

# ENCICLOPEDIA CIENTÍFICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DEL DR. TOULOUSE

---

BIBLIOTECA  
DE SOCIOLOGÍA

DIRECTOR  
GASTON RICHARD

## La Solidaridad Social

POR  
G.-L. DUPRAT



DANIEL JORRO, EDITOR, MADRID



## Obras publicadas por la misma casa

**Baldwin.**—*Interpretaciones sociales y éticas del desenvolvimiento mental.*—Traducción del inglés por Rodolfo Posada y Gonzalo J. de la Espada. Madrid, 1907. (Tamaño, 23 por 15.) 8 pesetas.

**Bureau.**—*El contrato colectivo del trabajo.*—Traducción y prólogo de José Jorro Miranda. Madrid, 1904. (Tamaño, 19 × 12.) 4 pesetas.

**Carle.**—*La vida del Derecho en sus relaciones con la vida social.*—Versión española de H. Giner de los Ríos. Madrid, 1912. (Tamaño, 23 × 15.) 7 pesetas.

**Cosentini.**—*La sociología genética.*—Ensayo sobre el pensamiento y la vida social prehistóricos. Con una introducción de Máximo Kovalevsky. Traducción y apéndice bibliográfico de Antonio Ferrer Robert. Madrid, 1911. (Tamaño, 19 × 12.) 2'50 pesetas.

**Duprat.**—*La moral.*—Fundamentos psico-sociológicos de una conducta racional. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905. (Tamaño, 19 × 12.) 4 pesetas.

**Durkheim.**—*Las reglas del método sociológico.*—Traducción española de Antonio Ferrer Robert. Madrid, 1912. (Tamaño, 19 × 12.) 2'50 pesetas.

**Gnyau.**—*El arte desde el punto de vista sociológico.*—Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1902. (Tamaño, 23 × 15.) 7 pesetas.

**Janet.**—*Orígenes del socialismo contemporáneo.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1904. (Tamaño, 19 × 12.) 2'50 pesetas.

**Le Bon.**—*Psicología del socialismo.*—Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1903. (Tamaño, 23 × 15.) 7 pesetas.

**Posada.**—*Principios de Sociología. Introducción.*—Madrid, 1908. (Tamaño, 23 × 15.) 8 pesetas.

**Tarde.**—*Las leyes de la imitación.*—Estudio sociológico. Traducción de Alejo García Góngora. Madrid, 1907. (Tamaño, 23 × 15.) 7 pesetas.

# LA SOLIDARIDAD SOCIAL

SUS CAUSAS, SU EVOLUCIÓN, SUS CONSECUENCIAS

POR

G. L. DUPRAT

Doctor en Letras

Profesor de Filosofía en el Liceo de Rochefort

Obra premiada

por la Academia de Ciencias morales y políticas francesa  
Premio Saintour, 1906

PREFACIO DE G. RICHARD

PROFESOR DE SOCIOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE BURDEOS

Traducción de F. PEYRÓ CARRIO

MADRID

DANIEL JORRO, EDITOR

23, calle de la Paz, 23

1913



ES PROPIEDAD

## PREFACIO

.....

Este libro fué en su primera forma una Memoria escrita para un concurso de la Academia de Ciencias Morales y premiada por esta Corporación. Su autor es un sociólogo de la escuela psicológica, ventajosamente conocido de sus colegas de Francia y del extranjero por sus trabajos sobre los límites de la Psicología y la Sociología, sobre la locura desde el punto de vista social y sobre la aplicación de los conocimientos sociológicos á la Ética.

Sin olvidar el provecho que de la solidaridad pueden obtener el moralista, el educador y el político, Mr. Duprat examina especialmente la naturaleza, los fundamentos y las transformaciones de la solidaridad social. Sabido es que muchos le han precedido en esta vía. Sin embargo, no habrá lector imparcial que piense, así lo creemos, que este libro sea una mera repetición de doctrinas ya expuestas.

Si prescindimos de algunos vagos ensayos filo-



sóficos, escritos con la mira de dar una orientación práctica é inmediata á las reformas (ó á las agitaciones) sociales, hallamos que la solidaridad se ha estudiado entre nosotros desde dos puntos de vista bastante distanciados.

La escuela criticista francesa se ha preocupado, sobre todo, de la influencia que puede ejercer en la formación del carácter personal la dependencia del individuo con respecto al medio social. Ha considerado la solidaridad esta escuela: 1.º, como un obstáculo natural á la libertad y á la responsabilidad moral; 2.º, como un vehículo, ó más bien como un medio en el que se propagan indefinidamente los efectos de la voluntad personal. La obra maestra de Marion puede considerarse como la mejor expresión de esta doctrina.

Contrariamente, las escuelas positivistas y naturalistas han puesto empeño en explicar la solidaridad social por la causalidad natural, relacionándola, ora con la solidaridad orgánica, ora con la sugestionabilidad humana, ora con un hecho *sui géneris*, irreductible á otros hechos biológicos ó psicológicos, la división del trabajo social. Las obras de Espinas, del difunto Gabriel Tarde y de Durkheim revelan este afán de explicación puramente científica.

Así, mientras que los criticistas se esfuerzan en poner á salvo, en todo lo posible, la libertad moral, y ven en la solidaridad el punto de convergencia

de los factores sociales naturales y de la libertad humana, es decir, un hecho complejo en el que la razón y la voluntad pueden influir cada vez más, los sociólogos naturalistas tienen por único objeto asimilar la solidaridad social á los fenómenos puramente naturales y descubrir sus condiciones y sus leyes en un campo ajeno á la repercusión de la voluntad y aun á la vida consciente; según esto, pues, el problema de la solidaridad no sería sino un nuevo aspecto de la antinomia de la libertad y el determinismo.

En un breve artículo sobre *las leyes de la solidaridad moral*, publicado en la *Revue philosophique* en 1905, intentábamos demostrar que el estudio del carácter colectivo y de su variabilidad permite resolver la antinomia. Concluíamos que es imposible formar idea justa de la solidaridad social, si se hace abstracción del carácter, y que, una vez comprobada la presencia de éste, la reducción de la solidaridad á factores naturales, ó dígase involuntarios é inconscientes, es ilegítima.

Tal es el problema cuyo examen renueva el autor de este libro, poniendo á contribución una copiosísima erudición sociológica é histórica y un conocimiento profundo de las relaciones de la Sociología con la Psicología. La solidaridad social es para él, ante todo, la interdependencia de los fenómenos sociales; pero no intenta explicar esta interdependencia refiriéndola directamente á la naturale-



za, valga decir, haciendo abstracción de la actividad propia del hombre. La interdependencia de los fenómenos sociales implica la de los individuos asociados. Pero, si el individuo se desarrolla con el auxilio de su grupo, no es totalmente absorbido por éste; no son las mismas sus relaciones con el grupo que las de la célula con el organismo. Si el salvaje sólo es solidario de un reducido grupo que le esclaviza al egoísmo colectivo más inflexible, el civilizado pertenece á varias sociedades heterogéneas, familia, sociedad profesional, Iglesia, nación. Estas sociedades, lejos de confundirse en un solo organismo, están con frecuencia en lucha; su unión no puede nacer sino de la aptitud, para armonizarlas, de los individuos que las forman. Es, cada día más, una unión completamente moral.

La ley de formación de la solidaridad es la lucha original entre cada grupo y todos los demás. Pero la ley de su evolución es la pacificación de las relaciones entre los grupos, la fusión de círculos sociales primitivamente independientes. En los grupos reducidos en lucha unos con otros, la supresión de toda libertad individual es el precio de la cohesión social; y el mismo hecho se repite, en una etapa superior, en la vida de los partidos, de las sectas, de las corporaciones. Mas la atenuación de la lucha produce una solidaridad de nuevo género (que se define imperfectamente, por

los demás, al calificarla de orgánica). Esta solidaridad superior tiene por ley el conciliarse poco á poco con la responsabilidad y la libertad del individuo. La historia del Derecho nos hace asistir á la desaparición de la responsabilidad colectiva, siempre mejor sustituida por la responsabilidad personal; y esta es una prueba suficiente de la gradual transformación de la solidaridad primitiva en un orden de cosas favorable á la libertad y á la personalidad.

La cohesión social sólo en apariencia se debilita por esta emancipación del individuo; en realidad, se fortifica y se acrecienta. La asociación primitiva es *omnifuncional*: pretende ejercer todas las atribuciones de la sociedad, y, por consiguiente, las ejerce de una manera precaria é incompleta. Tiene por ley ceder ante las asociaciones *unifuncionales*, heterogéneas y entre sí enlazadas únicamente por las disposiciones de sus miembros comunes.

Así que la evolución de la solidaridad es normalmente (hecha abstracción de los movimientos regresivos) una marcha progresiva hacia la libertad y la responsabilidad. M. Duprat renuncia á resolver la cuestión que divide á criticistas y positivistas. Sin embargo, juzga que, en el fondo, los hechos se dan como si la hipótesis *personalista* de los primeros fuese fundada. Apreciando con serenidad los sucesos contemporáneos, no vacila en



estimar regresivas y anormales las manifestaciones de esa solidaridad que engendran en el día las luchas entre clases, solidaridad que propende á absorber de nuevo la responsabilidad del individuo en la de un grupo, en espera de la reconstitución de una sociedad omnifuncional. La educación de la solidaridad á la que llega y por la que se pronuncia el autor es la que, lejos de fundar la armonía en la anulación de la voluntad personal, toma la responsabilidad consciente por principio y resorte de la cohesión social.

El libro de M. Duprat revela espíritu científico y crítico, espíritu destinado á presidir á los estudios que esperamos publicar en el curso de los años sucesivos. Es un espíritu de libre investigación que nos sujeta á un método rigurosamente científico, pero no á las tesis y postulados de las escuelas naturalistas; es también un espíritu social, pero conciliable con los grandes principios individualistas, ratificados por la inducción histórica y la deducción psicológica. En el orden de las cuestiones teóricas, este espíritu nos lleva á preferir objetos claramente definidos y circunscritos; mas no nos niega, en su caso, el examen de los problemas generales de la filosofía social. En el orden práctico, nos conduce más allá de la antinomia del socialismo y el individualismo, y da á la ciencia aplicada toda la independencia posible con respecto á los partidos dominantes, partidos

que datan de un tiempo en que las nociones sociológicas no podían ejercer influencia alguna en la formación de la opinión.

GASTÓN RICHARD.

Burdeos, 7 de Abril de 1907.

Tras tantas obras sobre la «solidaridad» y sus aplicaciones, publicadas en los últimos años, ésta pretende justificar su aparición, no sólo por la necesidad de una exposición imparcial, objetiva, de las diversas doctrinas merced á las cuales pueden plantearse hoy múltiples cuestiones, sino también por la obligación en que está el sociólogo de estudiar, en el mismo comienzo de sus investigaciones sobre la sociedad, un hecho de capital importancia, el de la interdependencia de los individuos y su recíproca acción, sin las cuales ningún hecho social se produciría.

La importancia sociológica del asunto es, con mucho, mayor á nuestros ojos que su importancia moral. Y no es que seamos indiferentes á las consecuencias que pueden derivarse, para la acción racional, de los estudios psico-sociológicos (1);

(1) Véase nuestra *Moral*, estudio de los fundamentos psico-sociológicos de la actividad racional (Madrid, Jorro, editor).



pero precisamente porque la «sociología aplicada» tiene que fundirse con las teorías morales y políticas, pensamos que el mejor medio para preparar buenas teorías de la acción, es hacer serios estudios científicos, *sociológicos* en particular.

Al presentar este trabajo *esencialmente sociológico* á la *Academia de Ciencias morales y políticas* y á su *sección de Moral*, nos guiaba el propósito de someter á la aprobación de una selecta intelectualidad, fiel á su tradición, pero siempre dispuesta á alentar á los innovadores, hasta cuando las ideas de éstos le parecen demasiado atrevidas, nuestro concepto de la primacía de la Sociología y de la Ciencia en general sobre las «teorías» morales. El éxito coronó nuestro intento, puesto que, de acuerdo con el informe de M. Anatolio Leroy-Beaulieu, la Academia nos concedió, con el premio Saintour de 1906, la única recompensa que creyó deber dar en esta materia.

En la presente edición hemos añadido simplemente al texto del manuscrito depositado en el Instituto, algunos desenvolvimientos sobre la solidaridad penal y la evolución de los tipos sociales (capítulos III y VI de la segunda parte). Estas adiciones nos han parecido útiles para la compren-

sión de ideas centrales expuestas en otras secciones.

Debemos á nuestros antiguos maestros MM. Espinas y Durkheim, profesores en la Sorbona, y á M. Gastón Richard, profesor de Sociología en la Universidad de Burdeos—sin que olvidemos á MM. Adolfo Coste y Tarde, hoy finados—, preciosas sugerencias.

