Entonces, mil sentimientos que dormitaban se despiertan de repente; una suerte de inquietud invade los corazones, y esta masa, hasta ahora inmóvil, empieza a estremecerse y se dirige hacia adelante. Y no tengan miedo de que este movimiento se detenga. Tampoco teman que la multitud nunca alcance a

los grandes hombres que la preceden y la guían. Ya que, cuando los primeros sean alcanzados, otros aparecerán más lejos en la ruta del progreso, y después de éstos, otros más, llevando siempre detrás de ellos a la humanidad hacia la meta ideal que jamás alcanzará.

¿Es verdad, por otra parte, que un gran hombre absorbe sin devolución posible lo mejor de la nación? ¡Ah! Sin duda sería así si el hombre de genio, una vez formado, se sustrajera de la sociedad para encerrarse en una soledad orgullosa. Pero desgraciadamente, por más grande y desdeñoso que se sea, no se es menos hombre, y no se puede prescindir fácilmente de los semejantes. Se necesitan la simpatía, el respeto, la admiración de aquellos cuya inferioridad se desprecia. Por más que no se haga mucho caso a la popularidad, no hace bien sentirse solo. El artista quiere escuchar que lo aplauden; el poeta, saberse admirado; el pensador, ante todo, desea que la mayor cantidad de inteligencias posibles suscriban a él. Para ello es necesario que renuncie al aislamiento. Es preciso que se vuelva hacia esa multitud que ha quedado detrás de él, que le tienda la mano para ser seguido, que la instruya para hacerse comprender. Le devuelve de esta manera y centuplicado todo lo que ella pudo haberle prestado.

¡Eh! Señores, ¿no es así como se dieron las cosas en Francia? Durante mucho tiempo nuestros reyes trabajaron para engendrar en torno de ellos grandes hombres y hacerse una suerte de cortejo. No era pues para instruir y formar el espíritu del pueblo, sino para dar a la monarquía un prestigio más. ¿Y sin embargo qué ocurrió? Que no hay tal vez país en toda Europa —lo podemos decir sin vanidad nacional— donde el nivel de la inteligencia media sea más elevado que en Francia. Toda la gloria corresponde a nuestros grandes hombres, que han servido a fines cuyos protectores reales casi no preveían. Los nobles marqueses de Versalles creían que sólo para ellos escribía Racine y pensaba Molière: pero es Francia entera quien se benefició.

De esta forma, los grandes hombres no son una especie de tiranos que, al vivir en nuestro lugar, viven a costa nuestra. Muy lejos de que sólo puedan crecer en detrimento nuestro, su elevación hace la nuestra. Sin duda, hay gran distancia entre ellos y nosotros, pero no disponemos de los medios para disminuirla, y ellos están interesados en secundar nuestros esfuerzos. Podemos pues deshacernos de esas teorías exclusivas que acabamos de exponer y de refutar una tras otra. No, la naturaleza no exige que los grandes hombres sean egoístas. Pero por otro lado, la humanidad no está hecha para disfrutar a perpetuidad de los placeres fáciles y vulgares. Se necesita entonces que se forme una elite para hacerle despreciar esta vida inferior, para arrancarla de ese reposo mortal, para incitarla a marchar hacia adelante. He aquí, señores, para qué sirven los grandes hombres. No están únicamente destinados a ser la coronación a la vez grandiosa y estéril del universo. Si tienen el privilegio de encarnar aquí abajo el

ideal, es para hacerlo visible ante todos los ojos bajo una forma sensible, es para hacerlo comprender y amar. Si hay algunos entre ellos que no se dignan a posar sus miradas sobre el resto de sus semejantes, que se ocupan exclusivamente de contemplar su grandeza, de disfrutar en el aislamiento de su superioridad, condenémoslos definitivamente. Pero para los otros, que son la gran mayoría, para los que se entregan por entero a la multitud, para aquellos cuyo único interés es compartir con ella su inteligencia y su corazón, para ellos, cualquiera sea el siglo en que hayan vivido, sea que hayan sido en otro tiempo servidores del gran rey o que sean hoy ciudadanos de nuestra libre República, que se llamen Bossuet o Pasteur, para ellos, se lo ruego, sólo tengamos palabras de admiración y de amor. Saludemos respetuosamente en ellos a los benefactores de la humanidad.

Queridos alumnos, tal vez en este momento me reprochan por lo bajo haberlos olvidado bastante hoy. Y sin embargo no es así. Mientras hablaba, es en ustedes en quienes pensaba, en ustedes ante nada, con quienes acabo de pasar todo este año y que irán a dejarnos ahora para iniciarse en la vida. Si lo examinan de cerca, verán que este discurso contenía una última enseñanza destinada a ustedes, y una especie de lección *in extremis*. Todo lo que dije no podría resumirse en esto: mis queridos amigos, me haría muy feliz que se llevaran de este liceo dos sentimientos, contradictorios en apariencia, pero que las almas fuertes saben conciliar. Por un lado, tengan un sentimiento muy vivo de su propia dignidad. Por más grande que sea un hombre, nunca abandonen en sus manos de una manera irremediable vuestra libertad. No tienen el derecho. Pero tampoco crean que serán mucho más grandes al no permitir jamás a nadie elevarse por encima de ustedes. No hagan que vuestra gloria se baste a sí misma, no pretendan no deberle nada a nadie, ya que entonces, por cuidar un falso amor propio, se condenarán a la esterilidad. Toda vez que sientan que un hombre les es superior, no se sonrojen por mostrarle una justa deferencia. Háganlo vuestra guía sin vergüenza injustificada. Hay una manera de dejarse guiar que no resta nada a la independencia. En una palabra, sepan respetar toda superioridad natural, sin perder jamás el respeto por ustedes mismos. He aquí cómo deben ser los futuros ciudadanos de nuestra democracia.



## Introducción a la sociología de la familia

Señores,

No vengo a ofrecerles una nueva lección inaugural. La sociología ya no es una extraña que haya que presentarles. Sin embargo, antes de comenzar el estudio de las cuestiones que van a ocupar nuestra atención este año, me pareció bien introducirles, en una primera lección en la que les expondré las líneas generales de nuestro tema, el método que seguiremos para tratarlo y el interés que representa para vuestros estudios.

I

Dedicamos todo el año pasado al problema inicial de la sociología. Antes de ir más allá, era en efecto necesario saber cuáles son los lazos que unen a los hombres entre sí, es decir, lo que determina la formación de agregados sociales. Eso es lo que nos preguntábamos. La psicología no bastaba para resolver esta cuestión; puesto que ya era verosímil de antemano que hubiera especies diferentes de solidaridad social, así como especies de sociedades, era pues necesario proceder a una clasificación de estas últimas. Si como lo demostraron todas las tentativas de ese género, en el estado actual de las informaciones de las que disponemos una clasificación completa y detallada sólo podía ser arbitraria, al menos nos fue posible establecer con certeza dos grandes tipos sociales de los cuales todas las sociedades pasadas y presentes son sólo variedades. Hemos distinguido, por un lado, las sociedades inorgánicas o, como dijimos, amorfas, que se escalonan desde la horda de consanguíneos hasta la *polis* [cité], y por el otro, los Estados propiamente dichos, que comienzan en la *polis* para terminar en las grandes naciones contemporáneas. Luego, el análisis de esos dos tipos sociales nos hizo descubrir dos formas muy diferentes de solidaridad social; una que se debe a la similitud de las conciencias, a la comunidad de las ideas y los sentimientos; la otra, que es por el contrario un producto de la diferenciación

de las funciones y de la división del trabajo. Bajo el efecto de la primera, los espíritus se unen al confundirse, al perderse por así decir unos en los otros, de manera de formar una masa compacta que casi sólo es capaz de movimientos de conjunto. Bajo la influencia de la segunda, como consecuencia de la mutua dependencia en la que se encuentran las funciones especializadas, cada espíritu tiene su esfera de acción propia, aunque es inseparable de los otros. Porque esta última solidaridad nos recuerda mejor la que relaciona las partes de los animales superiores entre ellas; la hemos llamado *orgánica* y reservamos para la precedente la calificación de *mecánica*; simple definición de palabras, que incluso sólo nos satisface escasamente, pero con la que nos hemos conformado a falta de otra mejor. Aunque hablando con rigor tal vez sea posible decir que estas dos especies de solidaridad nunca existieron una sin la otra; sin embargo, encontramos la solidaridad mecánica en estado de pureza casi absoluta en las sociedades primitivas donde las conciencias e incluso los organismos se parecen entre sí al punto de ser indiscernibles, en las que el individuo está absorbido por entero por el grupo, y la tradición y la costumbre regulan hasta en el detalle los menores comportamientos individuales. Por el contrario, es en las grandes sociedades modernas en las que mejor hemos podido observar esta solidaridad superior, hija de la división del trabajo, que cede a las partes su propia independencia, mientras refuerza la unidad del todo. Esta constatación nos permitió determinar las condiciones en función de las cuales varían una y otra de esas solidaridades. Vimos que, en efecto, si allí donde las sociedades tienen poca extensión gracias al contacto más íntimo de sus miembros, a la comunidad más completa de la vida, a la identidad casi absoluta de los objetos del pensamiento, los parecidos superan a las diferencias y por consiguiente el todo prevalece sobre las partes; por el contrario, a medida que los elementos del grupo se vuelven más numerosos sin dejar de estar en relaciones regulares, sobre ese campo de batalla ampliado en el que la intensidad de la lucha crece con el número de combatientes, los individuos sólo pueden mantenerse si se diferencian, si cada uno elige una tarea y un tipo de vida propia, y la división del trabajo se vuelve así la condición primaria del equilibrio social. El crecimiento simultáneo del volumen y la densidad de las sociedades: ésta es en efecto la gran novedad que separa las naciones actuales de las de antaño; he aquí probablemente uno de los principales factores que dominan toda la historia; ésta es, en todo caso, la causa que explica las transformaciones por las que ha pasado la solidaridad social.

Tales son los resultados a los que llegamos en el curso del año pasado. Provistos de estos principios, de aquí en adelante nos encontramos en condiciones de tratar problemas más especiales. Ahora que conocemos bien las formas generales de la sociabilidad y sus leyes, destinaremos todo este año a estudiar una

especie social en particular. Por eso elegí el grupo más simple de todos y cuya historia es la más antigua: hablo de la familia.

Antes de exponer cómo trataremos este tema, permítanme decirles cómo me hubiera gustado tratarlo con ustedes. De este modo, lo que hubiera querido hacer los preparará para comprender mejor lo que haré.

De todos los grupos familiares, el que nos interesa por sobre cualquier otro y que es importante ante todo conocer y comprender es el que existe en el presente ante nuestros ojos y en el seno del cual vivimos. Habríamos pues tomado por punto de partida y por tema la familia tal como se presenta hoy en día en las grandes sociedades europeas. Habríamos hecho su descripción y su anatomía; habríamos disociado sus elementos, y éstos hubieran sido en resumidas cuentas los resultados de ese análisis. Se hubiera podido distinguir en primer lugar las personas y los bienes; luego, entre las personas habría que haber contado, además de los esposos y los hijos, el grupo general de los consanguíneos, los parientes en todos los niveles; lo que resta, en una palabra, de la antigua *gens*, cuya autoridad era en otro tiempo tan poderosa, y que incluso ahora tiene que intervenir a menudo en el círculo restringido de la familia propiamente dicha.<sup>1</sup> Finalmente, en determinados casos, el Estado también viene a mezclarse con la vida doméstica, y cada día se vuelve un factor más importante. Hecho esto, habríamos buscado cómo esos elementos funcionaban, es decir, qué relaciones los unen unos con otros. El sistema completo de esas relaciones, cuyo conjunto constituye la vida de la familia, se encuentra representado de forma aproximada en el siguiente cuadro.<sup>2</sup>

#### Los consanguíneos

1. Relaciones del marido con sus parientes y con los de su mujer.
2. Relaciones de la mujer con sus parientes y con los de su marido.
  1. *En cuanto a las personas.*
  2. *En cuanto a los bienes.*(Emancipación a través del matrimonio. Dote. Derecho sucesorio. Consejo judicial. Parentesco por alianza: su naturaleza y sus consecuencias.)
3. Relaciones de los hijos con los consanguíneos paternos y maternos.

1. El término *gens* refiere al antiguo clan romano, cuyos miembros compartían el apellido (*nomen*) [n. de la t.].

2. Obviamente, este cuadro sólo es provisorio y lo damos para precisar las ideas. Solamente al finalizar el curso que acabamos de comenzar podremos obtener algo más definitivo.

Se observará además que todos los ejemplos precedentes han sido tomados del derecho, y no de las costumbres. Ocurre que la determinación de las costumbres domésticas actuales constituye un problema que llegará a debido tiempo, pero que no podemos suponer resuelto desde nuestra primera lección.

1. *En cuanto a las personas.*
2. *En cuanto a los bienes.*  
(Consejo de familia; tutela; derecho sucesorio; etc.)

#### Los esposos

1. Relaciones de los futuros esposos en el acto que engendra la familia (matrimonio).  
(Nubilidad; consentimiento; inexistencia de un matrimonio anterior; monogamia; inexistencia de parentesco en un grado prohibido, etc.)
2. Relaciones de los esposos en cuanto a las personas.  
(Derechos y deberes respectivos de los esposos; naturaleza del lazo conyugal: disolubilidad o indisolubilidad, etc.)
3. Relaciones de los esposos en cuanto a los bienes.  
(Régimen dotal, comunidad, separación de bienes; donaciones, derecho sucesorio, etc.)

#### Los hijos

1. Relaciones de los hijos con los padres. En cuanto a las personas.  
(Patria potestad; emancipación; mayoría de edad, etc.)
2. Relaciones de los hijos con los padres en cuanto a los bienes.  
(Herencia; derecho de reserva; bienes propios del hijo; tutela de los padres; etc.)
3. Relaciones de los hijos entre ellos.  
(Actualmente se reducen casi al derecho *sucesorio*.)

#### El Estado

1. Intervención general del Estado en tanto sanciona el derecho doméstico.  
(La familia como institución social.)
2. Intervención particular en las relaciones entre futuros esposos.  
(Celebración del matrimonio.)
3. Intervención particular en las relaciones entre esposos.  
(Sustitución del marido por el tribunal para ciertas autorizaciones.)
4. Intervención particular en las relaciones entre padres e hijos.  
(Concurso del tribunal para el ejercicio de la patria potestad; garantías del hijo; proyecto de ley sobre la destitución de la patria potestad.)
5. Intervención particular en las relaciones con consanguíneos.  
(En los consejos de familia, en las demandas de interdicción, etc.)

Pero un análisis no es una explicación. Después de describir esas diferentes relaciones se hubiera podido buscar cuáles son sus razones de ser. En las

ciencias de la naturaleza las causas se descubren por experimentación. Aquí, evidentemente no podríamos hacer experiencias propiamente dichas. Pero, como Claude Bernard dijo hace mucho tiempo, lo que hay de esencial en la experimentación no es la producción a través del operador de fenómenos artificiales. Lo artificial sólo es un medio cuyo fin es situar el hecho estudiado en circunstancias y bajo formas diferentes con el objetivo de que puedan ser establecidas comparaciones útiles. Supongan en efecto que nos encontramos en presencia de un fenómeno que se reproduce siempre de la misma manera y en las mismas condiciones: sería imposible explicarlo con alguna seguridad, ya que ¿cómo saber cuál de todas esas circunstancias que lo acompañan invariablemente es aquella de la que depende? Sólo se podrían aventurar conjeturas que no podrían ser verificadas. Pero esto no ocurre si, aun permaneciendo igual, el fenómeno varía de una circunstancia a la otra. Entonces, el acercamiento se vuelve fecundo, ya que esta vez se tiene un criterio para separar lo accidental de lo esencial y para eliminarlo. El experimentador suscita variaciones cuando no se dan, pero si ellas se producen naturalmente, ¿no se puede llamar experimentación indirecta la operación a través de la cual se las compara? Tal es el método que nos permitiría explicar las relaciones domésticas; bastaría con considerar cada una de ellas aparte y compararlas en su estado actual con las formas que presentan en las diferentes especies de sociedades familiares. ¿Se trata por ejemplo del lazo conyugal? Se lo compararía tal como existe hoy en día en las naciones civilizadas con lo que fue en otro tiempo en la familia patriarcal, ya sea monogámica o poligámica, en el clan paterno, en el clan materno y en todos los tipos intermedios. Aunque nada sea más evolucionado, no sería sin embargo difícil encontrar bajo todas sus formas un fondo idéntico y común. Si se ha determinado, por otra parte, cuáles son entre los hechos concomitantes los que no han variado más, se tendrá el derecho de ver allí la condición que da cuenta de esas características fundamentales. ¿Se quiere pasar a continuación a la explicación de una propiedad más particular, por ejemplo la de la indisolubilidad del matrimonio? Bastará con restringir el campo de las comparaciones y con cotejar solamente los tipos en los que esa propiedad aparece en grados diversos. La o las características que fueran comunes a todos estos tipos, que no se encontraran en los otros, que variaran como esa propiedad misma, serían su causa. De esta manera se obtendría una explicación realmente objetiva de los principales fenómenos domésticos.

Por desgracia, ustedes ven lo que nos falta para poder practicar ese método. Sería necesario que los diferentes tipos de familia estuvieran desde ahora constituidos con certeza, que se conociera el número de los elementos de los que cada uno de ellos está compuesto y sus relaciones, que se supiera, finalmente, qué les dio origen. Ahora bien, aunque desde mitad de este siglo se hayan hecho grandes esfuerzos para madurar este problema, los resultados obtenidos, por cierto

muy importantes, son todavía incompletos, algunos incluso puestos en tela de juicio. No podemos atenernos a los que son definitivamente incontestables ni aceptar sin previo examen los que son discutidos. En una palabra, para cumplir con el programa que delineaba hace un instante hay que establecer en primer lugar los principales tipos familiares, describirlos, ordenarlos por géneros y especies, buscar finalmente en la medida de lo posible las causas que determinaron su aparición y sobre todo su supervivencia. Es este trabajo preparatorio el que haremos este año.

No crean sin embargo que vamos a limitarnos a una simple clasificación de especies desaparecidas, sino que de este estudio del pasado se desprenderá una explicación del presente que será cada vez más completa a medida que avancemos en nuestras investigaciones, ya que las formas de la vida doméstica, aun las más antiguas y las más alejadas de nuestras costumbres, no han dejado de existir por completo, sino que algo de ellas persiste en la familia de hoy en día. Dado que los seres superiores han salido de los seres inferiores, los recuerdan y de alguna manera los resumen. La familia moderna contiene en forma abreviada todo el desarrollo histórico de la familia, o si no es tal vez exacto decir que todos los tipos familiares se vuelven a encontrar en el tipo actual —porque no está demostrado que todos han estado en comunicación directa o indirecta con él—, al menos es verdad para muchos. Así consideradas, las diferentes especies de familias que se han formado sucesivamente aparecen como las partes, como los miembros de la familia contemporánea, que la historia nos ofrece, por así decir, naturalmente disociadas. Es mucho más fácil estudiarlas bajo esta forma que en el estado de penetración íntima y mutua en el que están hoy en día. Por consiguiente, cada vez que constituyamos una especie familiar, buscaremos lo que puede tener en común con la familia de hoy y lo que de ella explica. Así, a partir de nuestras próximas lecciones, al estudiar las formas más humildes de la vida doméstica, encontraremos una propiedad que ha perdurado como una de las características esenciales de la familia y de la que podremos por eso mismo dar cuenta. A fin de que esas aproximaciones sean más fáciles, adoptaremos en el estudio de cada tipo particular las divisiones del cuadro que tienen ante sus ojos, es decir que distinguiremos y aislaremos las relaciones domésticas como hicimos más arriba. Gracias a la similitud del cuadro, esas diferentes monografías serán más fácilmente comparables. Si, pues, el método de explicación que seguiremos es menos riguroso y menos preciso que aquel del que les hablaba hace un instante, no dejará de darnos importantes resultados. Ensayaremos poco a poco y conforme vayamos avanzando lo que todavía no podemos hacer de una manera continua y sistemática.

De este modo, señores, no nos entregaremos a un trabajo de pura erudición. Por lejos que nos remontemos en el pasado, nunca perdemos el presente

de vista. Cuando describamos las formas aun más primitivas de la familia, no será solamente para satisfacer una curiosidad por cierto legítima, sino para llegar progresivamente a una explicación de nuestra familia europea. No quiero decir que podamos resolver todos los problemas que de esta manera se nos presentarán, lejos de ello. Por otro lado, les ruego que sólo vean en mi curso un primer intento destinado a ser revisado. Pero como quiera que sea, esta manera de proceder tendrá la gran ventaja de dar más vida a nuestras investigaciones y de provocarles más interés. Ya que ¿qué hay más interesante que ver la vida de la familia moderna, tan simple en apariencia, resumirse en una multitud de elementos y relaciones estrechamente embrollados y seguir en la historia el lento desarrollo durante el cual se han formado y combinado sucesivamente?

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

## II

Tal es nuestro tema. ¿Cuál será nuestro método?

No me detendré para demostrarles que el único medio para llegar a buen término es proceder inductivamente y que nuestras inducciones sólo tendrán valor si reposan sobre hechos, sobre muchos hechos. Pero no se trata únicamente de reunir una gran cantidad de documentos; es por lo menos igual de importante elegir bien los que conviene utilizar. Hay algunos que en efecto es preciso descartar decididamente, por más instructivos que parezcan a primera vista. De lo contrario, el espíritu se verá rápidamente desbordado, a la vez que llevado en las direcciones más contradictorias. He aquí una regla que los teóricos de la familia han ignorado con frecuencia y sobre la cual es necesario insistir.

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

Un viajero visita un país; entabla relaciones con cierto número de familias en las que observa, supongo, hechos bastante numerosos de entrega conyugal y piedad filial. Concluye que la familia está allí muy fuertemente unida. ¿Podemos admitir su conclusión, suscitada de este modo? Ello equivaldría a exponernos a serios desengaños. En efecto, el grado de cohesión que ha alcanzado la familia en una sociedad dada es un estado interno y general en toda la extensión de esa sociedad. Por el contrario, los acontecimientos de la vida cotidiana sobre los cuales se apoyan este tipo de observaciones son hechos exteriores, pasajeros y particulares. Sin duda, en general están vinculados a la constitución de la familia, pero a través de una relación demasiado compleja y lejana como para que se pueda remontar del efecto a la causa de un simple vistazo. La interpretación que relaciona ambos órdenes de fenómenos se arriesga pues a ser completamente subjetiva. En efecto, dado que carece de todo criterio objetivo, las visiones personales pesan sobre el espíritu del observador con tanta más fuerza cuanto

que no tienen contrapeso. Así, para un misionero imbuido de ideas cristianas sobre el matrimonio, los hechos de poliandria serán símbolo de una verdadera anarquía doméstica y de la más grosera inmoralidad. Por el contrario, un espíritu un poco revolucionario, por poco que se jacte de socialista, arrebatado por su pasión por los débiles y por su hábito de emprender su defensa, juzgará los tipos familiares según el trato hacia la mujer.<sup>3</sup> Ahora bien, la situación privilegiada de la mujer, muy lejos de ser siempre un índice seguro de progreso, a veces tiene por causa una organización doméstica aún rudimentaria. Finalmente, hay más: puede suceder que esos hechos aislados, por más sorprendentes que parezcan, no tengan relación con el estado constitucional de la familia. Es así como encontramos pruebas notables de apego, ya sea entre esposos o entre hijos y padres, en las familias en las que sin embargo el lazo doméstico es aún débil y laxo. Éstos son entonces movimientos de la sensibilidad individual que inspiren esos actos de solidaridad, pero, aunque fueran incluso bastante frecuentes, pueden muy bien no corresponder a nada en el tipo orgánico de la familia, que depende no de temperamentos particulares, sino de necesidades colectivas y se impone a cada uno con la fuerza de la tradición. Hay allí dos categorías de fenómenos que, al provenir de causas diferentes, son independientes y no pueden aclararse mucho mutuamente. Asimismo, en ciertas sociedades ocurre que de hecho la mayoría de los habitantes viven con una sola mujer sin que sin embargo se pueda concluir de ello que la familia sea monogámica. Ya que legalmente la poligamia sigue siendo tolerada, y si la mayoría ha renunciado a ella es por necesidades exteriores, por ejemplo porque es muy costoso mantener a varias mujeres. En resumen, lo que debemos procurar reconstruir es la estructura interna de la familia, que por sí sola presenta interés científico. Ahora bien, no solamente esos hechos particulares no la constituyen, sino que no siempre la simbolizan con claridad, y a veces incluso no la simbolizan en absoluto. Noten que estas observaciones no pierden nada de su valor si es un indígena y no un extranjero quien nos proporciona este tipo de información. Por ejemplo, la familia romana no se puede caracterizar científicamente ni con las apreciaciones de los escritores romanos ni con algunas anécdotas incluso históricas.

Por lo tanto, es preciso recusar los relatos y las descripciones que pueden tener un interés literario e incluso una autoridad moral pero que no son documentos suficientemente objetivos. Esas impresiones personales no son materiales de los que la ciencia pueda servirse de manera útil. Sólo hay un medio para conocer con alguna exactitud la estructura de un tipo familiar: concebirla en sí misma. ¿Pero dónde se la encuentra? En esas maneras de actuar consolidadas por el uso que llamamos costumbres, derecho, reglas morales [*mœurs*]. Aquí

3. Letourneau, Charles Jean Marie: *L'évolution du mariage et de la famille*, París, Vigot, 1888.

ya no estamos en presencia de simples incidentes de la vida personal, sino de prácticas regulares y constantes, residuo de experiencias colectivas, realizadas por toda una sucesión de generaciones. Ya que la costumbre es justamente lo que hay de común y de constante en todas las conductas individuales. Ella expresa con exactitud la estructura de la familia, o más bien ella es esta estructura misma. Es a los acontecimientos particulares de la vida doméstica lo que el tipo genérico de un animal es al detalle de los fenómenos que se producen en los organismos individuales. No existen pues hechos no sólo más objetivos sino también más fecundos, ya que cada uno de ellos es en sí mismo el resumen de una multitud de hechos. Esta vez no tenemos que inducir lo general de interpretaciones dudosas: nos es dado inmediatamente y bajo una forma concreta y tangible. Alguna información sobre las costumbres en materia de herencia, por ejemplo, no enseña más sobre la constitución de una familia que muchos retratos particulares.

¿Pero cómo reconocer una costumbre? En el hecho de que es una manera de actuar no solamente habitual sino también obligatoria para todos los miembros de una sociedad. Lo que la distingue no es su mayor o menor frecuencia, es su virtud imperativa. No representa simplemente lo que se hace generalmente, sino también lo que debe hacerse. Es una regla a la que cada uno está obligado a obedecer y que está colocada bajo la autoridad de alguna sanción. La existencia de una sanción: tal es el criterio que impide confundir la costumbre con simples hábitos. Hemos aquí pues en posesión de hechos definidos, fácilmente reconocibles, análogos a los que estudian las ciencias de la naturaleza. Al mismo tiempo, vemos en qué medida y a condición de qué podemos utilizar esos hechos particulares de los que hablaba hace un momento para hacerles ver su insuficiencia. Ellos no pueden demostrar por sí solos que una costumbre existe. Pero pueden contribuir a establecer que no existe o que está cambiando. Si en un país, a través de actos particulares, se incumple libre y abiertamente una costumbre conocida, es que ésta tiende a modificarse. Si estas derogaciones llegan a la contradicción es porque la costumbre ha desaparecido o nunca existió. Pero si en ese caso estos hechos tienen alguna autoridad, no es a ellos a quienes se la deben. Es su relación con la costumbre, hecho colectivo de primer orden, la que manifiesta su alcance social y hace ver en ellos algo más que acontecimientos de la conciencia privada.

En lo que precede me serví casi únicamente de la palabra *costumbres* porque esta expresión es la que mejor designa en su generalidad todo el orden de fenómenos de los que hablamos. Además, se puede decir que en un principio no existen prácticas obligatorias fuera de las que la costumbre prescribe. Pero con el tiempo esta masa de máximas imperativas, tan considerable en las sociedades primitivas, se escinde en dos partes. Mientras unas aún acentúan

la forma un poco difusa que ya tenía la costumbre y devienen reglas morales que no tienen otra sanción que la opinión pública —que es un poco vaga—, por el contrario, las otras se fijan, se cristalizan por así decir, y devienen el derecho positivo, cuya autoridad pública asegura el respeto a través de sanciones precisas y materiales. Como el derecho presenta en un grado más alto ese carácter objetivo que constituye el signo distintivo de la costumbre, como tiene una forma más netamente irrevocable, constituye un documento en general máspreciado. Pero si conviene sólo servirse de las reglas morales con prudencia porque poseen un aspecto más impreciso y escurridizo, cuando están bien establecidas pueden proporcionar información muy útil. Es así como gracias a las fórmulas de salutación que emplean en sus relaciones cotidianas los miembros de ciertas familias de Asia, América y Australia, Morgan pudo reconstituir el tipo del clan exogámico.

Por otro lado, por más circunspectos que seamos en la elección de nuestros materiales, no hay que temer que nos falten: la calidad escaseará más que la cantidad. Los hallaremos ya sea reunidos o dispersos en una multitud de obras entre las cuales, como lo constato con tristeza, muy pocas están escritas en francés. Diferentes sociólogos ya han ensayado varios estudios de conjunto sobre la familia. Sin mencionar la tercera parte de la sociología de Spencer, que está consagrada por entero a este tema pero de la que poco se puede extraer, tenemos en Francia *L'évolution du mariage et de la famille*, del doctor Letourneau, obra rica en documentos pero desprovista de crítica y de método; en Alemania, *Geschichte der Familie* de Lippert,<sup>4</sup> y sobre todo el reciente libro de Hellwald, *Die Menschliche Familie*,<sup>5</sup> que es, creo, el mejor en el género. Lo que es por cierto mejor que esos estudios generales son los trabajos que nos han aportado los etnólogos e historiadores sobre puntos particulares de la historia de la familia. Son demasiados numerosos como para que pueda darles una bibliografía completa. Sólo puedo recordar rápidamente los nombres más importantes. Sobre los orígenes y las formas simples de la familia tenemos la obra de Giraud Teulon (*Les origines du mariage et de la famille*);<sup>6</sup> los diferentes libros de Herman Post;<sup>7</sup> *Anthropologie der Naturvoelker*, de Waitz,<sup>8</sup> en la que

4. Lippert, Julius: *Die Geschichte der Familie*, Stuttgart, Enke, 1884, p. 259.

5. Hellwald, Friedrich von: *Die menschliche Familie*, Leipzig, Gunther, 1889, p. 597. No podemos más que mencionar el libro de Wilcken, *Over de verwandschaft en het Huwelijks en Erfrecht by de volken van het maleische Ras*, que no hemos podido leer. Sólo lo conocemos a través de Hellwald, que le hace el mayor de los elogios.

6. Teulon, A.: *Les origines du mariage et de la famille*, Geneve, París, Fisch Wild, 1884, p. 325.

7. Especialmente Post, Herman: *Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit*, Oldenburg, 1875, p. 122.

8. Waitz, Theodor: *Anthropologie der Naturvoelker*, Leipzig, Fleischer, 1860.

se encuentra un excelente resumen de todos los relatos de viajeros sobre la familia en los pueblos salvajes. Sobre la familia materna en particular, tenemos *Mutterrecht* y *Antiquarische Briefe*, de Bachofen;<sup>9</sup> sobre la familia exogámica, los trabajos de Lubbock,<sup>10</sup> Mac Lennan<sup>11</sup> y sobre todo de Morgan<sup>12</sup> y de Fison y Howitt.<sup>13</sup> No hay necesidad de recordarles los estudios sobre la familia romana de Rossbach,<sup>14</sup> Fustel de Coulanges, Voigt,<sup>15</sup> Bernhöft, etc. Sobre la familia aria en general, la obra de Hearn *The Aryan household*;<sup>16</sup> los estudios de Sumner Maine. Sobre la familia germánica, disponemos de una abundante literatura cuyos principales monumentos son las investigaciones de Friedberg,<sup>17</sup> Sohm,<sup>18</sup> Habicht<sup>19</sup> sobre el matrimonio, de Dargun sobre las huellas del matriarcado en el derecho germánico,<sup>20</sup> el derecho real conyugal de Schroeder,<sup>21</sup> *L'histoire de la tutelle de Rive*,<sup>22</sup> etc. Sobre la familia oriental hay un pequeño trabajo de Bergel sobre el matrimonio entre los judíos,<sup>23</sup> una

9. Bachofen, Johann Jakob: *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861, y *Antiquarische Briefe vornemlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe*, Strassburg, Trübner, 1880, p. 278.

10. Lubbock, John: *Origines de la civilisation*, París, Germer Bailliere, 1873 [trad. cast.: Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1987].

11. Mac Lennan, John Ferguson, *Studies in ancient history*, Londres, 1886, p. 387.

12. Morgan, Lewis Henry: *Ancient society*, Londres, 1887, p. 560.

13. Fison, Lorimer y Howitt, William: *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne, Robertson, 1880, p. 372 [reeditado en 1991 por Canberra, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies].

14. Rossbach, August: *Untersuchungen über die roemische Ehe*, Stuttgart, 1853.

15. Moritz, Voigt: Die XII Tafeln: *Das Civil- und Criminal-recht der XII Tafeln*, A.G. Liebeskind, 1883, passim.

16. Hearn, William Edward: *The Aryan household*, Londres, Longmans Green and Co., 1879, p. 494.

17. Friedberg, Emil: *Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1863.

18. Sohm, Rudolph: *Trauung und Verlobung*, Weimar, 1876.

19. Habicht: *Die altdeutsche Verlobung in ihrem Verhältnisse zu dem Mundium*, Lena, 1879.

20. Dargun, Lothar: *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im Germanischen Recht und Leben*, Breslau, 1883.

21. Schröder, Richard: *Geschichte des ehelichen Güterrechts in Deutschland*, Stettin, L. Saunier, 1863-1874.

22. Rive: *Geschichte der deutschen Vermundschaft Braunschweig*, 1866-1875.

23. Bergel, Josef: *Die Ehe-verhältnisse der alten Juden*. Leipzig, 1881.

obra de Vincenti sobre el matrimonio en el Islam;<sup>24</sup> sobre el derecho doméstico de los chinos, el catálogo de Plath,<sup>25</sup> etc.

Sin embargo, la regla que acabamos de postular no deja de presentar inconvenientes. El derecho y las reglas morales sólo expresan los cambios sociales ya establecidos y consolidados; nada nos enseñan en consecuencia sobre los fenómenos que aún no alcanzaron o que no deben alcanzar ese grado de cristalización, es decir, que no determinan modificaciones de estructura. Ahora bien, entre los que de este modo permanecen en estado fluido, por así decir, hay algunos muy importantes. Ustedes saben, en efecto, que en los seres superiores, y sobre todo en las sociedades, la relación entre el órgano y la función no tiene nada de rígido y que una puede cambiar sin que el otro lo haga al mismo tiempo. Es así como una institución jurídica puede sobrevivir mucho tiempo a sus razones de existencia; permanece idéntica a sí misma aunque los fenómenos sociales que envuelve se hayan modificado. Encontramos, por ejemplo, en ciertas sociedades un sistema de parentesco y un derecho sucesorio que ya no concuerdan para nada con el estado real de la familia. Es un legado del pasado que persiste por la sola fuerza del hábito y nos vela el presente. Hay pues ciertos fenómenos que nos exponemos a percibir sólo mucho tiempo después de que se hayan producido, o incluso a dejarlos completamente inadvertidos. Pero por muy real que sea este inconveniente, no debe hacernos renunciar al método de prudencia que recomendaba hace un instante, ya que es mucho mejor desatender algunos hechos que emplear hechos dudosos. Además, llegará un momento en el curso en el que podremos corregir esta imperfección de nuestro método; será cuando lleguemos a la familia contemporánea. En ese caso, gracias a la demografía podremos aprehender con seguridad los fenómenos de la vida doméstica, incluso aunque no hayan adquirido una forma jurídica. La demografía logra en efecto expresar en el día a día los movimientos de la vida colectiva. Un observador aislado nunca percibe más que una porción restringida del horizonte social: la demografía abarca la sociedad en su conjunto. Siempre había que temer que el primero, al mezclar sus impresiones con la realidad, la desfigurara: la estadística nos pone en presencia de cifras impersonales. No sólo esas cifras traducen de manera auténtica y objetiva los fenómenos sociales, sino que también los traducen mejor porque vuelven perceptibles sus variaciones cuantitativas y permiten su medición. Entonces, cuando estudiemos la familia europea de hoy en día, sacaremos partido no sólo del derecho y las reglas morales, sino también de las indicaciones de la demografía. Para ello recurriré sobre todo a trabajos del doctor Bertillon que encontrarán dispersos en el *Dictionnaire encyclopédique des*

24. Vincenti, C. Von: *Die Ehe im Islam*, Wien, 1876.

25. Plath: *Über die bürgerliche Verhältnisse der alten Chinesen*, 1863.

*sciences médicales* y en los *Annales de démographie internationale*; intentaré no obstante completarlos con préstamos de demógrafos extranjeros.

El derecho, las reglas morales tal como nos las hacen conocer la etnografía y la historia, en fin, la demografía de la familia, tal es la triple fuente en la que buscaremos el material de nuestras inducciones. Estudiaremos, según este método, no una o dos familias tomadas como ejemplos, sino la mayor cantidad posible: no desatenderemos ninguna sobre las cuales podamos procurarnos información digna de fe. Las ordenaremos en grupos según los parecidos y las diferencias que nos presenten. Finalmente, para explicar las principales características de cada uno de los géneros que así habremos constituido, compararemos las condiciones en las que se produjeron y se desarrollaron las diferentes especies que éste comprende. Ésta será la parte más difícil de nuestra tarea y en la que debemos esperar inevitables fracasos.

No necesito decirles que abordaremos estas investigaciones con un sentimiento profundo de la complejidad del tema. Pero al mismo tiempo no olvidaremos que estamos en presencia de fenómenos naturales, y por consiguiente sometidos a leyes. Nos esforzaremos de este modo por evitar cuanto sea posible el doble peligro al que se halla expuesta toda teoría de la familia. En efecto, a los autores que han tratado esta cuestión a menudo les sucedió que pecaron por exceso de simplismo al querer explicar todo a través de un solo principio, o bien renunciaron a toda sistematización, bajo pretexto de que esa masa de hechos heterogéneos no podía servir de material para generalizaciones científicas: lo que sería igual que admitir que hay un mundo en el mundo donde no reinaría la ley de la causalidad, es decir, equivaldría a postular un milagro. En cuanto a nosotros, al excluir toda explicación simple, toda clasificación lineal y geométrica, sostendremos que hay, en esta parte de la naturaleza como en todas las otras, un orden, pero de gran complejidad. Procuraremos encontrar sus líneas principales, es decir, sistematizar todos esos hechos, pero sin confundirlos artificialmente. Nos dedicaremos a descubrir sus relaciones, siempre respetando las diferencias que los separan.

Existe otro sentimiento que hay que aportar a estos estudios con una necesidad no menor: una perfecta serenidad. Hay que liberar nuestro espíritu tanto del prejuicio optimista como del prejuicio pesimista. Estas cuestiones nos tocan de tan cerca que no podemos abstenernos de mezclar nuestras pasiones. Unos van a buscar en las familias de antaño modelos que nos proponen imitar: es eso lo que hace Le Play en particular con la familia patriarcal. El objetivo de los otros es, por el contrario, destacar la superioridad del tipo actual y vanagloriarnos de nuestro progreso. Asimismo, nos pintan el pasado con los colores más sombríos; no tienen suficiente compasión por nuestros desgraciados ancestros. Nosotros sabemos que si los tomamos al pie de la

letra, las palabras superior e inferior no tienen sentido desde el punto de vista científico: es una idea sobre la que insistí largamente el año pasado. Para la ciencia los seres no están unos por encima de otros; sólo son diferentes porque los medios difieren. No hay una manera de ser y de vivir que sea la mejor para todos, excluyendo cualquier otra, y por consiguiente no es posible clasificarlas jerárquicamente según se alejen o se acerquen a ese ideal único. Pero el ideal para cada uno es vivir en armonía con sus condiciones de existencia. Ahora bien, esa correspondencia se encuentra igualmente en todos los grados de la realidad. Lo que es bueno para unos no lo es necesariamente para los otros. Jamás perdamos ese principio de vista. La familia de hoy no es ni más ni menos perfecta que la de antaño: es diferente porque las circunstancias lo son. Es más compleja porque los medios en los que vive son más complejos; eso es todo. El científico estudiará pues cada tipo en sí mismo y su única preocupación será buscar la relación existente entre las características constitutivas de ese tipo y las circunstancias que lo rodean. He aquí cómo nos será posible realizar nuestras investigaciones con la curiosidad imparcial que el naturalista o el físico aportan a las suyas.

### III

La utilidad que este tema puede presentar para cada uno de ustedes se desprende de todo lo que precede.

Un estudiante de filosofía de la facultad con el que un día hablaba sobre el curso que voy a impartir me preguntaba si no lo terminaría con un ensayo de moral doméstica. La moral doméstica no llegará al fin del curso, pero porque ella es su trama; ella es el curso mismo. ¿Qué es en efecto una moral doméstica si no la descripción y la explicación de la familia bajo la forma más perfecta, es decir, la más reciente que haya alcanzado? Y por otro lado, ¿cómo explicar el tipo actual si no se conocen los otros y si no se los compara con ellos? Ahora bien, es precisamente este trabajo el que haremos este año. Pero, se dice, la moral es un arte tanto como una ciencia: no puede pues limitarse a explicar el presente, sino que debe, anticipándose al futuro, ofrecernos un ideal que conmueva nuestras voluntades. Eso sería bueno. Pero el arte, cuando no es puramente empírico, es la puesta en práctica de una ciencia. El arte mejora la realidad, pero para corregirla, hay que conocerla. Para que la moral pueda aspirar a perfeccionar las reglas morales, es preciso que se haga la ciencia de estas últimas. De lo contrario el ideal que ella construiría sólo podría ser una obra de fantasía poética, una concepción completamente subjetiva que jamás podría pasar por los hechos puesto que no tendría relación con ellos. En una palabra,

el arte metódico de la moral no es posible si la ciencia de la moral no está suficientemente adelantada.