G. L. DUPRAT.



## INTRODUCCIÓN

«Solidaridad». He aquí un término que no se encontraba apenas sino en los escritos de Pedro Leroux, de Renouvier y de Secretán; Marion pedía excusa en 1880 por emplearlo como título de una tesis mantenida en la Sorbona, y Caro no toleraba su uso «más que á falta de equivalente» en el lenguaje filosófico (1). Mas ya en 1895 se podía «notar el camino hecho por el vocablo y por las ideas que expresa». No había término que gozase de más favor, que más se emplease, que fuese mejor recibido (2). Diez años más tarde, tiene la desgracia de «no ser ya, al decir de ciertos críticos, sino una vana palabra que cada cual interpreta como le conviene (3)». No tiene ya, se dice, sentido preciso para la mayoría de los que lo usan ó lo oyen; «se confunde fácilmente la compasión generosa de los sufrimientos ajenos, dice Mme. Yon Lampérière (4), con la noción de la dependencia real y de la repercusión de los sufrimientos individuales en la sociedad humana»; se llama «aplicaciones sociales de la solidaridad», según declaración del propio Carlos Gide, á numerosas empresas debi-

(1) Véase Marion, pág. 1.

(2) Idem, Prefacio de la 4.<sup>a</sup> edición.

(3) Mauxion, pág. 14.

(4) *Memoria del Congreso de la Educación social de 1900.*



das á sentimientos de amor, de piedad, de temor, á las veces egoístas, en las cuales no hay que ver sino caridad, simpatía ó prudencia (1). Todo hecho social aparece como un hecho de solidaridad, y sobreviene la confusión ante la multitud de los modos de existencia colectiva á que se aplica ese término único, lleno de prestigio. La moral entera parece poderse reducir al cumplimiento del «deber de solidaridad», y se ve surgir tantas formas diversas de ese deber, que parece dotado de una incomparable fecundidad; mas «una noción tan vaga da lugar fácilmente á interpretaciones desastrosas y llega á ser así más eficaz para el mal que para el bien (2)».

El abuso del vocablo no puede sino incitar al estudio profundo del hecho. Importa, desde luego, sentar las leyes naturales de la solidaridad social, investigar su naturaleza, sus causas, sus efectos, seguir y consignar su evolución á fin de sustituir á la palabrería de cierta «filosofía social» el conocimiento científico de relaciones bien definidas. Después se podrá plantear la cuestión de qué modificaciones conviene introducir en el concepto del sér moral, teniendo en cuenta las leyes que le hacen solidario de sus semejantes en la vida en sociedad.

(1) Gide, páginas 47-48. «La construcción de casas baratas, la lucha contra la tuberculosis, la protección de la salud pública :son aplicaciones sociales de la solidaridad? Es posible. Sin embargo, se podría decir, sin excesivo pesimismo, que el miedo al contagio entra por algo en todo ello».

(2) Mauxion, pág. 14.

# LA SOLIDARIDAD SOCIAL

## PRIMERA PARTE

### FUNDAMENTOS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### NATURALEZA DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

1. Cohesión é interdependencia. —2. Sociedad y solidaridad. —3. Diversos grados de solidaridad.

1. Si en época alguna se habló más que hoy de solidaridad, es porque nunca se vió tan claramente como en la segunda mitad del siglo XIX y en los comienzos del XX la fuerza que puede resultar de la unión de los hombres llevada hasta una especie de cohesión análoga á la de las moléculas que constituyen un cuerpo sólido, un bloque de piedra, por ejemplo. Así como se mueve un bloque todo él de una vez, ciertas masas sociales ofrecen un movimiento uniforme, común á todas sus partes, y si no se puede, hablando propiamente, decir que tales agregados tienen «solidez»,



á lo menos es lícito sentar que sus unidades componentes son unas de otras «solidarias». En las revoluciones, los motines, las insurrecciones, en los «movimientos obreros» y especialmente en las huelgas, se ve fácilmente formarse «masas» semejantes; se las ve obrar *in solidum*.

Mas la «cohesión», concebida según el tipo que ordinariamente presentan los minerales, no es la única forma posible de solidaridad social. Aun en la naturaleza inorgánica tiene una importancia secundaria la mayor ó menor distancia entre los elementos: hay siempre un intervalo entre las moléculas; intervalo que permite la circulación del aire, de un gas cualquiera, del hipotético éter, sin que sus dimensiones, que pueden variar mucho, hagan perder al cuerpo el aspecto de un sólido, y, sobre todo, sin que por tal variación los elementos cesen de moverse simultáneamente ó de estar unidos los unos á los otros formando un mismo todo. En los cuerpos organizados, sustituye á la cohesión la coordinación: el movimiento de conjunto se cambia en actividad simultánea ó sucesiva de las diversas partes en razón de fines comunes. En un agregado social, la cohesión puede, pues, ser ventajosamente reemplazada por la unidad sintética ó sistemática. Así, Marion decía (1) que «la idea de solidaridad es, en general, la de una relación cons-

(1) Marion, pág. 2.

tante, una *mutua dependencia* entre las partes de un todo». Lo característico es que un «todo» esté constituido, ya en el espacio, ya en el tiempo, por unidades dependientes unas de otras, con su respectiva actividad particular subordinada á la del conjunto.

Para que la colectividad tenga así una especie de existencia propia, superior á la de los individuos que la componen, es preciso que sea aquélla algo más que una simple suma de seres en absoluto autónomos y de valor meramente individual y circunscrito; es preciso que su fuerza, en vez de ser simplemente la resultante de las energías individuales, sea el efecto de una multitud de acciones recíprocas, tales que en el producto común no pueda nadie distinguir nada que privativamente le pertenezca. El sentimiento colectivo, el pensamiento y la actividad colectivos, no pueden ser simples sumas de sentimientos individuales, de pensamientos y de actividades individuales, en un agregado de seres solidarios que ejerzan unos sobre otros una influencia diferente de la que sufren, modificada por cada uno de los que la reciben y en transformación incesante, merced á una muchedumbre de causas que son, á su vez, efectos muy complejos de otras causas en número ilimitado. Cada uno depende así de todos, que, colectivamente, señorean á todos en cuanto individuos. Cada uno es producto del medio social que contri-



buye á formar, de un ser colectivo cuya existencia asegura y cuya vitalidad mantiene en la medida de su esfuerzo particular.

Cuando, á más de la cohesión, llega á lograr la masa la mutua dependencia de los elementos sometidos á incesantes influencias reciprocas, la solidaridad es completa: la conexión de todas las partes da al agregado social una estructura interna que permite distinguirlo radicalmente del simple bloque mineral con el que al principio le comparábamos. Así, después de Pedro Leroux, quien, si bien llamaba á los hombres «moléculas sociales», insistía particularmente sobre su interdependencia, sobre «la facultad de comunicar, que es la base y la esencia de la sociedad» (1), sobre «la penetración de la tendencia de cada pensador por la tendencia general de la humanidad» (2); después de Renouvier, de Secrétan y de Marion, todos los que han tratado de la solidaridad han visto en ella sobre todo «un conjunto de acciones y reacciones», una «red de influencias reciprocas», una «interdependencia de los seres» (3).

Mas se podría sostener que todos los seres de la Naturaleza están en mutua dependencia, que

(1) P. Leroux, *Revue sociale* (La carroza de M. Aguado), página 189.

(2) Idem, I, 1.<sup>a</sup> parte, § 2

(3) Mabillean, L. Bourgeois y F. Buisson, en el Congreso de la Educación social de 1900.

ejercen todos, unos sobre otros, influencias reciprocas, y basta concebir el Universo como un sistema, como un todo cuyas más ínfimas partes guardan armonía (bien sea preestablecida, como quería Seibnitz, bien sea efecto de una adaptación natural), para hablar con razón de una solidaridad cósmica. Permitásenos, pues, distinguir en la solidaridad, concebida en general, la esfera bien delimitada de la solidaridad social.

2. Supone ésta la constitución de una sociedad. La simple yuxtaposición de individuos no basta; ni basta tampoco el que vivan en común y se presten reciprocos servicios, pues que en tal caso podría decirse que los animales domésticos y el hombre forman frecuentemente una sociedad. Ciertos parásitos que prestan servicios al animal que los lleva y los nutre (el alecto de los búfalos, por ejemplo, que libra á su bienhechor de rivales para él enojosos y le avisa la proximidad del enemigo) no pueden, sin dificultad, ser considerados como viviendo en sociedad con los seres de quienes son, con todo, en cierto sentido al menos, solidarios. La reciprocidad de servicios, la misma colaboración, han de ser completadas por un hecho psicológico de importancia capital: el de una influencia ejercida por todos sobre cada uno, de manera que se grave profundamente en la inteligencia, en la sensibilidad, en la actividad de los individuos, la impronta común. Personas que cons-



tituyesen una asociación, pero que no se reuniesen jamás, no ejercerían influencia alguna unas sobre otras, no se moldearían recíprocamente, no tendrían un «espíritu común», no formarían un verdadero agregado social: su sociedad existiría de nombre, no de hecho.

Los individuos de una sociedad deben ser de la misma especie, á fin de que pueda realizar, más ó menos, cada uno el tipo común; deben ser solidarios, para que de su mutua dependencia nazca una fuerza social que domine á los individuos, los mantenga agrupados é inspire á cada uno de ellos el sentimiento de que «pertenece» á una colectividad. Sociedad implica, pues, solidaridad, y la solidaridad social no puede ser sino la solidaridad en general, aplicada á la constitución y á la conservación de agregados, humanos ó animales (si se admite, con Espinas, la existencia de sociedades animales), más ó menos importantes, más ó menos permanentes. El hecho de la solidaridad es anterior, por consiguiente, á la vida en sociedad, y podemos establecer esta primera ley: una *sociedad* se constituye cuando seres *solidarios* (es decir, en estado de mutua dependencia) forman un *todo* de individuos de la misma especie, tendiendo á realizar un *tipo* común y una *potencia colectiva* única. Entonces la solidaridad se hace social.

En el seno de la horda primitiva, del clan (cuyo culto totémico parece atestiguar la creencia en

un parentesco animal ó en una antigua alianza de la especie humana con especies animales), la solidaridad de los hijos nacidos de la misma madre con los parientes de la madre permite la constitución de la sociedad matriarcal; la familia nace cuando la vaga interdependencia llega á ser solidaridad de todos los elementos de un grupo determinado, el cual logra existencia propia merced al haz de energías que concurren al establecimiento de un poder único, de una autoridad doméstica. La tribu nace igualmente cuando creencias y costumbres comunes, un espíritu común, una fuerza colectiva, aparecen y transforman la solidaridad vaga en solidaridad social. Cuando en un país, en medio de albergues diseminados, algunas casas juntas permiten á los que las habitan formar una colectividad, el núcleo que llegará á ser acaso una gran ciudad, no tarda en organizarse, en someter toda la población á ordenanzas comunes, «en hacer participar, directa ó indirectamente, á todos los individuos de las ventajas ó de las cargas de la sociedad» (1). Las naciones aparecen cuando vínculos políticos enlazan unas á otras las ciudades; las villas, las unidades de todas clases, antes enemigas ó, entre sí, ignoradas; cuando las influencias anteriormente ejercidas en todos sentidos alcanzan á dar en alguna manera un «alma co-

(1) Coste, pág. 131.



mún» á los elementos dispersos: la solidaridad nacional exige un gobierno único, un poder que se haga sentir á cada uno en nombre de todos, en razón de la acción colectiva, y que á nadie permita olvidar la unidad sintética laboriosamente realizada. Las creencias religiosas crean lazos entre los fieles que aspiran á transformar su muchedumbre en un cuerpo poderoso ó Iglesia. En las ciudades la interdependencia de los que ejercen la misma profesión les lleva á agruparse en Corporaciones ó Sindicatos; todos aquéllos, por lo demás, que, en el seno de la especie humana, dependen más particularmente unos de otros, por relaciones especiales, tienen miras, intereses comunes diferentes de los de sus semejantes, tienden igualmente á formar «cuerpo», á crear un poder colectivo, una fuerza social distinta, mediante una solidaridad más definida entre elementos en número lo más restringido que sea posible; así aparecen asociaciones de todas clases que, en el seno de la interdependencia universal, establecen tantas formas de solidaridad social cuantos son los vínculos capaces de reunir entre sí á los hombres, sustituyendo la colectividad organizada á la multiplicidad caótica.

La solidaridad social hállase perfectamente definida en ciertas asociaciones, de ordinario mercantiles, formadas voluntariamente, con entera libertad por parte de todos los contratantes, para un

fin claramente precisado y por plazo fijo, de tal suerte, además, que todos asumen la responsabilidad de los actos de cada socio, depositario, por consiguiente, de la fuerza colectiva. Todos están ateniéndose á las obligaciones que cada uno de ellos contrae: ninguno puede, en determinado momento, separar su propia causa de la de los demás; sufren todos las mismas consecuencias, soportan las mismas cargas, se aprovechan de las mismas ventajas; en una palabra, no forman sino una sola persona desde el punto de vista jurídico, social y moral, por más que esta «persona» pueda ser representada en diversas circunstancias por individuos diferentes.

3. Las familias, las ciudades, las naciones, no pueden alcanzar ese grado superior de solidaridad que supone en todos una voluntad manifiesta de aceptar la suerte común, sea buena ó sea mala, las consecuencias de las decisiones de otro, así afortunadas como desastrosas. En la mayoría de los agregados la solidaridad es sufrida más bien que querida por gran número de elementos: muchos, ni aun tienen idea clara de la dependencia mutua, de la influencia recíproca. Así que parece poderse apreciar, si no medir, el grado de solidaridad social alcanzado por diversas colectividades, teniendo en cuenta, á la vez que la cantidad de seres solidarios, la cualidad de su unión. La *masa* puede ser determinada cuantitativamente; y no es



este dato para despreciado, porque se hace más difícil realizar y mantener la unión á medida que aumenta el número de elementos. La *cohesión* ó conexión interna puede ser valorada según la resistencia, más ó menos prolongada, que oponga el agregado á las fuerzas antagonistas, á los agentes de disolución, y, sobre todo, según la potencia social conseguida: cuanto mayor es la solidaridad familiar ó nacional, tanto más eficaz es la coacción ejercida por el poder paternal ó político sobre los individuos, y tanto más eficaz es también la intervención de la familia ó de la nación cerca de los agregados similares. Se puede asimismo considerar la *rapidez* y la *energía* con que la influencia del conjunto se deja sentir sobre los individuos tomados separadamente. Se puede investigar el número de seres solidarios con *clara consciencia* de su solidaridad, el de agentes que, deliberadamente, se emplean en procurarla ó en desarrollarla en un medio dado, y apreciar, en consecuencia, la *estabilidad* de la síntesis social efectuada, pues una interdependencia ignorada é involuntaria puede ser destruída por una súbita explosión de tendencias individualistas: la revolución de 1789 pudo ser una reacción violenta contra la mayor parte de las formas de solidaridad social, porque esas formas implicaban coacción ó ignorancia de los fines perseguidos.

Es, pues, posible comparar entre sí los diversos

grupos solidarios y también los diversos momentos de la evolución de un mismo grupo; se pueden estudiar las variaciones concomitantes de la solidaridad social y de sus causas ó de sus efectos. Y son de desear investigaciones científicas sobre asunto semejante: cuanto más abunden las monografías sobre las colectividades consideradas desde el punto de vista de la solidaridad de sus miembros, tanto mejor se conocerán las múltiples fuerzas sociales contra las que puede luchar el individuo y bajo cuya dominación á veces se ve obligado á vivir.



## CAPITULO II

### SOLIDARIDAD SOCIAL Y SOLIDARIDAD ORGÁNICA

4. Sociedad y organismo.—5. La conciencia colectiva.—  
6. Relaciones psíquicas y relaciones sociales.—7. División del trabajo y solidaridad primitiva.

4. La mutua dependencia de los elementos sociales dió origen muy pronto á la concepción de las sociedades humanas como verdaderos seres, análogos á los cuerpos vivos. Si los agregados sociales son organismos, como ha pretendido Schaeffle, ó «hiperorganismos», como ha dicho Renato Worms, la solidaridad de sus elementos es asimilable á la de las células vivas ó á la de los órganos, y debe ser susceptible de la misma explicación.

Inútil insistir sobre la analogía entre los «tejidos» vivos y los que se ha intentado llamar «tejidos sociales», y sobre la existencia en las sociedades de funciones y órganos correspondientes á las funciones y órganos de la nutrición, de la respiración ó de la circulación. Las comparaciones «bio-sociológicas» no pueden probar nada en favor de la llamada tesis «organicista»; el mismo



Spencer (1), después de exponerlas, se ha aplicado á mostrar cuán profundamente difieren los hechos sociales de los hechos biológicos: las sociedades humanas mejor organizadas sólo podrían compararse en cohesión á ciertos organismos inferiores, especie de colonias ó de agregados de elementos distintos (2). Mas, en cambio, de día en día se abre camino la tendencia á ver en el sér vivo, cualquiera que sea, una «sociedad»: entre todos los anillos de los gusanos se advierte «solidaridad, íntimo concurso, rasgos característicos de la sociedad (3)»; se ven, en el fenómeno tan curioso de la fagocitosis, células independientes que contribuyen á la salud del conjunto, á la manera como un ejército contribuye á la salvación de una nación. Si el cuerpo vivo constituye «un sistema fuertemente unificado», no es porque carezca de unidades capaces en rigor de vivir cada una su propia vida, sino por la estrecha solidaridad de los elementos constitutivos del mismo órgano y

(1) Spencer, I, pág. 355 y siguientes.

(2) Seignobos (*El método histórico aplicado á las ciencias sociales*, pág. 220, París, Alcan, 1901) ha demostrado que los grupos humanos hasta tienden á diferir, cada vez más, de los organismos vivos, por la solidaridad que el individuo puede establecer con miembros de un grupo extraño, sin romper los lazos que le unen al agregado del que originariamente forma parte. (Sobre este asunto se insiste más adelante.)

(3) Espinas, pág. 261.

de los órganos constitutivos del mismo todo. La vida del cuerpo era, para Claudio Bernard, «la suma, la cantidad integral de una multitud de vidas elementales armonizadas», y el principio de la vida, «la idea del resultado común para el que están asociados y disciplinados todos los elementos anatómicos, la idea de la armonía que resulta de su concierto, del orden que reina en su acción». ¿No es igualmente en razón de un fin común ó bajo la influencia de un deseo común como los hombres forman agregados sociales? En una y otra parte, no comprobamos lo que Tarde (1) llamaba una «sorda y universal necesidad de coordinación interna?»

5. No es, ciertamente, una concepción clara y una determinación voluntaria lo que lleva á los hombres á unirse, á asociarse, á implantar una dependencia recíproca. Los teorizantes del contrato social jamás han sostenido que la vida colectiva, la constitución de las fuerzas sociales en general (excepto el poder coercitivo del Estado) fuese efecto de una renuncia voluntaria, intencional, de los seres racionales á una parte de sus derechos individuales. Las sociedades humanas tienen, como las «sociedades animales», una existencia natural: la unidad sintética que presentan está en el orden de la naturaleza, como la de los organismos y hasta la

(1) Tarde, III, pág. 7.



tante psíquica que no es el pensamiento ó el sentimiento de nadie en particular, sino el de todos, en general. Se puede suponer que de igual modo en el sér vivo la conciencia personal es la resultante de una multitud de actividades psíquicas, y que, como la conciencia colectiva, contribuye muy eficazmente á la solidaridad de los elementos que reciben de ella una claridad común.

Todo esto nos muestra bien, no tanto una solidaridad social reductible á una solidaridad orgánica como una interdependencia de elementos vivos, que se establece casi del mismo modo entre células que entre individuos. En las colectividades humanas, las energías individuales solidarizadas originan una fuerza social, un poder de unificación; en el sér vivo, las energías celulares solidarizadas originan esa fuerza única que constituye al individuo. El mismo proceso que da la formación de seres humanos, renovado, acaba en formación de sociedades.

Cabe la objeción de que los elementos de un cuerpo vivo proceden todos de un germen único, lo que explica su solidaridad constante (1), mien-

(1) Espinas, pág. 519: «¿Por qué las agujas de coral se van reuniendo unas con otras para formar el esqueleto del polípero? ¿Por qué las células de cada clase se agrupan por masas contiguas? Sin duda por que cada elemento histológico es engendrado por sus semejantes y permanece sujeto necesariamente á los que le han dado origen.»

tras que los miembros de un «cuerpo» social, de ordinario, están lejos de tener un origen común. Pero, ¿por ventura estos individuos no nacen en la colectividad, como las células en el organismo animal? ¿No sufren desde su nacimiento, y aun antes de nacer, la influencia del medio, al igual que las células nuevas sufren la de todo el organismo en cuyo seno se desarrollan? Los hombres, como sus propios elementos, vienen hereditariamente predispuestos á formar parte de un todo determinado; y á la herencia se agregan muy luego la educación y la imitación. Como ha enseñado Baldwin, el hombre comienza por ser un producto social, una síntesis particular de elementos comunes tomados de la colectividad en la que su personalidad se forma; no es, pues, sorprendente que se le halle tan profundamente enraizado en el cuerpo social como la célula en el cuerpo vivo. Y cuando se constituye un agregado nuevo, en sus principios, aseméjase á un embrión: «Todo cuerpo social comienza por educir su propia vida, como en su seno cada una de sus partes, por desenvolvimiento autónomo, por crecimiento sucesivo y espontáneo á partir de un germen» (1).

6. La influencia que ejercen, unos sobre otros, los seres humanos, influencia que pone á cada uno bajo la dependencia de todos, es evidentemente

(1) Espinas, pág. 518.



mucho más importante que la de las células ó la de los centros nerviosos de un animal en su tendencia á adaptarse unos á otros y á formar un todo armónico. Los hombres se representan á sus semejantes, tienen ideas y sentimientos tan complejos como variados; «la conciencia colectiva» es una síntesis muy rica de nociones y de estados afectivos comunes que en alguna manera circulan de persona en persona. ¿Las células se representan unas á otras? ¿Tienen imágenes, emociones? A lo sumo, se puede admitir, con Durand (de Gros)—en quien Claudio Bernard y Ravaisson se han inspirado largamente y cuyo «polipsiquismo» casi ha llegado á ser clásico, gracias á las recientes teorías sobre las subconciencias—, que «nuestros centros nerviosos sub-cerebrales son en sí mismos verdaderos cerebros, aunque subalternos, y que en cada uno de ellos reside, como en el cerebro superior, una individualidad psíquica, un yo distinto, una conciencia propia» (1). Mas eso basta para que podamos concebir los grupos de células (imitadoras unas de otras, á la manera de los animales de un mismo rebaño) como capaces de armonizar sus apetencias, sus repulsiones, sus movimientos, y de formar una sociedad análoga á la de las individualidades superiores. Se puede ver una diferencia de grado, no de naturaleza, en-

(1) Durand (de Gros).

tre los modos de acción recíproca propios de los principales elementos del animal y de la sociedad.

El imperio ejercido por la «conciencia colectiva» sobre las conciencias individuales no puede, pues, diferir fundamentalmente del imperio ejercido por la conciencia superior sobre las subconciencias, y, por medio de ellas, sobre los elementos del sér vivo. La idea que recibe la adhesión de todos, la apetencia que resulta de las apetencias particulares combinadas, tienden á sustituirse á la representación y á la tendencia particulares, merced á la fuerza que traen de la masa de elementos solidarios de donde emanan; y, en el individuo, la totalidad de los centros psíquicos da á la representación que les es común una potencia ordinariamente irresistible. El Poder central, emanación de todas las energías particulares, normalmente no puede dejar de regir el conjunto y mantener el orden en él, la cohesión de las partes.

Son, pues, en definitiva, vínculos de orden psicológico los que explican tanto la solidaridad orgánica como la solidaridad social. La vida colectiva, bien de organismos, bien de sociedades, no tiene nada de misterioso para quien admita la existencia de corrientes de comunicación mental, así entre los elementos de todo cuerpo vivo como entre los elementos de todo cuerpo social. La vida social nos permite comprender mejor la vida indi-



vidual; ésta, en cambio, nos suministra una idea más clara del superior grado que pueden alcanzar la organización colectiva y la solidaridad social. Cuando cualquiera de las partes de un organismo vivo sufre lesión, la excitación repercute en todo el cuerpo, que reacciona *in solidum* en favor del elemento particularmente atacado. Es la consecuencia de una grande unidad sistemática. Cuanto más fuertemente unificada está una sociedad, tanto más se muestran todos sus elementos solidarios, de cualquiera, por ínfimo que sea, de ellos.