Los estudiantes de filosofía no podrían pues desentenderse de los esfuerzos que hacemos aquí para llevar la moral al estado de ciencia positiva, y por consiguiente no tengo que demostrarles que este curso les es necesario, que cometerían un grave error si vieran en él una enseñanza subrogatoria y de lujo. Diría incluso que hay en seguirlo un interés no solamente científico sino también práctico y estrictamente profesional. Ustedes están destinados a enseñar, unos antes, otros después, filosofía en nuestros liceos. ¡Y entonces recuerden un poco cuando eran alumnos! ¿Es muy exagerado decir que de todas las partes del curso no había generalmente ninguna que pareciera tan monótona, tan aburrida para maestros y alumnos como la moral, y sobre todo la moral práctica? Efectivamente, tal como es enseñada a menudo, es una suerte de catequismo racionalista que no puede suscitar mucho interés, ya que se sabe de antemano todo lo que encierra. Todas las deducciones destinadas a demostrar al joven que es su deber amar a su familia y a su patria son muy poco útiles desde el punto de vista práctico y muy poco apropiadas para despertar la curiosidad del alumno. Además, dudo mucho de que la moral denominada teórica tenga mucho más éxito, ya que los intentos de síntesis que contiene son tan diversos y contradictorios que cualquier alumno sensato, a menos que tenga en la palabra de su maestro una confianza que no es gran aliada del espíritu crítico, comprenderá que a su edad no puede pronunciarse sobre cuestiones por las que los grandes espíritus se han dividido. Además, para que una generalización logre interesar es preciso que se sientan circular en ella los hechos que se supone que resume, que uno se dé cuenta de que ha estado en contacto con ellos y encuentre allí su marca. Ahora bien, todos estos sistemas están tan alejados de la realidad, son tan pobres y ella tan rica, ellos tan simples y ella tan compleja, que parecen pertenecer a un mundo completamente diferente. ¿Qué relación hay entre las reglas jurídicas y morales que presiden a las relaciones conyugales, por ejemplo, y el imperativo categórico o la ley de la utilidad?; ya que no distingo entre todas esas tentativas de explicación sumaria.

¿Quieren que la moral no interese menos a sus alumnos que la psicología? Enriquezcan vuestra enseñanza de hechos. No se contenten con excitar sus espíritus suscitando preguntas ante ellos. Enséñenles cosas. Aprovechen la moral práctica —conservo intencionalmente las expresiones del programa, por defectuosas que sean— para mostrarles un poco qué es el derecho, las reglas morales; que no son sistemas lógicamente unidos de máximas abstractas, sino fenómenos orgánicos que han vivido de la vida misma de las sociedades, y hagan esta demostración no de una manera general y vaga, sino a propósito de hechos particulares y concretos. Por ejemplo, cuando les expliquen la familia, coloquen ante

sus ojos, al lado del tipo actual que creen único en el mundo, algunos de los que les voy a hablar este año a fin de que tengan una idea más exacta del primero. Sin entrar en detalles que no serían aconsejables, no se atengan a puras generalidades; elijan algunas de las relaciones más características de la vida doméstica y hablen de ellas con precisión. Díganles por ejemplo algunas palabras sobre el derecho sucesorio actual y sus causas, la naturaleza del lazo conyugal y la intervención del Estado en la familia y su objetivo. Comparaciones entre el estado presente de esas relaciones y su estado anterior en las otras especies familiares les facilitarán estas cortas explicaciones. Procedan igual para la sociedad. No se contenten con dar a sus alumnos una idea general sobre la naturaleza de los agregados sociales; muéstrenles que hay especies diferentes de las que les mencionarán sus propiedades distintivas a fin de que comprendan mejor las características principales de las sociedades contemporáneas. ¿Les hablan del suicidio? Algunas cifras bien escogidas sobre las relaciones entre este fenómeno mórbido y el estado civil, las condiciones sociales, la situación de la sociedad ambiente no tomarán más tiempo y serán infinitamente más instructivas que la disertación tradicional sobre la legitimidad o ilegitimidad del suicidio y servirán más para resolver esta cuestión. ¿Se trata de la conciencia moral? En lugar de retomar desde el principio la descripción literaria del remordimiento y la satisfacción interior, comparen la conciencia moral del europeo normal de hoy en día con las del salvaje, el enfermo, el criminal. Sin duda, si se sigue este método la moral teórica pierde la importancia capital que tenía hasta aquí en el curso, pero al proceder así ustedes no harán más que seguir un ejemplo de la más alta autoridad. En un compendio de filosofía destinado a la enseñanza, Janet ha llegado a tratar la moral práctica antes que la moral teórica. No les aconsejo pues una innovación subversiva; además, creo que en nuestro curso de liceo conviene sólo innovar con medida, y los cambios que les recomiendo pueden acomodarse sin dificultad a la tradición; crean, se lo ruego, en una experiencia personal. No obstante, para que la moral presentada de este modo pueda mantener la atención es preciso que se diferencie de una paráfrasis de la práctica cotidiana; es necesario que instruya a los alumnos, que encuentren allí hechos que ignoran. Ahora bien, será la sociología la que les proporcionará estos hechos. Aquellos de ustedes que hayan seguido este curso durante dos o tres años se llevarán de él, creo, un número respetable de documentos que luego será fácil adecuar a la enseñanza.

Pero como ustedes saben, no me dirijo solamente a los filósofos. Creo que en particular nuestro tema de este año puede serles útil a otros estudiantes y especialmente a los historiadores. Les interesa no sólo por los materiales que emplearemos y que a menudo serán tomados de la historia, sino sobre todo a causa de los resultados a los que espero llegar.

Como lo hemos repetido con frecuencia, sólo se pueden explicar los hechos particulares comparándolos entre ellos. Ahora bien, en la historia propiamente

dicha, el campo de las comparaciones posibles es muy limitado. En efecto, dado que el historiador se recluye la mayor parte del tiempo en el estudio de un único pueblo, sólo puede comparar entre ellos los hechos sociales que observa. ¿Se trata, por ejemplo, de una institución? Para él solamente existe una forma de entrever las condiciones de las que esta institución depende: constatar las variaciones por las cuales pasó sucesivamente en el país que analiza y buscar a continuación cuáles son los hechos concomitantes que variaron al mismo tiempo y de la misma manera. Pero como los cambios que sufre una misma institución durante su desarrollo no pueden ser muy numerosos, comparaciones tan restringidas casi sólo pueden dar resultados incompletos. Asimismo, otros científicos probaron otro método: ya no compararon los diversos momentos de una misma institución, sino instituciones análogas consideradas en sociedades diferentes de la misma familia; es eso lo que hicieron Fustel de Coulanges en su *Cité antique*<sup>26</sup> y Sumner Maine en sus diferentes obras. Esas comparaciones sólo pueden ser realmente fecundas si se hacen sobre un amplio espectro. No es confrontando dos o tres hechos del mismo género que se puede hacer teoría. Para dar cuenta de la familia romana hay que compararla no únicamente con la familia griega, sino con todas las familias del mismo tipo, e incluso las familias de tipos diferentes pueden echar luz unas sobre otras. Desde este punto de vista, no deben desatenderse las especies inferiores. Es así como el derecho doméstico de las tribus de Australia o América nos hará comprender mejor el de los romanos. Ahora bien, el historiador ha permanecido hasta aquí bastante ajeno a la etnografía; incluso casi no sale de los pueblos clásicos. Por otro lado, no puede hacer todo; no puede estudiar las sociedades particulares y confrontar a la vez los resultados de esos estudios aislados. Corresponde a la sociología proceder a esas comparaciones extendidas y es a través de esto que le es útil a la historia. Verán en efecto cómo, a través del empleo de este método, no solamente lograremos explicar de manera bastante satisfactoria, creo, ciertas particularidades de la familia romana, sino también podremos echar alguna luz sobre hechos más generales, como la patria potestad, la patria marital, etc.

Conozco la objeción que me espera. Se dice que no ha llegado el tiempo para esas comparaciones, a las que se les reconocen por cierto sus ventajas, y se aconseja a la ciencia social esperar que las historias particulares se consumen. Hacer depender la sociología de tal condición equivaldría a aplazarla indefinidamente, ya que, hágase lo que se haga, siempre hay en las ciencias históricas demasiado lugar para conjeturas e interpretaciones personales como para que se pueda esperar ver un día un acuerdo definitivo sobre la historia, no digo de un país, sino de un tiempo. ¿No se ve acaso todos los días poner en tela de juicio

26. Coulanges, Fustel de: *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 1982 [n. de la t.].

las verdades que se creían más establecidas?, y si nada es menos científico que el escepticismo histórico, ¿se puede cerrar los ojos ante estas polémicas siempre renovadas? Parece que al hablar de este modo disminuyo yo mismo el crédito de la sociología, ya que ella necesita tanto de la historia. Esto no es así, ya que creo que los progresos de la sociología tendrán precisamente por efecto ayudar a la historia a objetivarse mejor. Una vez más, lo que la mantiene en el ámbito de las simples verosimilitudes y de las puras posibilidades es precisamente la escasez o la insuficiencia de las comparaciones que puede hacer. La sociología las hace en su lugar. No impone al historiador los resultados generales a los que llega; los somete a él a fin de que los revise y los ponga nuevamente a prueba de los hechos históricos propiamente dichos. Un historiador eminente me decía un día: “No se puede ser historiador si uno no se especializa; pero no se es más historiador si uno se especializa”, y agregaba que no sabía cómo resolver esta antinomia. ¿No es la solución reconocer que en el interés de la historia misma deban constituirse dos ciencias independientes, pero siempre en contacto: una que describiera las sociedades particulares y la otra que vinculara esas monografías dispersas? El sociólogo tomaría prestados del historiador los hechos que necesita y los trataría según este método; luego, así elaborados, los restituiría al historiador, quien los controlaría de nuevo según sus propios principios. Ninguna de esas dos ciencias debería pues ejercer supremacía sobre la otra, sino que habría entre ellas una sucesión de acciones y reacciones hasta que el equilibrio, es decir, el acuerdo, terminara por establecerse.

Esas explicaciones y teorías, que presentan para el historiador la ventaja de satisfacer su curiosidad especulativa, presentan para el estudiante de derecho un interés más práctico. Le permiten comprender mejor la naturaleza de esas instituciones jurídicas en cuyo funcionamiento está destinado a colaborar. Sin duda, la práctica del derecho es esencialmente un arte, una cuestión de experiencia. Pero todo arte, que no es una rutina, se apoya en una ciencia en la que se inspira. Para el derecho, esta ciencia sólo puede ser la sociología; ella es al derecho lo que la fisiología es a la medicina. Sin duda, nuestra ciencia es aún demasiado joven para que pueda dirigir la evolución de los hechos y nadie desconfía más que yo de esos ensayos de aplicación prematuros. Creo sin embargo que desde ahora ella cuenta con cierto número de verdades que pueden guiar al jurista en su práctica. Me parece imposible que el arte jurídico no se modifique según la idea que se tiene de la sociedad en general o de tal función social en particular. Para utilizar bien las reglas tradicionales sobre la patria potestad o el derecho sucesorio, ¿es pues indiferente conocer sus causas? Ahora bien, sólo hay un medio para descubrirlas: practicar el método comparativo que vamos a poner a prueba. Pero hay una parte del curso que tendrá para el estudiante de derecho un interés más cercano aún, si es posible. Todo el mundo reconoce,

creo, que el papel del juez no es aplicar mecánicamente reglas generales a casos particulares, sino que tiene el deber de tener en cuenta los cambios que se producen en la vida social para adecuar a ellos las fórmulas jurídicas de manera prudente y progresiva. Es así como el espíritu de una ley cambia aunque la letra sea siempre la misma. Pero sólo se puede adaptar el derecho al estado presente de la sociedad si se lo conoce, y lo más seguro, naturalmente, es conocerlo no por una intuición subjetiva y vaga sino de una manera auténtica y precisa. Los que están encargados de aplicar el derecho doméstico o de velar por su aplicación necesitan saber cuál es la situación actual de la familia, qué cambios se han producido en ella, qué otros cambios se avecinan. Ahora bien, hacia el fin del curso intentaré, como les dije, responder a algunas de estas preguntas por medio de la demografía.

No necesito, por otra parte, insistir, ya que sólo podría repetir a los estudiantes de derecho lo que muchos de sus maestros les dijeron con una competencia que yo no tengo. Pero creía importante constatar una vez más que ese curso se dirigía a esta triple categoría de estudiantes porque me parece que esta simple observación contiene la solución más natural a una cuestión sobre la que querría decirles unas palabras para terminar.

Como saben, se ha discutido que este curso sea apropiado para una facultad de letras y reiteradas veces la Facultad de Derecho lo reivindicó para ella. Comienzo por declarar que me alegro por esta reivindicación. No podemos más que estar orgullosos de ver una facultad en la que el espíritu de prudencia y de circunspección es muy conocido siempre dispuesta a abrir sus puertas a esta ciencia recién llegada. Es para la sociología una consagración que no me atrevía a esperar tan pronto. ¿Pero se sigue de ello que haya que privar a las facultades de letras de la enseñanza que se les acaba de ser concedida, al menos a título de prueba?

Para defender esta tesis, se dijo que esas facultades vivían únicamente en el campo de la psicología y que dejaban de estar en su lugar desde que abordaban el mundo social. Esto equivale, señores, a ampliar desmesuradamente el ámbito de la psicología. En realidad, el ser estudiado por la psicología sólo es una abstracción; no se lo puede analizar con profundidad y por completo sin encontrar en él algo diferente de él mismo, a saber, la sociedad, que no solamente lo rodea, sino que también lo penetra, y de la que es inseparable. ¿He aquí el único objeto de estudio que se nos concedería? ¿Pero los hechos históricos no son sociales en primera instancia?, ¿y no se puede decir, por otro lado, que nuestras facultades prácticamente son escuelas de ciencias históricas? Ya que no solamente la historia de las instituciones políticas se les enseña aquí, sino también la de las ideas, las literaturas, las lenguas. Finalmente, ¿hay necesidad de recordar que la moral ha permanecido como algo filosófico y que concierne a la ciencia social? No hablo de la religión porque todo el mundo nos cede su estudio. Si, pues, se

quisiera discutir con rigurosidad, no sería difícil demostrar que es aquí donde se encuentra el centro de gravedad de las ciencias sociales.

Pero no vengo a defender esta solución extrema. Me parece solamente que esta enseñanza no está fuera de lugar en una facultad de letras, puesto que se dirige a numerosos estudiantes de esta facultad. Reconozco por cierto que no lo estaría más en una escuela de derecho, puesto que, según la opinión de todo el mundo, es útil para sus estudiantes. No reivindico pues para nosotros el beneficio exclusivo de la sociología. Deseo, por el contrario, que cursos análogos se funden en otras partes, ya que el hecho de que los mismos problemas sean estudiados desde puntos de vista diferentes sólo puede reportar ventajas para la ciencia. Pido solamente que se nos trate con el mismo liberalismo.

Dicho esto, señores, debo admitir que la cuestión no me apasiona. Las ciencias sociales son muy recientes, están recién organizándose, no se puede contar con que ellas se adapten exactamente a los viejos marcos administrativos que nos legó la Edad Media. Todo acuerdo será pues un compromiso que no podrá satisfacer a todo el mundo. ¿Qué importa, por cierto? Los estudiantes de la facultad de derecho ¿no se sienten aquí como en su casa, como nosotros nos sentimos en la nuestra cuando vamos a visitarlos? Por mucho que haga, esos pequeños problemas constitucionales me son bastante indiferentes. Lo esencial en todas las cosas no es imprimir a la vida un curso determinado, sino suscitarla. Allí donde existe, déjenla fluir en libertad, ella sabrá bien hacerse por sí sola un cauce. Lo importante no es que este curso tenga lugar aquí o allí, sino que se haga y que viva. En Alemania, la economía política está vinculada, no se sabe por qué, a la facultad de filosofía, y sin embargo ustedes saben qué papel desempeñó la escuela económica alemana. Finalizo, pues, expresando el deseo de que no se prolongue este debate. No digo que haya sido inútil suscitarlo; no creo que sea bueno hacerlo durar indefinidamente, y es a los amigos de la sociología a quienes dirijo particularmente esta súplica. Demasiada insistencia terminaría por hacer creer a los escépticos que la ciencia social cambiaría de naturaleza al cambiar de domicilio, lo que no favorecería a la confianza depositada en ella y que además no es el parecer de nadie. Más allá de algunos progresos, en Francia todavía no somos muchos en creer que el porvenir de las ciencias políticas y morales consista en acercarse a sus mayores, las ciencias naturales; no somos suficientes, digo, para que sea sensato dividir desde ahora nuestras fuerzas. No nos preocupemos en exceso de detalles de organización que el futuro resolverá por sí mismo; ocupémonos de los más urgente y, puesto que tenemos efectivamente la misma meta, unamos nuestros esfuerzos para trabajar en común.

## La familia conyugal

Llamo por este nombre a la familia tal como está constituida en las sociedades descendientes de las sociedades germánicas, es decir, en los pueblos más civilizados de la Europa moderna. Voy a describir sus características más esenciales, tal como se desprendieron de una larga evolución para fijarse en nuestro Código Civil.

La familia conyugal resulta de una contracción de la familia paterna.<sup>1</sup> Ésta comprendía al padre, la madre y a todas las generaciones que provenían de ellos, salvo las hijas y sus descendientes. La familia conyugal no comprende más que el marido, la mujer y los niños menores y solteros. Entre los miembros del grupo así constituido hay en efecto relaciones de parentesco totalmente características, que sólo existen entre ellos y dentro de los límites en los que se extiende la patria potestad. El padre es responsable de alimentar al hijo y de asegurarle su educación hasta la mayoría de edad. Pero a cambio el hijo es colocado bajo la dependencia del padre; no dispone ni de su persona ni de su fortuna, de las que goza el padre. No tiene responsabilidad social. Ésta corresponde al padre. Pero cuando el hijo ya es mayor de edad para casarse —ya que la mayoría de edad civil de veintiún años lo coloca bajo tutela del padre en lo que respecta al matrimonio—, o bien desde que, en cualquier momento, el hijo está legítimamente casado, todas las relaciones se acaban. El hijo tiene en adelante personalidad propia, intereses distintos, responsabilidad personal. Puede sin duda seguir viviendo bajo el techo del padre, pero su presencia sólo es un hecho material o puramente moral; ya no posee ninguna de las consecuencias

1. La lección anterior había estado referida a la familia paterna. Es el nombre que Durkheim daba a las instituciones domésticas de los pueblos germánicos y que distinguía enérgicamente de las de la familia patriarcal romana. La principal diferencia consistía en la absoluta y excesiva concentración del poder en Roma, de la *patria potestas* en las manos del *pater familias*; los derechos del hijo, de la mujer, y sobre todo de los padres por línea materna, eran por el contrario características de la familia paterna (Marcel Mauss).

jurídicas que tenía en la familia paterna.<sup>2</sup> Por otra parte, generalmente la cohabitación cesa incluso antes de la mayoría de edad. En todo caso, una vez que el hijo se ha casado, la regla es que él forma un hogar independiente. Sin duda, sigue estando vinculado a sus padres; les debe alimentos en caso de enfermedad y, a la inversa, tiene derecho a una porción determinada de la riqueza familiar, ya que no puede [según el derecho francés] ser desheredado totalmente. Éstas son las únicas obligaciones jurídicas que sobreviven [a las formas de familia anteriores], e incluso la segunda parece destinada a desaparecer. No hay allí lazo que recuerde ese estado de dependencia perpetua que constituía la base de la familia paternal y de la familia patriarcal. Estamos pues en presencia de un tipo familiar nuevo. Dado que sus únicos elementos permanentes son el marido y la mujer, puesto que todos los hijos se van tarde o temprano de la casa [paterna], propongo llamarla *familia conyugal*.

En lo que respecta a la organización interior de esta familia, lo que presenta de novedoso es una desestabilización del viejo comunismo familiar como hasta ahora no encontramos ejemplo;<sup>3</sup> en efecto, el comunismo siguió siendo la base de todas las sociedades domésticas, salvo tal vez de la familia patriarcal. En esta última, la situación preponderante conseguida por el padre<sup>4</sup> había hecho mella en el carácter comunitario de la asociación familiar. Pero falta para que esta característica desaparezca por completo. En definitiva, la patria potestad deriva de una transformación del antiguo comunismo; es el comunismo que ya no tiene por sustrato la familia —[que vive] ella misma de manera indivisa— sino la persona del padre. Asimismo, la sociedad doméstica forma allí un todo en el que las partes ya no tienen una individualidad definida.<sup>5</sup> No ocurre lo mismo en la sociedad conyugal. Cada uno de los miembros que la componen tiene su individualidad, su esfera de acción propia. Incluso el hijo menor tiene la suya, aunque esté subordinada a la del padre, como consecuencia de su menor desarrollo. El hijo puede tener su riqueza propia hasta los dieciocho años y, es verdad, el padre dispone de ella, pero ese usufructo conlleva ciertas obligaciones hacia el hijo (ver art. 385, C. c.). El menor puede incluso poseer bienes que son sustraídos a esta carga; se trata de los que adquirió gracias a un trabajo personal y de los que recibió a condición de que sus padres no dispusieran de ellos (art. 387, C. c.). Finalmente, en lo

2. Responsabilidad colectiva, etc. (Marcel Mauss).

3. Hasta este tipo de familia (Marcel Mauss).

4. Aquí, Durkheim hace alusión al derecho de testamento y al derecho de venta (Marcel Mauss).

5. Durkheim había demostrado con creces el hecho de que la familia patriarcal, en particular la romana, era una concentración en la persona del *pater familias*, de los derechos del antiguo grupo de agnados indivisos (Marcel Mauss).

que respecta a las relaciones personales, los derechos disciplinarios del padre sobre la persona del menor están estrictamente limitados. Todo lo que queda del antiguo comunismo es, con el derecho de usufructo de los padres sobre los bienes del hijo menor de dieciséis años, el derecho por cierto limitado que tiene el descendiente sobre los bienes del ascendiente como consecuencia de las restricciones aplicadas al derecho de testamento.

Pero lo más nuevo y más distintivo de ese tipo familiar es la intervención siempre creciente del Estado en la vida interior de la familia. Se puede decir que el Estado se ha vuelto un factor de la vida doméstica. Es a través de su intermediario que ejerce el derecho de corrección del padre cuando sobrepasa ciertos límites. Es el Estado el que, en la persona del magistrado, preside los consejos de familia; el que toma bajo su protección al menor huérfano hasta que el tutor es designado; el que decreta y a veces solicita la interdicción del adulto. Una ley reciente incluso autoriza al tribunal a pronunciar, en ciertos casos, la destitución de la patria potestad. Pero hay un hecho que demuestra mejor que cualquier otro cuán grande es la transformación que experimentó la familia en esas condiciones. La familia conyugal no hubiera podido nacer ni de la familia patriarcal, [ni aun de la familia paternal o de la mezcla de dos tipos de familia, sin la intervención de ese nuevo factor, el Estado].<sup>6</sup> Hasta el presente los lazos de parentesco podían siempre ser interrumpidos, ya sea por uno de los padres...<sup>7</sup> que quería salir de su familia, ya sea por el padre del que dependía. El primer caso es el de la familia agnática,<sup>8</sup> [y también] el de la familia paternal;<sup>9</sup> el segundo [caso] sólo se presenta en la familia patriarcal. Con la familia conyugal los lazos de parentesco se han vuelto completamente indisolubles. El Estado, al colocarlos bajo su garantía, quitó a los particulares el derecho de romperlos.

Tal es la zona central de la familia moderna.<sup>10</sup> Pero esta zona central está rodeada de otras zonas secundarias que la completan. Éstas —aquí como en

6. Agrego estas dos porciones de frase siguiendo viejas notas tomadas en este curso y el contexto. En el manuscrito la frase sólo aparece en el margen (Marcel Mauss).

7. Mismo (?). Palabra ilegible, pero inútil (Marcel Mauss).

8. La familia agnática es aquella constituida por medio de la filiación patrilineal [n. de la t.].

9. Durkheim hace aquí alusión a una de las clases precedentes, en la que oponía la emancipación de las leyes bárbaras a la expulsión de la familia patriarcal, que en Grecia y en Roma rompía los lazos de agnación (Marcel Mauss).

10. La palabra “zona” es empleada por Durkheim para designar los círculos de parentesco más o menos cercanos; forma parte de su nomenclatura general, por lo demás suficientemente clara (Marcel Mauss).

otras partes—<sup>11</sup> no son más que los tipos familiares anteriores que han descendido, por así decir, un grado. Existe en principio el grupo formado por los ascendientes y los descendientes: abuelo, abuela, padre, madre, hermanos y hermanas, y los ascendientes, es decir, la antigua familia paternal, que se vio disminuida del primer rango al segundo. El grupo así constituido conservó en nuestro derecho una fisonomía bastante particular. En el caso en que un hombre muera sin dejar descendiente, su fortuna es compartida entre sus padres y sus hermanos y hermanas, o los descendientes de éstos. Finalmente, más allá de la familia paternal, se encuentra la familia cognática,<sup>12</sup> es decir, el conjunto de todos los colaterales diferentes de los que acabamos de mencionar, pero más disminuido y debilitado aún que en la familia paternal. En ésta los colaterales, aun hasta el sexto y séptimo grados, y a veces más, tenían todavía deberes y derechos domésticos muy importantes. Vimos ejemplos la última vez.<sup>13</sup> En adelante, su rol en la familia es casi nulo; prácticamente sólo subsiste un derecho eventual a la herencia, derecho que puede ser reducido a la nada como consecuencia de la libertad de testamento en caso de que no haya descendientes ni ascendientes. Por primera vez, del clan no quedan más huellas (la individualidad de las dos zonas secundarias parece ya no ser tan definida como en los tipos anteriores).<sup>14</sup>

11. Al igual que la fratría subsiste junto al clan, el clan junto a la familia uterina o masculina, o agnática; la familia agnática junto a la familia patriarcal, etc. (Marcel Mauss).

12. Durkheim, en una clase anterior, al analizar la familia paternal germánica, había mostrado que por primera vez en la historia de las instituciones domésticas las dos descendencias, materna y paterna, habían sido equiparadas. El tío paterno y el tío materno, el sobrino uterino y el masculino tienen los mismos derechos. “Ésta es la razón por la cual —decía— propongo llamar familia cognática a la familia colateral así constituida...”, y citaba: “La Sippe, dice Heusler, es absolutamente cognática. De este modo, la parentela [traducción latina de la palabra Sippe] de la ley sálica designa a los padres descendientes de ambos lados, parentes tam de patre quam de matre (título 42)..., etc.” (Huesler, Andreas, *Institutionen des deutschen Privatrechts*, vol. II, p. 172) (Marcel Mauss). Véase *L'Année sociologique*, 7, p. 429.

13. Durkheim recuerda aquí lo que dijo para mostrar la extensión del parentesco por línea uterina: los hechos de responsabilidad penal, Wergeld (Ley sálica, título 88); los de la compra del derecho a volver a casarse de la viuda, por parte del nuevo marido, al sobrino uterino de ésta, e incluso, a falta de otros varios niveles, hasta al hijo de la prima materna (Ley sálica, título 44), y los otros rastros de la familia materna propiamente dicha (Marcel Mauss).

14. Esta frase está entre paréntesis en el texto, y puede ser pasada por alto por los que no están al corriente de la nomenclatura de Durkheim y de la importancia que atribuye al estudio de lo que llama las zonas secundarias. Que nos baste con explicar qué quiere decir que, mientras que hasta aquí se tienen siempre, junto a la familia restringida, huellas claras de la gran familia y del clan, con la familia conyugal moderna, por el contrario, ya ni siquiera se tienen claras huellas de la familia cognática, que ahora es concebida como una derivación del parentesco conyugal, es decir, de una única pareja originaria (Marcel Mauss).

Ahora que conocemos el último tipo familiar constituido, podemos echar un vistazo al camino recorrido y tomar conciencia de los resultados que se desprenden de esta larga evolución.

La ley de contracción o de emergencia progresiva pudo ser verificada hasta las últimas consecuencias. Hemos visto emerger de la manera más regular grupos primitivos de los grupos cada vez más restringidos, que tienden a absorber la vida familiar entera.<sup>15</sup> No sólo la regularidad de ese movimiento deriva de lo que precede, sino que también es fácil ver que está vinculado a las condiciones más fundamentales del desarrollo histórico. En efecto, el estudio de la familia patriarcal nos ha mostrado que necesariamente la familia debe contraerse a medida que el medio social con el que cada individuo está en relaciones inmediatas se extiende más,<sup>16</sup> ya que cuanto más restringido es, en mejores condiciones está de oponerse a que salgan a la luz divergencias particulares; en consecuencia, sólo pueden manifestarse aquellas divergencias que son comunes a un número de individuos suficientemente grande como para hacer efecto de masa y triunfar sobre la resistencia colectiva. En esas condiciones, sólo hay grandes sociedades domésticas que pueden desprenderse de la sociedad política. Por el contrario, a medida que el medio se vuelve más vasto, deja un juego más libre a las divergencias privadas y, por consiguiente, las que son comunes a un menor número de individuos dejan de estar contenidas; pueden producirse y afirmarse. Al mismo tiempo, por cierto, en virtud de una ley general ya observada en biología, las diferencias de individuo a individuo se multiplican sólo por el hecho de que el medio está más extendido. Ahora bien, si existe un hecho que domine la historia, éste es la extensión progresiva del medio social del que cada uno de nosotros es solidario. Al régimen del pueblo lo sucede el de la *polis*; al medio formado por la *polis* con los pueblos colocados bajo su dependencia lo suceden las naciones que comprenden *polis* diferentes; a las naciones poco voluminosas aún, como eran los pueblos germánicos, las suceden las vastas sociedades actuales. Al mis-

15. Es imposible resumir en una nota toda la teoría y sobre todo las pruebas de Durkheim: de la contracción progresiva del grupo político-doméstico, del pasaje del clan exogámico amorfo, vasto grupo de consanguíneos, al clan diferenciado, a familias propiamente dichas, uterinas o masculinas; de allí a la familia indivisa de agnados; a la familia patriarcal, paterna o maternal; a la conyugal. El fenómeno de reducción del número de miembros de la familia y de concentración de los lazos familiares es, según él, el fenómeno dominante en la historia de las instituciones familiares; el lector puede remitirse a su reseña sobre "Grosse, Ernest: Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft", *Année sociologique*, 1898, vol. 1, pp. 326 y ss. (Marcel Mauss).

16. Durkheim hace alusión a su deducción de la familia patriarcal, romana y china, que interpretaba como una concentración feudal de un grupo de agnados bajo un jefe de familia. Granet, Marcel: *Polygynie sororale*, París, Leroux, 1920, ha puesto de manera admirable este hecho de manifiesto con excelentes textos chinos (Marcel Mauss).

mo tiempo, las diferentes partes de esas sociedades se han puesto en contacto de manera cada vez más estrecha como consecuencia de la multiplicación y de la rapidez creciente de las comunicaciones, etc.<sup>17</sup>

Al tiempo que el volumen se contrae, la constitución de la familia se modifica.

El gran cambio que se ha producido desde ese punto de vista es la desestabilización progresiva del comunismo familiar. Al principio, se extiende a todas las relaciones de parentesco; todos los parientes viven en común, poseen en común. Pero desde el momento en que se produce una primera disociación en el seno de las masas amorfas originales, desde que las zonas secundarias aparecen, el comunismo se retira de éstas para concentrarse exclusivamente en la zona primaria o central. Cuando del clan emerge la familia agnática,<sup>18</sup> el comunismo deja de ser la base del clan; cuando de la familia agnática se desprende la familia patriarcal, el comunismo deja de ser la base de la familia agnática. Finalmente, poco a poco es confinado al interior del círculo primario del parentesco. En la familia patriarcal, el padre de la familia se encuentra exento de él, puesto que dispone libre y personalmente del haber doméstico. En la familia paternal está más marcado, porque el tipo familiar es de una especie inferior;<sup>19</sup> sin embargo, los miembros de la familia pueden poseer una fortuna personal, si bien no pueden disponer de ella o administrarla personalmente. Por último, en la familia conyugal sólo quedan vestigios del comunismo familiar; el movimiento está pues vinculado a las mismas causas que lo preceden. Las mismas razones que tienen por efecto restringir progresivamente el círculo familiar hacen también que la personalidad de los miembros de la familia se desligue de él cada vez más. Cuanto más se amplía el medio social, menos —decimos— el desarrollo de las divergencias privadas es contenido. Pero entre esas divergencias hay algunas que son especiales para cada individuo, para cada miembro de la familia, e incluso ellas se vuelven siempre más numerosas e importantes a medida que el campo de las relaciones sociales se hace más vasto. Allí pues donde encuentran una débil resistencia es inevitable que estas divergencias se produzcan por fuera, se acentúen, se consoliden, y como son el bien de la personalidad individual, ésta va necesariamente desarrollándose. Cada uno adquiere en mayor medida su fisonomía propia, su manera personal de sentir y de pensar; ahora bien, en esas condiciones el comunismo se vuelve

17. Aquí falta —así como en mis notas del curso— una conclusión que evidentemente es ésta: “el grupo familiar puede pues contraerse hasta el límite extremo” (Marcel Mauss).

18. Durkheim concibe aquí la familia agnática indivisa (joint family de Summer Maine, zadruga eslava, etc.) (Marcel Mauss).

19. Durkheim demostró en una lección anterior que la familia paternal, germánica, no supone la familia agnática indivisa, sino que ha salido directamente de la familia de descendencia uterina y conserva de ella numerosas marcas (Marcel Mauss).

cada vez más imposible, ya que supone por el contrario la identidad, la fusión de todas las conciencias en el seno de una misma conciencia común que los abarca. Se puede estar seguro de que esa desaparición del comunismo que caracteriza nuestro derecho doméstico no sólo no es un accidente pasajero, sino que por el contrario se acentuará todavía más, a menos que por una suerte de milagro imprevisible y casi ininteligible las condiciones fundamentales que dominan la evolución social desde el origen no permanezcan iguales.

¿La solidaridad doméstica resulta debilitada o reforzada por esos cambios? Es muy difícil responder a esta pregunta. Por un lado, es más fuerte porque los lazos de parentesco son hoy indisolubles; pero por el otro, las obligaciones a las que da origen son menos numerosas y menos importantes. Lo que es seguro es que se ha transformado; ella depende de dos factores: las personas y las cosas. Dependemos de nuestra familia porque dependemos de las personas que la componen, pero también porque no podemos prescindir de las cosas, y bajo el régimen del comunismo familiar es la familia quien las posee. De la desestabilización del comunismo resulta que las cosas dejan cada vez más de ser un cimiento de la sociedad doméstica. La solidaridad doméstica se vuelve completamente personal. Sólo estamos vinculados a nuestra familia porque así lo estamos a la persona de nuestro padre, nuestra madre, nuestra mujer, nuestros hijos. Esto era muy diferente antaño, cuando los lazos que derivaban de las cosas primaban por el contrario sobre los que provenían de las personas, cuando toda la organización familiar tenía ante todo por objeto mantener en la familia los bienes domésticos, y cuando todas las consideraciones personales parecían secundarias al lado de aquéllas.

Esto es a lo que tiende la familia. Pero si así sucede, si las cosas poseídas en común dejan de ser un factor de la vida doméstica, el derecho sucesorio ya no tiene base. No es más que el comunismo familiar que se prolonga bajo el régimen de la propiedad personal. Si entonces el comunismo se retira, si desaparece de todas las zonas de la familia, ¿cómo podría mantenerse? De hecho, experimenta una regresión de la manera más regular. En principio, corresponde de forma imprescriptible a todos los parientes, incluso a los colaterales más lejanos, pero pronto el derecho de testamento aparece y lo paraliza en todo lo que concierne a las zonas secundarias. El derecho de los colaterales a suceder al difunto sólo se ejerce si el difunto no opuso obstáculos a ello, y el poder del que dispone el individuo desde ese punto de vista se amplía cada día más. Finalmente, el derecho de testamento penetra incluso en la zona central, en el grupo formado por los padres y los hijos; el padre puede desheredar total<sup>20</sup> o parcialmente a sus

20. Aquí, según mis viejas notas del curso, Durkheim indicaba que los derechos anglosajones ya admiten ese derecho absoluto de testamento (Marcel Mauss).

hijos. No se puede dudar de que esta regresión está destinada a perdurar. Entiendo por ello que no solamente el derecho de testamento será absoluto, sino que llegará el día en que no estará permitido que un hombre deje, incluso por vía de testamento, su fortuna a sus descendientes, como no le está permitido [desde la Revolución Francesa] dejarles sus funciones y dignidades. Ya que las transmisiones testamentarias sólo son la última forma y la más reducida de la transmisión hereditaria. Desde hoy en día hay valores de la mayor importancia que ya no pueden ser transmitidos de ninguna manera hereditaria [se trata precisamente] de las funciones y las dignidades.<sup>21</sup> Desde ahora hay toda una categoría de trabajadores que ya no puede transmitir a sus hijos los resultados de su trabajo: aquellos a quienes el trabajo no reporta más que honor y consideración, sin fortuna. Es seguro que esta regla irá generalizándose cada vez más, así como la transmisión hereditaria irá diferenciándose.

Aun desde otro punto de vista, el cambio se vuelve cada vez más necesario. Mientras la riqueza se transmite hereditariamente, hay ricos y pobres de nacimiento. Las condiciones morales de nuestra vida social son tales que las sociedades sólo podrán mantenerse si las desigualdades *exteriores* en las que se encuentran ubicados los individuos van nivelándose cada vez más. Hay que entender por esto no que los hombres deben volverse más iguales entre ellos —por el contrario, la desigualdad interior siempre está en incremento—, sino que no debe haber otras desigualdades sociales diferentes de las que derivan del valor personal de cada uno, sin que éste sea exagerado o subestimado por alguna causa exterior. Ahora bien, la riqueza hereditaria es una de esas causas. Da a algunos ventajas que no derivan de su mérito propio y que sin embargo les confieren esta superioridad sobre los otros. Esta injusticia, que nos parece cada vez más intolerable, se vuelve cada vez más inconciliable con las condiciones de existencia de nuestras sociedades. Todo contribuye pues a probar que el derecho sucesorio, incluso bajo la forma testamentaria, está destinado a desaparecer progresivamente.

No obstante, por más necesaria que sea esta transformación, no basta para que sea fácil. Sin duda la regla de la transmisión hereditaria de los bienes tiene su causa en el viejo comunismo familiar, y éste está desapareciendo. Pero en el camino hemos adquirido tanto el hábito de esta regla, ella está tan estrechamente vinculada a toda nuestra organización, que si es abolida sin ser reemplazada la vida social misma se agotaría en su fuente viva. En efecto, estamos tan

21. Según mis notas, Durkheim agregó en ese momento, en esa clase, importantes consideraciones sobre el carácter caduco de la propiedad literaria, industrial, comercial (derechos de autor, marcas y patentes), que caen en el dominio público y que el propietario no puede transmitir más allá de cierto plazo. Vuelve sobre este tema en otro momento de la clase (Marcel Mauss).

habituados, tan acostumbrados a ella, que la perspectiva de transmitir hereditariamente los productos de nuestro trabajo se ha vuelto el resorte por excelencia de nuestra actividad. Si sólo persiguiéramos fines personales, estaríamos incitados con mucho menos ímpetu al trabajo, ya que nuestro trabajo sólo cobra sentido porque sirve a algo más que nosotros mismo. El individuo no es para él mismo un fin suficiente. Cuando se toma por fin, cae en un estado de miseria moral que lo lleva al suicidio.<sup>22</sup> Lo que nos apega al trabajo es que para nosotros es el medio de enriquecer el patrimonio doméstico, de incrementar el bienestar de nuestros hijos. Que nos quiten esta perspectiva, y ese estímulo tan potente y tan moral nos será arrebatado en el mismo acto. El problema no es pues tan simple como podría parecer a primera vista. Para que el ideal que acabamos de delinear pueda realizarse es preciso que ese resorte que corre el peligro de faltarnos sea sustituido poco a poco por otro. Es necesario que seamos estimulados al trabajo por algo que no sea el interés personal ni el interés doméstico. Por otro lado, el interés social está demasiado lejos de nosotros, demasiado vagamente vislumbrado, es demasiado impersonal como para que pueda ser ese móvil eficaz. Es preciso que fuera de la familia se sea solidario con algún otro grupo, más restringido que la sociedad política, más cercano a nosotros, que nos toca más de cerca, y que a ese grupo se transfieran los derechos que la familia ya no está en estado de ejercer.

¿Cuál puede ser ese grupo? ¿Será la sociedad matrimonial? La hemos visto en efecto crecer de la manera más regular, consolidarse, volverse cada vez más coherente. La importancia que adquiere en la familia conyugal marca el apogeo de ese desarrollo. No solamente en ese tipo familiar el matrimonio se vuelve casi por completo indisoluble, no sólo la monogamia se vuelve allí casi perfecta, sino que presenta dos características nuevas que demuestran la fuerza que ha ganado con el tiempo.

En primer lugar, deja por completo de ser un contrato personal para convertirse en un acto público. Es ante la presencia de un [magistrado] del Estado que se contrae matrimonio; no solamente la ceremonia tiene ese carácter público, sino que incluso si no se han cumplido con exactitud las formalidades que la constituyen el matrimonio no es válido. Ahora bien, un acto jurídico cualquiera, como sabemos, sólo cobra formas solemnes si adquiere gran importancia.

Por otro lado, si de las condiciones externas del matrimonio pasamos a la organización de las relaciones matrimoniales, éstas nos presentan una particularidad sin par hasta el presente en la historia de la familia: la aparición del régimen de la comunidad de bienes entre esposos, ya sea que se trate de una

22. Para ese momento, Durkheim ya había hecho un primer curso sobre *El suicidio*. Y se reconocen aquí las ideas que publicó en 1896 en su libro sobre este tema (Marcel Mauss).

comunidad universal o que esté reducida a los bienes gananciales. La comunidad es en efecto la regla de la sociedad matrimonial; puede ser derogada, pero existe de pleno derecho si no hay convenciones contrarias. De este modo, mientras el comunismo se retiraba de la sociedad doméstica, aparecía en la sociedad matrimonial.<sup>23</sup> ¿No estaría la segunda destinada a reemplazar a la primera en la función de la que acabamos de hablar, y no sería el amor conyugal el mecanismo capaz de producir los mismos efectos que el amor de la familia?