7. Por otra parte, el cuerpo vivo va teniendo número mayor de funciones diferenciadas según se eleva su rango en la escala de los seres. La unidad sistemática más alta comporta la mayor diversidad de actividades coordinables, pues cuanto más numerosos son los medios que tiene un cuerpo de adaptación á su medio, de acción y de reacción, todos sometidos á un poder central y dependientes unos de otros, más altos son los fines que puede proponerse y realizar. A ejemplo de los vivientes, las sociedades humanas tienden á una creciente diferenciación que les es impuesta por una adaptación cada vez más conveniente á un medio cada vez más variado. Así que la división del trabajo ha podido parecer «la principal fuente de la solidaridad social» (1). Para Augusto Com-

(1) Durkeim, I, pág. 450.

te (1), «la distribución continua de los diferentes trabajos humanos constituye principalmente la solidaridad social y es causa primaria de la extensión y de la complicación creciente del organismo social». Mas hay una solidaridad anterior á la multiplicación de las funciones, así en los seres vivos como en las sociedades: en una y en otra esfera, los agregados comienzan por cumplir una «función común» (2); solamente poco á poco es como nacen las funciones diferenciadas que corresponden á órganos diversos, cada vez más claramente distintos unos de otros, los cuales, sin embargo, subordinan, cada vez más, su actividad al todo, por la razón terminante de que su especialidad se ha producido en razón del fin común, siendo sólo posible desde el momento en que, bastante rico el agregado en energías particulares, puede utilizarlas en varias direcciones. Tiene cada elemento naturaleza propia y difiere siempre algún tanto hasta del elemento vecino; es preciso que todos comiencen por atenuar, si no su desemejanza, á lo menos su divergencia, para que el conjunto se constituya y la unidad sintética se realice. Antes que todas las partes de un mismo órgano concurren á la misma función, los primeros elementos de este órgano concurren á la actividad

(1) Augusto Comte, I, IV, 425

(2) Espinas, pág. 519.



total; antes que los miembros de la tribu formen cuerpos de artesanos, de sacerdotes, de mercaderes, es necesario el concurso de todos para la defensa de la colectividad amenazada. Cuando el organismo es bastante fuerte para confiar a una sola de sus partes la salvaguardia ó la dirección de las demás, cuando la tribu es bastante poderosa para tener un ejército y una administración distintos de los otros grupos que la constituyen, entonces, sólo entonces, puede efectuarse la división del trabajo, la distribución de las diversas tareas; entonces, en el ser vivo, las células, los tejidos, los órganos, se especializan, y la herencia fija en cada uno de los elementos aptitudes particulares para determinada función. En el embrión, los múltiples órganos están en potencia, y la diferenciación se efectúa según una ley específica á medida que aumenta el número de elementos. Durkheim ha observado acertadamente (1) que «la división del trabajo progresa tanto más cuanto mayor es el número de individuos que están suficientemente en contacto para poder actuar y reobrar unos sobre otros»; lo que equivale á decir que la multiplicidad de las funciones está en razón directa de la masa de los elementos solidarios. En las sociedades humanas la función no es siempre hereditaria, como lo es para las células que se suceden en un cuerpo vivo;

(1) Durkheim, 1, pág. 283.

el tipo que se ha de realizar no está determinado tan claramente como el de los animales; mas las grandes funciones subsisten, y cada individuo, de buen grado ó constreñido, tiene que desempeñar alguna de ellas en colaboración con un número variable de sus semejantes. Tanto más constreñido se ve á ello cuanto mayor es la «densidad» del cuerpo social (1); pues, como decía Augusto Comte (2), una «condensación progresiva estimula directamente, de manera poderosísima, el más rápido desarrollo de la evolución social, ya obligando á los individuos á intentar nuevos esfuerzos para asegurarse, por medios más refinados, una existencia que de otro modo resultaría harto difícil, ya también haciendo que la sociedad reaccione y luche más obstinadamente, con energía más tenaz y mejor concertada, contra el poderoso vuelo de las divergencias particulares». No es posible negar que la división del trabajo hace necesaria una más íntima solidaridad social; mas el poder colectivo capaz de reaccionar contra las divergencias funestas no puede ser sino producto de una estrecha solidaridad anterior; no puede impulsar en el sentido de una mayor división del trabajo coordinado, sistematizado, sino cuando la solidaridad de todos los elementos permite á cada uno confiar en

(1) Durkheim, 1, pág. 289.

(2) Augusto Comte, 1, IV, 455.



los demás, necesarios á la subsistencia y al desenvolvimiento personal. La cooperación regulada no es toda la solidaridad social, como tampoco la sinergia de los elementos del sér vivo señoreado por una voluntad firme es toda la solidaridad orgánica. Durkheim lo reconoce: «La división del trabajo sólo puede efectuarse entre los miembros de una sociedad ya constituida» (1). Mas, según él, la división del trabajo nace de la lucha por la existencia, de la concurrencia entre elementos: «Si el trabajo se divide más, á medida que las sociedades se extienden y se adensan, es porque también la lucha por la vida se hace, al par, más ardiente» (2). ¿Se puede sostener que la división del trabajo orgánico, la diversidad de funciones del sér vivo proviene de la concurrencia de las células, cerrando los ojos al hecho de que la multiplicidad creciente de los medios de existencia común es lo que produce la diferenciación de los órganos? Igualmente, y el mismo Durkheim lo declara (3), «de la distribución de funciones antes comunes», distribución que responde mejor que la actividad uniforme á las exigencias de la vida colectiva, se origina la especialización de los elementos sociales. Por solidaridad es por lo que los individuos

(1) Durkheim, 1, pág. 305.

(2) Durkheim, 1, pág. 294.

(3) Durkheim, pág. 306.

desempeñan diferentes funciones sociales, y para una solidaridad más alta, más fecunda.

En resumen, la ley común á la solidaridad orgánica y á la solidaridad social es la siguiente: *La densidad creciente del agregado ocasiona, al propio tiempo que su diferenciación progresiva, una coordinación más eficaz de las diversas actividades, una mayor concentración de la energía colectiva en un poder central que mantiene la interdependencia de las partes especializadas, ya indispensables unas á otras* (1).

(1) *Definiciones de la solidaridad.* — Se puede juzgar ahora del valor de las diversas definiciones que se han dado de la solidaridad en general, y aplicarlas á la solidaridad social; Mabileau ve en la idea de solidaridad la de la «dependencia recíproca de los seres vivos en la obra de la vida universal»; León Bourgeois, la de los «servicios que cada uno presta á todos, y todos á cada uno»; Mme. Yon Lampérière, la de dependencia y repercusión. F. Buisson llama solidaridad social á «la interdependencia de los seres, aceptada por la voluntad como medio de realizar el fin de toda sociedad humana» (1). Paul Bancour (2) define «la solidaridad positiva: el fenómeno por el cual el acto realizado por el individuo miembro de un grupo tiene incidencia sobre los otros miembros de este grupo, creando así entre todos los miembros de tal grupo una dependencia recíproca.» Para Coste (3), es el vínculo que liga así á los más humildes, como á los más poderosos... á un mis-

(1) *Memoria del Congreso de Educación social de 1900*, páginas 62 y 87, 8 y 115.

(2) Paul-Bancour, pág. 8.

(3) Coste, pág. 131.



## CAPITULO III

### LUCHA Y SOLIDARIDAD

8. Cohesión gregaria.—9. Disciplina y patriotismo.—10. Solidaridad y rivalidades comerciales.—11. Rivalidades familiares.—12. Luchas religiosas.—13. Luchas políticas y rivalidad de los partidos.—14. Lucha de las naciones contra el mal y la barbarie.

8. De ordinario, los hombres se hacen voluntariamente solidarios unos de otros para la lucha contra enemigos ó rivales comunes, á fin de no encontrarse aislados, sin defensa, sin apoyo para

mo orden social, atribuyendo, tanto á los unos como á los otros, las resultancias de todos los sucesos que afectan á la sociedad, de manera que cada uno tiene en ellas, con justicia ó sin ella, proporcionalmente ó sin proporción, su parte de responsabilidad... En otros términos, es la participación directa ó indirecta de todos los individuos en las ventajas y las cargas de la sociedad.» En sentir de Marion (1), es «el conjunto de acciones y reacciones que ejercen sobre su moralidad respectiva los hombres que viven en sociedad...; el sistema de influencias recíprocas á que da lugar el comercio de dos ó varios individuos y por las cuales tienden á mejorarse ó á corromperse recíprocamente »

(1) Marion, pág. 50.



renovar el esfuerzo si sobreviene una derrota. Pero ya, durante el curso del conflicto, en presencia de las dificultades, una mayor energía se consigue por la estrecha interdependencia de los individuos asociados. Si la unión hace la fuerza, la influencia recíproca, la concentración del poder, la comunidad de pensamientos y sentimientos, en una palabra, la solidaridad, son aún más eficaces que la simple asociación. En el peligro común, los animales mismos hacen más que unirse: á las veces se excitan unos á otros (los perros, por ejemplo) y «forman bloque» contra el enemigo; los lobos obran á menudo de una «manera solidaria» (1). Los hombres sienten, sobre todo, en los peligros la importancia de la solidaridad. Tan pronto como ha pasado el peligro, al igual que los lobos que de nuevo se pelean, los hombres vuelven á su egoísmo; tienden, si no á vivir aislados, cuando menos á no mantener con sus semejantes sino relaciones que no les «obliguen», que no comprometan su independencia. Pero cuando aparece de nuevo el peligro, la familia, la ciudad, la nación más dividida en tiempo de paz, ve á los que poco antes eran los más indiferentes á los males ajenos desear no formar ya sino un solo todo, correr riesgos por otro, afrontar hasta la muerte por el éxito ó la salvación de la colectividad, obe-

(1) Novicow, pág. 15.

decir dócilmente las órdenes de los jefes, no tener ya más que «una misma alma» con sus asociados y olvidar sus intereses personales para no pensar sino en el interés común.

La cohesión gregaria es el primer efecto social de la lucha. Los animales saben muy bien marchar en manadas compactas, las aves no forman sino una sola bandada ó no alejarse nunca demasiado unas de otras, á fin de poder, á la primera señal, oponer su masa al enemigo. La especie humana debe, sin duda, su conservación á este instinto gregario, que es como una manifestación de la solidaridad pre-social: fué tanto más fácil á las hordas primitivas formar agregados sólidos, bien coherentes, cuanto que el individuo no se afirmaba todavía en el seno del todo y la simpatía espontánea, la imitación servil, aventajaban con mucho al sentimiento egoísta de los primeros hombres. El poder era ejercido por todos, y la coacción era por ello mayor: la menor falta contra la disciplina espontáneamente establecida provocaba una reacción violenta de la masa y la condena capital del autor de contravenciones que pueden parecer hoy insignificantes, pero que sentíanse entonces peligrosas para la cohesión de la horda ó del clan. Bastantes tribus salvajes nos proporcionarían todavía ejemplos de este rudo celo del movimiento en bloque.

Las tribus guerreras, las hordas conquistado-



ras, hubieron de mostrar muy luego una aptitud particular para organizarse en razón de la lucha, y para organizar á veces á su alrededor, en grandes imperios, los belicosísimos elementos que encontraban en su camino (1). En estos imperios, la cohesión social no se mantiene sino por la esperanza de próximas conquistas, el común deseo de nuevos triunfos, el temor de ver á los adversarios engrandecerse, fortificarse, oponer alguna resistencia á los progresos de la colectividad, amenazar el prestigio ó la influencia de la misma, restringir su poderío. Así se ve, aun en nuestros días, no retroceder los jefes de Estados militares ante la provocación al extranjero ó ante la expresión de temores injustificados, con tal de fortalecer la solidaridad nacional, debilitada por querellas intestinas ó por la oposición de los intereses, de las tendencias, de las creencias, de las concepciones políticas. La organización militar, la preparación para la guerra, la espera de la lucha, dan á ciertos pueblos la comunidad de ideas y sentimientos que es indispensable para la solidaridad social.

Puede suceder que una organización pacífica se transforme en organización guerrera bajo la influencia de la ira, bajo la amenaza de la invasión y del asolamiento. Así es como la revolución fran-

(1) Cf. Demolins.

cesa hubo de fomentar en el país entero un ardor militar que de la estrecha unión para la defensa del suelo nacional pasó á la conquista. Una «sed de gloria», un deseo inmoderado de triunfos, fueron por algún tiempo las pasiones dominantes en el alma francesa; el entusiasmo colectivo hizo por algunos años al país entero solidario de Napoleón y de sus soldados, sus admiradores.

9. Bien sean conquistadores, bien se limiten á la propia defensa, los agregados sociales en lucha no soportan la defección; toda tentativa de desobediencia, toda iniciativa un tanto contraria á la disciplina impuesta, es severamente castigada; no es posible admitir que, ante el enemigo, voces discordantes se eleven y opiniones diferentes lleven la turbación á los espíritus. Cuando algunos individuos se permiten alzar la voz, entregarse á discusiones sobre los medios de defensa ó de ataque, y, *a fortiori*, sobre la necesidad ó la legitimidad de la defensa ó del ataque, las gentes de espíritu militar (1) ven con razón en semejante audacia un síntoma de descomposición social, de la próxima ruina de la indispensable cohesión. Enfrente del enemigo, los jefes hábiles no dejan nunca de presentar bien enhiestos á la vista de todos los símbolos de la unidad colectiva, los signos de reconocimiento, las banderas; de infundir en sus tropas

(1) Cf. Faguet, *El socialismo en 1907* (París, Colin, 1906).



sentimientos comunes, de apelar á la música para arrebatár, merced á un mismo ritmo y por la sugestión de las mismas tendencias, á todos los soldados en un mismo movimiento; de hacer proférer los mismos gritos que excitan de una manera uniforme á los batallones al asalto. La victoria depende en grandísima parte de la solidaridad gregaria así realizada; la vista de un estandarte basta á hacer que millares de hombres se sacrifiquen y mueran en torno de este emblema de una existencia común superior á las existencias individuales; cada uno lucha por todos con tal olvido de sí mismo, que las individualidades se funden en alguna manera unas en otras, y sólo el cuerpo de ejército tiene carácter propio, «conciencia» distinta.