En absoluto. Ya que la sociedad conyugal considerada en sí misma es demasiado efímera para ello, no nos procura suficientes perspectivas. Para que estemos apegados a nuestro trabajo, es preciso que tengamos conciencia de que nos sobrevivirá, de que quedará algo después de nosotros, que servirá, incluso aunque no estemos allí, a seres que amamos. Poseemos ese sentimiento naturalmente cuando trabajamos para nuestra familia, puesto que sigue existiendo después de nosotros; por el contrario, la sociedad conyugal se disuelve por la muerte en cada generación. Los esposos no sobreviven mucho tiempo uno al otro. Por consiguiente, no pueden ser uno para el otro un objetivo suficiente como para que trasciendan la búsqueda de sensaciones del momento. He aquí por qué el matrimonio no tiene sobre el suicidio una influencia comparable a la de la familia.<sup>24</sup>

Sólo se observa pues un grupo que esté suficientemente cercano al individuo como para que pueda depender de él estrechamente, suficientemente duradero como para que pueda tener expectativas. Es el grupo profesional. Sólo a éste veo como posible sucesor de la familia en las funciones económicas y morales que ella se vuelve cada vez más incapaz de cumplir. Para salir del estado de crisis que atravesamos no basta con suprimir la regla de la transmisión hereditaria; habrá que apegar a los hombres poco a poco a su vida profesional, constituir enérgicamente los grupos de ese género. Será preciso que el deber profesional ocupe en su corazón el mismo papel que desempeñó hasta aquí el deber doméstico. Es el nivel moral ya alcanzado por toda esta elite de la que acabamos de hablar, lo que prueba que esta transformación no es impracticable.<sup>25</sup> (Además, ese cambio no

23. Durkheim nos mencionó aquí los diversos derechos del cónyuge sobreviviente: la reserva del usufructo en derecho francés y el derecho de sucesión *ad intestat* en los derechos anglosajones (Marcel Mauss).

24. Véase *El suicidio* (Marcel Mauss).

25. El manuscrito no contiene rastros del desarrollo que Durkheim hizo de esta idea. Gracias a mis notas puedo reconstruirlo aproximadamente como sigue. “[Esos funcionarios, soldados, científicos que dan al Estado una vida de trabajo mal retribuido, ¿tienen la perspectiva de una transmisión hereditaria? Esos autores, artistas, científicos, ingenieros, inventores cuya obra cae tan rápido en el dominio público, cuya propiedad literaria, artística e industrial es tan eminentemente caduca, ¿tienen la perspectiva de transmitir a sus hijos una propiedad perpetua? ¿Por qué

se hará de una manera absoluta; perdurarán [por mucho tiempo] demasiados vestigios de los estados de derecho antiguo; los padres estarán siempre incitados al trabajo por el deseo de alimentar, de criar a su familia. Pero ese móvil únicamente suyo no será suficiente para que)<sup>26</sup> [esta familia se disperse y desaparezca. Por el contrario, el grupo profesional es en esencia algo perpetuo].

Algunas palabras sobre la reacción secundaria del matrimonio. En la familia paternal la unión libre se mantiene en parte junto al matrimonio, pero en la familia conyugal la primera es casi totalmente reprimida. [Ella ya no da origen a ninguna regla de derecho.] Cuanto más organizada está la familia, más ha tendido el matrimonio a ser la condición única del parentesco.

[Las] causas [de ese hecho son las siguientes]. El matrimonio funda la familia [y al mismo tiempo] deriva de ella. Entonces, toda unión sexual que no se contraiga en la forma matrimonial es perturbadora del deber, del lazo doméstico y, desde el día en el que el Estado mismo intervino en la vida de la familia, ella trastorna el orden público. Desde otro punto de vista, esta reacción es necesaria. No hay sociedad moral cuyos miembros no tengan obligaciones unos para con los otros, y cuando esas obligaciones tienen cierta importancia ellas cobran un carácter jurídico. La unión libre es una sociedad conyugal en la que esas obligaciones no existen. Es pues una sociedad inmoral. Y es ésta la razón por la cual los niños criados en tales medios presentan tantas taras morales. Es que no han sido criados en un medio moral. El niño sólo puede tener una educación moral si vive en una sociedad en la que todos los miembros sienten sus obligaciones unos para con los otros. Ya que fuera de eso no hay moralidad. Por eso, [en la medida en que el legislador y la moral se ocupan de ese problema], la tendencia no es a hacer de todo matrimonio una unión libre, sino a hacer de toda unión, incluso libre, un matrimonio, al menos inferior.

Tales son las conclusiones generales que se desprenden de este curso. El progreso de la familia ha consistido en concentrarse y personalizarse. La familia se va contrayendo progresivamente; al mismo tiempo, las relaciones cobran en ella cada vez más un carácter exclusivamente personal como consecuencia de la desaparición progresiva del comunismo doméstico. Mientras la familia pierde terreno, el matrimonio, por el contrario, se fortalece.

---

trabajan? ¿No es su trabajo tanto o más eficaz que el de cualquier otra persona? Se puede pues trabajar sin tener por único objetivo dotar de una herencia a sus hijos]" (Marcel Mauss).

26. Durkheim agregó él mismo el paréntesis en el manuscrito. Nos dijo sin embargo esas frases, de las que pude completar las últimas. Tenía sin duda la intención de obviarlas en otra redacción.



## La prohibición del incesto y sus orígenes

Para comprender bien una práctica o una institución, una regla jurídica o moral, es necesario remontarse de tan cerca como sea posible a sus primeros orígenes, ya que hay una estrecha solidaridad entre lo que es actualmente y lo que fue. Sin duda, como se ha transformado en el camino, las causas de las que dependía al principio han variado, pero esas transformaciones dependen a su vez de lo que era el punto de partida. Esto vale tanto para los fenómenos sociales como para los fenómenos orgánicos; si bien el sentido en el que deben desarrollarse no está fatalmente predeterminado por las propiedades que los caracterizan en su nacimiento, ellas no dejan de tener una influencia profunda sobre la continuación de todo su desarrollo.

Es este método el que aplicaremos al problema que constituye el objeto de este estudio. La cuestión de saber por qué la mayoría de las sociedades han prohibido el incesto e incluso lo han clasificado entre las más inmorales de las prácticas se ha debatido con frecuencia, sin que jamás una solución haya parecido imponerse. La razón de este fracaso se encuentra tal vez en la manera en la que la investigación ha sido conducida. Se ha partido del principio de que esta prohibición debía depender por entero de algún estado, actualmente observable, de la naturaleza humana o de la sociedad. Es pues entre las circunstancias presentes de la vida, ya sea individual o social, que se ha ido a buscar la causa determinante de esta reprobación. Ahora bien, casi ninguna respuesta satisfactoria podría darse a la cuestión así planteada, ya que las creencias y los hábitos que parecen más apropiados para explicar y justificar nuestro horror al incesto no se explican ni se justifican ellos mismos porque las causas de las que dependen y las necesidades a las que responden se encuentran en el pasado. En lugar de proceder así, nos transportaremos desde un principio a los orígenes mismos de esta evolución, hasta la forma más primitiva que la represión del incesto haya presentado en la historia. Se trata de la ley de la exogamia. Cuando la hayamos descripto y dado cuenta de ella, estaremos en mejores condiciones para comprender nuestras ideas y nuestros sentimientos actuales.

Se llama exogamia a la regla en virtud de la cual se prohíbe a los miembros de un mismo clan unirse sexualmente entre ellos. Pero la palabra “clan” ha sido utilizada a menudo de manera demasiado imprecisa como para que no sea necesario definirla.

Llamamos así a un grupo de individuos que se consideran parientes unos de otros, pero que atribuyen exclusivamente este parentesco a la característica muy particular de ser portadores de un mismo tótem. El tótem mismo es un ser, animado o inanimado, más generalmente un vegetal o un animal, del que se supone que el grupo ha descendido y que le sirve a la vez de emblema y de nombre colectivo. Si el tótem es un lobo, todos los miembros del clan creen tener un lobo por ancestro y que, por consiguiente, tienen algo de lobo en ellos. Es por esta razón que adoptan ellos mismos esta denominación; son lobos. El clan así definido es pues una sociedad doméstica, puesto que está compuesto por gente que considera que proviene de un mismo origen. Pero se distingue de otros tipos de familia por el hecho de que el parentesco está basado únicamente en la comunidad del tótem, no sobre relaciones de consanguinidad definidas. Los que forman parte de él son parientes no porque sean hermanos, padres, primos unos de los otros, sino porque todos llevan el nombre de tal animal o de tal planta. El clan se distingue con la misma claridad de la tribu, del pueblo, en una palabra, de todos los grupos que tienen una base ya no verbal, de alguna manera, sino territorial. O esas sociedades no conocen para nada el empleo del tótem o bien, si ocurre que tienen uno (lo que es más frecuente), sólo es una supervivencia y desempeña un papel insignificante. Ya no es él el que confiere la naturalización, al igual que hoy en día el hecho de llevar tal o cual nombre no nos hace, sólo por ello, miembros de tal o cual familia. Es pues el tótem lo que constituye la propiedad característica del clan.

Planteado esto, la práctica de la exogamia es fácil de comprender. Un hombre que pertenece al clan del Lobo, por ejemplo, no puede unirse a una mujer del mismo clan, y ni siquiera a una mujer de un clan diferente si éste porta el mismo tótem. Ya que si los clanes de una misma tribu tienen siempre y necesariamente tótems distintos —ya que es por ello y sólo por ello que pueden distinguirse unos de otros—, no ocurre lo mismo en los que pertenecen a tribus diferentes. Por ejemplo, en las tribus indias de América del Norte hay tótems como el lobo, la tortuga, el oso, la liebre, que son de empleo muy general. Ahora bien, cualquiera sea la tribu, toda relación sexual entre dos individuos del mismo tótem está prohibida.<sup>1</sup>

1. Curr, Edward M.: *Australian Races: its origin, languages, customs, place of landing in Australia, and the routes by which it spread itself over that continent*, Melbourne, John Farnes, Government Printer;

Según la mayoría de los relatos, esta interdicción se aplica a todo comercio sexual en general. Algunos observadores cuentan sin embargo que, en ciertas sociedades, los matrimonios regulares son los únicos constreñidos a esta regla; las uniones libres no debían tenerla en cuenta. Éste sería el caso en la tribu de Port-Lincoln, entre los kunandaburi, en los poblados del Bajo Murray o del Darling inferior.<sup>2</sup> Pero además de que esos testimonios son la excepción, la cuestión en sí misma tiene poco interés. En el supuesto de que en un momento dado la ley de exogamia haya diferenciado el estado de matrimonio de lo que más tarde se llamaría concubinato, al principio la distinción era imposible por la excelente razón de que no había ningún criterio por el cual pudiera reconocerse una unión regular de una unión libre. El australiano se casa de todas las maneras posibles: a través de la compra, el intercambio, el rapto violento, el secuestro concertado, etc. Todos los medios son buenos y todos le están permitidos. ¿Qué diferencia puede haber por lo tanto entre una concubina y una esposa legítima? Para que haya matrimonio, es preciso aún que el comercio de sexos esté obligado a cumplir con ciertas condiciones determinadas, de las que el concubinato se libera. Por consiguiente, no se entiende cómo la regla de la exogamia no se vería aplicada a todas las relaciones sexuales. Por lo demás, incluso en los pueblos avanzados —en Judea, en Roma—, la prohibición del incesto es absoluta y sin reservas. Es pues poco probable que haya admitido esas distinciones y temperamentos en las sociedades inferiores, ya que es en esta fase de la evolución social que el incesto fue más violentamente reprobado. A lo sumo se puede preguntar si alguna vez pudo disfrutar de cierta tolerancia cuando era cometido durante encuentros accidentales y sin futuro.<sup>3</sup>

Todo incumplimiento de esta interdicción es reprimido con mucha severidad. En general, en Australia como en América, la pena es la muerte.<sup>4</sup> Sin embargo, sucede que se aplica un trato diferente a los culpables. Entre los tata-hi (Nueva Gales del Sur) se mata al hombre, y la mujer es simplemente golpeada o herida por un lanzazo. En las tribus de Victoria la menor galantería entre personas del mismo clan es objeto de medidas represivas: la mujer es golpeada por sus allegados, y el hombre, encomendado al jefe, es reprendido con

Londres, Trubner, 1886-1887. Giraud-Teulon, Alexis: *Les origines du mariage et de la famille*, Génova-París, 1884, p. 103.

2. Frazer, sir James George: *Totemism*, Edinburgo, Adam and Charles Black, 1887, p. 59.

3. Por ello, emplearemos en lo que sigue las palabras “matrimonio”, “relaciones conyugales” casi como sinónimos de unión sexual.

4. Fison y Howitt, *op. cit.*, 1880, p. 462. Curr, *op. cit.*, 1886-1887, p. 462.

severidad. Si se obstina y huye con la que ama, se le arranca el cuero cabelludo.<sup>5</sup> En otros lugares no parece que una pena legal sea infligida, pero entonces es una creencia general e indiscutida que los culpables son castigados naturalmente, es decir, por los dioses. Entre los navajos, por ejemplo, se dice que sus huesos se desecan y que están condenados a una muerte próxima. Ahora bien, para el salvaje, tal amenaza no es una palabra vana; equivale a una condena cuyos efectos son más infalibles que si hubiera sido pronunciada por jueces humanos, ya que, según las ideas primitivas, los poderes temibles que pueblan el mundo reaccionan en contra de todo lo que los ofende con una necesidad automática, del mismo modo que las fuerzas físicas. Un acto que los ultraja no puede pues quedar impune. La convicción de que el castigo no puede ser evitado es incluso tan absoluta que muy frecuentemente la sola idea de la falta cometida basta para determinar en el culpable verdaderos desórdenes orgánicos e incluso la muerte. Así, los crímenes cuya represión la sociedad no persigue directamente no son siempre los más veniales. Hay algunos, por el contrario, que ella abandona a sus consecuencias naturales porque son de una gravedad excepcional y que por esta razón la expiación debe producirse por sí misma y de forma mecánica.<sup>6</sup> Las violaciones de la ley de exogamia entran en ese caso; existen entonces pocos crímenes que se consideren más abominables.

En lo que precede, hemos descrito la exogamia bajo su forma más simple: pero ella presenta modalidades más complejas. La prohibición se extiende a menudo no sólo a un clan, sino a varios. Así, en América del Norte la tribu de los tlinkits comprende diez clanes que se reparten en dos grupos claramente distintos de la siguiente manera:<sup>7</sup>

| <i>Primer grupo</i> | <i>Segundo grupo</i> |
|---------------------|----------------------|
| Clan del Oso        | Clan de la Rana      |
| Clan del Águila     | Clan de la Oca       |
| Clan del Delfín     | Clan del Lobo Marino |
| Clan del Tiburón    | Clan del Búho        |
| Clan del Alga       | Clan del Salmón      |

5. Frazer, *op. cit.*, 1887, p. 59. Véase Dawson: *Australian: The Languages and Customs of Several Tribes of Aborigines in the Western District of Victoria, Australia*, Melbourne, Robertson, 1881 [reeditado por Cambridge University Press, 2009].

6. Se encontrarán numerosos hechos en Steinmetz, Sebald Rudolf: *Ethnologische Studien zur Ersten Entwicklung der Strafe*, Universität Leiden, 1892, vol. II, Phil. Diss., pp. 349 y ss.

7. Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society*, Nueva York, Henry Holt & Company, 1877, p. 101 [reeditado en 2000 por Transaction Publishers, Nex Brunswick, New Jersey].

Ahora bien, los miembros del primer grupo sólo pueden casarse con una mujer del segundo, y a la inversa. Las uniones están prohibidas no sólo al interior de cada clan sino incluso entre clanes de un mismo grupo. Se reconoce la misma organización entre los choctas, y en otro tiempo estaba en vigor entre los iroqueses.<sup>8</sup> En Australia es casi absolutamente general. Cada tribu está dividida en dos secciones que designan con nombres especiales; en la de los kamilaroi una se llama Kupathin y la otra Dilbi; en la de los kiabara (Queensland), los nombres son casi exactamente iguales; entre los buandik (Australia del Sur), Krokis y Kumitas; en la tribu de los wotjoballuk (Victoria), Krokitch y Gamutch, etc.<sup>9</sup>

Cada una de las secciones está a su vez dividida en cierto número de clanes y el comercio sexual se encuentra prohibido entre todos los clanes de una misma sección. Al menos esta interdicción era la regla en un principio; hoy en día tiende a relajarse sobre ciertos puntos, pero es todavía muy frecuente e incluso allí donde ha desaparecido la tradición conserva su recuerdo.

Esta extensión de la ley de exogamia se debe simplemente a un desarrollo del clan. En efecto, cuando un clan crece más allá de cierta medida, su población no puede ocupar el mismo espacio: ella enjambra pues alrededor suyo colonias que, al no ocupar el mismo hábitat, al no tener los mismos intereses que el grupo inicial del que surgieron, terminan por adoptar un tótem que les pertenece exclusivamente y constituyen desde entonces clanes nuevos. No obstante, no todo recuerdo de la vida común antigua es abolido en consecuencia. Todos esos clanes particulares conservan durante mucho tiempo el sentimiento de su solidaridad primera; son conscientes de que no son más que partes de un mismo clan, y por consiguiente todo matrimonio entre ellos les parece tan abominable como antes de su separación. Es solamente cuando el pasado comienza a ser olvidado que esta repugnancia disminuye y que vemos confinarse la exogamia nuevamente a los límites de cada clan. El ejemplo de los sénecas iroqueses muestra que el sentimiento de la unidad original debía conservar una vivacidad suficientemente grande como para producir sus efectos. Los ocho clanes de los que estaba formada la tribu todavía estaban repartidos en dos grandes grupos diferentes y se sabía muy bien que en otro tiempo el matrimonio había estado prohibido entre todos los clanes de un mismo grupo. Pero sólo se trataba de una reminiscencia histórica, sin eco en los corazones; ésta es la razón por la cual las uniones estaban permitidas de clan a clan.

Así, esta exogamia más amplia no difiere en su naturaleza de la que hemos observado en primer lugar; se basa en el mismo principio. Ella depende de las

8. *Ibid.*, pp. 90 y 162.

9. Frazer, *op. cit.*, 1887, p. 65.

ideas relativas al clan. Conviene solamente distinguir, entre las sociedades que merecen ser llamadas así, dos especies diferentes: el clan primario y los clanes secundarios. Éstos son fragmentos del primero que se han despegado de él, pero de tal manera que no todos los lazos son destruidos entre los segmentos así formados. A la inversa, se llama primario al clan primitivo tal como era antes de ser subdividido, o bien incluso al agregado formado por esas diferentes subdivisiones, una vez constituidas. También se le ha dado el nombre de fratría porque la fratría de los griegos mantenía la misma relación con las (...).<sup>10</sup> No hay ningún inconveniente en utilizar esta expresión, siempre que sea claro que el tipo social así denominado es idéntico en naturaleza al clan propiamente dicho.

Muchos hechos demuestran que los clanes, reunidos de este modo en un mismo grupo exogámico, en general tienen este origen. En primer lugar, en todas partes es una tradición que existan entre ellos lazos particulares de parentesco: se tratan mutuamente como hermanos, mientras que los de la otra fratría sólo son sus primos.<sup>11</sup>

En segundo lugar, la fratría tiene a veces un tótem que le es propio, así como el clan; es el indicio de que ella misma es o ha sido un clan. Finalmente, en ciertos casos el tótem de los clanes fragmentarios evidentemente deriva del de la fratría, lo que prueba que la misma relación de derivación existe entre los grupos correspondientes. Por ejemplo, los *tlinkits* constan de dos fratrías. La primera tiene al *Cuervo negro* por tótem; ahora bien, los clanes particulares de los que está compuesta son el *Cuervo negro*, la Rana, la Oca, etc. La segunda tiene al *Lobo* por tótem colectivo; los clanes que comprende son el *Lobo*, el Oso, el Águila, etc. En otros términos, el primer clan de cada fratría tiene por tótem al tótem mismo de la fratría entera; muy probablemente sea pues el clan inicial del que todos los otros han surgido. Es en efecto natural que su nombre también se haya convertido en el del grupo más complejo al que ha dado nacimiento. Esta filiación es aún más visible entre los *moheganos*. La tribu comprende tres fratrías: una de ellas tiene la tortuga por tótem; los clanes secundarios son la Pequeña Tortuga, la Tortuga de las ciénagas, la Gran Tortuga. Todos esos tótems no son más que aspectos particulares del que sirve a toda la fratría. Se encuentran hechos análogos en la tribu de los *tuscaroras*.<sup>12</sup>

Una vez conocido este proceso de segmentación, las variantes en apariencia extrañas que presenta a veces la ley de exogamia se vuelven fácilmente explicables. Una de las más extrañas es la que se observa en los poblados de Nueva

10. En el original aparece la leyenda "[palabra griega en el texto]" pero ésta no figura.

11. Morgan, *op. cit.*, 1877, p. 90.

12. Frazer, *op. cit.*, 1887, pp. 61-64.

Norcia, en Australia occidental. La tribu está formada por dos clanes primarios, de cada uno de los cuales han descendido tres clanes secundarios:

| Clanes secundarios | <i>Primer clan primario</i> | <i>Segundo clan primario</i> |
|--------------------|-----------------------------|------------------------------|
|                    | Mondorop                    | Noiognok                     |
|                    | Tirarop                     | Jiragiok                     |
|                    | Tondorop                    | Palarop                      |

Nadie puede casarse dentro de su clan; pero además Tirarop no puede unirse a Mondorop ni a Tondorop, mientras que Mondorop y Tondorop pueden unirse entre ellos aunque pertenezcan a una misma fratría. Asimismo, toda relación sexual está prohibida entre Jiragiok por un lado, y Noiognok y Palarop por el otro, pero no entre estos dos últimos.<sup>13</sup> La causa de esta reglamentación, que tan arbitraria parece, es de las más simples. Al principio sólo había dos clanes: Mondorop y Noiognok. De Mondorop se desprendió primero Tirarop; luego, después de un tiempo más o menos largo, Tirarop gestó, a su vez, a Tondorop. Tirarop se encontró así en estrechas relaciones de parentesco con los otros dos clanes, ya que había nacido de uno y había engendrado el otro; ésta es la razón por la cual toda unión fue prohibida entre éstos y aquél. Pero como entre Mondorop y Tondorop no había, por el contrario, ninguna relación de filiación —al menos directa—, eran extraños uno para el otro, y la misma prohibición no tenía ninguna razón de ser en lo que les concernía. La situación correspondiente a los clanes de la otra fratría se explica de la misma manera.<sup>14</sup>

II

Así, la exogamia es solidaria del clan. Esta solidaridad es incluso tan estrecha que es recíproca: *no conocemos ningún clan que responda a la definición de más arriba y que no sea exogámico*. Esto equivale a decir cuál es o cuál ha debido ser la generalidad de la exogamia, ya que se sabe hasta qué punto la institución del clan es universal. Todas las sociedades han pasado por esta organización o han nacido de otras sociedades que pasaron primitivamente por ella. Es

13. Curr, *op. cit.*, 1886-1887, vol. I, p. 320.  
14. Véase Kohler, Josef: *Zur Urgeschichte der Ehe: Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht*, Stuttgart, Enke, 1897, p. 50.

verdad que algunos autores<sup>15</sup> creyeron poder calificar de endogámicas a ciertas tribus australianas que están sin embargo compuestas por clanes, pero sólo por no haber distinguido entre las asociaciones propiamente totémicas —que por sí solas son clanes— y las asociaciones territoriales, que se superponen a veces a las precedentes. Es en efecto frecuente que la sociedad tenga una doble organización; que además de los grupos parciales cuya unidad el tótem constituye, comprenda otras que reposan exclusivamente sobre la comunidad del hábitat y que no se confunden con los primeros. Una circunscripción territorial de este género puede muy bien contener clanes o fragmentos de clanes diferentes. En consecuencia, los habitantes de semejante distrito no necesitan salir de él para observar la ley de exogamia, ya que encuentran allí mujeres con las que pueden unirse, precisamente porque no son del mismo clan que ellos. En otras palabras, el distrito es endogámico, pero debe esta particularidad a que está compuesto por clanes exogámicos.

Por otro lado, no hay duda de que el clan, aunque difiera de la familia tal como la entendemos hoy en día, no deja de constituir una sociedad doméstica. No solamente los miembros que lo componen se consideran descendientes de un mismo ancestro, sino que las relaciones que mantienen unos con los otros son idénticas a las que siempre han sido consideradas características del parentesco. Sólo para citar un ejemplo, durante siglos la *vendetta* ha sido el deber familiar por excelencia; el orden en el que los parientes eran convocados a ejercerlo era el orden mismo de los parentescos. Ahora bien, al principio es al clan al que le incumbe. Se puede incluso decir que en las sociedades inferiores los lazos que derivan del clan superan por mucho a todos los otros. Si un hombre —dice Cunow—<sup>16</sup> tiene dos mujeres, una del clan Ngotak y la otra del clan Nagarnuk (tótems usados en las tribus australianas del Sudoeste), y si tiene un hijo con cada una, dado que la filiación es uterina, el primero será un Ngotak como su madre y el segundo, un Nagarnuk. Ahora bien, el pequeño Ngotak se sentirá pariente mucho más cercano de un Ngotak cualquiera, incluso perteneciente a otro distrito, que de su medio hermano Nagarnuk, con el que ha sido criado, y sin embargo puede muy bien suceder que a lo sumo haya tenido oportunidad de encontrarse con el primero en algunas pocas ceremonias religiosas. Por consiguiente, puesto que el incesto consiste en una unión sexual entre individuos parientes en un grado prohibido, tenemos fundamentos para ver en la exogamia una prohibición del incesto.

Es incluso bajo esta forma que la prohibición apareció por primera vez en la historia. De hecho, no solamente ella es general en todas las sociedades in-

15. Curr, *op. cit.*, 1886-1887, vol. I, p. 106.

16. Cunow, Heinr: *Die Verwandtschafts-Organisationen der Australneger*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1894, p. 120.

feriores, y tanto más rigurosa cuanto que son más rudimentarias, sino que no se percibe qué otro principio hubiera podido originar primitivamente interdicciones similares, ya que toda represión del incesto supone relaciones familiares reconocidas y organizadas por la sociedad. Ésta sólo puede impedir unirse a los parientes si atribuye a este parentesco un carácter social, de otra forma, se desentendería de ello. Ahora bien, el clan es la primera clase de familia que se haya constituido socialmente. Sin duda, el clan australiano ya comprende en su seno familias más restringidas, formadas por un hombre, la mujer o las mujeres con las que vive, y por sus hijos menores, pero son grupos privados —que los particulares hacen o deshacen a su antojo— los que no están obligados a conformarse a ninguna norma definida. La sociedad no interviene en su organización. Son al clan lo que las sociedades de amigos o las familias naturales que podemos fundar hoy en día son a la familia legítima. Se ha visto por otra parte por cuánto el parentesco del clan es entonces superior a todas las relaciones de consanguinidad. Ella es la que funda los únicos deberes domésticos que la sociedad sanciona, los únicos que tienen importancia social. Si era pues el parentesco por excelencia, ella es también, según todas las apariencias, la que ha debido dar origen a las primeras reglas represivas del incesto; al menos, si otras relaciones no tardaron en tener el mismo efecto es tal vez sólo por analogía con las precedentes.

Sin embargo, no podemos atenernos a estas consideraciones exclusivamente dialécticas. De hecho, incluso entre las sociedades más rudimentarias conocidas, hay unas pocas en las que, junto a las interdicciones características de la exogamia se encuentran otras que a primera vista parecen de una especie diferente. Es pues importante examinarlas con el fin de ver si realmente tienen otro origen.

Las más importantes son las que dependen de lo que en etnografía se llama sistema de clases.

En un gran número de tribus australianas la división en clanes primarios y secundarios no es la única que afecta las relaciones entre los sexos. Cada clan está además dividido en dos clases designadas con un nombre especial. Esos nombres son los mismos para todos los clanes de una misma fratría, pero difieren de una fratría a la otra. Para una tribu que, como es la norma en Australia, comprende dos fratrías, hay pues cuatro clases nominalmente distintas. He aquí, por ejemplo, cómo era esta organización entre los kamilaroi.<sup>17</sup>

Según las reglas ordinarias de la exogamia, un hombre cualquiera de la primera fratría podría contraer matrimonio con una mujer cualquiera de la segunda, ya sea del Emú, del Bandicot o de la Víbora negra. Pero la división en clases aporta

17. Fison, L. y Howitt W., *op. cit.*, 1880, p. 43.

restricciones nuevas. Los miembros de una clase de la fratría Dilbi no pueden casarse en las dos clases de la fratría Kupathin indistintamente, sino sólo en una de ellas. Así, un Murri, ya sea un Opossum, un Canguro o un Lagarto, solamente puede desposar a una Buta, y una Mata sólo a un Kumbo; del mismo modo, un Kubbi sólo puede unirse a una Ippata, sin importar a qué tótem pertenezca, y una Kubbota solamente con un Ippai. Pero la unión de un Murri con una Ippata, de un Ippai con una Mata, de un Kubbi con una Buta, o de una Kubbota con un Kumbo resulta igual de abominable que la contraída entre dos individuos del mismo clan. He aquí pues una exogamia aparentemente nueva que se sobreañade a la del clan y que limita aún el campo de las selecciones matrimoniales

|                               | Clanes secundarios | Clases  |         |
|-------------------------------|--------------------|---------|---------|
|                               |                    | Hombres | Mujeres |
| Primera fratría<br>(Dilbi)    | El Opossum         | Murri   | Mata    |
|                               |                    | Kubbi   | Kubbota |
|                               | El Canguro         | Murri   | Mata    |
|                               |                    | Kubbi   | Kubbota |
|                               | El Lagarto         | Murri   | Mata    |
|                               |                    | Kubbi   | Kubbota |
| Segunda fratría<br>(Kupathin) | El Emú             | Kumbo   | Buta    |
|                               |                    | Ippai   | Ippata  |
|                               | El Bandicoot       | Kumbo   | Buta    |
|                               |                    | Ippai   | Ippata  |
|                               | La Serpiente negra | Kumbo   | Buta    |
|                               |                    | Ippai   | Ippata  |

Pero no se comprenden el sentido y el alcance de esta reglamentación si no se conoce la manera en la que esas clases están compuestas. Cada una corresponde a una generación diferente del clan. Se sabe en efecto que el clan, así como cada fratría, se recluta exclusivamente por vía de filiación uterina o de filiación agnática. El hijo cuenta dentro del grupo de su padre o en el de su madre, pero nunca en los dos a la vez. Si, como es por mucho el caso más general, la filiación es uterina, si el hijo pertenece por consiguiente al clan materno, de las dos clases entre las cuales la población de ese clan se encuentra repartida, *él está ligado a aquella de la que la madre no forma parte*. Si ella es una Buta, sus hijos

serán Ippai, y sus hijas, Ippata. ¿Es ella, por el contrario, una Ippata?; sus hijos serán, según su sexo, Kumbo o Buta. *Cada generación pertenece pues a una clase diferente de la de la generación precedente*, y como en cada clan sólo hay dos clases, resulta de ello que se alternan regularmente. Supongamos por ejemplo, para simplificar nuestra exposición, que en un momento dado todo el clan del Emú sólo consta de Kumbo-Buta: a la generación siguiente no habrá más de ellos. En efecto, los descendientes de los Kumbo conforman la otra fratría porque es la de las madres, y los hijos de los Buta son Ippai e Ippata. Pero a la tercera generación, estos últimos desaparecen a su vez, ya que sus descendientes pertenecen a la otra clase, es decir que los Kumbo-Buta renacen para desvanecerse de nuevo en la cuarta generación, y así sucesivamente de manera indefinida. La siguiente tabla vuelve perceptible lo que deviene el clan en cada generación.

| Generaciones | Clanes de la fratría Dilbi                    |        | Clanes de la fratría Kupathin                 |        |
|--------------|-----------------------------------------------|--------|-----------------------------------------------|--------|
|              |                                               |        |                                               |        |
| 1era         | Murri                                         | Mataz  | Kumbo                                         | Buta   |
| 2da          | Kubbi<br>(Hijos de los Mata de la 1era gen.)  | Kubota | Ippai<br>(Hijos de los Buta de la 1era gen.)  | Ippata |
| 3era         | Murri<br>(Hijos de los Kubota de la 2da gen.) | Mata   | Kumbo<br>(Hijos de los Ippata de la 2da gen.) | Buta   |
| 4ta          | Kubbi<br>(Hijos de los Mata de la 3era gen.)  | Kubota | Ippai<br>(Hijos de los Buta de la 3era gen.)  | Ippata |

Esta organización no se encuentra solamente en la tribu de los kamilaroi; sin ser absolutamente universal, es muy general. Los nombres cambian de una tribu a la otra. Por ejemplo, en la de los kogaï las cuatro clases se llaman Urgilla y Unburri para la primera fratría, Obur y Wungo para la segunda.<sup>18</sup>

Un Urgilla sólo puede casarse con una Obur; los hijos son Wungo.

Un Unburri sólo puede casarse con una Wungo; los hijos son Obur.

Un Obur sólo puede casarse con una Urgilla; los hijos son Unburri.

18. Cunow, Heinr, *op. cit.*, 1894, p. 9. Para simplificar, sólo damos la forma masculina de los términos que sirven para designar las clases.

Un Wungo sólo puede casarse con una Unburri; los hijos son Urgilla.

Es inútil multiplicar los ejemplos: se repiten todos de manera idéntica, excepto por algunos términos (véanse los siguientes recuadros).

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                      |           |                                     |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|-----------|-------------------------------------|------------|
| En un único caso encontramos una organización un poco diferente. Entre los Wuaramongo, en lugar de dos clases en cada fratría hay cuatro, o sea, ocho para toda la tribu. Pero los principios fundamentales permanecen iguales. Cada clase sólo puede unirse con una clase determinada y los hijos son de una clase diferente de la de los padres. La única particularidad es que los nietos tienen también una clase distinta. He aquí, por consiguiente, cómo las generaciones se suceden: |                                      |           |                                     |            |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | <i>Primera fratría</i>               |           | <i>Segunda fratría</i>              |            |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Hombres                              | Mujeres   | Hombres                             | Mujeres    |
| 1ra generación                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Akamara                              | Nukamara  | Kabaji                              | Kabaji     |
| 2era generación                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Ungerai<br>(Hijos de los Nukamara)   | Namajeli  | Opala<br>(Hijos de los Kalaji)      | Narila     |
| 3era generación                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Ampajoni<br>(Hijos de los Namajeli)  | Tampajoni | Apongardi<br>(Hijos de los Narila)  | Napongardi |
| 4ta generación                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Apononga<br>(Hijos de los Tampajoni) | Napononga | Tungli<br>(Hijos de los Napongardi) | Nungeli    |
| 5ta generación                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Akamara<br>(Hijos de los Napononga)  | Nukamara  | Kabaji<br>(Hijos de los Nungeli)    | Kabaji     |
| Y la serie recommienza de nuevo. (Véase Howitt: "Further Notes on the Australian classes", en <i>Journal of the Anthropological Institut of Great Britain and Ireland</i> , 1888, pp. 44-45).<br>El caso es por cierto dudoso; Howitt lo ha reconstruido en parte, más de lo que es directamente observado.                                                                                                                                                                                  |                                      |           |                                     |            |

Un ordenamiento a la vez tan complejo y tan extendido debe tener evidentemente causas generales y profundas. ¿Cuáles son?

Esta pregunta ha sido la desesperación de los etnógrafos. Unos creyeron resolver la dificultad asimilando la clase al clan.<sup>19</sup> Pero es seguro que ésta nunca tuvo tótem; no entra pues en la definición del clan. Otros han ensayado ver allí

19. Fison, L. y Howitt W., *op. cit.*, 1880, pp. 70 y ss.

una suerte de casta, sin que ningún hecho justifique la hipótesis.<sup>20</sup> Cunow es tal vez el autor que hizo el esfuerzo más persistente para echar algo de luz sobre estas extrañas combinaciones. Para él, cada clase sería un grupo de individuos que tienen claramente la misma edad. Es seguro que de la edad dependen en gran parte el lugar ocupado por cada uno en el clan y la naturaleza y la extensión de sus derechos, así como de sus deberes. No podría pues sorprender que una nomenclatura especial haya sido imaginada para expresar la manera en la que la población se reparte según su edad; que un término designe a los hijos que aún no han vivido la ceremonia de iniciación, otro a los adultos iniciados y ya casados o al menos núbiles, y otro finalmente no sólo a los que están casados sino que ya tienen hijos casados. Tal sería el sentido de los términos empleados para distinguir las diferentes clases en cada clan. En cuanto a las prohibiciones matrimoniales atribuidas a esta organización, se deberían simplemente a una suerte de instinto que sin explicar demasiado su origen el autor atribuye a los primitivos, y que les inspiraría una viva repugnancia por los matrimonios contráidos entre individuos de edad demasiado desigual.<sup>21</sup> Pero si las clases correspondieran a la edad, los individuos deberían cambiar de clase al avanzar su vida. Debería vérselos pasar de la tercera a la segunda y de la segunda a la primera a medida que envejecieran. Ahora bien, por el contrario, la clase a la que se pertenece está inmutablemente fijada una vez y para siempre desde el día del nacimiento. Cunow responde que si los nombres de las clases hubieran cambiado en los diferentes períodos de la existencia, el objetivo perseguido no habría sido conseguido.<sup>22</sup> En efecto, supongamos un hombre de veinticinco años, comprendido en consecuencia dentro de la clase intermedia entre los más jóvenes y los más viejos. En el transcurso de su vida podrá casarse con mujeres mucho más jóvenes que él, siempre que hayan alcanzado la edad de la iniciación, es decir, siempre y cuando se hayan convertido en adultas antes de que él mismo hubiera salido de la categoría de los adultos, ya que ellas se encontrarían entonces en la clase que corresponde a la suya y en la que, por consiguiente, él puede contraer matrimonio legítimamente. Sin embargo, siempre habría entre ambos la misma diferencia de edad que al principio; una unión entre jóvenes y viejos estaría pues permitida, contrariamente a la regla que nuestro autor supone que se ha seguido. Sería para prevenir este resultado que según Cunow los australianos habrían establecido por convención que la clase de cada uno estaría nominalmente determinada para toda la vida y lo acompañaría sin cambiar a través

20. Parece que ésta es la opinión expresada por Gallon en una nota muy corta que publicó el *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1888.

21. Cunow, Heinr, *op. cit.*, 1894, pp. 144-165.

22. Cunow, Heinr, *op. cit.*, 1894, p. 146.

de todas las fases de su existencia. De esta forma, efectivamente los diferentes grupos de edad ya no pueden reunirse y confundirse bajo una misma rúbrica, puesto que llevan etiquetas distintas. Sólo que Cunow no se da cuenta de que de esta manera arruina la base misma de su teoría, ya que entonces las clases no corresponden a la división por capas de edad, porque semejante ordenamiento mantiene en categorías separadas gente que ha superado la infancia sin alcanzar aún la vejez. A la inversa, la misma palabra podrá aplicarse de igual forma aquí a un niño, allí a un anciano, puesto que la clase de ambos está determinada desde su nacimiento y de manera independiente a sus edades respectivas. Si el anciano ha nacido de una Ippatta será un Kumbo, así como el bebé que tenga una madre de la misma clase.<sup>23</sup>

¿Se dirá que en efecto esos sistemas no corresponden a la distribución de la población por edad, sino que tienen únicamente por objeto prevenir el matrimonio entre ascendientes y descendientes? Pero si bien realmente se oponen a que un padre se case con su hija (ya que por principio no pertenece a la clase en la que puede tomar a una mujer por esposa), no pueden poner ningún obstáculo a las uniones entre abuelos y nietos. Puesto que, como cada clase renace al cabo de dos generaciones, una mujer y su nieta pertenecen a la misma clase: a aquella en la que, por consiguiente, el abuelo puede elegir libremente. Supongamos, por ejemplo, un Kubbi que se casa con una Ippatta; las hijas de ésta serán Buta, pero las hijas de esas Buta serán de nuevo Ippatta, con las que el primer Kubbi podrá casarse con toda libertad, ya que puede pretender legítimamente y sin distinción a todas las mujeres de esta clase. Es decir que esta organización debe tener un objetivo diferente al de prohibir los matrimonios entre parientes en línea directa. *La alternancia que la caracteriza no puede ser explicada de este modo.*

Sin embargo, el problema no nos parece irresoluble. Esta reglamentación en apariencia extraña sólo es una extensión de la ley ordinaria de exogamia. Para convencerse de ello basta con remitirse a ciertas particularidades que presenta la constitución de los clanes australianos.

Planteemos en principio que la división en clases debió aparecer a más tardar desde que la tribu comprendió dos clanes primarios. En efecto, en todas partes y sin excepción los nombres de las clases son rigurosamente los mismos en todos los clanes de una misma fratría. Es pues porque ya estaban en uso en el grupo inicial del que esos grupos parciales fueron sucesivamente surgiendo.

23. Agreguen a esto que nunca las instituciones sociales, sobre todo las instituciones primitivas, tienen orígenes tan deliberadamente artificiales; nada más contrario a lo que sabemos que explicarlas por ordenamientos convencionales de este género, instituidos por decisión propia en vista de un objetivo preconcebido.

Pasó de los primeros a los segundos. Se puede decir por lo demás que este punto no es discutible.

Para comprender cómo esas clases nacieron, representémonos una tribu dividida en dos clanes primarios no subdivididos aún. Para facilitar la exposición, llamaremos *A* a una y *B* a la otra, *Ah* y *Am* a los hombres y las mujeres del primero, *Bh* y *Bm* a los hombres y las mujeres del segundo. En la primera generación, el esquema de los dos clanes será:

|                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| Clan A                          | Clan B                          |
| Ah <sup>1</sup> Am <sup>1</sup> | Bh <sup>1</sup> Bm <sup>1</sup> |

En virtud de la ley de exogamia, Ah<sup>1</sup> se unirá a Bm<sup>1</sup> y Am<sup>1</sup> a Bh<sup>1</sup>, realizándose la filiación por línea uterina. Es un postulado que rogamos al lector concedernos provisoriamente: los hijos de la pareja Ah<sup>1</sup> y Bm<sup>1</sup> serán del clan B, puesto que es el de la madre, y los hijos de la pareja Am<sup>1</sup> y Bh<sup>1</sup> serán del clan A por la misma razón. Según su sexo, llamaremos a los primeros Bh<sup>2</sup> y Bm<sup>2</sup>, y a los segundos, Ah<sup>2</sup>, Am<sup>2</sup>.