El patriotismo, sin estar necesariamente vinculado en la acción militar, se exalta en la lucha entre naciones. Y no es tanto por odio al extranjero—los soldados de dos ejércitos frente á frente no se odian y se socorren mutuamente después de la batalla—como por el deseo, común á todos los miembros de un gran agregado social, de mantener la unidad colectiva á costa de las mayores abnegaciones, de los más duros sacrificios personales, á fin de que permanezca intacto el patrimonio común, de que estén á salvo el honor y los intereses de todos, de que puedan realizarse las aspiraciones, los designios, lo que se llama á las veces los

«destinos» de un pueblo. Por la oposición bien marcada de las patrias en lucha, ó sin cesar á punto de entrar en guerra unas con otras, es como se ha operado la concentración de las grandes naciones modernas y se ha mantenido vivo el sentimiento, no sólo de la unidad colectiva, sino también de una solidaridad tan íntima que no es posible que en el extranjero se ofenda, se injurie, se lesione á un individuo sin que el país á que pertenece proteste y reaccione con todas sus fuerzas contra el agresor, sintiéndose todo él maltratado en la persona de su representante.

La lucha económica entre naciones, que hace adversarios, lejos de sus patrias respectivas, á comerciantes, colonos, exploradores de diversos países, motiva en nuestros días numerosas ocasiones de que se manifieste, y aun se acrezca, la solidaridad nacional. Un misionero empeña á veces la responsabilidad de su país hasta el extremo de que el honor nacional exige al punto que se le defienda á mano armada, que se venguen los ultrajes que pueda sufrir, que se mantengan las promesas por él hechas. Un solo colono puede arrastrar á su nación á emprender, por solidaridad, una expedición lejana. Los que luchan en los confines del mundo civilizado ó en el seno mismo de los países bárbaros por la expansión de la civilización europea, sacan en grandísima parte sus alientos de la convicción de que no se verán abando-



nados por los agregados poderosos cuyo pabellón enarbolan. Como los ciudadanos romanos de otro tiempo, los europeos de hoy, y en especial «los súbditos de Su Majestad Británica» se representan con orgullo la fuerza colectiva inmensa que está pronta á apoyar sus reivindicaciones, á auxiliarles en la conquista de nuevos derechos y de ventajas nuevas. El país que no se solidarizase con sus nacionales en la lucha económica no tardaría en perder hoy su rango en el mundo; se le compararía sin vacilar á una nación que se mostrase indiferente á la suerte de sus ejércitos.

Esta misma lucha puede originar, entre agregados sociales distintos de los que forman los países y sus colonos, sus protegidos, sus exploradores, una solidaridad todavía mayor que la de donde nace el más exaltado patriotismo. Las huelgas, tan frecuentes en nuestros días, han habituado á los trabajadores del mismo «oficio» á buscar en la constitución de una fuerza colectiva el medio de eludir opresiones ó de imponer sus exigencias. La «masa» de huelguistas se forma de ordinario bajo el imperio de la cólera, de la indignación, del odio; la rápida difusión de las pasiones más violentas, de las excitaciones á la venganza ó á la destrucción, da á esta masa una especie de solidaridad gregaria; mas cuando la lucha se prolonga, la multitud dispersa se transforma en sindicato para la defensa en común de los intereses colectivos. A

partir de entonces, la coacción social queda implantada; la tiranía del sindicato es tal, que no solamente pretende constreñir á todos los obreros de la misma fábrica, de la misma corporación y, si es preciso, de todas las corporaciones, á tomar parte en el movimiento general, sino que, además, exige de cada uno el sacrificio de sus deseos, de su libertad, de sus intereses y los de su familia. «Cada uno por todos» es la consigna que no podría dejarse de obedecer á la letra sin exponerse á represalias muchas veces crueles. Toda la colectividad debe triunfar ó ser vencida toda; no tolerará que uno cualquiera de sus elementos abandone la lucha, ni para procurar personales ventajas, ni aun para cumplir obligaciones personales. El «bloque» debe permanecer indivisible; nadie aceptará nada, sino en provecho de la comunidad; nadie, en cambio, será ofendido ó maltratado sin que todos se levanten contra el agresor, considerado como enemigo común. La disciplina en los sindicatos llega á ser tan vigorosa como en los ejércitos; lo cual es indicio de un constante fortalecimiento del poder central por efecto de una solidaridad creciente. La «lucha de clases», que no era antes sino una concepción teórica, tiende así á encarnar en la realidad; los conflictos económicos dan origen á nuevos modos de organización social, que van sustituyendo progresivamente á la rivalidad de los individuos, á la simple concurrencia, el duelo de



fuerzas formidables concentradas en dos campos opuestos.

10. De otra parte, la rivalidad de las empresas industriales y mercantiles impulsa á los individuos á formar asociaciones regidas por una ley única de solidaridad que «á todos indistintamente obliga á lo mismo por la colectividad» (1); la cual, si otorga á cada uno el derecho á reclamar por todos el total del crédito común (2), también le impone el deber de pagar por todos la deuda común. Más cada día se oponen unas á otras las grandes empresas que exigen una enorme concentración de capitales, una colaboración asidua de seres siempre dispuestos á poner en común, tendiendo á una eficiencia práctica, sus medios de concepción y de acción. Así se constituyen los grandes sindicatos comerciales, los *trusts* americanos, los *cartels* alemanes, todos los cuales, si bien tienen fines económicos más altos, no dejan de ser arrastrados por las necesidades de la lucha al intento de destruir ó subyugar á las fuerzas rivales (3). Sucede con frecuencia que, en estos conflictos de fuerzas económicas voluntariamente constituidas por especuladores audaces, los más débiles apelan á la solidaridad nacional y buscan, en la protección de

(1) *Código Civil francés*, art. 1.200.

(2) *Ibid*, art. 1197.

(3) Véase Pablo des Rousiers.

su industria ó de su comercio por la totalidad del país que contribuyen á enriquecer, una justa recompensa de sus esfuerzos por la prosperidad colectiva. El proteccionismo es debido á la consideración de que, para conservar el poderío de todo el agregado, conviene favorecer lo más posible, en interés común, á los que mejor pueden impulsar el acrecentamiento de la riqueza general por medio de sus empresas particulares. Ciertas industrias dan el bienestar á toda una ciudad, á toda una región; para defenderlas, cuando su vitalidad está amenazada, la ciudad ó la región se impone sacrificios. Igualmente, el Estado pone su poder y, á veces, los recursos públicos al servicio de la defensa de intereses particulares, íntimamente relacionados con el interés común. Cuanto más un país se ve amenazado en su vitalidad industrial, tanto más se inclina al proteccionismo, en virtud de la *ley general del acrecentamiento de la solidaridad social correlativo á la aspereza de la lucha*.

11. Esta ley se comprueba tanto en la vida doméstica y religiosa como en la vida política. No sólo Sganarelle y su mujer vuelven á ser solidarios para librarse del mismo importuno, sino que también la familia más dividida recobra su unidad en presencia de un enemigo común. Se podrían hallar todavía, en los pueblos más civilizados, muchas supervivencias de esas costumbres semi-salvajes que hacen la *vendetta* (venganza) tan fre-



cuenta en Córcega; la familia entera siéntese afectada por el ultraje que recibe uno de sus miembros; no es sólo el individuo el ofendido, sino la colectividad de los seres que llevan el mismo nombre. Así, el insultador, el criminal, no será considerado en adelante como individuo aislado; su familia, toda su parentela, hasta los animales domésticos, serán comprendidos en el odio de un agregado á otro agregado: parece que una de las dos comunidades deba desaparecer, y, ante la amenaza de un aniquilamiento progresivo, los individuos, estrechando más sus lazos, oponen al enemigo el poder común resultante de la fusión de sus energías, de sus inteligencias, de sus odios. Cuando el estado de las costumbres no permite ya la venganza, las disputas, los pleitos, las contiendas de todas clases dan ocasión á que se afirme la solidaridad familiar: cada cual toma partido por sus allegados, y todos los parientes adoptan la misma actitud para con la colectividad enemiga de uno de ellos; acaban por experimentar los mismos sentimientos, y ocurre con frecuencia que la aversión se transmite de una en otra durante varias generaciones, y todavía cuando ya la causa del conflicto originario ni siquiera se recuerda. Vengar en los hijos agravios de los padres, ó simplemente atribuir á los descendientes la maldad, la ruindad de los ascendientes, ¿no es continuar incubando el odio, como en los tiempos de las

venganzas colectivas, contra la colectividad más bien que contra el individuo, á causa de la estrecha interdependencia de los miembros de una misma familia?

12. Nada tan favorable á la restauración de la disciplina eclesiástica y á la concentración de los fieles en torno de sus pastores, al entusiasmo en la adopción de una fe común y aun al dogmatismo intolerante de las comunidades religiosas fuertemente unificadas, como los ataques dirigidos contra las Iglesias, ya por Iglesias rivales, ya por los Poderes civiles. La Reforma ha estimulado la unidad católica, tanto como la misma constitución de las Iglesias protestantes; la solidaridad confesional ha alcanzado su máximo durante las guerras religiosas, en las cuales, á la lucha por la existencia de agregados sin cesar amenazados unos por otros, se añadía la lucha por el triunfo de una fe, por la afirmación de una creencia colectiva. En general, cuanto más violentos ataques se dirigen á una idea religiosa ó filosófica, tanto más arrebatador impulso lleva á los hombres que la profesan á formar asociaciones, sectas de severa disciplina, prontas á la excomunión de los disidentes y al castigo, á veces cruel, de los traidores, de los apóstatas; tanto mayor es la abnegación del individuo para el triunfo de la causa espiritual. Al lado de los agregados sociales cuya solidaridad se funda únicamente en la utilidad común, es grato registrar, para honor



de la Humanidad, la existencia de colectividades constituidas exclusivamente para la defensa de creencias desinteresadas, y capaces de alcanzar, por lo menos, un grado de cohesión tan alto como el de las asociaciones más utilitarias.

La adhesión de ciertos hombres á ideas filosóficas ó religiosas, cuando llega á ser capaz de afrontar peligros por la afirmación, cada vez más franca, de ideas tales, no puede menos de producir una recíproca atracción entre correligionarios, desde el momento en que la fe sea susceptible de profesarse en común. Y estos hombres concentran en su «comunidad espiritual» un poder moral que deben tener en cuenta las demás fuerzas sociales. Así que á nada conduce el intento de disolver sectas filosóficas ó religiosas; por manifestar lo que creen verdad, los hombres escogidos, tanto más solidarios cuanto menos suponen para ellos las exigencias y los éxitos de la existencia vulgar, y menos les dividen las pasiones inferiores, son capaces de salvar obstáculos y obstáculos y de permanecer unidos hasta en el destierro ó la impopularidad. No es de extrañar, además, que en la lucha por el triunfo de ciertas doctrinas, los discípulos entusiastas de grandes sabios formen bandos, á veces demasiado exclusivistas, pero que, con todo, por la adhesión recíproca, por la comunión en todos los trabajos, en todos los resultados, en todas las esperanzas y alegrías, en todos los desalientos y

sinsabores, aseguran á cada uno los beneficios de la solidaridad. En el batallar de las sectas, de las escuelas, de los bandos, los discípulos fieles se agrupan alrededor del maestro, y no hay familia más unida que una colectividad de esta clase, cuya alma es una teoría, una doctrina, una idea, y en donde la autoridad de la palabra magistral hace veces de ley y de poder. Ni aun errores manifiestos y tradiciones rancias dejan de tener adictos incondicionales.