Hasta aquí todo ocurre conforme a las reglas ya conocidas. Pero he aquí un hecho que viene a complicar y singularizar su aplicación. En todas esas tribus, *aunque el hijo porte el tótem materno y aunque forme parte del clan de su madre*, desde el momento en que se casa, ella vive donde su marido, y por consiguiente en un territorio ocupado por el clan de este último. Es allí donde ella trae al mundo a sus hijos; es allí donde son criados, donde sus hijos residen toda la vida y sus hijas hasta el momento de su matrimonio. Los hijos de Bm<sup>1</sup> (es decir, Bh<sup>2</sup> y Bm<sup>2</sup>) nacerán pues en A y allí transitarán su existencia, entera o en parte, porque A es el clan de su padre; a la inversa, los hijos de Am<sup>1</sup> (es decir, Ah<sup>2</sup> y Am<sup>2</sup>) nacerán en B y permanecerán allí porque es donde su madre ha seguido a su marido. Se producirá así un verdadero cruce entre los dos clanes; en la segunda generación, todos los individuos que portan el tótem A y que perpetúan el clan A están en el clan B, y viceversa. El esquema de los dos grupos llega a ser:

|                |                                 |                                 |
|----------------|---------------------------------|---------------------------------|
|                | Territorio del clan A           | Territorio del clan B           |
| 2da generación | Bh <sup>2</sup> Bm <sup>2</sup> | Ah <sup>2</sup> Am <sup>2</sup> |

En la tercera generación, hay un nuevo cruce, pero que restablece las cosas a como eran en primer lugar. En efecto, Bh<sup>2</sup> se casa con Am<sup>2</sup> y la lleva al clan A, donde vive. Los hijos, que heredan el tótem materno, son Ah<sup>3</sup> y Am<sup>3</sup>, y esta vez se encuentran efectivamente en su clan natural A. Asimismo, dado que Ah<sup>2</sup> se casó con Bm<sup>2</sup> y se estableció con ella en B, donde él vive, es en B también que nacen y son educados sus hijos Bh<sup>3</sup> y Bm<sup>3</sup>; por lo tanto, éstos están igualmente

en el territorio del grupo cuyo tótem portan. En consecuencia, la sucesión de las generaciones puede representarse de la siguiente manera:

| Generación: | Población que ocupa el territorio del clan A                                  | Población que ocupa el territorio del clan B                                  |
|-------------|-------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| 1era        | Ah <sup>1</sup> Am <sup>1</sup>                                               | Bh <sup>1</sup> Bm <sup>1</sup>                                               |
| 2da         | Bh <sup>2</sup> Bm <sup>2</sup> (hijos de Bm <sup>1</sup> y Ah <sup>1</sup> ) | Ah <sup>2</sup> Am <sup>2</sup> (hijos de Am <sup>1</sup> y Bh <sup>1</sup> ) |
| 3era        | Ah <sup>3</sup> Am <sup>3</sup> (hijos de Am <sup>2</sup> y Bh <sup>2</sup> ) | Bh <sup>3</sup> Bm <sup>3</sup> (hijos de Bm <sup>2</sup> y Ah <sup>2</sup> ) |
| 4ta         | Bh <sup>4</sup> Bm <sup>4</sup> (hijos de Bm <sup>3</sup> y Ah <sup>3</sup> ) | Ah <sup>4</sup> Am <sup>4</sup> (hijos de Am <sup>3</sup> y Bh <sup>3</sup> ) |

De este modo, cada generación se encuentra ubicada en condiciones diferentes de la que la sigue inmediatamente. Si la primera es criada en el territorio del clan cuyo nombre porta, la siguiente vive afuera, es decir, en el otro clan; pero la tercera se encuentra de nuevo en su lugar. Dado que las generaciones de un mismo clan atraviesan su existencia en medios sociales tan diferentes, es natural que se haya adquirido el hábito de distinguir entre ellas y llamarlas con nombres igualmente diferentes; ésta es la razón por la cual una palabra especial fue atribuida a las que nacen y permanecen en el suelo familiar, y otra a las que, aunque continúan portando las insignias distintivas del clan y sigan siendo fieles al mismo culto totémico, no residen sin embargo en el lugar donde se encuentra la morada misma de ese culto. Y puesto que son sucesivamente *endógenas* —si se puede decir así— y *exógenas*, debe encontrarse la misma rotación en las denominaciones que les son aplicadas. Dicho de otro modo, cada generación formará una clase *sui generis* que se distinguirá por su nombre de la que sigue; pero la que vendrá en tercer lugar tendrá el mismo nombre que la primera, la cuarta el mismo que la segunda, y así sucesivamente. De aquí proviene la alternancia periódica entre las clases, que tan sorprendente parece a primera vista.<sup>24</sup>

Las causas que explican la división de cada clan en clases alternadas darán igualmente cuenta de las prohibiciones matrimoniales vinculadas a esta organización. En virtud de la ley de exogamia, se prohíbe a los miembros de un mismo clan unirse entre ellos. Pero de las dos series de generaciones o de clases cuya continuación constituye el clan B, por ejemplo, como hemos visto, hay una que vive en el clan A. Sin duda, no tiene su tótem y, en un sentido, permanece

24. Hemos vuelto perceptible esta alternancia en el esquema expuesto más arriba, al representar cada clan por características diferentes. Se ve que en cada generación las características cambian.

distinta. No obstante, sólo por el hecho de haber venido al mundo y haber sido criada allí, ella se encuentra en relaciones continuas con las generaciones de A, que viven ellas mismas en A, ya que ambas ocupan el mismo suelo, explotan los mismos bosques y los mismos ríos, han recibido la misma educación, etc. Por consiguiente, entre estos dos fragmentos de clanes diferentes pero cercanos en un mismo hábitat y sumergidos en la misma atmósfera moral se entablan relaciones muy estrechas que, sin ser idénticas a las que existen entre los portadores de un mismo tótem, no dejan de parecerse. Si pues estos últimos lazos son considerados exclusivos de todo comercio sexual entre aquellos que se unen, es inevitable que, por vía de extensión lógica, los primeros, al ser de igual naturaleza, hayan terminado por producir el mismo efecto. Cuando se ha tomado el hábito de suponer incestuosas y abominables las relaciones conyugales de sujetos que pertenecen nominalmente al mismo clan, relaciones similares entre individuos que, aunque provengan verbalmente<sup>25</sup> de clanes diferentes, están sin embargo en contacto tanto o más íntimo que los precedentes, no pueden dejar de adquirir la misma característica. Se puede en efecto prever desde ahora que la comunidad del tótem sólo tiene virtud como símbolo de la comunidad de existencia; si pues ésta es tan real, sin que el tótem sea común, el resultado será el mismo. Así, por el solo efecto de la ley de exogamia, la clase de A que nació en A no puede casarse con la clase de B que nació igualmente en A, aunque los tótems sean distintos. Pero como no existe la misma fraternidad con la clase de B nacida en B y, por consiguiente, nada tiene en común con la gente de A, la misma prohibición no tiene razón de ser y el matrimonio es lícito, ya que no sólo esas dos clases pertenecen a dos grupos totémicos diferentes, sino que su vida está separada, ya que transcurre en dos medios independientes uno del otro. A la inversa, y por los mismos motivos, la clase de A que nació en B sólo puede unirse a la clase de B que nació en A. De manera general, una clase de un clan sólo puede contraer matrimonio con una sola de las clases del otro, a saber, aquella que se encuentra en las condiciones correspondientes: la de A que nació en A con la de B que nació en B, la de A que nació en B con la de B que nació en A. Y como respecto de esto dos generaciones sucesivas nunca pueden estar en la misma situación, de ello resulta que una mujer jamás toma por esposo ni un hombre por esposa a una persona de la generación o clase que sigue a la suya.

La exogamia de las clases, por lo tanto, no es más que la exogamia del clan que se propagó parcialmente de un clan primario al otro, y viceversa; y en

25. No se quiere decir con ello que el tótem sólo sea una palabra, un signo verbal; es el símbolo de todo un conjunto de tradiciones, creencias, prácticas religiosas y de otros tipos. Pero cuando las diferentes partes de un mismo clan ya no viven juntas una misma vida, el tótem pierde su significación primera, aunque conserve aún por mucho tiempo su prestigio por efecto del hábito.

definitiva, esta propagación tiene por causa la inconsistencia propia de la constitución del clan. Se trata, en efecto, de un grupo amorfo, una masa flotante, sin individualidad muy definida, cuyos contornos, principalmente, no están marcados materialmente en la tierra. No se puede decir en qué punto preciso del espacio comienza ni en cuál termina. Todos los que tienen el mismo tótem forman parte de él donde quiera que se encuentren. Al no tener base territorial, no podría resistirse a las causas que tienden a disociarlo en grupos territoriales distintos. Ahora bien, el uso que prescribe que la mujer vaya a vivir con su marido, unido al principio de la filiación uterina, hace necesaria esta disociación. Cada clan, bajo la acción de esas dos causas reunidas, deja que se establezcan fuera de él una parte de las generaciones que le corresponden por derecho, y recibe en su seno generaciones que le son extranjeras. En consecuencia, se mezclan unos con otros, se penetran, intercambian su población y aparecen combinaciones nuevas a las que la ley de exogamia se extiende, pero bajo formas igualmente nuevas. Se comprende, por lo demás, que de ello resulte un debilitamiento del grupo propiamente totémico, ya que las porciones de clanes diversos así reunidas en un mismo lugar viven una misma vida y forman por consiguiente una sociedad de nuevo tipo, independiente del tótem. A medida que se desarrollan, relegan pues a segundo plano la vieja organización del clan, que poco a poco tiende a desaparecer.

Esta explicación, es cierto, se aplica únicamente al caso elemental en que la tribu no comprende aún más que dos clanes primarios. Pero una vez que cada uno de ellos se ha subdividido a su vez en clanes secundarios, éstos heredan la división en clases que se había establecido en el grupo inicial. Estas clases se organizan allí sobre las mismas bases que tenían en los dos clanes primitivos, puesto que bajo esta forma no son más que la prolongación de lo que eran al principio. Es así como se producen los sistemas un poco más complicados que los descriptos en primer lugar.<sup>26</sup>

Además de que esta teoría permite explicar detalladamente la organización de las clases australianas, se encuentra confirmada por otros múltiples hechos:

26. Queda el caso único de los wuramongo, donde en lugar de dos hay cuatro clases en cada fratría. Si realmente la descripción que dio Howitt de ellos es correcta, lo que es dudoso según los términos mismos de los que se sirve, nada tiene de inconciliable con la explicación que acabamos de dar. Se puede, por ejemplo, suponer con Cunow (1894: 150) que esas ocho clases se deben a que dos tribus que poseen clases diferentes se mezclaron; cada una habría aportado sus denominaciones, que habrían sido conservadas. Pero como sólo podrían serlo a condición de designar generaciones diferentes, de ello se deduciría que los mismos términos sólo habrían vuelto al cabo de cuatro generaciones en cada fratría. Muchas circunstancias pueden por cierto haber determinado a ese pueblo a complicar esta terminología: ahora bien, es solamente por esa complicación un poco mayor que se distingue de los otros.

1) Implica que esta organización está en parte determinada por el principio de filiación uterina. Si entonces no estamos equivocados, debe verse desaparecer las clases allí donde la filiación se hace, por el contrario, por línea masculina. En ese caso, según nuestra hipótesis, éstas ya no tienen razón de ser, ya que como los hijos portan el tótem del padre y ya no el de la madre nacen y son criados en el mismo clan del que llevan el nombre. Cada generación se encuentra pues en las mismas condiciones que la generación mayor y la que la sigue: son todas endógenas. De este modo, no hay motivo para distinguir entre ellas. La dualidad del grupo totémico y del grupo territorial ha desaparecido, ya sea que los dos sólo formen uno o que el primero haya dejado de existir. Ahora bien, era esta dualidad la que producía las combinaciones alternadas a las que corresponde el sistema de clases. Éste sólo puede, en consecuencia, subsistir como una supervivencia sin utilidad, destinada por lo tanto a debilitarse progresivamente.

Los hechos se ajustan a la deducción. Howitt mismo señaló que en todas partes donde el clan se recluta *ex masculis et per masculos*<sup>27</sup> la clase no existe: es el caso de los narrinyeri, los kurnai, los chipara.<sup>28</sup> Curr indica igualmente que la clase del hijo está en principio determinada por la de la madre.<sup>29</sup>

2) Si, como supusimos, la división de las clases se produjo en el momento en que la tribu no comprendía aún más que dos clanes primarios, ella debe alterarse a medida que el recuerdo de esta organización primitiva tienda a perderse. Esto es en efecto lo que se observa. Entre los Kamilaroi, los lazos que antaño unían a los clanes de una misma fratría terminaron por relajarse, y en consecuencia se permitió el matrimonio entre algunos de ellos. Un Emú pudo casarse con una Bandicot, aunque ambos fueran de la fratría Kupathin. Pero para ello fue necesario que el matrimonio se volviera lícito entre las dos clases de esta misma fratría. Esto fue efectivamente lo que ocurrió. La reglamentación que expusimos más arriba según la cual un Ippai o un Kumbo no podía unirse a una Buta ni a una Ippata se relajó poco a poco y finalmente ya no se prohibía a un Ippai del clan del Emú casarse con una Ippata del clan Bandicot. Un Kumbo puede tomar por esposa a una Buta en las mismas condiciones.

Al suponer que la filiación había sido en principio uterina y sólo se había vuelto agnática más tarde, se nos reprochará tal vez basar toda esta explicación en una hipótesis. Pero es importante comprender bien el sentido de nuestra proposición antes de discutirla. De ninguna manera pensamos sostener con Bachofen y Morgan que en un principio cada pequeño grupo familiar tuvo

27. Descendientes por línea directa masculina y por vía de varones [n. de la t.].

28. Howitt, William: "Further Notes on the Australian classes", en *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1888, p. 40.

29. Curr, *op. cit.*, 1886-1887, vol. I, pp. 69 y 111.

la mujer y no el marido por centro, que el hijo era criado donde vivía la madre o bajo la dirección de los parientes maternos. Los hechos demuestran con claridad que en Australia semejante ordenamiento es contrario al uso general; es esto lo que nosotros mismos acabamos de recordar. Sólo oímos hablar del grupo cuyo tótem es la base. Ahora bien, creemos indiscutible que al principio el tótem se transmitía exclusivamente por línea uterina; que por consiguiente el clan sólo estaba compuesto por descendientes a través de las mujeres.<sup>30</sup> Sin que sea necesario tratar esta cuestión a fondo, las razones que siguen bastan para justificar nuestro postulado:

- 1) Cuanto más rudimentariamente desarrolladas están las sociedades, más frecuente es el clan materno. Es muy general en Australia, donde se encuentra *cuatro de cada cinco veces*; es más raro en América, donde la proporción no supera los tres o incluso dos por año.<sup>31</sup> Ahora bien, los pieles rojas han alcanzado un estado social notablemente superior al de los australianos.
- 2) Nunca se vio que un clan paterno se transforme en un clan uterino; no se cita un solo caso en el que esta metamorfosis haya sido directamente observada. Se sabe por el contrario con certeza que la transformación inversa se efectuó con gran frecuencia.
- 3) Semejante cambio parece por cierto inexplicable. ¿Qué podría haber determinar al grupo del padre a desprenderse parcialmente de sus hijos e imponerles un tótem extraño, con todas las obligaciones morales y religiosas que de él derivan? Es en el clan paterno donde nacieron y donde transcurrió su vida, unos en su totalidad, otros en gran parte. ¿De dónde podría provenir el hábito de hacerlos adscribir a otra sociedad totémica? Cunow mismo reconoce que la respuesta es casi imposible.<sup>32</sup> La evolución inversa es por el contrario fácilmente inteligible. Ya por el solo hecho de que el hijo crece donde vive su padre, en el entorno de sus parientes paternos, es inevitable que caiga cada vez más en la esfera de acción de éstos, es decir, que termine estando totalmente incorporado a su clan. Hay una anomalía en el hecho de que resida allí y no lleve su nombre. Para que esta revolución se realice sin grandes resistencias basta que las tradiciones y los usos que constituyen la base del viejo totemismo hayan perdido su autoridad inicial. Son efectivamente los únicos lazos que unen en parte al hijo con otra comunidad moral y que se oponen de

30. Es esto lo que reconocen incluso los autores como Grosse, que sin embargo combaten las tesis de Morgan.

31. Frazer, *op. cit.*, 1887, pp. 69-72.

32. Cunow, *op. cit.*, 1894, p. 135.

este modo a una asimilación completa. Por consiguiente, a medida que estos lazos se relajan, el obstáculo disminuye. Pero de hecho no se puede negar que allí donde la filiación agnática está establecida el totemismo se halla debilitado. Ya no existe entre los kurnai; no hay allí más clanes, sino solamente grupos territoriales, divididos de inmediato en familias particulares. Entre los narrinyeri, el clan sobrevive aún, pero bajo una forma atenuada. Cada grupo local tiene, al menos en general, un tótem, pero el elemento territorial se ha vuelto preponderante: cada una de esas divisiones está caracterizada ante todo por la porción de tierra que ocupa. Por eso ella es designada no por el nombre de su tótem, sino por una expresión puramente geográfica. Algunas tienen incluso varios tótems, lo que resulta contradictorio con la noción misma de clan; un verdadero clan no puede poseer dos tótems porque no puede tener doble origen. Además, el ser totémico ya no es objeto de culto entre los narrinyeri; si se trata de un animal, pueden cazarlo y comerlo. Los individuos ya no se identifican con él. Ya casi no es más que una etiqueta convencional.<sup>33</sup>

Es cierto que Cunow intentó sostener que si el totemismo no se observa en estas sociedades no significa que haya desaparecido, sino que nunca existió. Según él, los kurnai representarían la forma inferior de la civilización australiana; los narrinyeri, aunque superen a las precedentes, no habrían alcanzado aún a las otras tribus del mismo continente. Ésta es la razón por la que la organización totémica sería incluso desconocida por los primeros y sólo estaría en estado incipiente en los segundos. Por desgracia para esta hipótesis, en la tribu de los kurnai se encuentran vestigios muy evidentes de un totemismo antiguo. Cada sexo tiene su tótem y ese tótem es objeto de una auténtica veneración: para los hombres, una clase de emú (yeerung); para las mujeres, una especie de curruca (djeetgun). Todos los pájaros llamados yeerung son considerados hermanos de los hombres; todos los que se denominan djeetgun, hermanas de las mujeres, y se creía que ambas clases de animales eran ancestros de los kurnai.<sup>34</sup> El carácter totémico de esas creencias y prácticas es tanto más indiscutible cuanto que se las encuentra en varias sociedades donde el culto al tótem siguió siendo la base de la organización social.<sup>35</sup> Por otro lado, es completamente imposible ver allí una primera forma y una especie

33. Cunow, *op. cit.*, 1894, p. 82. Véase Curr, *op. cit.*, 1886-1887, vol II, pp. 244 y ss.

34. Fison y Howitt, *op. cit.*, 1880, pp. 194, 201 y ss., 215, 235. Howitt, *op. cit.*, 1888, pp. 57 y ss.

35. Frazer, *op. cit.*, 1887, p. 51. Crawley, Ernest: "Sexual Taboos. A Study un the Relations of the Sexes", en *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1895, p. 225. Por ello, no comprendemos cómo Cunow pudo decir (p. 59) que no se reconocen tótems sexuales fuera de los Kurnai.

de primer esbozo del totemismo, ya que es cierto que en un principio el tótem nace del clan cuya individualidad constituye. Sólo ulteriormente y por derivación se extendió a los grupos formados por cada sexo al interior de cada clan.<sup>36</sup>

Estos hechos concuerdan por cierto con los que planteamos al inicio. Lo que tiende a invertir el principio de la filiación uterina es la ley de exogamia combinada con el uso según el cual la mujer debe vivir donde su marido, ya que son esas dos reglas las que hacen que el hijo esté colocado inmediatamente bajo la dependencia de sus parientes paternos, mientras que se lo mantiene lejos del clan de su madre. Ahora bien, como hemos mostrado, las mismas causas hacen tambalear la sociedad totémica y la sustituyen por un agregado en el que la comunidad de la tierra desempeña un papel más importante que la comunidad del nombre. Por consiguiente, cuando los grupos elementales que componen una tribu se reclutan por vía de descendencia masculina, es inevitable que ya nada tengan de totémico o que en ella el totemismo sólo sobreviva debilitado. O el tótem desaparece por completo como denominación colectiva del grupo, o bien, lo que es más frecuente, se vuelve una simple etiqueta, un acuerdo convencional que recuerda exteriormente la institución que ha desaparecido, pero que ya no tiene el mismo sentido ni igual alcance. Ya no es el simbolismo de todo un conjunto de tradiciones seculares, de prácticas organizadas y mantenidas durante una larga sucesión de generaciones, porque ha sido reducido a tomar esta forma a raíz de una revolución que trae consigo esas prácticas y tradiciones.

Las explicaciones que preceden se aplican casi de manera idéntica a algunas otras interdicciones sexuales que se han indicado en las tribus australianas y que a veces fueron presentadas como ajenas a la exogamia, de la que sin embargo son consecuencias y aplicaciones. Se las puede resumir en los dos tipos siguientes: 1) Cuando el clan es agnático, las relaciones sexuales no sólo están prohibidas con los miembros del clan al que se pertenece, es decir, con los parientes paternos, sino incluso con los del clan materno. Éste es particularmente el caso

36. Para probar que los kurnai están más próximos a los orígenes que las otras tribus australianas, Cunow invoca el hecho de que allí el hijo llama a la hermana de su padre "Mummung", nombre evidentemente parecido al que da a su padre ("Mungan"). Si pues —dice nuestro autor— la hermana del padre es denominada ascendiente materno, es porque hasta tiempos bastante recientes era realmente la madre, y porque cada hombre se casaba en consecuencia con su hermana: lo que ciertamente indicaría un estado social muy primitivo. Pero esto implica olvidar que esas expresiones no sirven para designar relaciones de consanguinidad, como lo mostraremos más adelante a propósito del libro de Kohler y como Cunow mismo lo reconoce; nada puede pues concluirse respecto de los lazos de sangre que unen o unían a los miembros del grupo. En realidad, "Mungan" designa la generación masculina del grupo paterno anterior a la del hijo, y "Mummung", la parte femenina de la generación que se encuentra en las mismas condiciones.

de los narrinyeri.<sup>37</sup> En otros términos, la exogamia es doble. 2) Aun cuando un clan es uterino, se mencionan casos en los que el matrimonio está prohibido no solamente entre los individuos que lo conforman, sino incluso entre éstos y algunos de sus parientes paternos. Es así como entre los dyerie un hombre no puede casarse con la hija de su hermano ni con la hermana de su padre, la hija de la hermana de su padre o la hija del hermano de su madre.<sup>38</sup>

El primer hecho se comprende fácilmente una vez que se ha reconocido la anterioridad del clan uterino frente al clan agnático, ya que cuando este último se constituyó las ideas y los hábitos que la antigua organización había inculcado en las conciencias no desaparecieron como por arte de magia. El parentesco uterino perdió su primacía pero no fue abolido y, puesto que había excluido por tanto tiempo el comercio sexual, siguió teniendo los mismos efectos. Todo lo que allí cambió es que el parentesco agnático tuvo desde entonces la misma influencia. La antigua exogamia se conservó junto a la nueva. La prohibición devino bilateral.

En cuanto a las interdicciones parciales y más o menos excepcionales que se han señalado para los dyerie y algunas otras tribus, corresponde a una fase de transición. Ellas han debido establecerse en un momento en que el parentesco paterno comenzaba a hacer sentir su acción, sin haberse vuelto aún preponderante, ya que semejante transformación sólo pudo haberse realizado con la más extrema de las lentitudes. Sólo poco a poco los lazos que unían al hijo a su tótem materno se relajaron, y las características del parentesco materno se propagaron al otro. Ya el sistema de clases tenía por efecto impedir el matrimonio con la mitad del clan paterno, dado que cada dos generaciones había una con la que las relaciones conyugales estaban prohibidas. No hay pues nada de extraordinario en que esta interdicción se haya comunicado poco a poco a otras partes del mismo clan. Una vez que hubo salido de los límites definidos en los que estaba primitivamente contenida, no podía dejar de extenderse poco a poco a través de una suerte de contagio lógico. No puedo casarme con la hermana de mi padre porque pertenece a la generación que precede a la mía, y por consiguiente a la clase que me está prohibida. Pero entonces, ¿cómo es que el matrimonio con la hija de esa mujer se presenta como algo mucho menos odioso? El horror que inspira uno se transfiere naturalmente al otro, por lo mismo que los sentimientos de parentesco de los que ambas personas son objeto son en gran medida de igual naturaleza. Asimismo, si soy mujer no puedo casarme con el hermano de mi madre porque lleva el mismo tótem que yo, pero entonces ¿no es inevitable que esta misma prohibición se extienda a los hijos de ese hombre,

37. Cunow, *op. cit.*, 1894, p. 84. Curr, *op. cit.*, 1886-1887, vol. II, pp. 245 y 268.

38. Cunow, *op. cit.*, 1894, p. 114.

que dependen tan estrechamente de él y viven bajo el mismo techo y la misma vida?<sup>39</sup> Lo que debió facilitar esta extensión es que todos los miembros de un mismo clan se consideraban surgidos de un mismo ancestro y veían incluso en esta descendencia común la fuente principal de sus obligaciones recíprocas. Debía pues parecerles natural y lógico que, al cabo de cierto tiempo, la prohibición de contraer matrimonio se aplicara a relaciones de consanguinidad diferentes de las que se consideraban características del clan.

De manera general, a medida que los clanes se mezclan y se penetran del modo en que hemos descripto, las diferentes clases de parentesco hacen lo mismo, se nivelan. El antiguo parentesco uterino ya no puede, por consiguiente, conservar su preponderancia. Pero entonces, el círculo de las interdicciones se extiende a su vez. Se extiende tanto que a veces incluso llega a no tener ya límites precisos. No solamente lo hace al clan paterno y después al materno, sino que va más allá, alcanza a otros grupos que sólo han contraído con los precedentes alianzas más o menos pasajeras. Ya no se sabe dónde terminan, especialmente cuando se carece de tótem para distinguir las relaciones incestuosas de las otras. Es esto lo que parece haberse producido entre los kurnai. En ninguna parte la fusión de los clanes debió ser más completa, ya que el totemismo desapareció. La sociedad está compuesta por grupos cuyos miembros se consideran parientes, pero que ya no tienen insignia común. Ahora bien, tampoco en ningún lugar se multiplicaron tanto los casos de prohibición. Así, un kurnai no puede desposar a una mujer que pertenece a un grupo al que algunos de sus semejantes ya han ido a casarse. Resulta de ello que con mucha frecuencia debe buscar muy lejos una mujer con la que pueda unirse legítimamente.<sup>40</sup>

La exogamia es pues la forma más primitiva que haya revestido el sistema de las prohibiciones matrimoniales por incesto. Todas las interdicciones que se observan en las sociedades inferiores derivan de ella. En su estado completamente elemental, no supera el clan uterino. De allí se extiende, parcialmente al principio y totalmente a continuación, al clan paterno; a veces va aún más lejos.

39. Tomamos las expresiones “hijo”, “hijas”, “hermanos”, etc., sin precisar su sentido más que los viajeros. Ahora bien, dado el vocabulario usado por los primitivos, siempre podemos preguntarnos si esas expresiones designan individuos determinados, que mantienen con el sujeto que los nombra de ese modo relaciones de consanguinidad idénticas a las que llamamos con los mismos nombres, o si responden a grupos de individuos que comprenden cada uno casi toda una generación. Los relatos de los observadores sólo rara vez nos informan sobre este punto, que tendría una importancia esencial.

40. Cunow, *op. cit.*, 1894, p. 68. He aquí otra prueba de que la organización familiar de los Kurnai nada tiene de primitivo. Muy lejos de que el horror al incesto se encuentre en su mínima expresión, en ninguna parte está tan desarrollado. Se puede incluso decir que alcanza allí un desarrollo anormal.

Pero bajo esas modalidades diversas, ella es siempre la misma regla aplicada a circunstancias diferentes.

Se comprende entonces qué interés habría en saber qué causas lo han determinado, ya que no es posible que no haya afectado la evolución ulterior de las costumbres conyugales.

### III

Muchas teorías se han propuesto para responder a esta cuestión. Se ordenan con bastante naturalidad en dos clases. Unas explican la exogamia a partir de ciertas particularidades propias de las sociedades inferiores; otras, a partir de alguna característica constitutiva de la naturaleza humana en general.

Lubbock, Spencer y Mac Lennan vincularon sus nombres a las primeras. Aunque sus explicaciones difieren en el detalle, se basan en el mismo principio. Para unos y otros, la exogamia consiste esencialmente en un acto de violencia, en un rapto que, esporádico en un principio, se habría generalizado progresivamente y vuelto, por eso mismo, obligatorio. Los hombres habrían sido conducidos por diferentes razones a ir a buscar mujeres a tribus extranjeras más que en las suyas, y con el tiempo este hábito se habría consolidado en regla imperativa. Paralelamente, también habría cambiado de naturaleza. Mientras que primitivamente la exogamia suponía un golpe de fuerza, una verdadera *razzia*, poco a poco se volvería pacífica y contractual, y he aquí por qué hoy en día se la observa generalmente bajo esta forma.

Estos autores divergen en cuanto a las causas que habrían dado nacimiento a este uso. Para Mac Lennan, es la práctica del infanticidio la que la habría vuelto necesaria.<sup>41</sup> El salvaje, dice, mata a menudo a sus hijos, y son las hijas las que son preferentemente sacrificadas. De ello resulta que no hay suficientes mujeres en la tribu; es preciso pues tomar del exterior aquello que llenará esos vacíos. Para Lubbock, es la necesidad de sustituir los matrimonios individuales a los matrimonios colectivos, únicos tolerados al principio, que habría desempeñado el papel decisivo. Partidario de las teorías de Morgan y de Bachofen, admite en efecto que en un principio todos los hombres de la tribu poseían colectivamente a todas las mujeres, sin que nadie pudiera apropiarse de una para su uso exclusivo, ya que semejante apropiación habría sido un atentado contra los derechos de la comunidad. Pero no sucede lo mismo con las mujeres que formaban parte de las sociedades extranjeras; sobre ellas la tribu no tenía ningún derecho. El que había logrado capturar una podía monopolizarla si lo deseaba. Ahora

41. Mac Lennan, *op. cit.*, 1886, cap. VII y *passim*.

bien, ese deseo no podía dejar de despertarse en el corazón del hombre, porque las ventajas de esa suerte de uniones son evidentes. Así se habría formado un prejuicio desfavorable hacia los matrimonios endogámicos.<sup>42</sup> Finalmente, para Spencer la causa determinante del fenómeno habría sido el gusto de las sociedades primitivas por la guerra y el saqueo. El rapto de las mujeres es una manera de despojar al vencido. La mujer capturada forma parte el botín; es pues un trofeo glorioso y, por consiguiente, muy apreciado. Es una prueba de los éxitos que se han conseguido en la batalla. La posesión de una mujer conquistada en la guerra devino así una suerte de distinción social, un título de respeto. Como consecuencia de esto, el matrimonio que se contrae pacíficamente en el seno de la tribu fue considerado cobardía y deshonor. De la deshonor a la prohibición formal sólo hay un paso.<sup>43</sup>

Solamente a título de indicación mencionamos estas explicaciones contruidas de forma demasiado somera. No se entiende por qué, con el único objetivo de obviar la insuficiencia de las mujeres indígenas, los hombres se habrían prohibido —y bajo pena de muerte— utilizar las que tenían a su disposición. Además, no está probado que el infanticidio de las hijas haya presentado esa generalidad ni que haya podido producir los efectos que se le atribuyen. Es verdad que es frecuente en Australia, pero se hace referencia a muchos países en los que no se practica.<sup>44</sup> En todo caso, hay un hecho que debería restablecer el equilibrio entre los sexos, incluso aunque fuera roto al día siguiente del nacimiento: que aun en los países civilizados la mortalidad natural de los varones supera la de las mujeres. Con más razón debe ser así en las sociedades primitivas, donde un estado de guerra crónica expone al hombre a muchas causas de muerte que amenazan menos directamente a las mujeres. Y en efecto, de una encuesta realizada por el gobierno inglés sobre diferentes puntos de las islas Fiyi donde se practicaba el infanticidio, se deriva que si bien durante la infancia el número de varones supera al de las mujeres, la relación es inversa para lo concerniente a los adultos.<sup>45</sup>

Las teorías de Lubbock y Spencer están aún más desprovistas de todo fundamento. La primera se basa en un postulado que ya no es sostenible actualmente. No existe un solo hecho que demuestre la realidad de un matrimonio colectivo. ¿Qué más extraño, por cierto, que esta tribu en la que los hombres abandonarían obligatoriamente a todas las mujeres porque poseen su propiedad plena? Agréguese a ello que las mujeres tomadas prisioneras en la guerra debían,

42. Lubbock, *op. cit.*, *Origines de la civilisation*, 1873, p. 124.

43. Spencer, Herbert: *Principes de sociologie*, París, G. Ballières, 1879, vol. II, pp. 236 y ss.

44. Véanse los hechos en Westermarck, Edward: *L'histoire du mariage humain*, pp. 297-299.

45. Fison, L. y Howitt W., *op. cit.*, 1880, pp. 171-176.

como el botín hecho en común, pertenecer colectivamente a la comunidad y no a su secuestrador. En cuanto a Spencer, como prueba de su hipótesis cita en total cuatro hechos, de los que se deriva que entre los salvajes a veces se exigen pruebas de coraje como condición preliminar al matrimonio.<sup>46</sup> ¿Pero el único medio de dar testimonio de su valentía es raptar mujeres? En la Edad Media se encuentran usos análogos; el caballero debía merecer a su prometida a través de alguna gran hazaña. Sin embargo, entonces nada se produjo que se pareciera a la exogamia. ¿Qué distancia hay en fin entre el móvil al que se atribuye esta reglamentación y la pena terrible que castigaba al violador de la ley!

Pero el vicio radical de todos esos sistemas es que reposan sobre una noción errónea de la exogamia. En efecto, entienden por esta palabra la obligación de tener relaciones sexuales solamente con una mujer de nacionalidad extranjera; es el matrimonio entre miembros de la misma tribu el que estaría prohibido. Ahora bien, la exogamia jamás tuvo ese carácter. Prohíbe a los individuos del mismo clan unirse entre ellos; pero de manera muy general, es en otro clan de la misma tribu, o por lo menos de la misma confederación, donde los hombres van a buscar mujeres con las que casarse y donde las mujeres encuentran a sus maridos. Los clanes que se alían de este modo, lejos de estar en estado constante de hostilidad, se consideran incluso parientes. Esta desgraciada confusión entre el clan y la tribu, que se debe a una definición insuficiente de uno y otra, contribuyó en gran medida a oscurecer la cuestión de la exogamia. No estaría de más repetir que si el matrimonio es exogámico en relación con los grupos totémicos (clanes primarios o secundarios) es generalmente endogámico en relación con la sociedad política (tribu).

Es cierto que Mac Lennan reconoce que la exogamia tal como existe hoy en día se practica en el interior de la tribu. Pero según él, esta exogamia interior sería una forma ulterior y derivada, cuya génesis explica con bastante ingeniosidad. Supongamos tres tribus vecinas A, B, C que practican la exogamia de tribu a tribu. Los hombres de A, al unirse solamente con las mujeres de B y C, se apoderan de ellas por la fuerza y las llevan consigo. Aunque estén cautivas, ellas conservan su nacionalidad; siguen siendo extranjeras en medio de sus nuevos dueños. En virtud de la regla según la cual el hijo continúa la condición de la madre, ellas comunican ese carácter a los hijos que dan a luz. Se supone por lo tanto que éstos pertenecen a la tribu materna, ya sea B o C, aunque sigan viviendo en la tribu A en la que han nacido. Así, en el seno de esta última sociedad antaño homogénea se forman dos grupos distintos: B', compuesto por mujeres de B y sus hijos, y C', que comprende a las mujeres de C y sus descendientes de ambos sexos. Cada uno de esos grupos constituye un clan. Una

46. Spencer, *op. cit.*, 1879, vol. II, p. 239.

vez formados por ese procedimiento violento, se reclutan regularmente por vía de la generación: los hijos que nacen pertenecen al clan materno. Sobreviven pues a las causas artificiales que les habían dado nacimiento; se organizan y funcionan como elementos normales de la sociedad. Cuando ese resultado es alcanzado, la exogamia exterior se vuelve inútil. Los hombres de B' ya no tienen necesidad de ir a conquistar mujeres de otra nacionalidad fuera de su tribu; las encuentran en ella, en el clan C'.<sup>47</sup>

Pero sabemos hoy en día que los clanes se formaron de una manera muy diferente. En la mayoría de las tribus australianas e incluso indias no hay dudas de que han nacido de dos estirpes primitivas por vía de generación espontánea. No se deben pues a una importación violenta de elementos extranjeros y ya diferenciados. La hipótesis de Mac Lennan podría aplicarse como mucho a los dos clanes primarios del que han surgido los otros por segmentación. Pero es muy improbable que esas dos clases de clanes provengan de dos procesos tan diferentes, siendo que no hay diferencia fundamental entre ellos. Además, ¿por qué la introducción de mujeres extranjeras habría dado origen en tantos casos a dos grupos heterogéneos y a no más que dos? Habría pues que admitir que cada tribu ha sustraído regularmente las mujeres que le faltaban solamente a dos de sus vecinos. ¿Pero por qué la tribu se habría limitado así? ¿Por qué, en fin, esta importación habría cesado súbitamente desde que los dos clanes primarios comenzaron a aparecer sobre su fondo primitivamente homogéneo? No se ve cómo la exogamia así transformada habría podido conservarse si tuviera las causas que se le atribuyen, ya que hacer pasar las mujeres que se poseían de un clan al otro no era un medio para disminuir la escasez de mujeres que se pudiera padecer. Esas transferencias no podían tener el efecto de incrementar, por poco que fuera, el total de la población femenina.

Más digna de examen es la teoría de Morgan.<sup>48</sup> La exogamia tendría por causa el sentimiento de los malos resultados que a menudo se han atribuido a los matrimonios entre consanguíneos. Si como se ha dicho la consanguinidad es por sí misma una fuente de degeneración, ¿no es natural que los pueblos hayan prohibido uniones que amenazan con debilitar la vitalidad general?

Pero cuando se busca en la historia cómo los hombres se explicaron a sí mismos esas prohibiciones, a qué móviles parecen haber obedecido los legisladores, se constata que antes de este siglo las consideraciones utilitarias y fisiológicas parecen haber sido ignoradas casi por completo. En los pueblos primitivos se dice mucho, aquí y allá, que esas uniones no podrían prosperar. "Cuando un

47. Esta explicación fue retomada por Kautsky: *Kosmos*, t. XII, pp. 1-62, y por Hellwald: *Menschliche Familie*, pp. 187 y ss.

48. Morgan, *op. cit.*, 1877, p. 69.

hombre se una a su tía —dice el Levítico—, cargarán con las consecuencias de su pecado y no tendrán hijos.”<sup>49</sup> Pero esta esterilidad es presentada como un castigo infligido por Dios, no como la consecuencia de una ley natural. La prueba está en que en el versículo siguiente las mismas expresiones son empleadas en el caso de un matrimonio que por sí mismo no podría tener efectos orgánicos malos: se trata de un hombre que se une a la mujer de su hermano. En la Antigüedad clásica las razones más diversas son alegadas. Para Platón, el cruce sería sobre todo un medio para unir las fortunas y los caracteres, y realizar una homogeneidad deseable para el bien del Estado.<sup>50</sup> Para otros, se trata de impedir que la afección se concentre en un pequeño círculo cerrado.<sup>51</sup> Según Luther, si la consanguinidad no fuera un obstáculo, se casarían demasiado seguido sin amor, únicamente para mantener la integridad del patrimonio familiar.<sup>52</sup> Sólo hacia el siglo XVII aparece la idea de que esas uniones debilitan la raza y deben ser prohibidas por ese motivo; esta idea aún permanece bastante imprecisa.<sup>53</sup> Montesquieu no parece sospecharla.<sup>54</sup> Pero lo que es más interesante es que parece haber sido casi ajena a la redacción de nuestro Código. Portalis, en su exposición de motivos, no hace alusión a ella. Se la encuentra indicada en la relación hecha al Tribunal por Gillet, pero es relegada allí a un segundo plano. “Además de algunas ideas probables sobre la perfectibilidad física, hay —dice— un motivo moral para que el compromiso recíproco del matrimonio sea imposible para aquellos entre los que la sangre y la afinidad ya han establecido relaciones directas o muy cercanas.” Es pues muy inverosímil que los australianos y los pieles rojas hayan tenido una especie de anticipación de esta teoría, que sólo mucho más tarde debía salir a la luz.

Sin embargo, esta primera consideración no es suficientemente demostrativa. Se podría suponer que los hombres tuvieron una vaga conciencia de los malos efectos de la consanguinidad, sin no obstante darse cuenta de ella con claridad, y que ese sentimiento oscuro fue suficientemente fuerte como para determinar su conducta. Es preciso en efecto que conozcamos siempre con claridad las razones que nos hacen actuar. Pero para que esta hipótesis fuera válida, sería aun necesario que los males de los que se acusa a los matrimonios

49. *Levítico*, XX, 20.

50. Platón: *La República*, libro V, y *Las Leyes*, libros VI y VIII.

51. Es el caso de Aristóteles, de San Agustín. Véanse los textos citados en Huth: *The Marriage of near Kin*, Londres, 1887, p. 25.

52. *Ibid.*, p. 26.

53. Burton, Robert: *Anatomy of Melancholy*, Oxford, 1621, pp. 81 y 82. Campanella, Tommaso: *De Monarchia Hispanica discursus*, Amsterdam, 1640, libro XV.

54. Montesquieu: *El espíritu de las leyes*, vol. XXVI.

consanguíneos fueran reales, incuestionables e incluso de una evidencia bastante inmediata como para que inteligencias toscas pudieran al menos percibirla. Sería aun preciso que impresionaran por naturaleza vivamente la imaginación, de cualquier manera por cierto que se los explicara, ya que, de otro modo, la extrema severidad de las penas que, se dice, están destinadas a prevenirlos sería ininteligible.