13. La aspiración al Poder origina en todos los Estados, en todas las ciudades, partidos rivales ó enemigos. La coalición de elementos ambiciosos suele ser muy inestable: no sobrevive al triunfo de algunos. Las «conjuras» formadas por odio, por celos, con deseo de provocar la caída ó la humillación de otro, utilizando como medios la intriga, la maledicencia, la calumnia, las adulaciones prodigadas á gentes sin valer, las promesas hechas á los más codiciosos, no comportan una verdadera solidaridad. Cuanto á las conspiraciones, que se parecen más á operaciones militares que á maniobras políticas, requieren una gran cohesión, un real entusiasmo y una probada abnegación en todos al servicio del pensamiento común. La palabra «conspiradores» dice cabalmente concurso y unidad de aspiraciones, elección de medidas concertadas de modo que aseguren en lo posible el éxito de la empresa colectiva. La fide-



dad á los compromisos contraídos no permite ninguna indiscreción, ninguna revelación á personas extrañas, ni de los fines perseguidos, ni de los medios adoptados, ni de los agentes encargados de la ejecución; aquél de los conjurados que más expone su vida es el representante de la colectividad, toda ella responsable del acto de uno solo, y pronta á pagar, si sobreviene el fracaso, con la prisión, con el destierro ó con la muerte de todos sus miembros, las torpezas ó los desfallecimientos de sus individuos. Es digno de notarse que los conspiradores políticos suelen ser solidarios en la acción y en la desgracia, sobre todo; mas triunfadores, se apresuran á hacer al pueblo partícipe de las ventajas adquiridas. Y aun esto es lo que permite distinguir su solidaridad de la de los comerciantes ó los filibusteros, que, solidarios en la pérdida, lo son en la ganancia, con exclusión de todos los demás; los conspiradores tienen la generosidad de exponerse por el triunfo de causas que, si hubieran de arrastrar á todos los que después se aprovechan del éxito, parece que deberían suscitar desde luego una solidaridad de elementos mucho más numerosos.

La solidaridad en los partidos políticos se da sobre todo en la lucha y en razón del triunfo colectivo. El hombre de partido raramente es tan desinteresado como el conspirador; sin embargo, muchos sacrifican sus intereses personales, los de

sus allegados ó sus amigos, la propia salud al éxito del partido á que pertenecen, por fidelidad á una idea, por amor á una forma de gobierno ó adhesión á un principio político. Cuando no se puede perseguir el éxito para sí, persiguese para los amigos, «luchando por los de uno» con el anhelo de que triunfen las personas encargadas de representar á la colectividad, de defender las ideas comunes. La rivalidad de los partidos les impone la cohesión, la disciplina. Muy pronto llegan á ser indispensables los jefes, si no para la persistencia del ardor militante, á lo menos para el mantenimiento de la unidad, de la común dependencia, en consideración de las mismas ideas directoras. Los jefes comunican á todos los miembros el mismo entusiasmo, mediante la expresión de las tendencias y sentimientos de la mayoría; son como un centro sobre el que los soldados de fila tienen fijos los ojos, y de donde parece surgir, de donde parte efectivamente la inspiración, la consigna. El jefe de partido es un «luchador»; sólo mientras dura el conflicto conserva su preponderancia. En los países donde los partidos están de tiempo atrás organizados en razón de una lucha continua, como en Inglaterra, los jefes tienen una autoridad considerable, y la conservan largo tiempo, gracias á la cohesión de sus fuerzas, á la perpetuación de poderosas tradiciones, al respeto de los principios de cierta manera de estrategia parlamentaria. La dis-



ciplina es tal, que la fuerza numérica de mayorías y minorías en las grandes asambleas apenas varía durante toda la duración de una legislatura. La solidaridad del partido se afirma por la solidaridad ministerial, cuyo verdadero principio es aquélla, y que motiva la caída de todo el Gabinete cuando uno de los miembros de éste sucumbe en las luchas parlamentarias. Se afirma también por el concurso que presta á todos los miembros del Gobierno la mayoría entera, á despecho de personales divergencias, de agravios particulares. Se afirma, en fin, por el concurso gubernamental que se otorga á todos los miembros del partido, hasta con detrimento de la justicia social. «Los hombres dueños del poder, dice Spencer, con el apoyo de su aplastante mayoría, han legislado, y aun sin disimulo, en favor de su propia clase y de las clases que les son útiles.» En Inglaterra, la desgravación de las propiedades rústicas en 1896, las ventajas concedidas á las Iglesias anglicanas en 1897, la solución dada en 1899 á la cuestión de los diezmos, fueron efectos del «gobierno de partido». Pero en la oposición es donde se prepara la solidaridad ulterior; los elementos sacrificados ó humillados por una administración exclusivista, postergados, privados de provechos y honores, en vez de consumir sus fuerzas en coaliciones efímeras, hallan ventaja en formar partidos permanentes, de poderosa organización interna, cuya disciplina

garantice para más pronto ó más tarde el triunfo.

Las alianzas temporales que pueden pactar los partidos políticos no permiten de ordinario la realización de una verdadera solidaridad social entre ellos; los partidos continúan distintos, por más que cooperen á la obtención de ciertos resultados; conserva cada uno su organización propia, bien que unos sobre otros ejerzan una influencia que á menudo se revela en concesiones recíprocas; delimitan cuidadosamente su respectiva esfera de acción, aunque sus huestes se confundan á las veces en el campo de batalla electoral ó parlamentario. Las faltas de uno no comprometen á los otros, aunque en ocasiones soportan en común las consecuencias de la derrota. La oposición de las tendencias conservadoras y de las tendencias revolucionarias, sobre todo, es la fuente de la solidaridad de los partidos de defensa social, de una parte, y de los partidos reformistas ó subversivos, de otra; los ataques de los revolucionarios aumentan la cohesión de los conservadores; la resistencia de éstos impone á aquéllos la cohesión y la disciplina. Mas entre los dos grupos políticos así formados hallan cabida tantos intermedios, que la aspereza de la lucha disminuye, y, con ella, la necesidad de permanente unión, de interdependencia constante.

Esto es lo que ha llevado á Jellinek (1) á distin-

(1) Jellinek, pág. 201.



guir los «grandes partidos, que podrían llamarse necesarios», de los partidos accidentales, de los «falsos partidos» (tales como «los partidos nacionales y religiosos») y de los «partidos fragmentarios»; pues, en general, «ser de un partido» no implica necesariamente estar *ligado* por una adhesión formal á un programa ó á una organización dados (2); si fuese de otro modo, los partidos habrían encontrado muchas más dificultades al reclutar sus miembros. Además, el espíritu de partido se revela á propósito de las elecciones, con ocasión de suscripciones y en otras circunstancias, sin que sea necesaria para esto la filiación normal en un partido organizado. Así que los partidos fundan en la posibilidad de atraerse á los elementos inestables buena parte de sus esperanzas de vencer en las luchas políticas. La unidad y la solidaridad en un verdadero partido proceden de convicciones comunes y estables, de intereses permanentes que son, las más veces, de orden económico. Mas hay, y en la vida política sobre todo, bastantes intereses accidentales y «tendencias contingentes», que no solamente son inestables, sino que se presentan bajo diversos aspectos á aquellos cuya adhesión se busca. ¿Cómo ha de surgir una verdadera solidaridad de la inteligencia pasajera, fundada sobre equívocos, de tal modo que cada

(2) Jellinek, pág. 199.

cual puede, con un poco de espíritu crítico, advertir que á su vez ha sido engañado y que se ha puesto inconscientemente al servicio de gentes cuyos designios permanecen ocultos ó cuyas convicciones varían según las circunstancias?

14. Sucede con las aliazas entre naciones lo que con las alianzas de los partidos; dos pueblos unidos para la guerra defensiva ó de conquista no suelen ejercer uno sobre otro una influencia bastante profunda, no igualan sus intereses y sus aspiraciones lo bastante, no se fusionan como conviene, desde el punto de vista de las ideas, de los sentimientos y de la organización de un poder director único, para que se pueda considerar su cooperación temporal como un caso bien claro de solidaridad social. Cada uno se beneficia, por su parte, de la victoria, como cada uno sufre por su parte las consecuencias de la derrota, sin que provechos y quebrantos sean, las más veces, verdaderamente comunes. La solidaridad de las naciones se ha de ver más bien en la lucha contra los azotes naturales, especialmente las enfermedades contagiosas, la peste levantina, el cólera, la tuberculosis, por ejemplo. Todos los pueblos de un mismo continente están interesados en hacer llegar las medidas higiénicas aun á las más pequeñas aldeas, y cada individuo siente lo bastante de cuántos millones de seres depende su seguridad para que el temor ó la prudencia común una



á gentes de naciones hasta enemigas y las excite á cooperar á la obra de saneamiento y de profilaxia, á crear, á expensas de todos, centros sanitarios, hospitales de aislamiento y un Cuerpo médico internacional, poder de nuevo género que impone á todos la misma disciplina. La organización del servicio sanitario en tiempo de guerra, bajo el pabellón internacional de la Cruz Roja, es una obra de solidaridad social, no ya sólo porque su acción benéfica se extiende á todos los soldados, cualquiera que sea su patria, sino también porque responde á una preocupación general de evitar á la Humanidad entera, por un esfuerzo común, los males que pueden nacer, por contagio, de vastas aglomeraciones de enfermos; porque tal organización es el efecto de un desco general, traducido en una obra colectiva, bajo la autoridad de un Congreso de potencias.

En fin, la lucha de las naciones civilizadas contra la barbarie puede asimismo dar origen á manifestaciones de solidaridad social. Cuando los grandes Estados reúnen sus ejércitos para impedir matanzas, para poner término á inhumanas crueldades; cuando el Cuerpo diplomático ejerce presión sobre un déspota para obtener reformas, tenemos constituida una fuerza colectiva al servicio de un poder moral superior á los diversos poderes políticos, poder que emana de la indignación general, de la influencia que ejercen los unos sobre los

otros todos los seres civilizados, unidos en un mismo sentimiento de reprobación y á las veces de venganza, conscientes de su responsabilidad colectiva, deseosos de asegurar, todos á cada uno, la tranquilidad moral. La cooperación produce resultados de que todos se benefician, puesto que la civilización, obra común, disminuye el número y la importancia de los obstáculos suscitados por el egoísmo, la avidez, el fanatismo, el terror, al acrecentamiento continuo del bienestar humano. Una vez empeñada la lucha de las naciones más ilustradas contra la barbarie, la solidaridad internacional no puede sino ir creciendo hasta no encontrar ya fuerza que se oponga á su benéfica acción; y en una tal cooperación de «grandes potencias» es acaso donde está el germen de un poder superior capaz de hacer verdaderamente solidarios, en un porvenir más ó menos distante, á todos los pueblos de Europa. Más adelante tendremos ocasión de insistir sobre este punto.



## CAPÍTULO IV

### LOS FACTORES DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

15. La muerte de los agregados sociales.—16. Sumisión y asimilación.—17. Admiración y orgullo.—18. La religión y la comunión espiritual.—19. La simpatía y la confianza.—20. El poder.

15. Si el antagonismo de los agregados sociales llévalos en general á una concentración creciente con la aspereza de la lucha, no es menos ineludible que algunos de estos agregados, no tan aptos como los demás para el progreso y para el éxito, sucumban en los incesantes choques de las colectividades. Y á medida que disminuye el antagonismo de dos sociedades, la solidaridad de sus elementos debe ser menor, en tanto en cuanto aquéllas estaban constituídas más bien en razón de la lucha que en razón del apacible goce. Nada en la Naturaleza es inmutable; la invención, la innovación, son condiciones del progreso del hombre, que no se distingue con clara precisión de los animales, sino á causa de una cierta inestabilidad, contraria á la transmisión hereditaria de un modo específico de adaptación al medio:



las formas de la solidaridad social no pueden escapar á la regla del perpetuo cambio. La hipótesis «evolucionista», según la han formulado Spencer y sus discípulos, nos llevaría simplemente á admitir: «1.º, un acrecentamiento en la masa, es decir, en las sociedades, un aumento de su territorio y de su población; 2.º, una diferenciación creciente de las partes de esta masa; 3.º, una coordinación progresiva y orgánica de las partes así diferenciadas» (1). Mas esta evolución no comprende todas las transformaciones sociales. Si, más atrás, hemos podido ver la analogía de los organismos vivos y las sociedades humanas, de intento hemos omitido comparar la muerte de los organismos á la disolución de los agregados sociales; mientras que las moléculas del cuerpo ocupan nuevo lugar en el torbellino de las substancias naturales sin que la constitución de sus elementos químicos se modifique, las unidades que componían un «cuerpo social» desaparecido se transforman para llegar á ser susceptibles de entrar en nuevas combinaciones y realizar un nuevo modo de solidaridad. Y aun de la transformación incesante de sus unidades muestran algunos agregados: ya la diversidad, la especialización, se lleva al exceso; ya una tendencia á la homogeneidad sobrepuja la tendencia á la especialización, como ha indicado Lalande (2), y en-

(1) G. de Greef, pág. 310.

(2) Lalande, pág. 274.

tonces la línea de demarcación entre los agregados sociales va poco á poco borrándose. En uno y otro caso se debilita ó se destruye la solidaridad, y el choque de las colectividades acarrea ó precipita la disolución de las que presentaban menor cohesión.

16. La acción ejercida por el agregado preponderante ó victorioso, sobre todo cuando ha logrado adueñarse del poder de legislar y constreñir, es insidiosa ó violenta: ora se alientan las defecciones con promesas, con ofrecimientos de más considerables ventajas, de honores, de nuevos medios de acción ó de goce; ora se procura obtener con amenazas lo que por la persuasión no se conseguiría, se perjudica, se niegan las satisfacciones más legítimas á cuantos siguen adheridos al grupo que se trata de destruir; ora, también, se procede directamente contra el poder centro de la resistencia, se le envuelve en sospechas, se trabaja ahincadamente en deshonrarlo, en hacer que todos vean en él flaqueza, incapacidad. Una vez disgregado el núcleo central, se dispersa por la fuerza á los miembros del agregado, ó bien se les contrapone entre sí, inspirándoles, hasta donde es posible, tendencias incompatibles. Cuando una colectividad vencida resiste aún á las tentativas de disgregación, sucede á las veces que la colectividad victoriosa recurre á la solidaridad forzosa, por *sumisión*; los vencidos forman entonces en la sociedad nueva una clase in-



ferior, una casta de parias ó de esclavos, una categoría servil. La solidaridad de los dominadores y los sometidos es sobre todo de orden económico; la interdependencia es á veces de orden intelectual y moral, y se ha podido ver esclavos ó libertos, mantenidos en un rango inferior desde el punto de vista político, ejerciendo profunda influencia en el desarrollo intelectual y moral de un gran imperio. Una estrecha subordinación de las clases de una nación puede ser más favorable á todas y á la realización de un fin común, que la coordinación de elementos de valor desigual. «Es interés de los más inteligentes, dice Novicow (1), invadir los dominios de los menos inteligentes y ocupar las situaciones más elevadas; y es también interés de los menos inteligentes ser gobernados por los más inteligentes.» Aristóteles, en su argumentación en favor de la esclavitud, había á lo menos sospechado las ventajas que presenta para todos una solidaridad fundada sobre la subordinación de ciertos elementos sociales á otros más aptos para ejercer la dominación; si los amos que tienen esclavos fieles, capaces de asegurarles el ocio indispensable para el trabajo intelectual, son particularmente afortunados, afortunados son también los esclavos que tienen amos inteligentes y virtuosos, capaces de acrecentar el valor moral de los que viven bajo

(1) Novicow, pág. 570.

su dependencia. De la compulsión de algunos puede resultar para el conjunto una armonía completa. En todos los casos en que esta armonía llega á establecerse, pronto ó tarde se pasa de la oposición primitiva de dos agregados á una «mutualidad que parece comportar una igualdad de derechos casi completa» (1), y de la opresión brutal á una fusión que ya no impiden ni el orgullo de los privilegiados ni la perpetua humillación de los sometidos.

La asimilación, sin embargo, conduce con facilidad mucho mayor á una solidaridad superior y más estable. Los procedimientos por los que se la inicia son los mismos que sirven para acabar la disolución de las colectividades en camino de disgregación. A la persecución se sustituye la sugestión, los favores, las liberalidades corruptoras, que anudan vínculos nuevos relajando los antiguos. Uno de los procedimientos más eficaces de asimilación consiste en infiltrar en el seno del grupo disgregado la *lengua*, y en pos de ella los hábitos, las ideas y costumbres de la colectividad victoriosa. Así, se ve á los alemanes favorecer é imponer en Austria, en Alsacia-Lorena, en Polonia el uso de su lengua, y preparar de este modo un gran movimiento «pangermanista». Asimismo los ingleses trabajan desde hace tiempo en la difusión de

(1) Novicow, pág. 23.



su lengua por todos los puntos del globo en que desean ejercer una influencia propicia al establecimiento de un gran imperio británico. La lengua «literaria», la de la sociedad cultivada, la de las escuelas y la Administración, vehículo de las ideas más generales y elevadas, tiene una importancia capital, pues que forma parte, no sólo del «instrumental intelectual», sino también del instrumental político; así que el cuidado constante de un gobierno hábil es sustituir su uso al de los dialectos locales ó provinciales, en los que se encastillan y por los que se perpetúan las tradiciones particularistas. La adopción de una lengua común prepara la adopción de los prejuicios, de los principios comunes, y, en consecuencia, sirve eficazmente la causa de la solidaridad social.

17. Mas no basta, ni es necesario, hablar la misma lengua para formar un mismo «cuerpo social». La *admiración* es, como ha visto Marion (1), una causa de unión; y, de ordinario, el vivo fulgor propio es lo que le atrae á una colectividad individuos ó grupos de menor importancia. La espuma de un país ó de una asociación contribuye en gran manera á la potencia de atracción y al mantenimiento de la cohesión del agregado: puede ser intelectual, militar, artística, industrial; puede brillar por el saber, por el espíritu caballeresco, por el

(1) Marion, pág. 175.

talento, por la fecundidad en invenciones y producciones. Lo que importa es que la parte más eminente de la colectividad llegue á ser objeto de la admiración de propios y extraños. Se está siempre bajo la dependencia de aquellos á quienes se admira, pues que la admiración, aún resistiéndolo, lleva á la imitación. Como dice Tarde (1), «la admiración es grata y lisonjea el corazón de quien admira, *siempre que representa un medio de apropiarse ilusoriamente lo admirado*. Al admirar á mi diputado, á mi profesor, á mi amigo, á mi discípulo, á mi rey mismo, pareceme que los hago más míos.» «Si admiro á un poeta, siéntome inclinado á considerarme en más ó en menos como de su misma sociedad ideal, y si se trata de un poeta extranjero, la admiración á él me acerca al país á que pertenece. Cuanto más viva la admiración, tanto más el ser que tal sentimiento experimenta desea estar unido á aquel que se lo inspira. Por otra parte, los admirados, si no están ya en comunión de ideas ó de sentimientos con sus admiradores, siéntense llevados á hacerse intelectual y moralmente solidarios de ellos, á fin de que la admiración persista: «se es siempre en alguna manera esclavo de aquellos que nos tienen por ídolo» (2). Admiradores y admirados se complacen

(1) Tarde, 2, pág. 329.

(2) Marion, pág. 175.



en una mutua estima; los que se encuentran lejos de los héroes, de los hombres de genio ó de talento, de los seres á quienes la fortuna ha sonreído especialmente, ambicionan aproximarse siempre más á ellos, penetrar en el círculo de sus amigos, de sus confidentes, de sus íntimos, y, una vez admitidos en él, se esfuerzan por alejar lo más posible á otros admiradores, lo cual es causa de que se estrechen los vínculos de esta sociedad, de que se acreciente su cohesión, su solidaridad.

Es un curioso efecto del amor propio, del *orgullo*, el de impulsar al individuo, para realzarse á sus propios ojos y á los de los demás, á ponerse bajo la dependencia de sus semejantes, á entrar en una asociación poderosa, en la que tendrá la vanidad personal satisfacciones tan menguadas como fuerte sea el vínculo social. El individuo se ve forzado á poner su vanidad en lo que constituye precisamente la humillación del individualista: no valer ya sino por otros ó con el concurso de otros, merced únicamente al renombre, al prestigio, al poder adquiridos por la colectividad. El orgullo colectivo es una contradictoria manifestación del orgullo individual, á no ser que, perdida la esperanza de valer por el mérito propio, procure un sér derivar para sí una parte del mérito común. Muchos experimentan en consecuencia el deseo de pertenecer á un «cuerpo constituido»; y abundan los que han de contentarse con formar sociedades sin ob-

jeto claramente definido, rivales unas de otras, tan prontas á exaltar el valor de sus miembros como á denigrar á las colectividades más poderosas; mas todos persiguen la satisfacción de sustraerse á la insignificancia individual por la representación colectiva. Prefieren ser los últimos en un agregado poderoso á ser los primeros en una colectividad sin prestigio, y por esto los grupos más fuertes, atrayendo á sí á los miembros de los más débiles, se acrecientan sin cesar por medio de una asimilación cada vez más fácil y triunfan hasta del deseo de aislamiento ó de tranquilidad que puede originarse de la experiencia funesta de una solidaridad precaria.

18. Lo que la conquista, la corrupción, la admiración y el orgullo no pueden, la *fe*, la *confianza* y la *simpatía* lo realizan. En el primer rango de las ideas y sentimientos capaces de favorecer la asimilación social se ha puesto con razón, desde hace tiempo, la fe religiosa. «Las sociedades religiosas, dice Stein (1), sirven de modelo, con motivos psíquicos, á todas las que luego se forman. La solidaridad nacional de los individuos no la ha realizado el Estado sino tardía y violentamente, por el hierro y por el fuego, cuando ya la Religión había conseguido, por medios pacíficos y suaves, la solidaridad de los creyentes.» En efecto, á la

(1) Stein, pág. 179.



unidad político-religiosa del clan, fundada en una consanguinidad escrupulosamente, «religiosamente» mantenida (las ceremonias totémicas de la pubertad y las reglas de la endogamia y de la exogamia rigurosamente observadas lo demuestran) (1), sucedió la unión político-religiosa de los clanes, de las gentes, de las tribus, cuyos dioses concertaron alianza desde luego, para formar bien pronto una misma familia y no motivar ya más que una misma religión. La historia de los cultos egipcios nos muestra cuán frecuentes y fecundas fueron estas uniones que dieron origen á grandes pueblos, á la vez que á notables creencias religiosas; la teología y teogonía, tan poética, de los griegos, tomó sus gérmenes de la diversidad de tribus de la Hélade, que, primero separadas y afecta cada una á un totem diferente, acabaron por no distinguir ya sus respectivas divinidades primitivas á través de la ficción común capaz de *enlazarlas* todas. «A medida, dice Fustel de Coulanges (2), que los pueblos advierten tener divinidades comunes, se unen en grupos más extensos.» Requiere, además, que esas divinidades no estén completamente yuxtapuestas, en cierta manera hospedadas en el mismo Panteón. Roma, que diera acogida á todos los

(1) El respeto religioso al totem daba por resultado, según los casos, la endogamia ó la exogamia.

(2) Fustel de Coulanges, 1, pág. 141.

dioses de la Grecia, del África septentrional, del Asia meridional, bien pronto quedó sin una religión capaz de establecer un vínculo eficaz entre las diversas partes de su imperio, en tanto que el cristianismo, que ha elaborado una síntesis de tantas aspiraciones religiosas del mundo antiguo, ha logrado «inculcar, bajo la sola forma de la religión, la conciencia de la solidaridad del género humano» (1), sin tener para ello que renunciar á su relativo monoteísmo. Se puede decir que el politeísmo no favorece la solidaridad social sino en cuanto que tiende, á lo menos por el establecimiento de una jerarquía de potencias sobrenaturales, á una especie de monoteísmo. Un dios único permite una centralización política mucho más fuerte que la resultante de una diversidad de potencias ocultas adoradas en diversos lugares; el islamismo, sociedad político-religiosa, debe su formidable poder á su monoteísmo, que entre Alah y los fieles no admite otro intermediario que su profeta. Un dios único llega á ser el centro hacia el cual se dirigen todas las miradas, al cual van todas las preces, inspiradas por las necesidades ó los deseos más variados; es la fuerza suprema á la que parece deberse la obediencia de todos, que inspira á todos los mismos sentimientos de respeto, de temor ó de amor, cualesquiera que sean las

(1) Stein, pág. 374.



condiciones, las aspiraciones, las concepciones particulares. No es de extrañar, por tanto, que favorezca la realización, en siglos de fe ardiente, de la más alta unidad social posible, mediante una asimilación creciente de las conciencias individuales (1).

Ahora bien, en todas las comunidades religiosas que alcanzan el más alto grado de asimilación social, el ingreso de los neófitos reclama una ceremonia que los haga parientes «en lo espiritual» de aquellos con quienes no tienen vínculo alguno de consanguinidad. La adopción, admitida por la legislación romana, y cuyo carácter semi-religioso ha visto bien Fustel de Coulanges, tenía menos importancia para la solidaridad social que la admisión solenne, en el seno de una Iglesia, de nuevos creyentes, de convertidos, llamados á formar parte del «rebaño de los fieles» (2). Cuando Saulo de Tarso triunfó de las resistencias de la Iglesia de Jerusalén, que quería reservar únicamente para los «elegidos» los beneficios de la redención mesiánica, y, á consecuencia de la victoria de la Iglesia de Antioquía, fueron llamados todos los gentiles al seno de la comunidad cristiana, bajo condición de someterse á la ceremonia del bautismo, la religión

(1) Goblot, pág. 228: «Definiremos la religión como unión en una misma creencia, comunión de fieles.»

(2) Véase Renan, *Los apóstoles*.

nueva no hizo sino aplicar de un modo genial el principio de la adopción religiosa, que á tantas tribus y ciudades antiguas había permitido regenerarse, sin peligro para la propia existencia, por la introducción de elementos extraños. Si la consanguinidad fué primitivamente una de las condiciones de la solidaridad social, pronto debió reconocerse la insuficiencia de un principio que exigiese sean los consanguíneos, únicamente, naturalmente, solidarios entre sí: este principio, que en nuestros días inspira la teoría del antagonismo de las «razas», conduciría rápidamente á la impotencia y al agotamiento de las colectividades, preludio de su disgregación y dispersión. Mas, transformándose, impone la regla del *parentesco espiritual*. La adopción hace veces de filiación. La familia grecoromana recibía en su seno á la esposa venida de fuera, mediante la ceremonia nupcial que la ponía en el número de los fieles del culto doméstico (1), pues «el principio de la familia antigua no era únicamente la generación. Lo que une á los miembros de la familia antigua es la religión del hogar y de los antepasados». La adopción según ritos variables, mas siempre con aparato de ceremonias capaces de impresionar los espíritus, ha sido conservada, como complemento necesario de una religión severa, por todas las colectividades que al-

(1) Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, pág. 40.



canzan el máximo de cohesión social: la iniciación parece que ha de dejar un signo indeleble en aquél á quien se ha juzgado digno de ingresar en la comunidad: establece un nuevo orden de fraternidad.