Ahora bien, si se examinan sin ideas preconcebidas los hechos alegados contra la consanguinidad, el único punto que pareciera fundado es que de ningún modo tienen ese carácter decisivo.<sup>55</sup> Sin duda, se pueden mencionar casos en los que parece haber sido nefasta, pero los ejemplos favorables a la tesis opuesta no son menos numerosos. Se conocen pequeños grupos sociales cuyos miembros han estado obligados a casarse entre ellos por razones diversas, y durante largas sucesiones de generaciones, sin que de ello haya resultado ningún debilitamiento de la raza.<sup>56</sup> Es verdad que parece concluirse de ciertas observaciones que la consanguinidad incrementa la tendencia a las afecciones nerviosas y a la sordomudez, pero otras estadísticas establecen que disminuye a veces la mortalidad. Es lo que Neuville determinó para los judíos.<sup>57</sup>

Estas contradicciones ostensibles prueban que la consanguinidad en sí misma no es necesariamente perjudicial. Allí donde existen taras orgánicas, incluso simplemente virtuales, las agrava porque las adiciona. Pero por la misma razón, refuerza las cualidades que presentan ambos padres. Si bien es funesta para los organismos malformados, ella consolida y fortifica los que están bien dotados. Es cierto que al otorgar una relevancia excepcional a ciertas disposiciones incluso ventajosas, corre el riesgo de perturbar el equilibrio vital, ya que es una condición de la salud que todas las funciones se balanceen de manera armoniosa y se mantengan mutuamente en un estado de desarrollo moderado. Pero en principio, si bien esas rupturas parciales del equilibrio son mórbidas respecto de la fisiología individual, si en cierta medida ellas ponen al sujeto que las padece en condiciones menos favorables para luchar contra el medio físico, a menudo son para él una causa de superioridad social. Recobra de un lado lo que puede haber perdido en el otro, y a veces más, ya que el hombre es doble, y sus posibilidades de supervivencia no dependen solamente de la manera en que está adaptado a

55. Los hechos en Huth, *op. cit.*, 1887, pp. 140-186.

56. No podemos citar todas las obras publicadas sobre esta cuestión. Se encontrará una bibliografía completa así como todos los hechos importantes alegados de una y otra parte en el libro de Huth ya citado. Una pequeña publicación de Sherbel, *Ehe zwischen Blutsverwandten*, Berlín, 1896, también contiene un informe bastante bueno del estado de la cuestión.

57. Neuville: *Lebensdauer und Todesursachen*, Frankfurt, 1855, pp. 18-19 y 111-113. Las cifras son reproducidas en Huth, *op. cit.*, 1887, pp. 176-177.

las fuerzas cósmicas, sino también de su situación y su rol en la sociedad. Así, la indiscutible tendencia de los judíos a todas las variedades de neurastenia se debe tal vez, en parte, a la gran frecuencia de matrimonios consanguíneos; ahora bien, como esta tendencia tiene como consecuencia una mentalidad más desarrollada, les permitió resistir a las causas sociales de destrucción que los acosan desde hace siglos. Ante todo, no se ve por qué las sociedades condenarían de manera absoluta esta cultura intensiva de cualidades determinadas, ya que ellas la necesitan. Las aristocracias, las elites no pueden formarse de otra manera. En todo caso, los fenómenos de degeneración que de este modo pueden producirse, sin importar el grado en el que sean dañinos, sólo son perceptibles si esa clase de uniones se ha repetido durante varias generaciones. Se necesita tiempo para que la energía vital se agote a fuerza de ser especializada. Las consecuencias de esta especialización excesiva sólo pueden pues alcanzarse a través de una observación paciente y prolongada.

En resumen, si bien parece que los matrimonios consanguíneos siempre generan un riesgo para los individuos, si es sensato sólo contraerlos con prudencia, no tienen ciertamente los efectos fulminantes que a veces se les han atribuido. Su influencia no siempre es mala, y cuando lo es sólo se manifiesta a la larga. Pero entonces no se puede admitir que esta nocividad limitada, dudosa y difícilmente observable haya sido percibida desde un primer momento por el primitivo ni que, una vez percibido, haya podido dar origen a una prohibición tan absoluta y despiadada. La era de las discusiones suscitadas por ese problema está lejos de haberse cerrado; las teorías más opuestas siguen aún vigentes; la cuestión misma sólo empezó a sospecharse desde hace poco; los hechos no son pues de una evidencia y claridad tales como para que hayan podido captar el espíritu del salvaje. Él, que de ordinario distingue tan mal las causas relativamente simples que determinan la muerte de manera cotidiana, ¿cómo podría haber aislado ese factor tan complejo, embrollado en medio de tantos otros, y cuya acción, lentamente progresiva, escapa por eso mismo a la observación sensible? Hay sobre todo una sorprendente desproporción entre los inconvenientes reales de la consanguinidad y las sanciones terribles que castigan toda infracción a la ley de exogamia. Semejante causa no tiene relación con el efecto que se le atribuye. ¿Si todavía se ve a los pueblos comportarse habitualmente con cierto rigor en circunstancias análogas! Pero los matrimonios entre ancianos y muchachas, o entre tísicos, neurasténicos comprobados, raquíuticos, etc., son peligrosos de otra forma, y sin embargo son universalmente tolerados.

*Pero una razón más decisiva aún es que la exogamia sólo mantiene una relación mediata y secundaria con la consanguinidad.* Sin duda, los miembros de un mismo clan se consideran provenientes de un mismo ancestro, pero hay una enorme parte de ficción en esta creencia. En realidad, se pertenece al clan desde

que se porta el tótem, y se puede estar admitido a portarlo por razones que no dependen del nacimiento. El grupo se recluta casi tanto por adopción como por generación. A los prisioneros de guerra, si no se los mata, se los adopta; muy a menudo incluso un clan incorpora total o parcialmente a otro. No todo el mundo tiene en él la misma sangre. Además, se cuenta allí con gran frecuencia un millar de individuos, y en una fratría aún más. Las uniones así prohibidas no se entablaron pues entre parientes cercanos, y en consecuencia no eran de las que corren el riesgo de comprometer gravemente una raza. Añádase a ello que los matrimonios externos no estaban prohibidos, que ciertamente se importaban mujeres de las tribus extranjeras incluso aunque la exogamia no fuera regla; se producían de hecho cruces con elementos extranjeros que venían a atenuar los efectos que podían tener las uniones efectuadas entre parientes demasiado cercanos. Así sumergidos en el conjunto, no debía ser fácil desembrollarlos.

A la inversa, *la exogamia permite el matrimonio entre consanguíneos muy cercanos*. Puedo casarme con los hijos del hermano de mi madre que pertenecen, bajo el régimen de la filiación uterina, a una fratría diferente de la mía y de la de mi madre. Más aún: a partir del momento en que el recuerdo de los lazos que unían entre ellos a los clanes de una misma fratría hubo desaparecido y el matrimonio tuvo lugar de un clan a otro, hermanos y hermanas de padre pudieron casarse libremente. Por ejemplo, entre los iroqueses un miembro de la división del Lobo puede muy bien unirse a una mujer de la división de la Tortuga y a otra de la división del Oso. Pero entonces, como el hijo conserva la condición de la madre, los hijos de esas dos mujeres pertenecen a dos clanes diferentes: uno es un Oso, el otro una Tortuga, y por consiguiente, aunque sean consanguíneos, nada se opone a que se unan.

Por eso, incluso pueblos relativamente avanzados permitieron el matrimonio entre hermanos y hermanas de padre. Sarah, la mujer de Abraham, era su media hermana,<sup>58</sup> y en el libro de Samuel se dice que Tamar hubiera podido casarse legalmente con su medio hermano Ammon.<sup>59</sup> Se reconocen los mismos usos entre los árabes<sup>60</sup> y los eslavos del Sur que practican el mahometismo.<sup>61</sup> En Atenas, una hija de Temístocles se casó con su hermano consanguíneo.<sup>62</sup> En todos esos pueblos, sin embargo, el incesto era aborrecido; ocurre pues que la reprobación de la que era objeto no dependía de la consanguinidad.

58. Génesis, XX, 12.

59. Samuel, II, XIII, 13

60. Smith, Robertson William: *Kingship and Marriage in early Arabia*, Cambridge, University Press, 1885, p. 163.

61. Krauss: *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 221.

62. Cornelius Nepos: *Cimon*, I.

## IV

Faltaría decir que la exogamia se debe a un alejamiento instintivo que experimentan los hombres por los matrimonios consanguíneos. La sangre, como se ha repetido a menudo, tiene horror a la sangre. Pero semejante explicación es un rechazo a la explicación. Invocar el instinto para dar cuenta de una creencia o de una práctica sin dar cuenta del instinto que se invoca es plantear la pregunta, no resolverla. Equivale a decir que los hombres condenan el incesto porque les parece condenable. Cómo creer por otra parte que esta reprobación pueda deberse a algún estado constitutivo de la naturaleza humana en general, cuando se ve bajo qué formas diversas e incluso contradictorias se ha expresado en el transcurso de la historia. La misma causa no puede explicar por qué aquí son ante todo los matrimonios de parientes uterinos los que están prohibidos, mientras que en otras partes son lo de los parientes consanguíneos; por qué en una sociedad la prohibición se extiende al infinito, mientras que en la otra no excede a los colaterales más cercanos. ¿Por qué entre los hebreos primitivos, los antiguos árabes, los fenicios, los griegos, ciertos eslavos, esta aversión natural no impedía que un hombre se casara con su hermana de padre? Existen incluso numerosos casos en los que ese pretendido instinto desaparece por completo. Los matrimonios entre padres e hijas, hermanos y hermanas, eran frecuentes entre los medos, los persas; todos los autores de la Antigüedad —Heródoto, Estrabón, Quinto Curcio— acuerdan en decir que, especialmente entre estos últimos, su uso era general.<sup>63</sup> En Egipto incluso la gente común se casaba a menudo con sus hermanas;<sup>64</sup> era también lo habitual en Persia. Se menciona la misma práctica en las clases altas de Camboya;<sup>65</sup> los escritores griegos se la atribuían casi a todos los pueblos bárbaros de manera general.<sup>66</sup> Finalmente, para atenernos únicamente a la exogamia, ¿cómo vincular a una disposición congénita del individuo un sentimiento que depende de un hecho tan eminentemente social como el totemismo? El instinto posee sus raíces en el organismo; ¿cómo una particularidad orgánica cualquiera podría producir una aversión hacia el comercio sexual entre dos portadores de un mismo tótem?<sup>67</sup>

63. Véase especialmente Lucain: *Pharsale*, libro VIII, p. 408. Quinto Curcio: libro VIII, pp. 9 y 10.

64. Diodore, 1, p. 27. Véase Maspero, sir Gaston Camille: *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, París, Guilmoto, 1900, p. 52.

65. Véase Mondières: "Renseignements sur la Cochinchine", en *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1875.

66. Eurípides: *Andrómaca*, V, p. 173.

67. Para completar, mencionemos una hipótesis de Westermarck, Edward: *Origine du mariage dans l'espece humaine*, París, Guillaumin, 1895, p. 307: el horror al incesto sería instintivo y ese

Puesto que el tótem es un dios y el totemismo un culto, ¿no es más bien en las creencias religiosas de las sociedades inferiores donde conviene ir a buscar la causa de la exogamia? Y en efecto, mostraremos que sólo es un caso particular de una institución religiosa mucho más general que se encuentra en la base de todas las religiones primitivas, y aun, en un sentido, de todas las religiones. Se trata del tabú.

Se llama con ese nombre a un conjunto de interdicciones rituales que tienen por objeto prevenir los peligrosos efectos de un contagio mágico al impedir todo contacto entre una cosa o una categoría de cosas en la que se supone reside un principio sobrenatural, y otras que no tienen ese mismo carácter, o no en el mismo grado.<sup>68</sup> Las primeras son denominadas tabúes en relación con las segundas. De este modo, está terminantemente prohibido para un hombre del vulgo tocar ya sea a un sacerdote, un jefe o un instrumento del culto. En esos sujetos de elite habita un dios, una fuerza tan superior a las de la humanidad que un hombre ordinario no puede enfrentarla sin recibir de ella un golpe temible; semejante potencia supera a tal punto las suyas que no puede comunicársele sin destruirlo. Por otro lado, no puede no comunicársele desde el momento en que entran en contacto, ya que, según las creencias primitivas, las propiedades de un ser se propagan por contagio, sobre todo cuando son de cierta intensidad. Por más desconcertante que pueda parecernos esta concepción, el salvaje admite sin esfuerzo que la naturaleza de las cosas es capaz de difundirse y esparcirse al infinito por vía de contagio. Dejamos algo de nosotros mismos allí por donde pasamos; el lugar donde pisamos, donde posamos la mano, conserva de alguna forma una parte de nuestra sustancia, que se dispersa así sin no obstante empobrecerse. Esto ocurre con lo divino como con el resto. Se esparce sobre todo lo que se le acerca; está incluso dotado de una contagiosidad superior a la de las propiedades propiamente humanas, porque es una potencia de acción mucho mayor. Para contener tales energías sería necesario solamente un vaso de elección. Si se cuelan en un objeto que la mediocridad de su naturaleza no preparaba para tal papel, ellas realizarán verdaderos estragos. El continente, demasiado frágil, será destruido por su contenido. Ésta es la razón por la cual quienquiera del común de la gente que toque un ser que es objeto de un tabú, es decir, donde habita alguna parcela de divinidad, se condena a sí mismo a la

---

instinto sería un efecto de la cohabitación. Ésta suprimiría el deseo sexual. La idea ya había sido emitida por Moritz Wagner (en *Kosmos*, 1886, p. 29). Pero ella no podría aplicarse a la exogamia, ya que los portadores de un mismo tótem no cohabitan y a veces incluso viven en distritos territoriales diferentes. Veremos más abajo que esta explicación no vale más que para las formas más recientes del incesto.

68. La palabra fue tomada de la lengua polinesia, pero la cosa es universal.

muerte o a males diversos que le infligirá tarde o temprano el dios bajo cuyo dominio ha caído. De allí proviene la prohibición de tocarlos, prohibición sancionada con penas que a veces, se supone, deben aplicarse por sí mismas al culpable por una suerte de mecanismo automático, de reacción espontánea del dios, y otras le son aplicadas por la sociedad, si juzga útil intervenir para anticiparse y regularizar el curso natural de las cosas.

Se percibe la relación entre esas interdicciones y la exogamia. Ésta consiste igualmente en la prohibición de un contacto: lo que prohíbe es el acercamiento sexual entre hombres y mujeres de un mismo clan. Los dos sexos deben poner en evitarse el mismo cuidado que el profano en huir de lo sagrado, y lo sagrado de lo profano, y toda infracción a la regla suscita un sentimiento de horror que no difiere en naturaleza del que se vincula a toda violación de un tabú. Como cuando se trata de tabúes auténticos, la sanción a esta prohibición es una pena que a veces se debe a una intervención formal de la sociedad, pero otras también cae por sí misma sobre la cabeza del culpable por el efecto natural de las fuerzas en juego. Este último hecho bastaría para demostrar la naturaleza religiosa de los sentimientos que constituyen la base de la exogamia. Ella debe depender pues muy probablemente de algún carácter religioso del que está impregnado uno de los sexos y que, al volverlo temible para el otro, genera un vacío entre ellos. Veremos que efectivamente las mujeres están investidas por la opinión de un poder de algún modo aislante, que mantiene distanciada a la población masculina, no solamente en lo que respecta a las relaciones sexuales sino también en todos los detalles de la existencia cotidiana.

Esta extraña influencia se manifiesta particularmente cuando aparecen los primeros signos de la pubertad. En esas sociedades es regla general que en ese momento la muchacha debe ser imposibilitada de comunicarse con los otros miembros del clan e incluso con las cosas que pueden servir a estos últimos. Se la aísla tan herméticamente como es posible. No debe tocar el suelo que pisan los otros hombres y los rayos del sol no deben llegar hasta ella, porque por su intermedio podría entrar en contacto con el resto del mundo. Esta práctica bárbara se encuentra en los continentes más diversos —Asia, África, Oceanía—, bajo formas apenas diferentes. Entre los negros del Loango, a la primera manifestación de la pubertad las jóvenes eran confinadas en cabañas separadas, y les estaba prohibido tocar el suelo con una parte descubierta de su cuerpo. Entre los zulúes y las tribus del sur de África, si los signos aparecen por primera vez en el momento en que la muchacha está en el campo o en el bosque, corre al río, se esconde entre los juncos de manera de no ser vista por ningún hombre y se cubre cuidadosamente la cabeza con un velo a fin de que el sol no la toque; una vez llegada la noche, vuelve a la casa y se encierra en su cabaña por algún tiempo. En Nueva Zelanda hay un edificio especial

reservado para este oficio. En la entrada cuelga un manojó de hierbas; es el signo de que el acceso a un lugar es estrictamente tabú. A tres pies del suelo hay una plataforma de bambúes; encima, viven las muchachas que de este modo pierden toda comunicación directa con la tierra. Esas prisiones están tan estrechamente cerradas que la luz no penetra. Apenas si entra allí un poco de aire respirable. Se reconoce exactamente la misma organización entre los ot-danoms de Borneo. Sus padres ni siquiera pueden hablar con esas desgraciadas reclusas; una vieja esclava se encarga de su servicio. Ese confinamiento dura a veces siete años; por eso, su crecimiento se ve detenido por esa falta prolongada de ejercicio, y su salud se resiente. Existe el mismo uso, con variantes insignificantes, en Nueva Guinea, Ceram, entre los indios de la isla de Vancouver, los tinkits, los haidas, los chippewas, etc.<sup>69</sup>

Entre los macusis de la Guyana inglesa, la joven es subida en una hamaca hasta el punto más elevado de la casa. Durante los primeros días, sólo puede descender de allí a la noche y respeta un riguroso ayuno. Cuando los síntomas comienzan a desaparecer, se recluye en un compartimento de la casa, construido especialmente para ella en el rincón más oscuro. A la mañana puede cocinar sus alimentos, pero sobre un fuego y con instrumentos que únicamente ella utiliza. Sólo al cabo de diez días recobra su libertad, y entonces se rompe toda la vajilla que usó y los trozos son cuidadosamente enterrados. El empleo de la hamaca es en tal caso muy frecuente; esta suspensión entre cielo y tierra es en efecto un medio cómodo para obtener un aislamiento hermético. Se acostumbra igualmente entre los indios del Río de la Plata, en ciertas tribus de Bolivia, de Brasil. Entre los primeros, se llega incluso a amortajar a la joven como si estuviera muerta; sólo la boca se le deja libre.<sup>70</sup>

Esta práctica estuvo tan extendida y es tan persistente que se encuentran huellas muy claras en el folclore de una gran cantidad de sociedades. Frazer recogió varias leyendas populares de Siberia, Grecia, el Tirol que se inspiran en la misma idea.<sup>71</sup> Se le atribuye al sol una afición particular por las jóvenes mortales encerradas por sus padres para sustraerlas de sus ultrajes. La antigua historia de Danae no puede más que ser una de esas remembranzas. Se explica en efecto que al cabo de cierto tiempo se haya dado ese sentido a las precauciones tradicionales que se tomaban para aislar a las muchachas de los rayos solares.

69. Para más detalle, véase Frazer, sir James George: *The Golden Bough*, 1922, vol. II, pp. 226-238. Kohler, Josef: "Die Rechte der Urvoelker Nord Amerikas", en *Zeitsch. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, vol. XII, pp. 188-189. Ploss, Hermann Heinrich: *Das Weib in der Natur und Voelkerkunde*, Leipzig, T. Grieben (L. Fernau), 1887, vol. I, pp. 159-169.

70. *Ibid.*, p. 232.

71. *Ibid.*, p. 236.

Pero no solamente en el momento de la pubertad las mujeres ejercen esta especie de acción repulsiva que rechaza lejos de ellas al otro sexo. El mismo fenómeno se reproduce, aunque con menor intensidad, a cada retorno mensual de las mismas manifestaciones. En todas partes el comercio sexual es entonces severamente prohibido. Entre los maoríes, si un hombre toca a una mujer en esta situación, se vuelve tabú, y el tabú es aun reforzado si tuvo relaciones con ella o si comió alimentos cocinados por ella. Un australiano, si encuentra que su mujer se acostó sobre su manta durante su período menstrual, la mata y muere él mismo de terror.<sup>72</sup> La mujer está obligada a vivir apartada. No puede compartir la comida de nadie y nadie puede comer alimentos que ella haya tocado.<sup>73</sup> Los hombres no deben siquiera pisar sobre las huellas que las mujeres pudieron haber dejado en el camino y, a la inversa, ellas deben huir de los lugares frecuentados por los hombres. Para prevenir un contacto accidental, deben portar un signo visible que advierta sobre su estado.<sup>74</sup> Para lograr ese resultado con mayor seguridad, están constreñidas a una reclusión de varios días. A veces son obligadas a vivir fuera del pueblo, en cabañas separadas, a riesgo de ser sorprendidas por los enemigos.<sup>75</sup> Según el *Zend-Avesta*, deben mantenerse en un lugar separado y lejos de todo lo que sea agua y fuego, a fin de que la virtud temida que hay en ellas no se comuniquen a nada que sirva a la alimentación.<sup>76</sup> Entre los tinkits, para aislarse del sol están obligadas a ennegrecerse el rostro.<sup>77</sup> Este uso se mantuvo en la legislación mosaica. Durante siete días, la judía no debía tener contacto con nadie, y ninguno de los objetos que había tocado podía ser tocado por otros.<sup>78</sup> En cuanto a las relaciones sexuales, estaban estrictamente prohibidas; la pena era el cercenamiento.<sup>79</sup> De allí tantos prejuicios que reinan aún en nuestras zonas rurales sobre la peligrosa influencia que la mujer ejerce a su alrededor.

Las prácticas son las mismas en el momento del alumbramiento. Entre los esquimales, la mujer que está de parto debe permanecer encerrada en la casa, a veces durante dos meses. Al salir por primera vez debe llevar prendas que jamás utilizó. Entre los groenlandeses, no debe comer al aire libre y nadie debe

72. *Ibid.*, p. 236.

73. *Ibid.*, p. 124.

74. Ploss, *op. cit.*, 1887, vol. I, p. 170.

75. Los hechos son innumerables. Véase *Ibid.*

76. *Ibid.*, p. 174.

77. Kohler, *op. cit.*, p. 188.

78. Levítico, XV, pp. 19 y ss.

79. Levítico, XX, p. 18.

usar la vajilla que ella empleó. Entre los chippewas, el fuego sobre el que cocina sus alimentos no debe ser utilizado por nadie. Los jóvenes que por alguna distracción comieran de un plato que había sido preparado sobre el fuego de una parturienta erraban a campo traviesa lamentándose de los dolores que ya sentían. En un gran número de tribus, la mujer es exiliada en cabañas alejadas a las que una o dos mujeres van para servirla.<sup>80</sup> Entre los damaras, el hombre no puede siquiera ver a su mujer cuando está de parto.<sup>81</sup> Según el Levítico, el retiro de la madre duraba cuarenta u ochenta días, según el sexo del hijo. Durante los primeros siete días, la reclusión era tan completa como durante el período menstrual.<sup>82</sup>

Un sentimiento de horror religioso que puede alcanzar tal grado de intensidad, que evoca tantas situaciones, que renace regularmente cada mes durante una semana del mes, no podía dejar de extender su influencia más allá de los períodos en los que primitivamente se originó y afectar todo el curso de la vida. Un ser que se aleja o del que uno se aleja durante semanas, meses o años, según el caso, conserva algo del carácter que lo aísla, incluso fuera de esas épocas especiales. Y en efecto, en esas sociedades la separación de los sexos no es sólo intermitente: se ha vuelto crónica. Cada fratría de la población vive separada de la otra.

En primer lugar, es un uso muy extendido que los hombres y las mujeres no deban comer en la misma mesa, ni siquiera uno en presencia de la otra. Cada sexo come en un lugar especial. Para una mujer, el hecho de penetrar en la parte de la casa reservada a la comida del hombre es a veces castigado con la muerte.<sup>83</sup> La comida de unos ni siquiera es la misma que la de los otros. Entre los kurnai, por ejemplo, los jóvenes sólo deben comer animales machos, las muchachas sólo hembras.<sup>84</sup> Las ocupaciones son rigurosamente distintas; todo lo que es función de la mujer está prohibido para el hombre, y viceversa. Así, en ciertas tribus de Nicaragua, todo lo que concierne al mercado es asunto de mujeres; por eso, un hombre no puede penetrar en un mercado sin arriesgarse a que se le dé una golpiza.<sup>85</sup> A la inversa, la mujer no puede tocar las vacas, las canoas, etc. Hay igualmente dos vías religiosas, paralelas de algún modo. Entre los aleutienses existe una danza nocturna celebrada por las mujeres, de la que los hombres son excluidos, y viceversa. En las islas Hervey los sexos jamás se

80. Véanse hechos muy numerosos en Ploss, *op. cit.*, 1887, vol. II, p. 456.

81. Crawley, *op. cit.*, 1895, p. 124.

82. Levítico, XII, pp. 1 y ss.

83. Crawley, *op. cit.*, 1895, p. 438.

84. *Ibid.*, pp. 124 y 431-432.

85. *Ibid.*, p. 227.

mezclan en las danzas.<sup>86</sup> Lo que demuestra mejor aún esta dualidad de la vida religiosa es la dualidad de los tótems cuya existencia ya tuvimos la oportunidad de mencionar. Ya que cada tótem, al tiempo que es el ancestro, es también el dios protector del grupo. Es el centro del culto primitivo; decir que cada sexo tiene su tótem especial es pues decir que cada uno tiene su culto. Aun en otros aspectos ese mismo hecho demuestra cuán profunda es entonces la separación entre los sexos. Se sabe, en efecto, que el clan se identifica con su tótem; cada individuo se cree hecho de la misma sustancia que el ser totémico al que venera. Allí donde existen tótems sexuales, los sexos se consideran compuestos por sustancias diferentes y provenientes de dos orígenes distintos. Es incluso una tradición bastante general que los dos tótems enfrentados sean rivales y aun enemigos. ¿No simboliza esta hostilidad la especie de antagonismo que existe entre las dos partes de la población?<sup>87</sup>

No solamente en las ocasiones solemnes hombres y mujeres están obligados a evitarse; sucede que, incluso en las circunstancias más ordinarias de la vida cotidiana, el menor contacto está rigurosamente prohibido. Entre los samoyedos, los ostiaks, los hombres deben abstenerse de tocar un objeto cualquiera que ha sido utilizado por una mujer; quienquiera que por distracción transgrede esta prohibición debe purificarse a través de una fumigación. En otras partes, el solo hecho de entrar en la choza de una mujer conlleva la degradación.<sup>88</sup> En la tribu Wiraijuri se prohíbe a los muchachos jugar con las niñas.<sup>89</sup> Entre los indios de California, Melanesia, Nueva Caledonia, Corea, etc., a partir de la pubertad, hermanos y hermanas no deben conversar más entre ellos. En Tonga, un jefe muestra el mayor respeto hacia su hermana mayor y jamás penetra en su tienda. En Ceilán, entre los todas, un padre no debe siquiera volver a ver a su hija desde que llega a la pubertad. Entre los lethas de Burma, cuando se encuentran jóvenes y muchachas, desvían sus miradas para no verse. En las islas Tenimber, se le prohíbe a un muchacho tocarle la mano o la cabeza a una joven, y a ésta tocar la cabellera del primero.<sup>90</sup>

86. *Ibid.*, p. 226.

87. Con el tiempo, a medida que la vida religiosa se volvió algo esencialmente masculino, esta dualidad desembocó en que la mujer se encontró en gran parte excluida de la religión. Pero esta exclusión no debió ser el hecho primitivo, puesto que vemos que primitivamente la mujer tiene una vida religiosa propia. Si se señala que ese culto se envolvía naturalmente de misterio para eludir la mirada de los hombres, nos preguntamos si ello no sería el origen de los misterios femeninos, como se observan en una gran cantidad de países. Nos conformamos con plantear la cuestión.

88. Crawley, *op. cit.*, 1895, p. 219.

89. *Ibid.*, p. 124.

90. *Ibid.*, p. 446.

Esas dos existencias son tan distintas que en algunos casos cada sexo termina por elaborar una lengua especial. Entre los guaycurús las mujeres tienen palabras y expresiones que les pertenecen exclusivamente y que no pueden ser empleadas por los hombres. Lo mismo ocurre en Surinam. En Micronesia, muchas palabras son tabú para los hombres cuando conversan con mujeres. En Japón hay dos clases de alfabeto, uno para cada sexo.<sup>91</sup> Los caribes tienen dos vocabularios distintos.<sup>92</sup> Se mencionan hechos semejantes en Madagascar.

Como consecuencia, y de algún modo como consagración de todas esas prácticas, en un gran número de tribus sucede que cada sexo tiene su hábitat especial. En las islas Mortlock, por ejemplo, en cada clan hay una gran casa donde el jefe pasa la noche con todos los habitantes machos. Esta casa está rodeada de pequeñas chozas en las que viven las mujeres y las muchachas del clan. Las primeras viven allí con sus maridos, pero éstos son de un clan extranjero. Los dos sexos de un mismo clan están pues estrictamente separados. La misma organización se encuentra en las islas Viti, Palaos<sup>93</sup> y Amirauté, entre ciertos indios de California, en las islas Salomón, Marquesas, etc. En estas últimas, toda mujer que penetre en el recinto reservado a los hombres es castigada con la muerte.<sup>94</sup>

## V

A la luz de estos hechos, la cuestión de la exogamia cambia de aspecto. Es en efecto evidente que las interdicciones sexuales no difieren en naturaleza de las interdicciones rituales que acabamos de relatar, y deben explicarse de la misma manera. Las primeras son sólo una variedad de las segundas. La causa que impide a hombres y mujeres de un mismo clan contraer relaciones conyugales es también la que los obliga a reducir al mínimo posible sus relaciones de toda índole. Por consiguiente, no la encontraremos en tal o cual propiedad de las relaciones matrimoniales; solamente alguna virtud oculta atribuida al organismo femenino en general puede haber determinado esta puesta en cuarentena recíproca.

Un primer hecho es seguro: todo ese sistema de prohibiciones debe depender estrechamente de las ideas que el primitivo se hace respecto de la menstruación y la sangre menstrual, ya que todos estos tabúes comienzan solamente en

91. *Ibid.*, p. 446.

92. Véase Adam, Lucien: *Du parler des hommes et du parler des femmes dans la langue caraïbe*, París, 1879.

93. Hellwald: *Menschliche Familie*, pp. 218-219.

94. Véase Crawley, *op. cit.*, 1895.

la época de la pubertad, y sólo cuando las primeras manifestaciones de sangre aparecen ellos alcanzan su máximo de rigor. Sabemos incluso que en ciertas tribus son suprimidos después de la menopausia.<sup>95</sup> El fortalecimiento que experimentan durante el parto en nada contradice esta proposición, ya que el alumbramiento tampoco puede darse sin una emisión de sangre. Los textos mismos del Levítico que se refieren a esta materia indican que es en la naturaleza de ese líquido que se encuentra la razón del aislamiento prescripto.<sup>96</sup> Asimismo, sabemos que en un cierto número de casos la sangre es objeto de tabúes particularmente graves. Los hombres que la ven pierden sus fuerzas o se vuelven incapaces de combatir.<sup>97</sup> ¿Cómo se le ha podido atribuir semejante poder?

No nos detenemos a discutir la hipótesis según la cual inspiraba tal alejamiento a causa de su impureza. Sin duda, al cabo de cierto tiempo, una vez que el sentido original de esas prácticas se hubo perdido, es así como se las explicó, pero no es ciertamente bajo la influencia de simples preocupaciones higiénicas que se constituyeron. Además de que por sí mismas las propiedades materiales de esa sangre nada tienen de excepcionalmente peligroso, los negros de Australia o de América no son tan delicados como para que semejante contacto pueda parecerles tan intolerable, incluso cuando es muy indirecto. No es porque esa sangre les repugna que se niegan a apoyar su pie allí donde una mujer ha puesto el suyo, a comer en su presencia o a vivir bajo el mismo techo. En particular, semejante causa no podría dar cuenta de las penas severas que afrontan a menudo los violadores de esas prohibiciones. No se condena a muerte a un individuo porque se expuso a una enfermedad por un contacto antihigiénico.

Pero lo que debe hacernos descartar definitivamente esta explicación es que toda especie de sangre es objeto de sentimientos análogos. Toda sangre es temida y toda clase de tabúes son instituidos para prevenir su contacto. Algunos estonianos se rehúsan a tocar sangre y dan como razón que ésta contiene un principio sobrenatural, el alma del que vive, que penetraría en ellos si se acercaran, y que podría causar todo tipo de desórdenes. Por el mismo motivo, cuando una gota de sangre cae sobre la tierra, esta fuerza misteriosa que existe en ella se comunica al suelo contaminado y hace de él un sitio tabú, es decir, inaccesible. Por eso, toda vez que el australiano vierte sangre humana, se toma toda clase de precauciones para que no se escurra en el suelo.<sup>98</sup> Aunque este uso

95. Crawley, *op. cit.*, 1895, pp. 221.

96. "Si la mujer da a luz a un varón, estará mancillada como durante el tiempo de embarazo, y permanecerá durante treinta días para ser purificada de su sangre" (Levítico, XII, 2 y 4).

97. Frazer, *op. cit.*, 1922, p. 238. Crawley, *op. cit.*, 1895, pp. 124 y 218. Véase J. A. Inst., IV, p. 375.

98. Frazer, *op. cit.*, 1922, p. 182.

haya desaparecido en lo que concierne al común de los hombres, aún se conserva cuando se trata de un rey o un jefe. Es un principio que la sangre real no debe ser derramada en el suelo.<sup>99</sup> Ciertos pueblos utilizan precauciones cuando se trata de simples animales. La bestia es ahogada o acogotada a fin de que la sangre no se escurra.

Pero lo que está especialmente prohibido es emplear la sangre como alimento. Precisamente porque en ese caso el contacto es más íntimo, y también más rigurosamente prohibido. Entre ciertos pieles rojas de América del Norte, es una abominación sólo comer la sangre de los animales; se pasa la presa por el fuego para destruir su sangre. En otras partes se la recoge en la piel misma de la bestia, que luego se sepulta. Entre los judíos, la misma prohibición es sancionada con la pena terrible del cercenamiento, y el texto da como razón que la sangre contiene el principio vital.<sup>100</sup> La misma creencia existía entre los romanos<sup>101</sup> y los árabes,<sup>102</sup> etc. Es probable que la prohibición de beber vino que se observa en cierto número de sociedades tenga por origen el parecido exterior del vino con la sangre. El vino es considerado la sangre de la uva. Muy a menudo, en los sacrificios el vino parece ser empleado como un sustituto de la sangre. Por eso estaba prohibido para el Flamen Dialis pasar bajo una viña, porque la proximidad del principio que, según se suponía, residía allí podía constituir un peligro para tan preciosa existencia. Por la misma razón, le estaba prohibido tocar y aun nombrar la carne cruda.<sup>103</sup>

Finalmente, toda vez que la sangre de un miembro del clan es vertida, se sigue de ello un verdadero peligro público, ya que de este modo es liberada una fuerza temible que amenaza a los alrededores. Ésta es la razón por la cual se emplean diversos procedimientos para contenerla o apaciguarla. Esas expresiones tan empleadas, “la sangre llama a la sangre... la sangre de la víctima clama venganza...”, deben ser tomadas en su sentido literal. Porque el principio que hay en cada gota de sangre derramada tiende por sí mismo a producir efectos destructivos en el entorno inmediato; la única forma de evitarlos es ir a buscar afuera una víctima expiatoria que los soporte. En definitiva, vengar la sangre es anticipar las violencias que la sangre engendraría por sí misma si se la dejara hacer, y es necesario anticiparlas para poder dirigir las con discernimiento y canalizarlas.

99. *Ibid.*, pp. 179 y ss.

100. Levítico, XVII, pp. 10-14. Deuteronomio, XII, pp. 23 y 25.

101. Servius, *Aen.*, V, p. 79 y III, p. 67.

102. Véase Wellhausen: *Reste des Arabischen Heidentumes*, Julius, Berlín, Reimer, 1887, p. 217.

103. Plutarco: *Quaest. Rom.*, p. 112. Aulu-Gelle, X, pp. 15 y 13. La hipótesis está en Frazer; véase Frazer, op. cit., 1922, pp. 184 y ss.

Se comienzan a vislumbrar los orígenes de la exogamia. La sangre es tabú de una manera general y vuelve tabú todo lo que entra en relación con ella. Rechaza el contacto y produce un vacío en un radio más o menos extendido alrededor de los puntos en los que aparece. Ahora bien, la mujer es de manera crónica el teatro de manifestaciones sangrantes. Los sentimientos que despierta la sangre remiten pues a ella; sabemos en efecto con qué extraordinaria facilidad se propaga la naturaleza del tabú. La mujer es entonces también, y de una manera igualmente crónica, tabú para los otros miembros del clan. Una inquietud más o menos consciente, cierto temor religioso, no puede no estar presente en todas las relaciones que sus compañeros pueden entablar con ella, y es por eso que estas relaciones son reducidas al mínimo. Pero las que tienen un carácter sexual están aún más fuertemente excluidas que las otras. En principio, al ser más íntimas, son también más incompatibles con la especie de repulsión que los dos sexos tienen uno hacia el otro; la barrera que los separa no les permite unirse tan estrechamente. Luego, el órgano al que competen inmediatamente resulta ser justamente el foco de esas manifestaciones temidas. Es pues natural que los sentimientos de alejamiento que la mujer inspira alcancen en este punto particular su mayor intensidad. He aquí por qué, de todas las partes del organismo femenino, ésta es la más estrictamente sustraída a todo comercio.<sup>104</sup> De allí provienen la exogamia y las penas graves que la sancionan. Quienquiera que viole esta ley se encuentra en el mismo estado que el asesino. Ha entrado en contacto con la sangre y las virtudes temibles de la sangre han pasado a él; se ha convertido en un peligro para él mismo y para los otros. Violó un tabú.

Pero si las virtudes mágicas atribuidas a la sangre explican la exogamia, ¿ellas de dónde provienen? ¿Qué pudo determinar a las sociedades primitivas a otorgar al líquido sanguíneo tan extrañas propiedades? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el principio mismo sobre el cual reposa todo el sistema religioso del que la exogamia depende, a saber, el totemismo.

El tótem, dijimos, es el ancestro del clan, y ese ancestro no es una especie animal o vegetal, sino tal individuo en particular, tal lobo, tal cuervo determinado.<sup>105</sup> Por consiguiente, todos los miembros del clan, al derivar de este ser

104. ¿No radicarán allí los orígenes del pudor respecto de las partes sexuales? Hubo que cubrirlos muy temprano para impedir que los efluvios peligrosos que de ellas se desprenden alcancen el entorno. El velo es con frecuencia un medio para interceptar una acción mágica. Una vez que la práctica se hubo constituido, sería conservada transformándose. Sólo emitimos por cierto la hipótesis, que falta verificar.

105. Es preciso, en efecto, guardarse de confundir la especie animal o vegetal a la que se supone pertenece el ser totémico con ese ser mismo. Este último es el ancestro, el ser mítico, de donde han surgido a la vez los miembros del clan y los animales o las plantas de la especie totemizada. Es pues un individuo, pero que contiene en sí a esta especie, y además a todo el clan.

único, están hechos de la misma sustancia que él. Esta identidad sustancial es incluso entendida en un sentido más literal de lo que podríamos imaginar. Efectivamente, para el salvaje los fragmentos que puedan desprenderse de un organismo no dejan de formar parte de él, pese a esta separación material. Gracias a una acción a distancia cuya realidad no es puesta en duda, se cree que un miembro cortado continúa viviendo de la vida del cuerpo al que pertenecía. Todo lo que toca a uno repercute en el otro. Es que la sustancia viviente, al dividirse, conserva su unidad. Se encuentra por entero en cada una de sus partes, puesto que al actuar sobre la parte se producen los mismos efectos que si se hubiera actuado sobre el todo. Todas las fuerzas vitales de un hombre se reconocen en cada porción de su cuerpo, ya que el hechicero que posee una (los cabellos, por ejemplo, o las uñas) y la destruye puede, se piensa, determinar la muerte, es el principio de la magia simpática. Lo mismo sucede con cada individuo en relación con el ser totémico. Éste sólo pudo dar origen a su posteridad fragmentándose, pero se encuentra entero en cada una de esos fragmentos y permanece idéntico en todas sus divisiones y subdivisiones al infinito. Entonces, los miembros del clan se consideran al pie de la letra parte de una única carne, “una sola carnadura”, una sola sangre, y esta carne es la del ser mítico del que todos han descendido.<sup>106</sup> Estas concepciones, por más extrañas que nos parezcan, no dejan de tener, por cierto, fundamento objetivo, ya que sólo expresan bajo una forma material la unidad colectiva propia del clan. Masa homogénea y compacta en la que no existen, por así decir, partes diferenciadas, donde cada uno vive como el resto y se parece a todos; semejante grupo se representa a sí mismo esta débil individualización, de la que tiene vaga conciencia, imaginándose que sus miembros son encarnaciones apenas diferentes de un único y mismo principio, de aspectos diversos de una misma realidad, una misma alma en varios cuerpos.

Una práctica en particular demuestra con claridad la importancia que se le atribuye entonces a esta consustancialidad y, al mismo tiempo, ella va a hacernos ver lo que esta sustancia común es. Como dijimos, la unidad psicológica del clan está lejos de ser absoluta: se trata de una sociedad en la que se puede entrar de un modo diferente al del derecho de nacimiento. Ahora bien, la formalidad por la cual un extranjero es adoptado y naturalizado en el clan consiste en introducir en las venas del neófito algunas gotas de sangre familiar: es lo que desde los trabajos de Smith se llama *blood-covenant*, la alianza de sangre.<sup>107</sup> Significa pues que no se puede pertenecer al clan si no se está hecho de determinada materia, la

106. Véase Hartland, Sidney Edwin: *The Legend of Perseus*, Londres, Nutt, 1894, vol. II, cap. XII y XIII. Véase Smith, *op. cit.*, 1885, p. 148.

107. Véase Smith, Robertson William: *The Religion of the Semites*, Nueva York, Appleton, 1889, pp. 269 y ss.

misma para todos; por otro lado, puesto que la comunidad de la sangre basta para fundar esta identidad de naturaleza, la sangre contiene eminentemente el principio común que constituye el alma del grupo y de cada uno de sus miembros. Nada es por cierto más lógico que esta concepción, ya que las funciones capitales que la sangre cumple en el organismo la destinaban a ese papel. La vida termina cuando ésta se agota; es pues porque es su vehículo. Como dice la Biblia, “la sangre es la vida, es el alma de la carne”.<sup>108</sup> En consecuencia, es también por intermedio de ella que la vida del ancestro se ha propagado y dispersado a través de sus descendientes.

Así, el ser totémico es inmanente al clan; se halla encarnado en cada individuo y es en la sangre donde reside. Es él mismo la sangre. Pero al tiempo que es un ancestro es también un dios; protector nacido del grupo, es objeto de un verdadero culto; es el centro de la religión propia al clan. De él dependen los destinos tanto de los particulares como de la colectividad.<sup>109</sup> Por consiguiente, hay un dios en cada organismo individual (ya que se encuentra entero en cada uno) y es en la sangre donde reside ese dios; de lo que se sigue que la sangre es algo divino. Cuando se agota, es el dios quien se esparce. Por otra parte, sabemos que el tabú es la marca colocada sobre todo lo que es divino; es pues natural que la sangre y lo que le atañe sean igualmente tabúes, es decir, que estén apartados del comercio vulgar y de la circulación. En todas las sociedades totémicas es un principio que nadie debe comer un animal o una planta que pertenece a la misma especie que el tótem; no se debe siquiera tocarlos; a veces está prohibido pronunciar su nombre.<sup>110</sup> Puesto que la sangre mantiene con el tótem relaciones tan estrechas, no es sorprendente que sea objeto de las mismas prohibiciones. He aquí por qué está prohibido comerla, tocarla, por qué el suelo ensangrentado se vuelve tabú. El respeto religioso que inspira proscribía toda idea de contacto y, puesto que la mujer pasa por así decir una parte de su vida en la sangre, ese mismo sentimiento se remonta a ella, la marca con su impronta y la aísla.

Una razón accesoria contribuyó probablemente a reforzar más ese carácter religioso de la mujer y el aislamiento que de él resulta. En los clanes primitivos, la filiación era exclusivamente uterina. Es el tótem de la madre el que recibía a los hijos. Es pues por ellas y sólo por ellas que se propagaba esa sangre cuya posesión común hacía la unidad del grupo. Respecto de eso, la situación del hombre era casi la que el derecho romano dispuso más tarde para la mujer; el clan del que formaba parte se detenía en él; era *finis ultimus familiae suae*. Entonces,

108. Levítico, XVII, 11.

109. Sobre el culto totémico véase Frazer, *op. cit.*, 1887.

110. *Ibid.*, pp. 11 y 17.

dado que el sexo femenino era el único que servía para perpetuar el tótem, la sangre de la mujer debía parecer estar en relación más estrecha con la sustancia divina que la del hombre; por consiguiente, es verosímil que haya adquirido también un valor religioso mayor, que se comunicó naturalmente con la mujer misma y la apartó por completo.

Ahora se puede explicar de dónde proviene el hecho de que las prohibiciones sexuales se apliquen exclusivamente a los miembros de un mismo clan. El tótem, en efecto, sólo es sagrado para sus fieles; únicamente aquellos que creen descender de él y llevan sus insignias están obligados a respetarlo. Pero un tótem extranjero nada tiene de divino. Un hombre que pertenece al clan de la Liebre debe abstenerse de comer la carne de la liebre y mantenerse distante de todo lo que recuerde incluso la forma exterior de ese animal, pero no tiene obligación alguna frente a los animales adorados por los clanes vecinos. No reconoce su divinidad, por la única razón de que no ve allí a sus ancestros. Nada hay en ellos que deba temer, al igual que no hay nada que esperar. Este hombre se encuentra fuera de su esfera de acción. Si, como ya hemos intentado probar, la exogamia depende de las creencias que constituyen la base del totemismo, es natural que ella también se haya encerrado al interior del clan.

Sin duda, con el tiempo, sobre todo cuando las razones primeras de esas prohibiciones dejaron de ser sentidas por las conciencias, el sentimiento que inspiraban especialmente las mujeres del clan se generalizó en parte y se extendió, en cierta medida, hasta las extranjeras. Es demasiado claro que las manifestaciones menstruales de unas y otras son iguales como para que unas fueran consideradas indiferentes e inofensivas cuando las otras son en ese punto temibles. Es porque varias de las prohibiciones que conciernen a las primeras se comunicaron a las segundas, y la mujer en general, cualquiera fuese su clan, devino objeto de ciertos tabúes. Esta extensión se produjo tanto más fácilmente cuanto que esas conciencias rudimentarias son un terreno predilecto para todos los fenómenos de transferencia psíquica; los estados emocionales pasan instantáneamente de un objeto a otro, siempre que haya entre el primero y el segundo la mínima relación de semejanza o aun de cercanía. Pero precisamente porque esta asimilación se debía a una simple radiación secundaria de las creencias que estaban en la raíz de la exogamia sólo fue parcial. La separación entre los sexos únicamente fue completa entre hombres y mujeres del mismo clan; particularmente, sólo en ese caso llegó hasta la prohibición de todo comercio sexual.

Se objetará tal vez que generalmente se considera que la sangre menstrual está más bien en relación con potencias malhechoras que con divinidades protectoras; que el primitivo, al separarse de la mujer, lejos de hacerla un ser sagrado, se da a sí mismo como razón que ella es un foco de impureza. Pero hay que evitar tomar al pie de la letra las explicaciones populares que los hombres

imaginan para rendirse cuentas por los usos que siguen, pero cuyas causas reales desconocen. Se sabe cómo esas teorías son construidas: se les pide no que sean adecuadas y objetivas, sino que justifiquen la práctica. Ahora bien, razones muy contrarias pueden dar igualmente sentido a un mismo sistema de movimientos. Cuando el primitivo, para comprender el culto que consagra a su tótem, hace de él el ancestro de su clan, nadie piensa en admitir la realidad de esta genealogía. No es más digno de crédito cuando dota a la mujer de tal o cual virtud para explicarse el aislamiento en el que la mantiene. En este caso particular, podía elegir entre dos interpretaciones: debía ver en la mujer una hechicera peligrosa o una sacerdotisa nata. La situación inferior que ocupaba en la vida pública casi no permitía que uno se detuviera en la segunda hipótesis; por lo tanto, se impuso la primera.<sup>111</sup> Hay todavía un conjunto de pueblos que cuando se les pregunta cuáles son los orígenes de estas prohibiciones se contentan con responder que no lo saben, pero que es una tradición respetada desde siempre. Por lo demás, todo lo que se vincula con la religión totémica sufre, por el efecto del tiempo, una decadencia análoga. Cuando ya no se supo por qué estaba prohibido comer carne de tal o cual animal, se imaginó que debía ser impuro. Es así como seres de cuyo contacto se huía por respeto religioso terminaron por ser considerados inmundos, y los ritos existentes se adecuaron tan bien a la segunda como a la primera concepción.

Si queremos saber cuál es la causa verdadera de las prohibiciones de las que la sangre menstrual es objeto, debemos observarlas en sí mismas, abstracción hecha de todas las teorías forjadas luego para hacer inteligible su supervivencia. Ahora bien, así consideradas, muy lejos de que denoten no sé qué asco y repulsión, ellas parecen absolutamente indiscernibles de otras prácticas que sin embargo conciernen a seres ostensiblemente privilegiados y realmente divinos. La misma regla que prohíbe a la muchacha que ha entrado en la pubertad pisar el suelo o dejarse tocar por los rayos solares se aplica idénticamente a reyes, a sacerdotes venerados. En Japón, el Mikado no debe pisar el suelo con sus pies; de lo contrario, se expone a la degradación. No debe dejar que los rayos solares lo alcancen ni exponer su cabeza al aire libre. A partir de los dieciséis años, el heredero al trono de Bogotá, en Colombia, debe vivir en una habitación oscura donde el sol no penetre. El príncipe destinado a convertirse en Inca, en Perú, estaba obligado a ayunar durante un mes sin ver la luz. Como el Mikado, el

111. Crawley, *op. cit.*, 1895, pp. 224-225. Después de lo que precede es inútil discutir la explicación propuesta por Crawley mismo; según él, esas prohibiciones tendrían por objeto impedir que la debilidad femenina se comunicara al hombre. La debilidad de la mujer, al transmitirse, no podría determinar la muerte o la enfermedad como lo hace toda infracción a esas prohibiciones. No es en tanto ser débil que la mujer es tabú, sino en tanto ella es la fuente de una acción mágica.

Sumo Pontífice de los zapotecos en México no podía entrar en contacto con la tierra ni con la luz solar. La primera prohibición se aplica igualmente al rey y la reina de Tahití, y antaño se aplicaba al rey de Persia.<sup>112</sup> Asimismo, en toda la Polinesia, los jefes y los nobles deben, así como la mujer durante el período menstrual, comer aparte, y sólo alimentos cocinados en un fuego especial, etc. Ahora bien, esos tabúes no tienen evidentemente como causa la repulsión que puede inspirar alguna odiosa impureza; no se posee pues fundamento para atribuir a semejante origen los tabúes similares de los que la mujer es objeto.

Además, a menudo la sangre menstrual era empleada como una inútil medicación. Se la utilizaba contra toda especie de enfermedades: enfermedades de la piel, forúnculos, sarna, eczema, fiebre de leche, inflamación de las glándulas salivales, etc., pero es ante todo contra la lepra que se la consideraba más eficaz.<sup>113</sup> Strack demostró bien que esta práctica había sido tan general como persistente. Se la encuentra en Arabia tanto como en Germania o Italia, y estaba aún muy en boga durante la Edad Media.<sup>114</sup> Se empleaba igualmente la sangre que se escurre en el momento del parto y se buscaba preferentemente la de una primípara. Asimismo, también se pensaba que la primera sangre que aparecía en la pubertad tenía virtudes curativas totalmente excepcionales, al tiempo que daba lugar, como hemos visto, a tabúes particularmente severos. Sucede pues que, incluso sin darse cuenta, esos pueblos veían en ella algo más que una fuente de efluvios impuros y desvirilizantes.

En cuanto a las razones que hacen que lo divino haya podido originar un sistema de prohibiciones de ese género (que estaríamos tentados de atribuir a la aversión más que al respeto), las hay de dos clases. Algunas son comunes a toda la humanidad; otras son específicas de los pueblos primitivos. En principio, todo lo que inspira un respeto excepcional mantiene lo vulgar a distancia, así como los seres o los objetos cuyo contacto es odioso. Es que el respeto comprende el temor, y el ser respetado mismo, para alimentar los sentimientos que inspira, se ve obligado a estar de acuerdo con su carácter y mantenerse apartado. Al mezclarse con los otros seres, les comunicaría su naturaleza y participaría de la suya; caería pues en el nivel común. Así, por más diferencia que haya respecto de la conciencia entre esas dos emociones, el asco y la veneración, ellas se traducen en los mismos signos exteriores. Vistas desde afuera, difícilmente se pueda distinguirlas. Pero la confusión era ante todo fácil en las sociedades inferiores, a causa de la extrema ambigüedad que allí tiene la noción de lo divino. Como lo

112. Frazer, *op. cit.*, 1887, pp. 224-225.

113. Ploss, *op. cit.*, 1887, p. 172.

114. Strack: *Der Blutaberglaube in der Menschheit*, Munich, 1892, pp. 14-19. Véase Crawley, *op. cit.*, 1895, p. 441.

mostró Smith, los dioses son fuerzas temibles y ciegas; no están atadas a ningún compromiso moral; según las circunstancias o su simple capricho, ellas pueden ser bienhechoras o terribles. Se entiende que desde entonces sólo se las trate con las mayores precauciones; es a través de rodeos que se puede entrar en relación con ellas sin peligro. La abstención es la regla, como si se tratara de seres aborrecidos. Ahora bien, el tabú no es otra cosa que esta abstención organizada y elevada a la altura de institución.

## VI

Tales son los orígenes de la exogamia.

Así determinados, en principio parecen no tener relación con nuestra concepción actual del incesto. Nos repugna admitir que un principio de nuestra moral contemporánea, uno de los más fuertemente inveterados en nosotros, pueda ser colocado bajo la dependencia incluso lejana de prejuicios absurdos de los que la humanidad se liberó hace mucho tiempo. Sin embargo, no es de hecho dudoso que las disposiciones de nuestros códigos relativas a los matrimonios entre parientes no se vinculen a las prácticas exogámicas a través de una serie continua de intermediarios, así como nuestra organización doméstica actual se relaciona con la del clan. La exogamia ha evolucionado en efecto como la familia. En tanto que ésta se confunde con el clan, y más especialmente con el clan uterino, es al parentesco uterino que se aplican exclusiva o principalmente las prohibiciones sexuales. Cuando el clan paterno hace reconocer sus derechos, la exogamia se extiende hasta él. Cuando el totemismo desaparece, y con él el parentesco específico del clan, la exogamia se vuelve solidaria de los nuevos tipos de familia que se constituyen y que reposan sobre otras bases, y como esas familias son más restringidas que el clan, se circunscribe también ella a un círculo menos extendido; el número de individuos entre los cuales el matrimonio está prohibido disminuye. Es así como, a través de una evolución gradual, ha llegado al estado actual, en el que los matrimonios entre ascendientes y descendientes y entre hermanos y hermanas son casi los únicos radicalmente prohibidos. Pero si esto es así, si nuestra reglamentación del incesto sólo es una transformación de la exogamia primitiva, es imposible que las causas determinantes de ésta no hayan influido en aquélla. Esas dos instituciones, nacidas una de la otra, deben necesariamente depender una de la otra.

Las razones mismas que se han dado para justificar nuestra reprobación presente del incesto van a ayudarnos a encontrar el lazo que las une.

En general, hoy en día se acuerda en reconocer que si el derecho y las costumbres se oponen a los matrimonios entre parientes no es a causa de los

inconvenientes higiénicos que pueden tener esas uniones, sino porque, se dice, serían subversivas del orden doméstico. Por esto se entiende habitualmente que, como la vida de familia, a causa de los acercamientos de la que es motivo, corre el riesgo de despertar los deseos sexuales al tiempo que facilita su satisfacción, el desorden y el exceso estarían allí en su estado endémico si el matrimonio entre semejantes fuera lícito. No se ve que se les atribuya de este modo a los legisladores el más extraño razonamiento, ya que denegar a los parientes el derecho a casarse legalmente sería un singular medio para prevenir las uniones irregulares entre ellos. No se combate el concubinato al defender el matrimonio; por el contrario, hubiera sido necesario hacer lo inverso. Ahora bien, justamente en casi todas las legislaciones es ante todo el matrimonio el que se considera inconciliable con el parentesco. El simple comercio sexual, aunque a menudo sea castigado, es más frecuentemente objeto de cierta tolerancia; nuestro derecho penal lo ignora si nuestra moral lo condena. Además, el alejamiento que nos inspira el incesto es demasiado espontáneo e irreflexivo como para depender de cálculos tan eruditos. Las repercusiones problemáticas que sobre el buen orden de la familia podría tener la supresión de toda regla restrictiva son cosas complejas y lejanas que el vulgo no llega a percibir o sólo lo hace débilmente. Consideraciones tan generales no podrían pues haber determinado un sentimiento tan universal y de semejante energía. En fin, esta teoría atribuye a la ley un poder que no tiene. La ley no puede impedir que las cosas produzcan sus consecuencias naturales; si realmente la vida de familia nos inclinara al incesto, las prohibiciones del legislador permanecerían impotentes. La acción del medio doméstico es demasiado fuerte y continua como para que el precepto abstracto de la ley pueda neutralizar sus efectos.

Sin embargo, la proposición que sirve de base a esta explicación no debe ser rechazada. Expresa, aunque de manera inadecuada, ese sentimiento oscuro de la multitud según el cual si el incesto estuviera permitido la familia ya no sería la familia, así como el matrimonio dejaría de ser el matrimonio. Ese estado de la opinión proviene únicamente de que, lejos de considerar que la vida doméstica estimula el incesto, nos parece que lo repele naturalmente. Sin que reflexionemos, sin que calculemos los efectos posibles de las uniones incestuosas sobre el porvenir de la familia o de la raza, nos son odiosas por la sola razón de que encontramos confundidos en ellas lo que nos parece que debe estar separado. El horror que nos inspiran es idéntico al que experimenta el salvaje ante la idea de una mezcla posible entre lo que es tabú y lo que es profano, y ese horror está fundado. Entre las funciones conyugales y las funciones de parentesco *tal como están actualmente constituidas* hay en efecto una verdadera incompatibilidad, y por consiguiente no se puede autorizar su confusión sin arruinar ambas.

Todo lo que atañe a la vida de familia está dominado por la idea del deber. Las relaciones con nuestros hermanos, hermanas y padres están estrechamente regladas por la moral; se trata de una red de obligaciones que podemos cumplir con alegría si estamos sanamente constituidos, pero que no dejan de imponérsenos con la impersonalidad imperativa característica de la ley moral. Seguramente la simpatía, las inclinaciones particulares, están lejos de ser desterradas; sin embargo, los afectos domésticos tienen siempre la propiedad distintiva de que el amor se encuentra allí fuertemente teñido de respeto. Es que el amor no es aquí simplemente un movimiento espontáneo de la sensibilidad privada; es, en parte, un deber. Es exigible en la medida en que un sentimiento puede serlo; es un principio de la moral común que no se tenga el derecho a no amar a sus padres. Un matiz de respeto se reconoce hasta en el comercio fraternal. Aunque hermanos y hermanas sean iguales entre ellos, perciben claramente que lo que experimentan unos por otros no depende solamente ni aun principalmente de sus cualidades individuales, sino ante todo de alguna influencia que los excede y los domina. Es la familia la que exige que estén unidos; es ella a la que aman al amarse, la que respetan al respetarse. Presente en todas las relaciones, les imprime una marca especial y las eleva por encima de las simples relaciones individuales. He aquí también por qué el hogar tiene siempre, hoy como antaño, un carácter religioso. Si bien ya no hay altares domésticos ni divinidades familiares, la familia no ha quedado menos impregnada de religiosidad; es siempre el arca santa que está prohibido tocar, precisamente porque es la escuela del respeto, y el respeto es el sentimiento religioso por excelencia. Añadamos que es también el nervio de toda disciplina colectiva.

No sucede lo mismo con las relaciones sexuales *tal como las concebimos*. El hombre y la mujer que se unen buscan en esta unión su placer, y la sociedad que forman depende exclusivamente, al menos en principio, de sus afinidades electivas. Se asocian porque se agradan, mientras que hermanos y hermanas deben agradarse porque están asociados en el seno de la familia. En ese caso el amor sólo puede ser él mismo a condición de ser espontáneo. Excluye toda idea de obligación y de regla. Es el dominio de la libertad, donde la imaginación se mueve sin trabas y el interés de las partes y su capricho son por poco la ley dominante. Ahora bien, allí donde cesan la obligación y la regla cesa también la moral. Por eso, como toda esfera de la actividad humana en la que la idea de deber y de obligación moral no está suficientemente presente es una vía abierta al desorden, no es sorprendente que la atracción mutua de los sexos y lo que de ello se deriva hayan sido a menudo presentados como un peligro para la moralidad. Es cierto que no siempre ocurre exactamente esto respecto de la unión reglamentada que constituye el matrimonio. Éste proviene en efecto de que, como el comercio de los sexos afecta a la familia,

ésta reacciona a su vez sobre él y le impone ciertas reglas destinadas a ponerlo en armonía con los intereses domésticos. Ella le comunica así algo de su naturaleza moral. Esta reglamentación solamente ataca las consecuencias del acercamiento sexual, no ese acercamiento mismo. Obliga a los individuos que están unidos a ciertos deberes, no los obliga a unirse. Ante todo, mientras no estén aún legal y moralmente unidos, se encuentran en la misma situación que los amantes y se tratan como tales. El matrimonio supone pues un período preliminar en el que los sentimientos que los futuros esposos se muestran son idénticos por naturaleza a los que se manifiestan en las uniones libres. Incluso la influencia moral de la familia casi sólo puede hacerse sentir cuando la pareja conyugal se ha convertido en una familia propiamente dicha, es decir, cuando los hijos han venido a completarla. Por eso el matrimonio, por más que sea la forma más moral de la sociedad sexual, no posee una naturaleza diferente de las sociedades de ese género; pone en juego los mismos instintos. Pero entonces, si esos dos estados de ánimo se oponen entre ellos tan radicalmente como el bien y el placer, el deber y la pasión, lo sagrado y lo profano, es imposible que se confundan y se hundan uno en el otro sin producir un verdadero caos moral cuya sola idea nos es intolerable. Porque se rechazan violentamente uno al otro, rechazamos también con horror la idea de que puedan combinarse en una innombrable mezcla donde ambos perderían sus cualidades distintivas y de donde saldrían igualmente irreconocibles. Ahora bien, esto es lo que ocurriría si una única y misma persona pudiera inspirarlos a la vez. La dignidad del comercio que nos une a nuestros parientes excluye pues cualquier otro lazo que no tendría el mismo valor. No se puede cortejar a una persona a la que se le debe y que le debe a uno un respetuoso afecto sin que este último sentimiento se corrompa o se desvanezca de una y otra parte. En una palabra, *dadas nuestras ideas actuales*, un hombre no puede hacer de su hermana su mujer sin que deje de ser su hermana. Es eso lo que nos hace reprobar el incesto.

No obstante, esta respuesta no es una solución; la cuestión sólo se ve aplazada. Falta buscar cuál es el origen de esas ideas. Como estamos habituados a ellas, nos parecen muy naturales; no tienen sin embargo nada de lógicamente necesario. Seguramente, *dado que nos parece* que nuestro amor por nuestras mujeres *contrasta en ese punto* con el que nuestras hermanas deben inspirarnos, no podríamos admitir que esos dos personajes se confunden en uno solo. Pero el contraste que vemos entre esas dos clases de afecto está tan poco requerido por su naturaleza intrínseca que hubo muchos casos en los que no fue reconocido. Sabemos en efecto que en muchos pueblos, no primitivos, sino que han llegado a un grado bastante alto de civilización, el incesto fue permitido e incluso prescripto; es decir que la fusión de las relaciones de parentesco con las relaciones

conyugales era allí una regla casi obligatoria.<sup>115</sup> Además, si bien hermanos y hermanas no pueden casarse, el matrimonio entre primos y primas es, por el contrario, recomendado; los ejemplos son innumerables. Sin embargo, si había una antipatía conyugal realmente irreducible entre colaterales de primer grado, no se transformaría en una suerte de afinidad en el grado que lo sigue inmediatamente. Asimismo, en Atenas, cuando la hija era heredera, estaba obligada a tomar por esposo a su pariente más cercano. El levirato, es decir, la obligación para un cuñado de casarse con su cuñada cuando ésta enviuda, la poliandria fraternal, son fenómenos del mismo género, ya que si bien el parentesco político no implica la consanguinidad, tiene todas las características morales del parentesco natural. Ahora bien, la incompatibilidad en cuestión es totalmente moral; debería pues producirse tanto en un caso como en otro.<sup>116</sup> Finalmente, muchos hechos tienden a probar que al principio de las sociedades humanas el incesto no estaba prohibido. Nada autoriza en efecto a suponer que haya estado prohibido antes de que cada tribu se dividiera al menos en dos clanes primarios, ya que la primera forma de esta prohibición conocida, a saber, la exogamia, aparece en todas partes como correlativa a esta organización. No obstante, ésta no es ciertamente primitiva. La sociedad debió formar una masa compacta e indivisa antes de escindirse en dos grupos distintos, y ciertas tablas de nomenclatura redactadas por Morgan confirman esta hipótesis. Pero entonces, si las relaciones familiares y las relaciones sexuales han comenzado por ser indistintas, y si han vuelto tantas veces a ese estado de indistinción, no se tiene fundamento para creer que por sí mismas y por razones internas necesitan diferenciarse. Si la opinión las opone, es preciso que alguna causa ajena a sus atributos constitutivos haya determinado esta manera de ver.

Y, efectivamente, no se comprende cómo esta diferenciación se habría producido si el matrimonio y la familia no hubieran estado previamente obligados a constituirse en dos medios diferentes. Supóngase que en regla general los hombres se hubieran unido a sus parientes cercanos; nuestra concepción del matrimonio sería completamente diferente, ya que la vida sexual no hubiera llegado a ser lo que es. Tendría un carácter menos pasional, por la única razón de que el gusto de los individuos desempeñaría allí un papel menor. Dejaría menos lugar para el libre juego de la imaginación, para los sueños, las espontaneidades del deseo, puesto que el porvenir matrimonial de cada uno estaría casi pactado desde el nacimiento. En una palabra, por el solo hecho de que se habría

115. Véase más arriba, sección IV.

116. En caso de poliandria fraternal, de levirato, los hermanos viven juntos en la indivisión; el más joven ha pues vivido en compañía de su cuñada, a quien se une llegado el momento, en igual proporción y de la misma manera que con su hermana.

elaborado en el seno de la familia y de que la razón de familia habría mandado sobre él, el sentimiento sexual se hubiera atemperado y mitigado; hubiera adquirido algo de la impersonalidad imperativa que caracteriza a los sentimientos domésticos. Se habría vuelto un caso particular de éstos. Pero por eso mismo se hubiera acercado a estos sentimientos y, al ser de la misma naturaleza, no hubiera habido ningún mal en conciliarse con ellos. ¿Qué pudo entonces obstaculizar esta asimilación? Desde luego, la pregunta no se plantea una vez que se supone el incesto prohibido, ya que el orden conyugal, al ser desde ese momento excéntrico al orden doméstico, debía desarrollarse necesariamente en un sentido divergente. Pero evidentemente no se puede explicar esta prohibición por medio de ideas que de forma manifiesta derivan de ella.

¿Se dirá que por sí misma esta inclinación se resiste a esos temperamentos? Sin embargo, lo que prueba bien que no es en absoluto refractaria es que los ha experimentado toda vez que fue necesario, es decir, cada vez que el incesto fue permitido y habitual, ya que, ciertamente, en todos esos casos no son las relaciones domésticas las que cedieron y se pusieron a tono con las relaciones sexuales; la familia, al no poder adecuarse a una disciplina tan relajada, no hubiera podido mantenerse en esas condiciones ni, por consiguiente, la sociedad. Y además, ¿de dónde provendrían esas resistencias? A menudo se ha dicho, es verdad, que el apetito sexual huye instintivamente de la familia porque la cohabitación prolongada tiene por efecto adormecerlo. Pero ello equivale a olvidar que el acostumbramiento no es menor entre esposos que entre parientes.<sup>117</sup> No debería pues producir más efectos en un caso que en el otro.<sup>118</sup> Y luego, ¿qué hubiera podido hacer esta vaga veleidad del deseo contra las razones imperiosas que incitaban a la familia a reclutarse en su propio seno?, ya que se han perdido demasiado de vista las complicaciones y dificultades infinitas en medio de las cuales la humanidad debió luchar para prohibir el incesto. En principio, fue necesario que las familias se organizaran para intercambiar mutuamente sus miembros. Ahora bien, siglos pasaron antes de que ese intercambio llegara a ser pacífico y regular. ¡Cuántas *vendettas*, cuánta sangre vertida, cuántas negociaciones laboriosas fueron por mucho tiempo la consecuencia de ese régimen! Pero aun cuando funcionó sin violencia, tuvo por efecto romper a cada generación la unidad material y moral de la familia, puesto que los dos sexos, una vez alcanzada la pubertad, estaban obligados a separarse y uno de ellos (en general la mujer) se iba a vivir con extranjeros. Esta escisión periódica puso especialmente a

117. Tomamos esta idea de Simmel, M.: "Die Werwandtenehe", en *Gazelle de Voss*, 3 y 10 de junio de 1894.

118. Además se ha podido sostener con la misma verosimilitud la tesis contraria, a saber, que el contacto en todo instante estimula los deseos.

las sociedades ante una dolorosa alternativa: negar a la mujer toda participación en el patrimonio común y dejarla por consiguiente a cargo y bajo la dependencia de la familia en la que entraba, o, si se le otorgaban derechos más o menos extendidos, someterla a un control trabajoso, a una vigilancia complicada, para impedir que los bienes de los que disfrutaba pudieran pasar definitivamente a los padres de su marido. La tutela de los agnados, la obligación para la hija epiclera de casarse con su pariente más cercano, la constitución de la viudedad, la desheredación pura y simple y sin garantía de ningún tipo, con la situación incierta que de ella resulta para la mujer, tales fueron las combinaciones diversas por las cuales se intentó conciliar necesidades opuestas. Ahora bien, los hombres se habrían ahorrado todas esas oposiciones y conflictos si no se hubieran impuesto una ley según la cual deben ir a buscar sus mujeres lejos de sus parientes.

Así, por un lado, para que las relaciones sexuales hayan podido oponerse tan radicalmente a las relaciones de parentesco, previamente tuvieron que ser expulsadas fuera de esa atmósfera moral en la que vive la familia; por el otro, nada había en ellas que hiciera necesaria esta separación. Parece incluso que la línea de la menor resistencia estaba dirigida en un sentido muy diferente. Entonces, es preciso que esta disociación les haya sido impuesta por una fuerza exterior y particularmente potente. Dicho de otro modo, la incompatibilidad moral en el nombre de la cual prohibimos actualmente el incesto es ella misma consecuencia de esta prohibición, que por consiguiente debe haber existido en principio por una causa muy diferente. Esta causa es el conjunto de creencias y de ritos de donde proviene la exogamia.

Efectivamente, una vez que los prejuicios relativos a la sangre hubieron llevado a los hombres a prohibirse toda unión entre parientes, el sentimiento sexual estuvo obligado a buscar por fuera del círculo familiar un medio donde pudiera satisfacerse, y es esto lo que lo hizo diferenciarse muy temprano de los sentimientos de parentesco. Dos esferas diferentes estuvieron desde entonces abiertas a la actividad y a la sensibilidad humanas. Una, el clan, es decir, la familia, fue y siguió siendo el hogar de la moralidad; la otra, al serle exterior, sólo adquirió un carácter moral de manera accesoria, en la medida en que afectaba los intereses domésticos. El clan era el centro de la vida religiosa, y todas las relaciones del clan tenían algo de religioso, por la sola razón de que las relaciones entre los sexos debieron contraerse al exterior de él, se encontraron por fuera del ámbito religioso y fueron clasificadas entre las cosas profanas. Por consiguiente, toda la actividad pasional que no podía desarrollarse de un lado a causa de la severa disciplina que allí reinaba se dirigió hacia el otro y se dio libre carrera, ya que el individuo sólo se somete a la coacción colectiva cuando es necesario; desde el momento en que esos apetitos naturales

encuentran delante suyo una inclinación que pueden seguir libremente, se precipitan. Así, gracias a la exogamia, la sensualidad, es decir, el conjunto de los instintos y deseos individuales que se vinculan a las relaciones entre sexos, fue emancipada del yugo de la familia, que la hubiera contenido y apagado, y se constituyó por separado. Pero por ello mismo, se encontró en oposición con la moralidad familiar. Con el tiempo, se nutrió de ideas y sentimientos nuevos; se complicó y se espiritualizó. Todo lo que en el orden intelectual o en el orden emotivo naturalmente se impacienta ante todo freno y toda regla, todo lo que necesita de libertad vino a sumarse a esta base inicial; es así como las ideas relativas a la vida sexual se vincularon estrechamente al desarrollo del arte, de la poesía, a todo lo que es sueños y aspiraciones vagas del espíritu y el corazón, a todas las manifestaciones individuales o colectivas en las que la imaginación está incluida en mayor medida. Es por esta misma razón que la mujer ha sido tan a menudo considerada el centro de la vida estética. Pero esas adiciones y transformaciones son fenómenos secundarios, pese a su importancia. Desde que se prohibió a los miembros de un mismo clan unirse entre ellos, la separación estuvo consumada.

Ahora bien, una vez introducida en las reglas morales, perduró y sobrevivió a su propia causa. Cuando las creencias totémicas que habían dado origen a la exogamia se hubieron extinguido, los estados mentales que habían suscitado subsistieron. De este modo, los hábitos, adquiridos y respetados durante siglos, no pudieron perderse, no solamente porque la repetición los había fortalecido y arraigado, sino porque, al hacerlo, eran solidarios con otros hábitos, y no se podía tocar a unos sin afectar a los otros, es decir, a todo. Al organizarse toda la vida moral en consecuencia, hubiera sido necesario desbaratarla para volver a lo que había sido. Ni el hombre podía renunciar fácilmente a sus libres alegrías, cuyo disfrute había conquistado, ni podía confundirlas con las alegrías más adustas de la familia, sin que unas u otras dejaran de ser ellas mismas. Por un lado, como la organización a base de clanes fue un estadio por el cual parecen haber pasado todas las sociedades humanas, y la exogamia estaba estrechamente ligada a la constitución del clan, no es sorprendente que el estado moral que dejaba atrás de ella haya sido él mismo general en la humanidad. Para triunfar sobre él se precisaron al menos necesidades sociales particularmente apremiantes; esto es lo que explica cómo el incesto fue legítimo en ciertos pueblos y cómo esos pueblos siguieron siendo la excepción.

Nada parece haber sobrevenido en la historia que pueda hacer esta tolerancia más general en el futuro que en el pasado. Desde luego, no sin razón una religión tan extendida como el catolicismo ha puesto formalmente el acto sexual por fuera de la moral si éste no tiene por fin a la familia. Y aun así, incluso bajo esta forma, lo declara inconciliable con todo lo que está investido de un

carácter sagrado.<sup>119</sup> Un sentimiento como aquél, del que dependen tantos usos e instituciones que se encuentran en todos los pueblos europeos, es demasiado general como para que se pueda ver allí un fenómeno mórbido debido a no sé qué aberraciones místicas. Es más natural suponer que la naturaleza amorosa de la vida sexual se ha acentuado realmente, que la divergencia entre lo que se podría llamar el estado de ánimo conyugal y el estado de ánimo doméstico se ha vuelto más marcada. La causa de ello es tal vez que la sensualidad sexual se desarrolló aunque la vida moral, por el contrario, tiende cada vez más a excluir todo elemento pasional. ¿No es nuestra moral la del imperativo categórico?

Pero lo cierto es que si los pueblos tienen ahora una razón nueva para oponerse a los matrimonios entre familiares, esta razón es en realidad un resultado de la reglamentación que justifica. Es un efecto de ésta, antes de ser una causa. Por lo tanto bien puede explicar cómo la regla se ha mantenido, no cómo nació. Si se quiere responder a esta última cuestión, es preciso remontarse a la exogamia, cuya acción por consiguiente se extiende hasta nosotros. Sin las creencias de las que deriva, nada permite asegurar que tendríamos del matrimonio la idea que tenemos y que el incesto estaría prohibido por nuestros códigos.<sup>120</sup> Sin duda, la eterna antítesis entre la pasión y el deber habría encontrado siempre el medio para producirse, pero hubiera adquirido otra forma. No es en el seno de la vida sexual que la pasión habría por así decir establecido su centro de acción. Pasión y amor entre los sexos no hubieran devenido sinónimos.

Así, la tosca superstición que atribuía a la sangre toda clase de virtudes sobrenaturales tuvo una influencia considerable en el desarrollo moral de la humanidad. Se ha podido ver incluso en el curso de este trabajo que esta acción no sólo se hizo sentir en la cuestión del incesto. Hay otro orden de fenómenos colocado bajo la dependencia de la misma causa: las costumbres relativas a la separación de los sexos en general. El lector no pudo no haberse sorprendido ante el parecido que hay entre los hechos que hemos señalado más arriba y lo que sucede aún hoy ante nuestros ojos. Muy probablemente, si en nuestras escuelas, nuestras reuniones mundanas, existe una suerte de barrera entre ambos sexos, si cada uno tiene una forma determinada de vestimenta que le es impuesta por el uso o incluso por la ley, si el hombre tiene funciones que están prohibidas para la mujer aun cuando sería apta para cumplirlas, y viceversa; si en

119. No sólo hacemos alusión al celibato de los sacerdotes, sino también a la regla canónica que prohíbe el acercamiento entre los sexos en los días consagrados.

120. Al hacer esta hipótesis no pretendemos decir que la exogamia haya sido un accidente contingente. Está demasiado estrechamente ligada al totemismo y al clan, que son fenómenos universales, como para que podamos detenernos en semejante suposición. Que no se vea pues en nuestra fórmula más que un procedimiento de exposición destinado a aislar la parte de cada factor.

nuestras relaciones con las mujeres hemos adoptado un lenguaje especial, maneras especiales, etc., es en parte porque hace millones de años nuestros padres se formaron de la sangre en general, y de la sangre menstrual en particular, la representación que hemos descripto. No es seguro que, por una inexplicable rutina, obedezcamos aún sin darnos cuenta a esos antiguos prejuicios, desde hace tanto tiempo desprovistos de toda razón de ser. Sólo que, antes de desaparecer, ellos dieron origen a maneras de hacer que los han sobrevivido y a las que nos hemos atado. Ese misterio del que con o sin razón queremos rodear a la mujer, ese desconocido que cada sexo es para el otro y que constituye tal vez el encanto principal de su comercio, esa curiosidad tan especial que es uno de los más poderosos estimulantes del juego amoroso, toda clase de ideas y de usos que se han vuelto uno de los entretenimientos de la existencia difícilmente podrían mantenerse si hombres y mujeres mezclaran demasiado su vida; es esto por lo que la opinión se resiste a los innovadores que querrían hacer cesar ese dualismo. Pero por otro lado, no habríamos conocido esas necesidades si razones desde hace mucho tiempo olvidadas no hubieran determinado a los sexos a separarse y a formar de alguna manera dos sociedades en la sociedad, ya que nada en la constitución de uno ni del otro hacía necesaria semejante separación.<sup>121</sup>

El presente estudio, más allá de los resultados inmediatos, puede servir para mostrar a través de un ejemplo típico el error radical del método que considera los hechos sociales como el desarrollo lógico y teleológico de conceptos determinados. Por más que se analicen las relaciones de parentesco, *in abstracto* no se encontrará allí nada que implique entre ellas y las relaciones sexuales una incompatibilidad tan profunda. Las causas que han determinado ese antagonismo les son exteriores. Sin duda —nunca está de más repetirlo— todo lo que es social consiste en representaciones, y por consiguiente es un producto de representaciones. Sólo que ese devenir de las representaciones colectivas, que es la materia misma de la sociología, no consiste en una realización progresiva de ciertas ideas fundamentales que, en un principio oscurecidas y veladas por ideas adventicias, se liberarían poco a poco para llegar a ser de una forma cada vez más completa ellas mismas. Si se producen estados nuevos es en gran medida porque estados antiguos se han agrupado y combinado.<sup>122</sup> Pero acabamos de ver, y en casos esenciales, cómo esos agrupamientos pueden tener una causa

121. Nada dice por cierto que esas necesidades no estén destinadas a ser neutralizadas por necesidades contrarias. En gran medida parecen ser menos profundas que las que están en la base de las ideas relativas al incesto.

122. Los estados nuevos pueden deberse también a los cambios que se producen en el sustrato social: mayor extensión del territorio, población más numerosa, más densa, etc. Dejamos de lado las causas de novedades a las que las consideraciones expuestas más arriba se aplican de una manera aún más evidente.

completamente diferente de la representación anticipada de la resultante que de ella se desprende. La idea de esta resultante sólo está dada cuando la combinación se ha realizado; no puede pues dar cuenta de ella. Más que una causa, es un efecto, aunque pueda repercutir en las causas de las que deriva; necesita ser explicada más de lo que explica.<sup>123</sup> Nada hay en las propiedades de la sangre que necesariamente la predestine a adquirir un carácter religioso. Pero la noción vulgar del líquido sanguíneo, al asociarse con las creencias totémicas, dio origen a los ritos de los que hemos hablado. Esos ritos, asociados a su vez a la noción corriente del comercio sexual, han engendrado las ideas relativas a la exogamia. Sobre la base de la exogamia se ha adquirido toda clase de hábitos que ahora forman parte de nuestro temperamento moral. Ningún análisis dialéctico podría reconocer las leyes de esas síntesis, cuya formación ninguna dialéctica humana ha presidido. Sin duda, a medida que el juicio colectivo se desarrolla y viene a aclarar más la voluntad social, ésta se vuelve también más apta para dirigir el curso de los acontecimientos e imprimirles una marcha racional. Pero los fundamentos intelectuales superiores son aún más rudimentarios en la sociedad que en el individuo, y los casos en los que su influencia es preponderante sólo fueron hasta el presente una ínfima excepción.

123. Esto es lo que quisimos decir cuando escribimos en otra parte (Las reglas del método sociológico) que nuestra idea de la moral proviene de las reglas morales que funcionan ante nuestros ojos. Esas reglas están dadas en las representaciones, pero nuestra concepción general de la moral no preside la construcción de esas representaciones elementales, sino que resulta de su combinación a medida que se forman. Al menos, si una vez formada, ella ejerce una acción sobre las causas de las que resulta, esta reacción es secundaria. Y lo que decimos de la noción general de la moralidad en relación con cada regla particular puede decirse de cada regla particular en relación con las representaciones elementales de las que resulta.



## De la definición de los fenómenos religiosos

Dado que la sociología religiosa trata los hechos religiosos, debe comenzar por definirlos. Decimos *los hechos religiosos* y no *la religión* porque la religión es un todo de fenómenos religiosos y el todo sólo puede ser definido después de las partes. Además, hay una infinidad de manifestaciones religiosas que no pertenecen a ninguna religión propiamente dicha; hay, en toda sociedad, creencias y prácticas dispersas, individuales o locales, que no están integradas en ningún sistema determinado.

Como es evidente, esta definición inicial no podría tener por objeto expresar la esencia de la cosa definida. Sólo puede delimitar el círculo de hechos sobre los que va a versar la investigación, indicar por qué signos se los reconoce y en qué se distinguen de aquellos con los cuales podrían ser confundidos. Pero aunque esta operación preliminar no dé directamente con el fondo de las cosas, es indispensable si se quiere saber con alguna precisión de qué se habla. Para que sea útil no es siquiera necesario que proporcione resultados rigurosamente definidos desde ahora. No puede ser cuestión de encontrar de buenas a primeras las fronteras exactas que delimitan el dominio de lo religioso, suponiendo que las haya. Solamente podemos reconocer en líneas generales el terreno, darle una primera mirada, despejar y caracterizar un grupo importante de fenómenos que antes que cualquier otro deben llamar la atención del científico. Por más modesto que sea el problema así planteado, se verá que la manera en la que es resuelto influye sobre la orientación general de la ciencia.

Es decir que para proceder a esta definición deberemos comenzar por dejar completamente de lado la idea más o menos vaga que cada uno de nosotros puede hacerse de la religión, ya que se trata de aprehender el hecho religioso mismo, no la manera en que nos lo representamos. Es preciso salir de nosotros mismos y colocarnos frente a las cosas. El método para lograrlo es, por otra parte, muy simple y lo hemos expuesto con bastante frecuencia como para que no haya que justificarlo de nuevo. Si entre los hechos sociales se reconocen algunos que presentan en común características inmediatamente perceptibles, y

si esas características tienen afinidad suficiente con las que en el lenguaje común connota de manera vaga la palabra “religiosos”, las reuniríamos bajo esta misma rúbrica; formaríamos así un grupo distinto, que se encontrará naturalmente definido por las mismas características que habrían servido para constituirlo. Sin duda, es posible que el concepto así formado no coincida en todos sus aspectos con la noción de religión que se tiene corrientemente. Pero no importa, ya que nuestro objetivo no es simplemente precisar el sentido usual de la palabra, sino darnos un objeto de investigación que pueda ser tratado por medio de los procedimientos ordinarios de la ciencia. Ahora bien, para ello es necesario y suficiente que pueda ser reconocido y observado desde afuera y que comprenda todos los hechos susceptibles de aclararse unos a otros, pero éstos solamente. En cuanto a la facultad que nos concedemos de conservar no obstante el término vulgar, se justifica fácilmente desde el momento en que las divergencias no son suficientemente importantes como para volver necesaria la creación de una palabra nueva.<sup>1</sup>

Puesto que esta definición debe aplicarse a todos los hechos que presentan las mismas características distintivas, no debemos elegir entre ellos según pertenezcan a las especies sociales superiores o bien por el contrario a las formas más humildes de la civilización. Ambos deben ser reunidos en la misma fórmula si tienen las mismas características. Semejante promiscuidad repugna, es verdad, a ciertos espíritus. Al no ver en las religiones de los pueblos primitivos más que supersticiones toscas, se niegan a acercarlos demasiado a los cultos idealistas de los pueblos civilizados. Al menos, se dice, lo que los primeros pueden tener de propiamente religioso sólo se encuentra todavía en estado rudimentario. Es un germen indistinto que se determina únicamente al desarrollarse. Si entonces se quiere llegar a conocer su naturaleza verdadera, será preciso observarlo en el punto más alto posible de su evolución; es a las formas más depuradas del cristianismo y no a la magia pueril de los australianos o los iroqueses a quienes hay que exigir los elementos de la definición buscada. Sólo cuando la verdadera religión haya sido definida de esta manera será posible volver a las otras para distinguir lo que pueden contener de religioso.<sup>2</sup> ¿Pero a partir de qué signo se reconocerá que una religión es superior a las otras? ¿Porque es más reciente? Sin embargo, el mahometismo es posterior al cristianismo. ¿Porque presenta mejor las características de la religiosidad? Pero para poder estar seguros de eso

1. Véase la exposición más completa de esta regla metodológica en nuestras *Reglas del método sociológico*.

2. Véase Caird, Edward: *The Evolution of Religion*, 1893, vol. I, p. 46. Esta preocupación teológica y confesional es por cierto bastante general en la escuela antropológica inglesa. Véase igualmente el libro de Jevons.

es preciso conocer esas características; es como dar vueltas en círculo. En realidad, las definiciones que se establecen por medio de este método nunca hacen más que expresar, bajo una forma abstracta, los prejuicios confesionales de los científicos que las proponen; están pues desprovistas de todo valor científico. Si queremos llegar a resultados más impersonales y objetivos se debe tener cuidado de poner a un lado toda prenoción y dejar que las cosas se clasifiquen, por así decirlo, por sí mismas, según sus semejanzas y sus diferencias, cualquiera sea la época de la historia a la que se refieran y cualquiera sea la manera en que afecten nuestra sensibilidad individual.

Pero antes de aplicar nosotros mismos esos principios, sería interesante examinar algunas de las definiciones que están más en uso.

2d7ce5622d1d4e31f3179adbf5bb9e41  
ebruary

## I

En su *Introduction à la science des religions* (p. 17), Max Müller dio la siguiente definición: “La religión es una facultad del espíritu que (...) vuelve al hombre capaz de aprehender el infinito bajo nombres diferentes y disfraces cambiantes. Sin esta facultad, ninguna religión sería posible, ni siquiera el culto más degradado de ídolos y fetiches, y por poco que prestemos oídos podemos escuchar en toda religión un quejido del espíritu, el ruido de un esfuerzo para concebir lo inconcebible, para expresar lo inexpressable, una aspiración hacia el Infinito”. En una obra ulterior, mantiene esta definición en lo esencial.<sup>3</sup> La religión consistiría pues en un sistema de creencias y de prácticas relativas a un *necio quid* impenetrable para los sentidos como para la razón; se definiría por su objeto, que sería el mismo en todas partes, y ese objeto sería el misterio, lo incognoscible, lo incomprensible. Es a esta misma conclusión a la que llegan Spencer y, con él, toda la escuela agnóstica: “Las religiones, diametralmente opuestas por sus dogmas oficiales, concuerdan sin embargo en reconocer tácitamente que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que lo rodea, es un misterio que requiere una explicación”; ellas consisten pues esencialmente en “la creencia en la omnipresencia de algo que supera a la inteligencia”.<sup>4</sup>

Pero además de que esas fórmulas son muy vagas, cometen el error de asig-  
nar a los pueblos primitivos, e incluso a las capas inferiores de la población en

3. Müller, Max: *Origine et développement de la religion*, París, Reinwald, 1879, p. 21. Se observará que en esta definición y en las que siguen es la religión la que es definida, no el hecho religioso. Se supone que toda religión es una realidad con contornos claramente determinados y que no deja hecho religioso por fuera suyo, concepción que está lejos de adecuarse a los hechos.

4. *Premiers principes*, trad. fr., pp. 38-39. Véase Caird, *op. cit.*, 1893, pp. 60 y ss.

los pueblos más avanzados, una idea que les es completamente ajena. Sin duda, cuando los vemos atribuirles virtudes extraordinarias a objetos insignificantes, poblar el universo de principios extraños, hechos de elementos tan disparatados que son irrepresentables, dotados de no sé qué ubicuidad ininteligible, encontramos fácilmente un aire de misterio en estas concepciones. Nos parece que los hombres sólo pudieron conformarse con ideas tan desconcertantes para nuestra razón por impotencia para encontrar otras que fueran más racionales. No obstante, en realidad esas explicaciones que nos sorprenden al primitivo le parecen las más simples del mundo. No ve en ellas una especie de *ultima ratio* a la que la inteligencia sólo recurre en última instancia, sino la manera más inmediata de representarse y comprender lo que observa en torno suyo. Para él no hay ningún milagro en que se puedan controlar los elementos con la voz o con el gesto, detener o precipitar los movimientos de los astros, provocar la lluvia imitando el ruido que hace al caer, etc. Por eso en ciertos casos el primero que llega puede ejercer ese imperio sobre las cosas, por muy enorme que sea ante nuestros ojos; basta con conocer las recetas eficaces.<sup>5</sup> Si en otras circunstancias sólo se puede tener éxito a condición de hacer intervenir ciertos seres particulares —sacerdotes, hechiceros, adivinos, etc.— es porque esos personajes privilegiados están en comunicación directa con fuentes de energías excepcionalmente intensas. Pero esas energías nada tienen de especialmente misterioso. Son fuerzas como las que el científico concibe hoy en día y con las que relaciona los fenómenos que estudia. Sin duda, tienen una manera diferente de comportarse; no se dejan manipular ni disciplinar según los mismos procedimientos. Pero unas y otras se encuentran en la naturaleza y a disposición de los hombres, aunque no todos estén en condiciones de utilizarlas.

Muy lejos de ver lo sobrenatural en todas partes, el primitivo no lo ve en ningún lugar. En efecto, para que pueda tener una idea de ello sería necesario también poseer la idea contraria, de la que la precedente sólo es la negación; sería preciso que tuviera el sentimiento de lo que es un *orden natural*, y nada hay menos primitivo que eso. Es una concepción que supone que hemos llegado a representarnos las cosas unidas entre sí según relaciones necesarias llamadas leyes; decimos entonces que un elemento es natural cuando es conforme a aquellas leyes que son conocidas o, por lo menos, cuando no las contradice, y lo calificamos de sobrenatural en el caso contrario. Pero esta noción de leyes necesarias tiene un origen relativamente reciente; existen reinos de la naturaleza de los que aún se encuentra casi ausente y, sobre todo, sólo hay una pequeña minoría de espíritus fuertemente penetrados por ella. Por consiguiente, para alguien que permaneció ajeno a la cultura científica, nada se halla por fuera de la

5. Frazer, *op. cit.*, 1887, pp. 13 y ss.

naturaleza, porque para él no hay naturaleza. Él multiplica inconscientemente los milagros no porque se sienta rodeado de misterios, sino, por el contrario, porque para él las cosas no tienen secretos.

Por eso, lo que es milagro para nosotros no lo es para él. Como su entendimiento no está aún formado (ya que el entendimiento sólo se forma con y por la ciencia), es con su imaginación que piensa el mundo. Ahora bien, la imaginación, en la medida en que está abandonada a sí misma, procede libremente a sus combinaciones, sin sentir nada que la estorbe, ya que los estados interiores que elabora, a saber, las imágenes, están hechos de una materia tan inconsistente y plástica, sus contornos son tan borrosos y fluctuantes, que se pliegan dócilmente a todos los caprichos del sujeto. Por lo tanto, a este sujeto no le cuesta nada disponerlos en el orden más adecuado a sus deseos, a sus hábitos, a las exigencias de su práctica; es decir que no hay ningún mal que explicar. Si la inteligencia humana realmente tiene límites, no los conoce, ya que no los ha alcanzado. Lo que nos da una impresión del límite, del linde resistente, es el esfuerzo que estamos obligados a hacer cuando, al comprender finalmente que para conocer las cosas hay que salir de nosotros mismos y entrar en su escuela, nos esforzamos por apoderarnos de ellas, por acercarlas a nosotros, y sin embargo sentimos que se nos escapan en parte. El hombre sólo conoce este esfuerzo, este sufrimiento, estas explicaciones trabajosas e incompletas una vez que hubo alcanzado cierto grado de desarrollo mental. Supongamos realizada por un instante la ciencia más perfecta que pueda soñar el idealista más intransigente; imaginemos el mundo entero traducido en conceptos claros y definidos. Para quienquiera que poseyera esta ciencia integral no habría evidentemente más misterios en el universo; toda la realidad se dejaría ver ante él a plena luz, ya que estaría totalmente reducida en un sistema de nociones manejables que cabría, por así decir, en el hueco de la mano. Pues bien, un espíritu completamente inculto se encuentra en un estado análogo por razones opuestas. Para él también todo se explica fácilmente, ya que también para él el universo o al menos la parte del universo que le interesa está enteramente expresado en un sistema de estados interiores de los que dispone con la misma facilidad. Sin duda, la sustancia de esos dos espíritus es muy diferente. Uno está hecho exclusivamente de vagas y confusas imágenes; el otro, de ideas claras. El primero es consciente de que la naturaleza cede ante él porque la ha conquistado; el segundo no siente que ella lo resista, porque aún no la ha abordado. Pero en un sentido el resultado es el mismo: tanto para uno como para el otro el misterio no existe.

De este modo, la idea del misterio nada tiene de original. No fue dada al hombre, sino que es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos. La ha construido progresivamente al mismo tiempo que la idea contraria, ya que se suponen una a la otra y no pueden evolucionar por separado. Por eso, ella

sólo desempeña un papel importante en un pequeño número de religiones muy avanzadas, y aun así no es el todo. No se puede entonces hacer de ella la característica de los fenómenos religiosos, sin excluir arbitrariamente de la definición a la mayoría de los hechos por definir. Reducir el dominio de la religión a algunos dogmas cristianos equivale a restringirlo singularmente.

Otra definición, más popular aún, expresa la religión en función de la idea de Dios. “La religión –dice Réville– es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un lazo que une el espíritu humano con el espíritu misterioso, cuya dominación sobre el mundo y sobre él mismo reconoce, y con el que quiere sentirse unido”.<sup>6</sup> La palabra misterio se encuentra, es cierto, tanto en esta fórmula como en la precedente, pero aquí sólo desempeña un papel secundario y podría ser retirada. Lo que tiene de realmente esencial es que hace consistir la religión en una suerte de ética superior, teniendo por objeto regular las relaciones del hombre con ciertos seres de naturaleza sobrehumana de los que se supone que depende. Se trata de las divinidades.

A primera vista, la proposición parece indiscutible como un truismo. La idea de Dios y la idea de religión están en efecto tan estrechamente ligadas en nuestro espíritu que nos parecen inseparables y, por otro lado, estamos acostumbrados a representarnos todo dios como una potencia que domina al Hombre y hace su ley. Hay sin embargo religiones enteras que no responden a esta definición.

En primer lugar, lejos de que los dioses siempre hayan sido concebidos de esta manera, el Hombre los trata frecuentemente en el más perfecto pie de igualdad. Sin duda, depende de ellos, pero ellos no dependen menos de él. Necesita de su colaboración, pero ellos necesitan sacrificios. Por eso, cuando no está contento por sus servicios, les suprime toda ofrenda, les corta los víveres. Las relaciones que mantiene con ellos son de orden contractual y tienen por base el *do ut des*. “Una vez que el salvaje hubo ofrecido a su fetiche sus ofrendas según sus medios, a cambio exige muy firmemente la prestación recíproca. Es que por muy grande que sea su miedo al fetiche no es preciso sin embargo representarse la relación que existe entre ellos como si el salvaje estuviera necesariamente y en todos los casos sometido a su fetiche, como si el fetiche estuviera por encima del salvaje. No es un ser de una naturaleza superior a su adorador; él también es un salvaje, y llegado el caso debe ser tratado como tal.”<sup>7</sup> Por eso se rehúsa a hacer de buena voluntad lo que se le pide, a pesar de las plegarias que se le destinan y los dones que se le presentan. Entonces, hay que obligarlo maltratándolo: por ejemplo, si la caza no fue afortunada, se lo azota. No obstante, no

6. Réville, Albert: *Prolégomènes à l'histoire des religions*, París, Fischbacher, 1881, p. 34.

7. Schultze: *Fetichismus*, Berlín, 1871, p. 129.

siempre se duda de su poder, ya que una vez infligido el castigo, se reconcilian con él, se lo viste de nuevo, se le hacen nuevas ofrendas. Se desconfía únicamente de su buena voluntad y se espera que una corrección oportuna lo haga llegar a mejores disposiciones. En China, cuando el país sufre una sequía demasiado prolongada, se construye un enorme dragón de papel que representa al dios de la lluvia, y se lo lleva solemnemente en procesión, pero si la lluvia no llega, se lo colma de injurias y se lo hace pedazos.<sup>8</sup> En un caso semejante, los comanches azotan a un esclavo que, se supone, representa al dios. Otra manera de forzar al dios de la lluvia a salir de su inacción es ir a perturbarlo en sus retiros: para ello se arrojan piedras en el lago sagrado, donde se supone que reside.<sup>9</sup> Podrían multiplicarse los ejemplos en los que se ve que el hombre a menudo no se hace una idea muy elevada del dios al que adora. Esto es lo que prueba también la facilidad con la que se atribuye a sí mismo o confiere a sus semejantes un carácter divino. Los hombres-dioses son efectivamente muy frecuentes en las sociedades inferiores; tan poco es necesario para tener derecho a esta dignidad que ella es ligeramente prodigada. En la India, quienquiera que se distinga un poco por su valor, su fuerza o por cualquier otra cualidad personal obtiene fácilmente los honores de la divinización. Entre los todas, la lechería es considerada un santuario; por eso, el lechero que está a cargo de ella es considerado un dios. En Tonkin muy a menudo sucede que un limosnero, un mendigo, llega a persuadir a los habitantes del pueblo de que es su dios protector. Se dice que la antigua religión de los fijianos no establece una línea de demarcación muy clara entre los dioses y los hombres.<sup>10</sup> La manera en que el primitivo se representa el mundo explica, por otra parte, esta concepción de la divinidad. Hoy en día, como sabemos mejor qué es la naturaleza y qué somos nosotros, tenemos conciencia de nuestra pequeñez y de nuestra debilidad frente a las fuerzas cósmicas. Por consiguiente, no podemos concebir que un ser tenga sobre ellas el imperio que atribuimos a la Divinidad sin dotarlo de un poder superior al que poseemos, sin colocarlo infinitamente por encima de nosotros, sin sentirnos bajo su dependencia. Pero mientras no se conozca suficientemente la fuerza de resistencia de las cosas, mientras no se sepa que sus manifestaciones están necesariamente predeterminadas por su naturaleza, no parece necesario que haga falta un poder muy extraordinario para mandar sobre ellos.

De esta forma, en el supuesto de que la idea de Dios fuera realmente el centro en el que desembocan todos los fenómenos religiosos, para que pueda servir para definir la religión, sería aún preciso haber dado otra definición de Dios

8. Hug: *L'Empire chinois*, 1, p. 266.

9. Frazer: 1922, p. 19.

10. Frazer, 1922, pp. 30-56.

mismo. Pero hay más; es inexacto que esta idea tenga el papel preponderante que se le atribuye en todas las manifestaciones de la vida religiosa.

En efecto, hay religiones en las que está ausente toda idea de Dios. Tal es el caso del budismo, cuyo programa se halla contenido en las cuatro proposiciones siguientes, llamadas por los fieles las cuatro nobles verdades: 1) *La existencia del dolor*. Existir es sufrir. Todo se encuentra en un perpetuo fluir en nosotros y en torno nuestro. Ahora bien, no puede haber felicidad allí donde la inseguridad es continua. La felicidad sólo puede consistir en la posesión tranquila y asegurada de algo que dura. Por lo tanto, la vida sólo puede ser sufrimiento porque es completamente inestable. 2) *La causa del dolor*. Es el deseo de crecer por medio de su satisfacción misma. Puesto que la vida es el dolor, la causa del dolor es el deseo de vivir, es el amor por la existencia. 3) *El cese del dolor*. Es obtenido a través de la supresión del deseo. 4) *La vía que conduce a esa supresión*. Comprende dos etapas. Primero, la rectitud que consiste esencialmente en los cinco preceptos siguientes: no matar seres vivos, no tomar lo que no nos pertenece, no tocar a la mujer de otro, no decir lo que no es verdad, no beber licor embriagador. El segundo estadio es la meditación, a través de la cual el budista se aparta del mundo exterior para replegarse sobre sí mismo “y disfrutar por adelantado en la calma de su yo del cese de lo percedero”. Finalmente, por encima de la meditación, se encuentra la sabiduría, es decir, la posesión de las cuatro verdades. Una vez atravesadas esas tres etapas se llega al término del camino; es la liberación, la salvación por medio del Nirvana.<sup>11</sup>

Tales son los dogmas esenciales del budismo. Vemos que no se trata de ninguna divinidad. Es por sí mismo y sin ningún socorro exterior que el santo se libera del sufrimiento. En lugar de rezar, en lugar de dirigirse hacia un ser superior a él, cuya asistencia implora, se repliega sobre sí mismo y medita, y el objeto de su meditación no es la bondad, la gloria, la grandeza de un dios; es su yo interior, en el que se absorbe por el hecho mismo de su meditación. Esto no equivale a decir que niega directamente la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna, sino que estima que en todo caso existen, pero que él no les debe nada, ya que el poder de estos seres sólo puede extenderse sobre los bienes del mundo, que para él no tienen valor. Es por lo tanto ateo en el sentido de que se desentiende de la cuestión de saber si hay dioses o no. Además, aun cuando existieran, y sin importar el poder de que estuvieran armados, el santo, el liberado, se considera superior a ellos, ya que lo que constituye la dignidad de los seres no es la extensión de la acción que ejercen sobre las cosas ni la intensidad de la vida que llevan; es exclusivamente su grado de ascenso en el camino de la salvación.

11. Véase Oldenberg, *Le Bouddha*, pp. 214 y ss.

Otra gran religión de la India, el jainismo, presenta el mismo carácter. Las dos doctrinas tienen por lo demás la misma concepción del mundo y la misma filosofía de vida. Ambas ofrecen al hombre un ideal completamente humano: alcanzar el estado de sabiduría y beatitud consumado, según unos por el Buda y según los otros por el Jina. “Como los budistas, los jainistas son ateos. No admiten la existencia de un creador; el mundo es eterno y niegan expresamente que pueda haber en él un ser perfecto desde tiempos inmemoriales.”<sup>12</sup> Sin duda, como los budistas del Norte, ciertos jainistas retornaron a una suerte de deísmo; el Jina fue en cierta manera divinizado, pero así se ponían en contradicción con sus escritores más autorizados. Si esta indiferencia por lo divino es absoluta en el budismo y en el jainismo es porque ya era un germen en el brahmanismo, del que ambas religiones derivan. En efecto, la metafísica brahmanista muy a menudo consiste, siguiendo las palabras de Barth, “en una explicación francamente materialista y atea del universo”.<sup>13</sup> Es cierto que en general afecta la forma panteísta, pero ese panteísmo posee una naturaleza tal que se resuelve casi por completo en ateísmo. Afirma la identidad fundamental de las cosas, la unidad del ser, pero ese ser único no es un principio que exceda al hombre en todos sus aspectos, que lo envuelva y los supere en toda su inmensidad, que por consiguiente atraiga naturalmente el amor o imponga la adoración. Es simplemente la sustancia de la que cada uno de nosotros está hecho y que se repite en todas partes idéntica a sí misma; es esto lo que hay de duradero y constante en nosotros. Asimismo, para conseguir la sabiduría, que consiste en retraerse de la multiplicidad efímera con vistas a encontrar ese fondo único e inmutable, basta con concentrarnos en nosotros mismos y meditar. El impulso hacia la divinidad es reemplazado por un retorno del individuo sobre sí mismo. Por eso la idea de Dios está ausente de la conducta y la moral: “Cuando el budismo —dice Oldenberg— emprende la gran tarea de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se salva a sí mismo, y de crear una religión sin Dios, la especulación brahmánica ya ha preparado el terrero para esta tentativa. La noción de la divinidad retrocedió paso a paso; las figuras de los antiguos dioses se desvanecen palideciendo; el Brahmán reina en su eterna quietud, muy alto por encima del mundo terrestre y, por fuera de él, sólo queda una persona para tomar parte activa en la gran obra de la liberación: el Hombre”.<sup>14</sup> Por eso, el Brahmán que ha llegado a ese estado se considera un igual a los dioses; incluso, dice Tiele, “los solitarios penitentes se consideran superiores a ellos en poder y dignidad”.<sup>15</sup>

12. Barth, August: *The Religions of India*, 1882, p. 146.

13. *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548

14. *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 51.

15. Tiele, Cornelius Petrus: *Histoire des religions*, 1885, p. 175.

Estos casos son particularmente notables, pero existen muchos otros que hubieran pasado menos desapercibidos si se hubiera cuidado de precisar un poco el sentido de la palabra dios. Si en efecto uno quiere entenderse a sí mismo y no confundir bajo la misma rúbrica las cosas más diferentes, no es necesario extender esta expresión a todo lo que inspira de manera un poco pronunciada ese sentimiento especial que hemos convenido en llamar el respeto religioso. Un dios no es simplemente un objeto eminentemente sagrado; los templos, los instrumentos del culto, los sacerdotes que los presiden, etc., no son dioses. Un rasgo distingue especialmente a los dioses de otros seres religiosos: que cada uno de ellos constituye una individualidad *sui generis*. No es una clase de cosas en general, una especie animal, vegetal o mineral; es tal animal, tal astro, tal piedra, tal espíritu, tal personalidad mítica. Y es debido a que es aquel árbol, aquella planta, ese héroe legendario, que es un dios y que es ese dios. No comparte con otros seres la o las características que hacen de él una divinidad y a las que se destinan las prácticas religiosas; las posee de manera exclusiva. Al menos, si se encuentran en otro lugar, es siempre en un grado menor y de otra manera; nunca comunica más que reflejos y parcelas de ellas. Son incluso esos atributos característicos que lo constituyen en esencia lo que está en el fondo de la sustancia divina. El poder de hacer brotar rayos del cielo era Zeus por completo, así como el poder de regir la vida de los campos, todo Ceres.<sup>16</sup> Un dios es pues un poder de producir ciertas manifestaciones definidas con mayor o menor claridad, pero vinculadas siempre a un sujeto particular y determinado. Cuando, por el contrario, esta misma propiedad, en lugar de encarnar de este modo en un individuo, permanece difusa en una clase indeterminada de cosas, hay simplemente objetos sagrados por oposición a los objetos profanos, pero no hay dios. Para que un dios se constituya en ese caso, es preciso que la virtud oscura que confiere a estos primeros objetos su naturaleza religiosa sea separada de ellos, concebida aparte y sustancializada. Poco importa, por otro lado, que sea imaginada como un espíritu puro o que sea vinculada a un sustrato material; lo esencial es que sea individualizada.

No pensamos, sin duda, presentar estas pocas observaciones como una verdadera definición. Bastan sin embargo para mostrar que la noción de la divinidad, lejos de ser lo fundamental en la vida religiosa, no es en realidad más que un episodio secundario. Es el producto de un proceso especial en virtud del cual una o dos características religiosas se concentran y se concretizan bajo la forma

16. Por supuesto, no queremos decir que cada dios, Júpiter u otro, se define por un atributo único: se sabe por el contrario cómo los atributos más diversos pueden fusionarse y unirse en una misma divinidad. Es simplemente para simplificar la exposición que suponemos un caso elemental.

de una individualidad más o menos definida. Ahora, muy bien puede ocurrir que esta concretización no tenga lugar. Es el caso de todas las prácticas que constituyen el culto totémico. Efectivamente, el tótem no es tal o cual miembro de la especie animal o vegetal que sirve de emblema para el grupo: es toda la especie indistintamente. En un clan que tiene al lobo por tótem, todos los lobos son venerados por igual, los que existen hoy en día, así como los que existieron ayer o los que nacerán mañana. Se les rinden honores a todos indiferentemente. No hay allí, por lo tanto, ni un dios ni dioses, sino una vasta categoría de cosas sagradas. Para que se pudiera pronunciar la palabra “dios” sería preciso que el principio común a todos esos seres particulares se haya separado y que, hipostasiado bajo una forma cualquiera, se haya vuelto él mismo el centro del culto. Es verdad que ciertas tribus se elevaron a la idea de un ser fabuloso del que habrían descendido a la vez el clan y la especie adoptada como tótem. Pero ese ancestro epónimo no es objeto de ritos especiales; no desempeña un rol activo y personal en la vida religiosa del grupo; no es a él a quien se invoca; no es su presencia la que se busca o se encuentra. Es simplemente una manera para los espíritus de figurarse la unidad de la especie totemizada y las relaciones de parentesco que se supone que el clan mantiene con ella. Muy lejos de que semejante representación se encuentre en la base misma del totemismo, evidentemente sólo ha sido forjada después para permitir a los hombres explicarse un sistema de prácticas preexistentes.

Lo mismo podría decirse de los cultos agrarios. Su objetivo es asegurar la renovación regular de la vegetación bajo todas sus formas: árboles frutales y otros, plantaciones de toda clase. Ahora bien, para ello se necesita que las diversas operaciones que constituyen esos cultos siempre se hayan destinado a dioses. Muy a menudo es sobre la vegetación misma, sobre el suelo que la porta y la nutre, donde se ejerce directamente la acción religiosa, sin que ningún intermediario divino sea invocado por el fiel. El principio del que supuestamente deriva la vida del bosque o del campo no reside en tal manojo de trigo, en tal árbol, o en tal personalidad ideal, distintos de todos los árboles y campos particulares; está difundido en toda la extensión de los campos y los bosques.<sup>17</sup> No es un dios, es simplemente un carácter común a toda una clase de cosas de las que sólo se desprende progresivamente para devenir una entidad divina.

Por otra parte, no existe religión en la que no haya ritos cuya eficacia sea independiente de todo poder divino. El rito actúa por sí mismo en virtud de una acción simpática; suscita de forma casi mecánica el fenómeno que se quiere producir. No es una invocación ni una plegaria dirigida a un ser de cuya buena voluntad depende el resultado, sino que ese resultado es obtenido por

17. Véanse los hechos en Mannhardt. Véase también Philpot: *The sacred Tree*, Londres, 1897.

el juego automático de la operación ritual. Tal es particularmente el caso de los sacrificios en la religión védica. “El sacrificio —dice Bergaigne— ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes”,<sup>18</sup> es todopoderoso por sí solo y sin ninguna intervención divina. Es él, por ejemplo, el que rompió las puertas de la caverna en la que estaban encerradas las auroras y el que hizo salir la luz del día (p. 133); son himnos apropiados que hicieron manar sobre la tierra y a pesar de los dioses las aguas del cielo (p. 135). “Ningún texto da mejor cuenta de la conciencia de una acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso X, 32, 7, donde esta creencia es expresada en términos generales, aplicables al hombre actual, así como a sus ancestros reales o mitológicos: el ignorante interrogó al sabio; instruido por el sabio, actúa, y éste es el fruto de la instrucción: obtiene el flujo de los rápidos.” La práctica de ciertas austeridades tiene el mismo poder que las ceremonias del sacrificio. Más aún: “El sacrificio es en tal medida el principio por excelencia, que se le atribuye no solamente el origen de los hombres, sino también el de los dioses... Semejante concepción puede con razón parecer extraña. Ella se explica no obstante como una de las últimas consecuencias de la idea de la omnipotencia del sacrificio”.<sup>19</sup> Asimismo, en toda la primera parte del trabajo de Bergaigne sólo habla sobre sacrificios en los que las divinidades no desempeñan ningún papel. Si, por otra parte, tomamos nuestro ejemplo de la religión védica, no es porque el hecho le sea especial; presenta por el contrario gran generalidad. En todo culto hay prácticas que actúan por sí mismas por una virtud que les es propia y sin que ningún dios se intercale entre el individuo que ejecuta el rito y el objetivo perseguido. Esto es lo que explica la importancia primordial atribuida por casi todos los cultos a la parte material de las ceremonias. Ese formalismo religioso, forma primera muy probablemente del formalismo jurídico, proviene de que la fórmula a pronunciar, los movimientos a ejecutar, al poseer en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían necesariamente si no fueran exactamente acordes con el tipo consagrado por el éxito.

En resumen, la distinción de las cosas en sagradas y profanas es muy a menudo independiente de toda idea de dios. Esta idea no puede por lo tanto ser el punto de referencia original según el cual esta distinción se hizo, sino que ella se formó ulteriormente para introducir un comienzo de organización en la masa confusa de las cosas sagradas. Cada dios llegó a ser en efecto una suerte de centro en torno al cual gravitaba una porción del dominio religioso, y sus diferentes esferas de influencia divina progresivamente se coordinaron y subordinaron unas a otras. La noción de la divinidad desempeñó así, en la vida

18. Bergaigne, Abel: *La religion védique*, 1878, p. 122.

19. *Ibíd.*, pp. 137-139.

religiosa de los pueblos, un papel bastante análogo al de la idea del yo en la vida psíquica del individuo: es un principio de agrupamiento y unificación. Pero al igual que existen fenómenos psicológicos que no se le atribuyen a ningún yo, hay fenómenos religiosos que no se vinculan a ningún dios. Ahora se entiende mejor cómo puede haber religiones ateas como el budismo y el jainismo. Sucede que, por razones diversas, esta organización no fue necesaria. En ellas se encuentran cosas santas (la liberación del dolor es algo santo como toda la vida para la que prepara), pero no se encuentran relacionadas con ningún ser divino como su fuente.

II 2d7ce5622d1d4e31f3179adbf5bb9e41  
ebruary

El error común de todas estas definiciones es querer expresar de buenas a primeras el contenido de la vida religiosa. Ahora bien, además de que ese contenido varía infinitamente según los tiempos y las sociedades, sólo puede ser determinado lenta y progresivamente a medida que la ciencia avanza; es el objeto mismo de la sociología religiosa llegar a conocerlo y, por consiguiente, no podría proporcionar la base de una definición inicial. Solamente la forma exterior y aparente de los fenómenos religiosos es inmediatamente accesible para la observación; es pues a ella a la que debemos dirigirnos.

Hay una categoría de hechos religiosos que es considerada particularmente característica de la religión y que en consecuencia parece que debería ofrecernos lo que buscamos: el culto. Pero cuando se intenta definir el culto uno se da cuenta de que, por sí solo y si no se lo relaciona con alguna otra cosa, no tiene nada de específico. De hecho, consiste en prácticas, es decir, en maneras de actuar definidas. Ahora bien, no existen prácticas sociales que no presenten la misma determinación; habría que indicar entonces lo que singulariza a las primeras. ¿Se dirá que son, al menos en su mayoría, obligatorias? ¿Pero el derecho y la moral no presentan otra naturaleza? ¿Cómo distinguir entonces las prescripciones rituales de las máximas morales y jurídicas? Algunos creyeron poder diferenciarlas diciendo que unas regulan las relaciones de los hombres entre sí y las otras las relaciones de los hombres con los dioses. Pero acabamos de ver que hay cultos que no se destinan a dioses. La distinción es incluso tanto más irrealizable cuanto que, hasta hace poco tiempo, la moral religiosa y la moral humana, el derecho laico y el derecho divino no formaron más que uno. En una infinidad de sociedades las ofensas hacia nuestros semejantes han sido consideradas ofensas para con la divinidad. Incluso hoy en día para el creyente instruido la práctica de los deberes hacia el prójimo forma parte del culto; es la mejor manera de honrar a Dios. Es cierto que se evitan todos estos inconvenientes si

se dice de manera general que el culto es el conjunto de las prácticas que conciernen a las cosas sagradas, ya que si bien hay ritos sin dios, los objetos que les atañen son siempre, por definición, de naturaleza religiosa. De este modo no se hace más que reemplazar una palabra por otra, y esta sustitución no aporta por sí misma ninguna claridad, ya que aún sería preciso saber en qué consisten esas cosas sagradas y cómo se las reconoce. Éste es precisamente el problema que nos ocupa. Plantearlo en términos diferentes no es resolverlo.

Pero se trata de un grupo de fenómenos irreducible a cualquier otro. Ciertas comunidades que a veces se confunden con la sociedad política, pero que otras veces se distinguen de ella, presentan ese mismo carácter: los miembros de los que están formadas no sólo adhieren a una fe común sino que deben hacerlo. No sólo el israelita cree que Yahvé es Dios, que es el Dios único, el creador del mundo, el revelador de la Ley, sino que debe creer en ello. Debe creer igualmente que Yahvé salvó a sus ancestros de la esclavitud de Egipto, así como el ateniense debe creer que Atenas fue fundada por Atenea y no poner en duda los mitos fundamentales de la polis, o el iroqués debe admitir que su clan descendió de tal o cual animal, y el cristiano aceptar los dogmas esenciales de su Iglesia. Esas creencias varían en naturaleza y en importancia. A veces el objeto al que se atribuye la fe del creyente es un ser puramente ideal, construido en su totalidad; a veces, es una realidad concreta, directamente observable, y la obligación de creer se refiere solamente a ciertas propiedades que le son atribuidas. Ora forman un credo erudito y sistematizado, ora se reducen a algunos artículos muy simples. Aquí son de orden moral, constituyen una doctrina de la vida (budismo, cristianismo); allí son puramente cosmogónicas o históricas. En el primer caso se las llama más específicamente dogmas; en el segundo, mitos o leyendas religiosas. Pero bajo todas esas formas, presentan la misma particularidad distintiva: la sociedad que las profesa no permite que sus miembros las nieguen.

Esta interdicción no siempre es sancionada con penas propiamente dichas. En toda religión común a una sociedad determinada hay creencias cuya negación no constituye crímenes expresamente castigados.<sup>20</sup> Pero aun en ese caso hay siempre una presión ejercida por la sociedad sobre sus miembros para impedir que se desvíen de la fe común. Cualquiera que tienda a apartarse de ella, incluso en sus puntos secundarios, es sancionado en mayor o menor medida, mantenido a distancia, exiliado en el interior de la sociedad. Los disidentes nunca disfrutaban más que de una tolerancia relativa. Lo que muestra bien hasta qué punto ese carácter imperativo es inherente a todo lo que es opinión

20. Como se ve, por el momento sólo hablamos de las religiones comunes a un grupo. Más adelante hablaremos de las religiones individuales.

religiosa es que en todas partes los dogmas esenciales son protegidos contra las audacias de la crítica por medio de los castigos más severos. Allí donde la sociedad religiosa forma una con la sociedad política, esas penas son aplicadas en nombre del Estado e incluso con frecuencia por medio del Estado. Allí donde las dos comunidades se encuentran disociadas, hay penas propiamente religiosas que están en manos de la autoridad espiritual y que van de la excomunión a la penitencia. No obstante, siempre hay un paralelismo exacto entre el carácter religioso de las creencias y la intensidad de la represión que impone su respeto: es decir que cuanto más religiosas, más obligatorias son. Esta obligación depende entonces de su naturaleza y puede, en consecuencia, servir para definir las.

De esta forma, las representaciones de orden religioso se oponen a las otras como las opiniones obligatorias a las libres opiniones. A esta diferencia entre las representaciones corresponde otra entre sus objetos. Los mitos, los dogmas son estados mentales sui generis que reconocemos con facilidad, incluso sin que sea necesario dar una definición científica de ellos, y que no podrían ser confundidos con los productos de nuestras concepciones privadas. Al no tener el mismo origen, no poseen las mismas características. Unos son tradiciones que el individuo encuentra completamente hechas y a las que adecua respetuosamente su pensamiento; los otros son nuestra obra y, por esta razón, no encadenan nuestra libertad. Cosas que llegan a nuestro espíritu por vías tan diferentes no pueden ponérsenos de manifiesto bajo el mismo aspecto. Toda tradición inspira un respeto muy particular, y ese respeto se comunica necesariamente a su objeto, cualquiera sea, real o ideal. Ésta es la razón por la cual sentimos en esos seres, cuya existencia nos enseñan o cuya naturaleza nos describen los mitos y los dogmas, algo augusto que los distingue. La manera especial en la que aprendemos a conocerlos los separa de los que conocemos por medio de los procedimientos ordinarios de la representación empírica. He aquí de dónde proviene esta división de las cosas en sagradas y profanas que se encuentra en la base de toda organización religiosa. Se ha dicho, es cierto, que el rasgo distintivo de lo sagrado se encontraba en la intensidad excepcional de las energías que supuestamente revela. Pero lo que prueba la insuficiencia de esta característica es que existen fuerzas naturales extraordinariamente intensas a las que no les reconocemos un carácter religioso, y que, a la inversa, existen objetos religiosos cuyas virtudes activas son bastante débiles; un amuleto, un rito de importancia secundaria son cosas religiosas sin tener nada de terrible. Lo sagrado se distingue pues de lo profano por una diferencia no simplemente de magnitud, sino de cualidad. No sólo es una fuerza temporal temible de abordar a causa de los efectos que puede producir; es algo más. La línea de demarcación que separa esos dos mundos proviene del hecho de que no son de igual naturaleza, y esta dualidad sólo es la expresión objetiva de la que existe en nuestras representaciones.

Esta vez estamos en presencia de un grupo de fenómenos suficientemente determinado. Ninguna confusión es posible con el derecho y la moral; creencias obligatorias son algo muy diferente de prácticas obligatorias. Sin duda, ambas son imperativas por definición. Pero las primeras nos obligan a algunas maneras de pensar; las segundas, a ciertas maneras de conducirse. Unas nos constriñen a ciertas representaciones; las otras, a ciertas acciones. Hay pues entre ellas la misma diferencia que hay entre pensar y actuar, entre las funciones representativas y las funciones motrices o prácticas. Por otro lado, si bien la ciencia está también hecha de representaciones, y de representaciones colectivas, las representaciones que la constituyen se distinguen de las precedentes en que no son expresamente obligatorias. Se supone que se cree en ellas, pero no se está obligado moral ni jurídicamente a esto. Incluso, existen muy pocas que puedan ser puestas completamente fuera de duda. Es verdad que entre la ciencia y la fe religiosa existen intermediarios; se trata de las creencias comunes de toda clase relativas a objetos laicos en apariencia, tales como la bandera, la patria, tal forma de organización política, tal héroe o evento histórico, etc. Ellas son obligatorias en algún sentido, por la única razón de que son comunes, ya que la comunidad no tolera sin resistencia que se las niegue abiertamente. Parecen pues entrar en la definición precedente. Pero es que en efecto son, en cierta medida, indiscernibles de las creencias propiamente religiosas. La patria, la Revolución Francesa, Juana de Arco, etc., son para nosotros cosas sagradas a las que no permitimos que se toque. La opinión pública no tolera de buen grado que se discuta la superioridad moral de la democracia, la realidad del progreso, la idea de igualdad, así como el cristiano no deja poner en discusión sus dogmas fundamentales. Al menos, si entre esas dos clases de creencias colectivas hay diferencias, sólo pueden ser percibidas en relación con un tercer orden de hechos que ahora trataremos.

Las creencias no son, en efecto, los únicos fenómenos que deben ser llamados “religiosos”; existen además las prácticas. El culto es un elemento de toda religión no menos esencial que la fe. Si no pudimos hacer de él el primer elemento de nuestra definición es porque, considerado en sí mismo y en sus características intrínsecas, es indistinto de la moral y del derecho. Las prácticas religiosas son maneras de actuar definidas y obligatorias como las prácticas morales y jurídicas; sólo se diferencian de éstas por su objeto. Ahora bien, al comenzar nuestra investigación carecíamos de todo medio para decir qué tiene de específico ese objeto. Es esta cuestión la que venimos a resolver. Ahora sabemos qué son las cosas religiosas. Lo que las distingue de todas las otras es la manera en que están representadas en los espíritus: no somos libres de creer o de no creer en ellas; los estados mentales que nos las proveen se nos imponen obligatoriamente. La fisonomía de las prácticas correspondientes se encuentra

por ello mismo determinada. Lo que impide confundirlas con las otras prácticas obligatorias es que sólo conocemos los seres sobre los que actúan o sobre los que se supone que actúan a través de esas representaciones colectivas muy particulares llamadas mitos y dogmas, cuya característica mencionamos más arriba. Sucede algo muy diferente con la ética. En la medida en que no posee carácter religioso, no tiene en su base mitología ni cosmogonía de ninguna clase.<sup>21</sup> Aquí el sistema de reglas que predeterminan la conducta no está ligado a un sistema de reglas que predeterminen el pensamiento. Puesto que entonces las prácticas religiosas son en ese punto solidarias con las creencias religiosas, no pueden ser separadas de éstas por la ciencia, y deben pertenecer a un mismo estudio. Ambas son sólo dos aspectos diferentes de una misma realidad. Las prácticas traducen las creencias en movimientos, y las creencias a menudo no son más que una interpretación de las prácticas. Ésta es la razón por la cual, reuniéndolas en una misma definición, diremos: se denomina fenómenos religiosos a las creencias obligatorias, así como a las prácticas relativas a los objetos dados en esas creencias.<sup>22</sup>

Hay sin embargo una característica de los fenómenos religiosos que esta fórmula no pone suficientemente en evidencia. Ella muestra bien cómo las prácticas son solidarias con las creencias; no hace resaltar lo suficiente la solidaridad inversa, que no es menos real. Podemos preguntarnos si en efecto creencias que no desembocan en prácticas son realmente religiosas. La religión no es exclusivamente una filosofía obligatoria ni una disciplina práctica: es una y otra a la vez. El pensamiento y la acción están estrechamente unidos en ella, al punto de ser inseparables. Corresponde a un estadio del desarrollo social en el que esas dos funciones no están aún disociadas y constituidas una por separado de la otra, sino que todavía se encuentran tan confundidas entre sí que es imposible establecer entre ellas una línea de demarcación muy pronunciada. Los dogmas no son puros estados especulativos, simples fenómenos de ideación. Se

21. Pero en la medida en que la moral reposa aún sobre algún dogma, por ejemplo sobre la idea de que la personalidad humana es algo sagrado porque ha sido creada por Dios, la moral deja de ser laica, de ser la moral hablando pro renient, para llegar a ser una parte del culto.

22. Esta definición permite distinguir los ritos propiamente religiosos de los ritos propiamente mágicos. Una distinción radical es imposible en el sentido de que hay ritos religiosos que son mágicos, y en gran cantidad. Muy a menudo ocurre que se solicita a un dios el acontecimiento que se desea por medio de una ceremonia que imita ese acontecimiento: tal vez las fiestas simbólicas no tengan otro origen. Pero hay ritos que sólo son mágicos: son aquellos que no están destinados a dioses ni a cosas sagradas, es decir, que no son solidarios con ninguna creencia obligatoria. Así es el maleficio. Ni la estatuilla ni el desgraciado al que se quiere llegar tienen carácter sagrado y, por lo general, el hechicero no hace intervenir divinidades ni demonios. Se supone que lo semejante suscita por sí mismo lo semejante, mecánicamente.

ligan siempre y directamente a prácticas definidas: el dogma de la transustanciación en la comunión cristiana, el de la Trinidad en las fiestas y las plegarias que se dirigen al Dios triple y uno, etc. He aquí en qué se distinguen creencias comunes de orden laico, como la fe en el progreso en la democracia, etc. Es que esas creencias, aunque ejerzan una acción muy general sobre la conducta, no están unidas a maneras de actuar definidas que las expresen. Sin duda, se puede creer mucho en el progreso sin que la forma en que uno se comporta en la vida experimente la influencia de esta creencia; sin embargo, no hay prácticas precisas vinculadas a esta idea. Es una fe a la que no corresponde ningún culto. Encontramos así un fenómeno inverso al que observábamos recién a propósito de la ética. Los preceptos del derecho y la moral son idénticos a los de la religión, excepto porque no se basan en un sistema de creencias obligatorias. Las creencias colectivas que no son religiosas son en todos sus aspectos semejantes a los dogmas propiamente dichos, salvo porque no se traducen con la misma necesidad en un sistema de prácticas determinadas. Proponemos entonces finalmente la definición siguiente: Los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, conexas a prácticas definidas que se refieren a objetos dados en esas creencias.<sup>23</sup> En cuanto a la religión, es un conjunto más o menos organizado y sistematizado de fenómenos de ese género.

### III

Por muy formal que sea el carácter por el cual la religión acaba de ser definida, depende estrechamente del fondo de las cosas. Por eso, una vez aceptada esta definición, la ciencia de las religiones se halla por esta única razón orientada en un sentido determinado que hace de ella una ciencia realmente sociológica.

En efecto, lo que caracteriza las creencias, así como las prácticas religiosas, es que son obligatorias. Ahora bien, todo lo que es obligatorio tiene un origen

23. Esta definición se mantiene a igual distancia de las dos teorías contrarias que se reparten actualmente la ciencia de las religiones. Según unos, el fenómeno religioso esencial sería el mito; según los otros, el rito. Pero es claro que no puede haber rito sin mito, ya que un rito supone necesariamente que haya cosas representadas como sagradas, y esta representación sólo puede ser mítica. Pero por otro lado es preciso reconocer que en las religiones inferiores los ritos se encuentran ya desarrollados y determinados, mientras que los mitos son aún rudimentarios. Por cierto, parece igualmente poco probable que haya mitos que no sean solidarios con algunos ritos. Hay entre estas dos clases de hechos una estrecha conexión. Tal vez este debate provenga en parte de que se reserva la palabra "mitos" para las representaciones religiosas desarrolladas y más o menos sistematizadas. Si se quiere, esta restricción es legítima; pero entonces se necesitaría otra palabra para designar las representaciones religiosas más simples, que sólo se distinguen de los mitos propiamente dichos por su complejidad menor.

social, ya que una obligación implica una orden y, por consiguiente, una autoridad que mande. Para que el individuo esté obligado a adecuar su conducta a ciertas reglas es preciso que estas reglas emanen de una autoridad moral que se las imponga, y para que lo haga, esa autoridad debe dominarlo. De otro modo, ¿de dónde provendría el ascendiente necesario para hacer doblegar las voluntades? Sólo obedecemos órdenes espontáneamente si proceden de algo más elevado que nosotros. Pero si uno se prohíbe traspasar el ámbito de la experiencia, no hay potencia moral por encima del individuo, excepto la del grupo al que pertenece. Para el conocimiento empírico, el único ser pensante más grande que el Hombre es la sociedad. Ella es infinitamente superior a cada fuerza individual, puesto que es una síntesis de fuerzas individuales. El estado de perpetua dependencia en la que nos encontramos con respecto a la sociedad nos inspira un sentimiento de respeto religioso por ella. Es por lo tanto ella quien prescribe al fiel los dogmas en los que debe creer y los ritos que debe observar, y si esto es así es porque ritos y dogmas son su obra.

Es entonces un corolario de nuestra definición que la religión tiene por origen no sentimientos individuales, sino estados del alma colectiva, y que varía como esos estados. Si se basara en la constitución del individuo, no se presentaría ante él bajo este aspecto coercitivo; maneras de actuar o de pensar que fueran directamente conformes a la inclinación de nuestras disposiciones naturales no podrían parecernos investidas de una autoridad superior a la que nos atribuimos. Por consiguiente, no es en la naturaleza humana en general donde hay que buscar la causa determinante de los fenómenos religiosos, es en la naturaleza de las sociedades con las que se relaciona; y si estos fenómenos han evolucionado en el curso de la historia, es porque la organización social misma se transformó. De resultas, las teorías tradicionales que creen descubrir la fuente de la religiosidad en sentimientos privados, como el temor reverencial que inspirarían a cada uno de nosotros ya sea el juego de las grandes fuerzas cósmicas o el espectáculo de ciertos fenómenos naturales como la muerte, deben volvérsenos más que dudosas. Desde ahora se puede prejuzgar con alguna seguridad que las investigaciones deben ser conducidas con un espíritu muy diferente. El problema se plantea en términos sociológicos. Las fuerzas ante las cuales se inclina el creyente no son simples energías físicas como están dadas a los sentidos y la imaginación; son fuerzas sociales. Son el producto directo de sentimientos colectivos que han sido llevados a adquirir un revestimiento material. Cuáles son esos sentimientos, qué causas sociales los han despertado y los han determinado a expresarse bajo tal o cual forma, a qué fines sociales responde la organización que nace de esta manera, tales son las cuestiones que debe tratar la ciencia de las religiones, y para resolverlas hay que observar las condiciones de la existencia colectiva.

Desde ese punto de vista, la religión, aunque conserve en relación con las razones individuales esta trascendencia que la caracteriza, se vuelve algo natural y explicable por la inteligencia humana. Si bien emana del individuo, ella constituye un misterio incomprensible, ya que, dado que por definición expresa las cosas de manera diferente de como son, ella parece una suerte de vasta alucinación y fantasmagoría de la que la humanidad habría sido víctima y cuya razón de ser no se percibe. Es comprensible que en esas condiciones ciertos pensadores hayan creído que debían buscar su origen primero en el sueño y en los sueños, ya que produce realmente el efecto de una especie de ensueño, a veces alegre, otras sombrío, que habría vivido la humanidad. Pese a ello, no nos explicamos entonces cómo la experiencia no vino rápidamente a enseñar a los hombres de qué error eran víctimas. Pero admítase que la religión es esencialmente una cosa social y estas dificultades desaparecerán. Sólo hay que preguntarse por qué las cosas en cuya existencia nos exige creer tienen un aspecto tan desconcertante para las razones individuales; ocurre simplemente que la representación que nos ofrece de ellas no es obra de esas razones, sino del espíritu colectivo.<sup>24</sup> Ahora bien, es natural que este espíritu se represente la realidad de una manera diferente de la nuestra, puesto que es de otra naturaleza. La sociedad tiene una manera de ser que le es propia, y por lo tanto, una manera de pensar. Tiene pasiones, necesidades, hábitos que no son los de los particulares, y que dejan su impronta en todo lo que concibe. No es por lo tanto sorprendente que nosotros, los individuos, no nos reencontremos en esas concepciones, que no son nuestras y no nos expresan. Ésta es la razón por la cual tienen un aspecto misterioso que nos perturba. No obstante, ese misterio no es inherente al objeto mismo que representan. Se debe por entero a nuestra ignorancia. Es un misterio provisorio como los que toda ciencia disipa progresivamente a medida que avanza. Proviene únicamente de que la religión pertenece a un mundo en el que la ciencia humana sólo comienza a penetrar y que es aún desconocido para nosotros. Pero lleguemos a encontrar las leyes de la ideación colectiva y esas representaciones extrañas perderán su extrañeza.

Y así esta distinción de las cosas en sagradas y profanas que se encuentra en todas las religiones cobra todo su sentido. Las cosas sagradas son aquellas cuya representación la sociedad misma ha elaborado; incluyen toda clase de estados colectivos, tradiciones y emociones comunes, sentimientos referidos a objetos de interés general, etc., y todos esos elementos están combinados según las leyes propias de la mentalidad social. Las cosas profanas son por el contrario aquellas que cada uno de nosotros construye con los datos de nuestros sentidos

24. ¿Es necesario aún repetir que designamos así solamente la manera sui generis en que piensan los hombres cuando piensan colectivamente?

y nuestra experiencia; las ideas que tenemos de ellas están compuestas de impresiones individuales en estado puro, y de allí que no tengan ante nuestros ojos el mismo prestigio que las precedentes. No colocamos ni vemos allí nada que no aprehendamos por medio de la observación empírica. Ahora bien, esas dos clases de estados mentales constituyen dos especies de fenómenos intelectuales, puesto que unos son producidos por un único cerebro y un solo espíritu, y los otros por una pluralidad de cerebros y espíritus que actúan y repercuten unos en otros. Esta dualidad de lo temporal y lo espiritual no es una invención sin razón ni fundamento en la realidad; expresa en un lenguaje simbólico la dualidad de lo individual y lo social, de la psicología propiamente dicha y la sociología.<sup>25</sup> He aquí por qué durante mucho tiempo la iniciación a las cosas sagradas era a su vez la operación por la cual se llevaba a cabo la socialización del individuo. El hombre, al entrar en la vida religiosa, cobraba en el mismo acto otra naturaleza, se volvía otro hombre.

Se objetará que hay creencias y prácticas que bien parecen ser religiosas y que, sin embargo, son en parte fruto de espontaneidades individuales. Efectivamente, no hay sociedades religiosas donde, junto a los dioses cuya adoración es impuesta a todo el mundo, no haya otros que cada uno cree libremente para su uso personal. Desde el principio, junto al tótem colectivo que todo el clan venera, hay tótems privados que cada uno elige a su antojo y que son no obstante objeto de un verdadero culto. Asimismo, hoy en día casi no hay creyente que no conciba más o menos a su modo el Dios común y modifique por ello, en tales o cuales puntos particulares, la concepción tradicional. Algunos incluso se rehúsan a reconocer otra divinidad diferente de aquella cuya existencia una libre meditación pudo llevarlos a plantear, y en ese caso, es a los propios legisladores del culto a quienes observan. Finalmente, aun cuando el fiel se dirija al dios al que adora la comunidad, no siempre se atiene a las prácticas que le son rigurosamente prescritas; se impone otras, se constriñe a sí mismo a sacrificios o privaciones que la ley religiosa no exige imperativamente. Pero si todos esos hechos son incontestables, y cualesquiera sean las relaciones que sostienen con aquellos de los que hablamos hasta aquí, exigen no obstante ser distinguidos. Si no queremos exponernos a graves errores, es preciso cuidarse de no confundir una religión libre, privada, facultativa, que uno se hace para sí mismo como uno la entiende, con una religión recibida de la tradición, hecha por todo un grupo y de práctica obligatoria. Dos disciplinas tan diferentes no podrían responder a las mismas necesidades; una está dirigida por entero al individuo; la otra, a la sociedad.

25. Recordemos que por la psicología entendemos la ciencia de la mentalidad individual, reservando el nombre de sociología para lo que concierne a la mentalidad colectiva.

No obstante, sigue siendo verdad que hay entre ellas algún parentesco. De una y otra parte se encuentran dioses, cosas sagradas, y el trato que entablamos ya sea con unos u otros es casi el mismo en ambos casos: siempre son sacrificios, ofrendas, oraciones, lustraciones, etc. Pero si por esta razón conviene integrar estos hechos en la definición general de los fenómenos religiosos, sólo puede ser a título secundario. En principio, es seguro que desde tiempos inmemoriales y en todos los países el grueso de los hechos religiosos estuvo formado por los que definimos en primer lugar. Las creencias y las prácticas individuales siempre fueron poca cosa al lado de las creencias y las prácticas colectivas.<sup>26</sup> Además, si entre esas dos clases de religión hay una relación de filiación, como es plausible a priori, es evidentemente la fe privada la que deriva de la fe pública. En efecto, la religión obligatoria no podría tener orígenes individuales por definición, por así decir; la obligación que la caracteriza sería inexplicable si no emanara de alguna autoridad superior al individuo. Por el contrario, la derivación inversa se concibe fácilmente. El individuo no asiste como testigo pasivo a la vida religiosa que comparte con su grupo. Se la representa, reflexiona sobre ella, busca comprenderla y, por ello mismo, la desnaturaliza. Al pensarla, lo hace a su manera y la individualiza parcialmente. De esta forma, por la fuerza de las cosas, hay en toda iglesia casi tantos heterodoxos como creyentes, y estas heterodoxias se multiplican y acentúan a medida que las inteligencias se individualizan más. Es incluso inevitable que el fiel llegue por imitación a construir por sí mismo y para su uso propio un sistema análogo al que ve funcionar ante sus ojos en beneficio de la sociedad; ésta es la razón por la que imagina tótems, dioses, genios que están hechos exclusivamente para él. Esta religión íntima y personal no es por lo tanto más que el aspecto subjetivo de la religión exterior, impersonal y pública. Y para aceptar esta concepción no es en absoluto necesario imaginar que esas dos religiones corresponden a dos fases históricas distintas y sucesivas. Según todas las apariencias, son sensiblemente contemporáneas. De hecho, el individuo está afectado por los estados sociales que él contribuye a elaborar en el momento mismo de elaborarlos. Ellos lo penetran a medida que se forman y él los desnaturaliza a medida que es penetrado por ellos. No hay allí dos tiempos distintos. Por más absorbido en la sociedad que esté, el individuo conserva siempre alguna personalidad; la vida social con la que colabora deviene en él, en el instante mismo en que se produce, el germen de una vida interior y personal que se desarrolla paralelamente a la primera. Por lo demás, no existen formas de la actividad colectiva que no se individualicen de esta manera. Cada uno de

26. Hablamos de las creencias estrictamente individuales, y no de las que son comunes a pequeños grupos en el seno de la Iglesia. La religión de un grupo, incluso pequeño, es sin embargo colectiva; por ejemplo, la religión doméstica.

nosotros posee su moral personal, su técnica personal que, aunque derive de la moral común y de la técnica general, difiere de ellas.

De este modo, para hacer a estos hechos el lugar que les cuadra en el conjunto de los fenómenos religiosos, bastaría con agregar a la definición que propusimos más arriba las siguientes palabras: Subsidiariamente, se denomina igualmente fenómenos religiosos a las creencias y las prácticas facultativas que conciernen a objetos similares o asimilados a los precedentes. Esta corrección deja intactas las conclusiones metodológicas a las que habíamos llegado. Falta decir que la noción de lo sagrado es de origen social y sólo puede explicarse sociológicamente. Si penetra en los espíritus individuales y si se desarrolla en ellos de manera original es por una suerte de corolario. Las formas que adquiere allí no pueden ser comprendidas si no se las relaciona con las instituciones públicas de las que no son más que una prolongación.



## El papel de las universidades en la educación social del país

La exposición de lo que las universidades francesas han hecho hasta el presente por la educación social del país podría caber en algunas líneas, ya que sólo recientemente comienzan a preocuparse por este aspecto de su tarea. Los hombres de iniciativa que tras la guerra de 1870 se propusieron reorganizar nuestra enseñanza superior se ocuparon, como era natural, de lo más urgente. Se buscó pues en primer lugar garantizar a nuestras facultades renacientes lo que era, lo que todavía es la condición primera de su existencia, es decir, una enseñanza fuerte y fecunda: se quiso hacer de cada una de nuestras universidades un hogar de vida científica. Para ello, se promovió el surgimiento de maestros que tuvieran amor y respeto por la ciencia, cuya dignidad fueran incapaces de alterar por ningún compromiso, y a estos maestros se les otorgó alumnos a los que sólo se les pidió que se dejaran penetrar por esta beneficiosa disciplina. Ante todo era importante poner término a los viejos extravíos que con demasiada frecuencia habían hecho degenerar los cursos en conferencias mundanas y obligado a los profesores a buscar fuera de la juventud estudiosa un público al que pudieran dirigirse. La enseñanza superior adquirió así cada vez más un carácter esotérico; pero por ello mismo su influencia tendió a confinarse en los límites estrechos de la universidad. Los cursos se cerraron a los ruidos del exterior, pero al mismo tiempo se aislaron un poco en medio de la sociedad ambiente, y el cuerpo docente se despojaba a sí mismo de los medios para desempeñar en la vida general del país el papel al que tenía derecho. No solamente todo el esfuerzo se concentró únicamente en los estudiantes, sino que también la cultura que se les proporcionó fue casi exclusivamente intelectual. Se los formó en la práctica de los buenos métodos científicos, pero se dio crédito al prejuicio de que las universidades no debían ocuparse de su educación moral. Se la suponía perfecta desde que el alumno salía del liceo. Al menos se consideró que el estudiante debía bastarse a sí mismo desde ese punto de vista y que el profesor de la facultad estaba a cargo de mentes más que de conciencias.

Creemos que llegó el momento de que las universidades renuncien a este aislamiento. Al país le conviene que amplíen el círculo de su influencia y, por

otra parte, ellas sólo pueden dar el justo sentimiento de su utilidad social si dejan de replegarse sobre sí mismas para mezclarse más con la vida pública. Lejos de que la enseñanza superior sea para una democracia un lujo del que podría prescindir, las sociedades democráticas son en realidad las que mayor necesidad tienen de una alta cultura científica; pero además es necesario preparar esta cultura para que esté en condiciones de prestar todos los servicios que de ella se pueden esperar. Muchos indicios señalan que las universidades comienzan a tener conciencia de los deberes que les incumben en este aspecto. Personas abnegadas ya se inician aquí y allá en esta nueva tarea. Se ha visto a ilustres científicos comprender que su misión no se limitaba a los muros de su laboratorio y poner su autoridad científica al servicio de un auténtico apostolado. Pero esas tentativas individuales serán necesariamente impotentes mientras permanezcan fragmentarias y aisladas unas de otras. Es necesario que todas esas buenas voluntades particulares tomen conciencia con mayor claridad del objetivo común al que aspiran, que se agrupen y se organicen, que instituciones impersonales y perdurables se funden a la vez para respaldar y regular sus esfuerzos. Es importante entonces que la cuestión sea planteada y examinada en toda su extensión, y ésta es la razón por la cual pedimos al Congreso que la recuerde y la someta a sus discusiones.

## I. La universidad y los estudiantes

Y en primer lugar, para hablar solamente de los estudiantes, es preciso que la universidad no tenga el derecho ni los medios para ejercer sobre ellos una acción propiamente moral. Sin duda, no es a la universidad a quien corresponde formar moralmente a los jóvenes a los que abre sus puertas, pero hay algo que únicamente ella puede aportar a la obra de la educación moral. Únicamente la universidad puede volver tan plenamente conscientes y deliberados como lo permita el estado actual de la ciencia los hábitos que la escuela y el liceo casi sólo han podido desarrollar de una manera maquinal. El principio de todas nuestras deliberaciones es que el sentimiento de solidaridad es la raíz misma de la moralidad: sólo hay vida moral en la medida en que el hombre está asociado a otros hombres, forma con ellos grupos de los que depende y en cuya vida participa. Cuando el estudiante entra en la universidad ya se encuentra comprometido con la mayoría de los lazos que, al ligarlo a algo diferente de sí mismo, hacen de él un ser moral. Si tiene una constitución normal, ama a su familia, a su patria, a la humanidad y sabe qué les debe; está entrenado para subordinar sus intereses propios a los intereses colectivos; está preparado para todos los sacrificios pequeños y grandes que nos reclaman a cada instante las diferentes sociedades

de las que formamos parte. Pero esos lazos no son materialmente visibles y no pueden ser tocados con los dedos; por el contrario, como los organismos individuales son físicamente distintos unos de otros, el primer movimiento es creer que lo mismo ocurre con las conciencias; ésta es la razón por la cual cada hombre se considera fácilmente a sí mismo un mundo autónomo, una suerte de absoluto que no puede caer bajo la dependencia de algo diferente de sí mismo sin venirse a menos. Por lo tanto, hay motivos para creer que el día en que la reflexión del estudiante, estimulada por la cultura misma que recibe, se aplique a las cosas de orden moral, no vislumbre sus razones de ser y desconozca su realidad. Esas ideas y sentimientos inculcados automáticamente por el hábito corren el riesgo de parecer un simple producto del artificio y la convención. Demasiados ejemplos prueban cuán frecuentemente el desarrollo intelectual, cuando es intenso, conlleva a continuación el escepticismo moral.

El único medio para prevenir este extravío es iluminar la reflexión a través de la ciencia. Es necesario hacer ver en la realidad las causas que han dado origen a esos sentimientos y que, por ello mismo, los justifican. Es preciso mostrar a los jóvenes cómo el Hombre, lejos de ser un todo que se basta a sí mismo, sólo es la parte de un todo del que sólo puede aislarse por abstracción; cómo la sociedad vive y actúa en él, cómo ella es lo mejor de su naturaleza, cómo, por consiguiente, no puede más que separarse de sí mismo. Y hay que hacer esta demostración no de manera general y sumaria, a través de aforismos filosóficos, sino mostrando detalladamente en la realidad histórica sus interdependencias. Para que la prueba produzca la convicción, es necesario que satisfaga todas las exigencias del método científico.

La única ciencia competente para poner esas verdades en evidencia es la sociología. Las creencias y las reglas morales son, en efecto, formaciones sociales. Es pues a la ciencia de las sociedades a la que corresponde buscar qué causas las han suscitado, a qué necesidades responden, qué funciones cumplen. Además, de manera general, no hay proposición sociológica que no sea una ilustración de la ley de solidaridad, puesto que la solidaridad entre los diversos elementos de los que está formada la sociedad es la condición misma de su existencia. Cada verdad nueva que el científico descubre en este orden de hechos tiene por efecto mostrar cómo tal manifestación de la actividad humana depende de tal otra, el individuo del grupo, los grupos unos de otros. La enseñanza sociológica debería pues tener un lugar en todas nuestras universidades, y un lugar importante; ahora bien, de hecho, apenas si se halla representada. Actualmente no existe más que una cátedra de sociología: fue creada en 1896 en la Facultad de Letras de Burdeos. En Lyon hay un curso municipal; en Montpellier, un curso complementario. En el Collège de France, es cierto, se creó en 1897 una cátedra de "Filosofía social" que, bajo un nombre diferente, podría servir a los mismos

finés; pero el Collège de France es un establecimiento científico, no pedagógico. Por lo demás, hasta el presente la enseñanza impartida en esa cátedra versó sobre la historia de las doctrinas y los pensadores, no sobre la realidad social misma.

Es por lo tanto muy deseable, según un interés no sólo teórico sino también práctico, que en las facultades francesas se creen cursos y cátedras de sociología en mayor cantidad. Trece años de enseñanza de este tipo nos permiten afirmar con toda seguridad la influencia favorable que puede ejercer de esta manera no sólo en las inteligencias, sino también en las voluntades. Es un instrumento poderoso de educación moral. Por el solo hecho de que hace comprender detalladamente en sus orígenes y en sus fines los hechos morales, la sociología ilumina y guía la acción. Desde luego, no podría tratarse de crear bruscamente una infinidad de cátedras y cursos, para los que faltaría un personal suficientemente preparado. Desde hoy en día, la era heroica de la sociología está cerrada y uno no puede volverse sociólogo de la noche a la mañana como en los tiempos en que esta ciencia sólo era una rama de la filosofía general. La laguna que señalamos no es de esas que pueden colmarse de un momento al otro. Lo esencial es reconocer su existencia y buscar disminuirla progresivamente. Les proponemos dirigir su deseo en ese sentido.

Pero la moral está ante todo hecha para ser vivida. No basta con hacer que se comprenda; es preciso hacer que se contraiga su hábito e incluso su necesidad. No es por lo tanto suficiente explicar al estudiante cómo la solidaridad es una ley necesaria de la humanidad; es necesario además y sobre todo hacer que se la practique. Es importante proporcionarle, multiplicarle las oportunidades de actuar en grupo, con el fin de que incluso en su vida de estudiante se sienta siempre asociado a otros seres parecidos a él con los que combina su acción. Todo el mundo ha notado correctamente que tal debía ser la función de las asociaciones de estudiantes; sin embargo, para que tengan todo el efecto útil que de ellas se puede esperar, es preciso que estén organizadas de cierta manera.

Tal como existen actualmente, parecen concebidas según el modelo de las grandes *Burschenschaften* alemanas: comprenden de forma confusa estudiantes de toda procedencia. Incluso teóricamente todos los estudiantes de la universidad deberían formar parte de ellas. Alcanzan así dimensiones demasiado grandes y presentan una heterogeneidad demasiado pronunciada como para que pueda haber entre sus miembros sentimientos de solidaridad muy eficaces. Una masa de quinientos, seiscientos estudiantes —y a menudo más— que no están unidos por ninguna afinidad electiva particular no podría tener gran cohesión. Por ello, sin querer condenar las asociaciones existentes, sin pensar en lo más mínimo en reclamar su abolición, creemos traducir una impresión bastante general al decir que en gran medida han frustrado las esperanzas. No es que les imputemos como si fueran un crimen ciertos errores de juventud muy

excusables y sin importancia, pero finalmente no se puede desconocer que su acción moral ha sido muy lánguida y sin resultados apreciables. Es por lo tanto necesario procurar agrupar a los estudiantes según otros principios.

Alemania podría ofrecernos ejemplos útiles en este punto, al menos para consultar. Junto a esas *Burschenschaften* y esos *Corps* que llaman la atención, pero que parecen estar en decadencia, hay en cada universidad alemana una infinidad de pequeñas asociaciones poco conocidas y que sin embargo merecerían serlo. Cada una de ellas tiene una meta definida y reúne un cierto número de jóvenes entre los que existe una comunidad de preocupaciones científicas, literarias, morales, etc. Existe un *Verein* (asociación) para los filósofos y otro para los filólogos; hay uno para los matemáticos y uno para los jugadores de ajedrez. Cada semana al menos, el *Verein* se reúne en un salón que alquila, donde está como en su casa, y allí se conversa sobre cuestiones por las que se interesan con un método y una disciplina que serían difíciles de importar a Francia. La comunidad de gustos y de sentimientos, la regularidad y la frecuencia de las relaciones personales crean entre los miembros de esos pequeños círculos lazos duraderos que sobreviven incluso a la vida escolar. Y como un estudiante puede pertenecer al mismo tiempo a varias asociaciones, resulta que se siente siempre rodeado y como encuadrado, e ignora la impresión desoladora de la soledad que muy a menudo viene a paralizar el entusiasmo del estudiante francés.

Es esta organización la que habría que intentar transportar a nuestro país, apropiándola a nuestro temperamento nacional. Por supuesto, no podría ser instituida por decreto. Sólo los profesores pueden, por medio de una acción personal e inmediata, incitar a los estudiantes a salir de su aislamiento y a formar esos grupos naturales. Y no hay ninguna razón para temer que esas pequeñas asociaciones se especialicen en exceso y se recluyan en un estrecho exclusivismo. Por el contrario, sería muy fácil incitarlos a penetrarse unos a otros. Más de un estudiante de psicología estaría muy feliz de tener la oportunidad de hablar regularmente con sus camaradas de la facultad de medicina; asimismo, tampoco sería difícil acercar a juristas e historiadores, matemáticos y filósofos. Esos agrupamientos pueden por lo demás ser variados y estar diversificados infinitamente de manera de expresar toda la diversidad de los gustos y las orientaciones posibles.

Si creemos que el maestro tendría un papel que desempeñar en la formación de estas sociedades, tal vez incluso en su funcionamiento, no es porque deseemos verlas adquirir un carácter oficial y académico. Muy por el contrario, nos gustaría que residieran fuera de los edificios universitarios, en algún salón donde el estudiante se sintiera cómodo, como en su casa, donde reinara la alegría, donde, llegado el caso, se pudiera celebrar en conjunto y con regocijo algún feliz acontecimiento. En síntesis, se trata de despertar en la juventud

francesa el gusto por la vida en común, el hábito de la acción en grupo que hemos desaprendido desde hace un siglo. La empresa es desde luego difícil, puesto que se enfrenta a una tendencia contraria del espíritu francés. Pero nada es más urgente, ya que esta dispersión de los individuos, que nada tiene en común con el sano individualismo, es para la vida moral una grave causa de empobrecimiento.

## II. Las universidades y los otros niveles de la enseñanza

Actualmente, salvo por algunas excepciones, la enseñanza superior sólo se encuentra directamente en contacto con la enseñanza secundaria, cuyos futuros profesores se forman en la universidad. En cuanto a los maestros de la enseñanza primaria, están fuera de su círculo de acción. No es frecuente que los cursos se dirijan a los maestros de escuelas primarias, como tampoco es habitual que ellos concurren espontáneamente a las facultades, que, por lo demás, se muestran generalmente poco deseosas de atraer esta clientela. Ahora bien, al renunciar a ella, las facultades renuncian a su vez a lo que debería ser una de sus funciones más importantes.

En efecto, la conciencia moral del país debe ser la misma en todas las clases, en todas las esferas de la sociedad; la educación moral, por su parte, debe por lo tanto ser la misma en todos los niveles de la enseñanza. Es inadmisibles que ella se inspire en un espíritu diferente en el liceo y en la escuela. Para asegurar esta unidad, es importante que un único y mismo cuerpo esté encargado de elaborar sus principios, de conservar sus tradiciones, apropiándose cada día a las nuevas necesidades que se manifiestan. No hay función social más alta, y es a las universidades a las que les corresponde naturalmente. Ellas deben estar en relación con los maestros de la enseñanza primaria, así como con los de la enseñanza secundaria. Es de ellas que unos y otros deben recibir su orientación moral. ¿No hay por lo demás un interés apremiante en que el espíritu del que está animada la alta enseñanza pueda hacer sentir su influencia hasta en las capas profundas de la nación?

Esta tarea pedagógica, que desde siempre ha sido de primera importancia, resulta ser particularmente urgente en las circunstancias actuales. Desde hace treinta años emprendimos una obra cuya magnitud no se puede negar sin ser injustos y cuyas dificultades también se deben reconocer. Quisimos dar al país una educación moral que fuera estrictamente racionalista. Decidimos renunciar a los símbolos religiosos de los que se servían nuestros predecesores y enseñar la verdad moral al desnudo. Desde luego, tenemos demasiada fe en la potencia y en los derechos de la razón como para dudar un solo instante de que la tentativa

sea no sólo legítima sino también posible y necesaria. Pero para que sea exitosa conviene advertir toda su extensión y su alcance. Una educación racionalista no podría ser pura y simplemente la vieja educación de antaño liberada de algunos procedimientos simbólicos. En nuestra opinión, fue un error decir que el papel del maestro laico se limitaría a enseñar la vieja moral de nuestros padres. Los cambios que se han producido y se producen todos los días en nuestras sociedades reclaman una moral nueva, que se está constituyendo por sí misma, y es por consiguiente necesario instituir un sistema nuevo de educación que esté en relación con esta moral. Tenemos una necesidad de justicia, y de justicia en el orden temporal, que no se tenía en el mismo grado antes que nosotros, y queremos despertar esta necesidad en nuestros hijos. Nos hacemos de la patria y el patriotismo una idea diferente de la que se tenía bajo regímenes anteriores y, por consiguiente, nuestros educadores ya no pueden atenerse a concepciones a partir de ahora arcaicas. Por cierto, no tenemos que indicar aquí con mayor precisión en qué debe consistir ese sistema de educación; todo lo que queremos mostrar es que hay todo un trabajo de refundación y de reorganización que se impone y por el cual es indispensable apelar al concurso de las más altas inteligencias del país.

Por estas razones, consideramos que toda universidad debería comprender al menos un curso de pedagogía especialmente destinado a los maestros primarios.

Esta enseñanza tendría por objeto no transmitir recetas impersonales, mecánicamente aplicables a todas las circunstancias de la vida escolar, sino imprimir una dirección general, ayudar a los espíritus a reconocerse en el tumulto confuso de ideas, hacerles comprender mejor qué es y sobre todo qué tiende a ser el alma del país. En definitiva, se trataría ante todo de despejar los principales rasgos del ideal al que aspiramos sin percibirlo aún con claridad. Uno puede preguntarse, es cierto, si tal curso, en caso de quedar aislado, daría todos sus frutos. ¡Pero por qué no habríamos de hacer participar más ampliamente a los maestros de la cultura que ofrecen las universidades! Sin duda, no podría tratarse de hacer pasar por las facultades a todos los maestros de nuestras escuelas. Los maestros propiamente dichos no necesitan de estudios superiores para estar a la altura de su tarea cotidiana. Sin embargo, algo diferente ocurre con aquellos que están llamados a formarlos, es decir, los profesores de las escuelas normales. Es necesario que posean una cultura más amplia, y por otro lado constituyen una elite sobre la que la enseñanza de las universidades podría tener mucha influencia. Actualmente son preparados para los exámenes que les confieren el título de profesor en dos casas especiales: la École Normale de Saint-Cloud y la de Fontenay. Ahora bien, al organizar esta preparación en los principales centros universitarios se suscitaría en esos establecimientos una concurrencia que

sería ciertamente fecunda: es así como la emulación de la École Normale Supérieure y de las facultades fue tan provechosa para los estudios literarios y científicos. No vemos siquiera por qué las becas, distribuidas con discernimiento, no facilitarían a los mejores de esos candidatos la concurrencia a las universidades. Una vez convertidos a su vez en maestros, la influencia de la enseñanza superior se extendería a través de ellos a la enseñanza primaria entera.

### III. Las universidades populares

Pero la acción de las universidades no debe detenerse allí.

No hay en el país corrientes políticas, morales ni filosóficas sobre las que ellas no deban estar en condiciones de ejercer su acción reguladora. Es por eso que hay un gran interés en multiplicar los puntos a través de los cuales están en contacto con la masa de la nación, sobre todo con esas partes de la población donde algo nuevo está produciéndose, donde fermenta por consiguiente una vida tumultuosa que reclama una dirección. Tal es la razón de ser de las universidades populares, que, nacidas hace apenas un año, se han desarrollado con tan extraordinaria rapidez.

Que sean útiles es algo que un espíritu liberal no puede poner en tela de juicio. Todo el mundo siente que es urgente formar el espíritu de las clases trabajadoras para ponerlas en condiciones de cumplir con sus destinos. ¿Pero cuál debe ser la enseñanza para que alcancen su meta?

En la actualidad, la mayoría de las universidades populares, sobre todo las que más atraen la atención, cometen el grave error de faltar a la condición fundamental de toda enseñanza: la continuidad y la unidad de visiones. En el día a día los oradores más dispares dan allí conferencias aisladas, sin lazos entre sí. Una tarde —no inventamos nuestros ejemplos— se discurre sobre la realidad del mundo exterior, y la tarde siguiente, sobre el arte egipcio; un día se habla de China, y al siguiente, de la historia de la música. Hacer desfilar rápidamente ante ellos todas las cuestiones y todos los sistemas no es un medio para iluminar los espíritus. Así sólo puede acrecentarse esta deplorable confusión de ideas que padecemos y que habría precisamente que remediar.

Para que las universidades populares estuvieran a la altura de su misión sería preciso que cumplieran con las siguientes condiciones:

Que se sustituyera el sistema de conferencias por el de las clases continuas y metódicamente encadenadas. El programa de cada universidad debería comprender un pequeño número de lecciones referidas a objetos definidos.

Los objetos de esas lecciones deberían ser apropiados al público especial al que se dirigen. No se trata de dar a las clases obreras ideas claras sobre todo; ese

medio saber no puede producir casi más que diletantes. Lo que se necesita es proveer a los trabajadores de nociones precisas que puedan guiar su acción política y de conocimientos técnicos que puedan servirles en su práctica profesional y elevar su condición tanto moral como material. Lo que necesitan conocer es la historia de la organización industrial tanto en el pasado como en el presente, el estado del derecho industrial y su evolución, las principales concepciones de la economía política. Por supuesto, una cultura literaria y artística está lejos de ser inútil, ya que refina y eleva los espíritus. Pero es menos esencial y, en todo caso, ella misma debería ser dada con continuidad y método.

Debería haber entre todos los que imparten esas lecciones suficiente homogeneidad intelectual y moral, ya que la unidad de acción es la condición de su eficacia.

La mejor manera para que esta enseñanza satisfaga esas condiciones sería que las universidades se la apropien y la organicen ellas mismas. Todo las destina para ese papel. Además de ser esencialmente corporaciones docentes, están suficientemente elevadas por encima de los conflictos de clases como para poder ganar fácilmente la confianza de la población obrera, ya que se nutren de todas las clases. Por otro lado, una ley reciente les confirió el derecho a tomar iniciativas y poner a su disposición recursos que podrían emplear en parte en esta empresa, sin contar que no les faltarían colaboraciones si recurrieran a ellas. ¡Que en lugar de dejar a sus miembros cumplir con su deber de manera desordenada ellas tomen en sus manos la dirección del movimiento y que las universidades populares se vuelvan anexos y dependencias de las universidades propiamente dichas! Sin duda, se puede esperar que se formen universidades populares aun fuera de las grandes ciudades universitarias, pero que allí se formen al menos algunas que sirvan como modelos que las otras no tendrían más que seguir.

En resumen, por más esencial que sea la obra científica de las universidades, no deben perder de vista que son también, y ante todo, establecimientos educativos; tienen por lo tanto un papel que desempeñar en la vida moral del país que no pueden rehuir. Así como las universidades de Alemania han contribuido a la formación de la unidad alemana, las universidades de Francia deben trabajar por la formación de la conciencia moral francesa. No deben por lo tanto permanecer ajenas a ninguno de los movimientos del espíritu público. Bajo esta condición, ellas serán realmente universidades, ya que abarcarán no sólo la universalidad de las artes y las ciencias (*universitas scientiarum et artium*), sino también todas las manifestaciones importantes de la mentalidad colectiva. Es igualmente el mejor medio para dar a las masas populares la clara conciencia de su utilidad, ya que el pueblo, al sentirse en comercio continuo con ellas, ni siquiera fantasearía con preguntarse de qué pueden servir y si no son una suerte de lujo del que podría en última instancia prescindirse.



## Nota bibliográfica

- “El Estado”: aparecido originalmente como “L’État”, en *Revue philosophique*, nº 148, págs. 433-437, 1958. Publicación póstuma de un curso dictado entre 1900 y 1905.
- “El origen de la idea de derecho”: aparecido originalmente como “L’origine de l’idée de droit”, en *Revue philosophique*, nº 35, págs. 290-296, 1893.
- “El papel de los grandes hombres en la historia”: aparecido originalmente como “Le rôle des grands hommes dans l’histoire”, en *Cahiers internationaux de sociologie*, nº 14, París, 1967. Publicación póstuma de un discurso pronunciado en la entrega de premios del Liceo de Sens el 6 de agosto de 1883.
- “Introducción a la sociología de la familia”: aparecido originalmente como “Introduction à la sociologie de la famille”, en *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, nº 10, 1888, págs. 257-281. Clase inaugural de un curso de ciencias sociales impartido en la Facultad de Letras de Bordeaux en 1888.
- “La familia conyugal”: aparecido originalmente como “La famille conjugale”, en *Revue philosophique*, nº 90, 1921, págs. 9-14. Publicación póstuma de un curso de ciencias sociales impartido 1892.
- “La prohibición del incesto y sus orígenes”: aparecido originalmente como “La prohibition de l’inceste et ses origines”, en *Année sociologique*, vol. I, 1896-1897, págs. 1-70.
- “De la definición de los fenómenos religiosos”: aparecido originalmente como “De la définition des phénomènes religieux”, en *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, págs. 1-28.
- “El papel de las universidades en la educación social del país”: aparecido originalmente como “Rôle des universités dans l’éducation sociale du pays”, Congrès international de l’éducation sociale, 26-30 septiembre de 1900, París, Alcan, 1901, págs. 128-138.

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

Esta obra se terminó de imprimir en los talleres gráficos  
de *Mac Tomas*, Murguiondo 2160,  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.  
En el mes de junio de 2012.  
Tirada 1000 ejemplares.

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary

CCS

*Clásicos de Ciencias Sociales*

Los textos de esta edición congregan una variedad considerable de temas a los que Durkheim prestó atención y dedicación. Se trata de un conjunto de aproximaciones –artículos, lecciones, discursos, reseñas y fragmentos– que asisten como complemento a las cuatro obras que publicó en vida. Es factible ensayar una lectura de conjunto de estos textos en el marco de la obra del autor planteando un abordaje que no desdeñe la especificidad ni arremeta en trazos gruesos que tapen los matices que amerita un clásico de las dimensiones de Durkheim. Las indagaciones aquí formuladas se orientan a pensar la problemática de la autoridad. Como término recurrente pero algo huido a las definiciones estables, la noción se desplaza a lo largo de su obra de forma relativamente visible y adquiere un protagonismo algo mayor en sus últimos escritos. En pocas palabras, este concepto anuda de forma peculiar la variedad de áreas que los escritos ofrecidos en esta compilación invitan a pensar: la política, la educación, la ciencia y la religión. Entre ellos deambula una diversidad de objetos: el Estado, la nación, la escuela, la divinidad, la familia y las corporaciones.

ISBN 978-950-23-1960-5



9 789502 319605

Peudeba

2d7ce5622d1d4e31f3179adb5bb9e41  
ebruary