La ceremonia religiosa preserva al agregado contra defecciones, contra deserciones posibles cuando la solidaridad llegase á serles pesada á los hombres de poca fe. En las congregaciones cristianas el vínculo social es tal de ordinario, que solamente la muerte puede romperlo; el efecto de la iniciación, completada con una consagración, no puede ser destruído ni aun por una nueva ceremonia religiosa, análoga á «la execración de los antiguos; la excomunión sólo puede fulminar á los simples fieles. La Religión asegura así la estabilidad de los agregados que forma. Por otra parte, utiliza «la costumbre, en ninguna otra esfera tan inmutable, la opinión, en ninguna otra esfera tan imperiosa, la imitación, la emulación, la simpatía» (1). Incita desde luego á tomar parte en sus ceremonias, que hablan á la imaginación y al sentimiento, rodea á todos los que puede reunir de un ambiente tal, que resultan impulsos inesperados de piedad colectiva, á los cuales los mismos incrédulos siéntense inclinados por simpatía á asociarse; incorpora á sus creencias tradiciones anti-

(1) Marion, pág. 269.

quisimas; extrae de sus prácticas de siglos una fuerza considerable de resistencia contra innovaciones disolventes; excita el celo de todos con la divulgación de ejemplos conmovedores ó prestigiosos; en suma, es una fuerza social de primer orden, que atrae á sí la multitud y en comparación con la cual las más de las otras fuerzas morales ó intelectuales parecen sin esplendor.

¿Cómo asombrarse de que las creencias religiosas hayan hecho más por la solidaridad social que las más brillantes conquistas, que la expansión intelectual ó artística de los pueblos más civilizados? Fuera de la fe religiosa apenas hay ideas ó sentimientos capaces de ejercer una influencia duradera así sobre los espíritus más groseros como sobre los más cultivados, sobre el pueblo á la vez que sobre lo más escogido, sobre las gentes concupiscentes, interesadas en el éxito de las más bajas empresas, tanto como sobre los seres desinteresados, generosos, idealistas, cuya mirada se tiende más bien hacia lo misterioso que hacia lo real. Las concepciones metafísicas tienen escaso imperio sobre la mayor parte de los espíritus: no conmueven; las creencias filosóficas causan decepción con tanta frecuencia á lo menos como dan consuelo, y no se relacionan sino de muy lejos con los intereses materiales de los humanos. Acaso, en lo porvenir, el entusiasmo por la verdad científica tomará formas populares análogas á las que ha



podido revestir en lo pasado el entusiasmo religioso (1); mas, en la actualidad, nada puede compararse á la influencia de las creencias religiosas en la formación de agregados sociales prontos á sufrir una rigurosa disciplina y á imponer á todos sus miembros una estrecha interdependencia.

19. Sin embargo, la confianza y la simpatía, independientemente de la «comunidad espiritual» y de la satisfacción del orgullo colectivo, parecen susceptibles de conducir á los hombres á unirse

---

(1) Goblot, pág. 299: «La definición que de la Religión hemos dado conviene igualmente á la ciencia: ésta es también un acuerdo y una comunión de los espíritus. ¿Por qué la ciencia no ha de ser la religión por excelencia? Nadie—á no ser un mixtificador y un falso profeta, como Joe Smith—se ha propuesto jamás fundar una religión nueva; esa empresa es, originariamente, tan laica como puede ser la ciencia moderna; no se cree reemplazar un dogma con otro... El acto de fe es primitivamente un acto de buen sentido y de buena fe. La idea de una adhesión ciega á afirmaciones que la razón ni puede ni debe contrastar es un refinamiento de teólogos y de apologistas... Como una religión, la ciencia es un sistema de creencias comunes.» Las doctrinas de los metafísicos sobre el origen divino de la razón humana «asimilan singularmente la ciencia á la religión; hacen de la ciencia una especie de revelación sin milagro» (pág. 231). Parece que Goblot olvida el origen social y la característica del sentimiento religioso: la aspiración colectiva hacia misteriosos poderes, que precisamente la creencia científica tiende á eliminar con detrimento de lo que constituye el fondo mismo de la poesía popular.

para formar colectividades organizadas, de las cuales, en lo posible, se proscriban la malevolencia, la injusticia, el egoísmo. Los sentimientos humanitarios progresan en el mundo civilizado á proporción que los conflictos entre agregados poderosos parecen más temibles y que los hombres, cada vez más cerca unos de otros, gracias á los numerosos medios de rápida comunicación, aprenden á conocerse mejor, á desconfiar menos de sus semejantes y á dejar de hallar satisfacción en el rebajamiento ajeno. Los grandes descubrimientos científicos, que permiten esperar el alivio de tantos males y la curación de las más terribles enfermedades, han contribuido á que la filantropía actúe más activamente. En ciertas épocas, un gran aliento de bondad parece llevar á los hombres unos hacia otros, agruparlos en razón de un mayor bienestar colectivo.

La *simpatía* pura y simple no es, ciertamente, condición suficiente de la solidaridad social. Es, como ha dicho Marion (1), «el hecho fundamental de la vida social.» Tanto más pronta á manifestarse cuanto mayor es la similitud—puesto que es «esencialmente posibilidad de sentir con otro y como otro» (2)—no implica necesariamente «semejanza ú homogeneidad: puede crear el acuerdo

---

(1) Marion, pág. 169.

(2) Ribot, I, pág. 287.



entre seres desemejantes» (1). Cuando la semejanza preexiste, la simpatía provoca la imitación y, en pos de ella, esa cohesión característica de la «solidaridad gregaria», efecto «de las analogías sociales más esenciales» (2). Pero el impulso simpático añade al hecho de la repetición casi automática el sentimiento, la tendencia altruista que hace más fecundo en efectos sociales el fenómeno fundamental: si la cohesión, efecto de la imitación de acciones, permite al agregado entero ejercer sobre cada uno de sus miembros una coacción irresistible, la simpatía agrega á esta coacción externa una especie de presión interna. Pueden originarse desemejanzas, puede la coacción debilitarse: la simpatía suplirá entonces á la repetición maquinal. Por eso Marion la llama «la fuerza de cohesión que aproxima á los individuos y los mantiene agrupados, la causa secreta de la acción moral que ejercen los unos sobre los otros» (3). Mas se puede experimentar simpatía por una persona sin que ésta comparta el sentimiento que inspira; puede uno ponerse ó ser puesto bajo la dependencia de otro, sin que haya reciprocidad. La simpatía puede llevar hacia un ser extraño al grupo á que se pertenece, y aun menoscabar la solidaridad

(1) Marion, pág. 170.

(2) Durkheim, I, pág. 114.

(3) Marion, pág. 119.

de los elementos de este grupo. Para que la interdependencia que afecta á los sentimientos se establezca, es necesario que la simpatía sea recíproca, y no lo es siempre por el solo hecho del encuentro de los individuos. Lo mismo acontece con todos los sentimientos generosos ó tiernos á que la simpatía sirve de base, de punto de partida: amar á los demás no es hacer que los hombres se amen recíprocamente y consientan en buscar en común el bien colectivo.

Es preciso, pues, previamente que los hombres se inspiren una mutua *confianza*, tengan una tendencia más ó menos marcada á una especie de abandono recíproco. Ahora bien; la confianza es espontánea en los agregados menos diferenciados, donde los individuos actúan las más veces en masa y no se oponen unos á otros, no entran en concurrencia: esto es lo que hace tan fácil la solidaridad gregaria y la simpatía, la imitación que ella implica. Mas cuando los agregados han alcanzado un alto grado de diferenciación interna, cuando los individuos han entrado en lucha, cuando los grupos han estado mucho tiempo en conflicto, la confianza difícilmente nace: supone entonces una larga experiencia de la lealtad de las gentes, exige manifestaciones frecuentes del deseo de vivir en paz y armonía, sin abusos de fuerza y sin menoscabo de la equidad. Cuando determinados individuos se han prestado recíprocos servicios, cuando han



aprovechado cuantas ocasiones se les ofrecían de vivir en buena inteligencia, de ayudarse mutuamente, de socorrerse unos á otros, de dar á cada cual lo suyo, entonces es cuando están dispuestos á concluir el pacto tácito que les hará verdaderamente solidarios, que los someterá á todos á reglas comunes y pondrá á cada uno bajo la dependencia de los demás, tanto desde el punto de vista de las ideas y los sentimientos como del de los principales intereses materiales.

Así es como la confianza recíproca de los soldados de un mismo ejército, y la que los soldados y los jefes tienen los unos en los otros, permite á todos los elementos de un cuerpo de tropas ser verdaderamente solidarios, ejercer cada uno sobre todos una influencia favorable á su unidad social. Lo mismo cabe decir de los miembros de una asamblea, de una asociación, de un partido, de los habitantes de una misma ciudad, de una misma región, de un mismo país; cualesquiera que sean sus creencias religiosas ó filosóficas, sus intereses privados, sus deseos, sus ambiciones, pueden llegar á no formar más que un sólo haz de fuerzas morales para la defensa de sus derechos, para la adquisición de mayores libertades, para el acrecentamiento del bienestar colectivo. La simpatía que sienten unos por otros hace que no toleren el sufrimiento ajeno inmerecido, que consideren el abandono de uno de ellos en la desgracia como

una cobardía y un deshonor para todos. «El instinto social», de que habla Ribot (1), y que es «la conciencia más ó menos vaga de una solidaridad y de una reciprocidad, á lo menos temporal», está ligado estrechamente á ese sentimiento de benevolencia que experimentan los unos por los otros los hombres que se estiman recíprocamente, se manifiestan mutua confianza, se imitan en consecuencia y tienden á asemejarse lo más posible desde el punto de vista de las aspiraciones á una vida superior. Ya se ve: la asimilación social que descansa en una base tan sólida no implica, como la que permite la solidaridad gregaria, una relativa homogeneidad; así como las ideas igualitarias (cuyos progresos en el siglo XIX ha señalado con razón Bouglé) en nada perjudican á la jerarquía de las funciones públicas, tampoco la persecución de una semejanza de orden moral, de una similitud de sentimientos filantrópicos y morales, puede obstar á la especialización de los valores individuales, á la diversidad de funciones desempeñadas por individuos diferentes. Muy al contrario, la cooperación de seres bienhechores unos para con los otros, es tanto más eficaz, y su solidaridad tanto más necesaria, cuanto más difieren de individuo á individuo las aptitudes y los servicios prestados á la comunidad.

(1) T. Ribot, 1, pág. 273.



Como se ha visto antes, la verdadera solidaridad social no es «esa solidaridad mecánica que nace de las semejanzas» sino la «solidaridad orgánica» merced á la cual es esta sociedad «un sistema de funciones diferentes y especiales que relaciones definidas unen» (1). Por esto la simpatía de seres que confían unos en otros—impulsados, si no por un «instinto social», á lo menos por un deseo, más ó menos claramente consciente, de vivir juntos, de cooperar, de realizar en común los más grandes proyectos que pueda formar la Humanidad en razón de su elevación intelectual y moral, de su paz, de su dicha y de su dignidad—puede ser puesta aún por encima del sentimiento religioso, como medio de realizar una más alta solidaridad social. Los fieles de una religión pueden no formar sino una muchedumbre disciplinada, compuesta de elementos interdependientes sólo desde el punto de vista de una creencia y de un sentimiento; los que cooperan á una obra de progreso social, si no alcanzan á realizar la misma «comunidad ó familia espiritual» tienden, por una «fraternidad» más «á ras del suelo» á depender unos de otros cada vez más completamente, desde todos los puntos de vista, así en la vida económica como en la vida política é intelectual. Tienden á ello más deliberadamente, más voluntariamente

(1) Durkheim, I, pág. 43 y pág. 138.

que los fieles á la constitución de Iglesias profundamente unificadas: la necesidad de solidaridad llega á ser uno de los factores de la solidaridad misma; la voluntad de vivir en mutua dependencia lleva á su más alto grado la cohesión social.

Cualquiera que sea el factor de centralización y de unificación que se considere, podemos sentar, en definitiva, que los elementos dispersos se agrupan en razón de la organización social tanto más fácil y fuertemente cuanto más grande sea la fuerza moral (*interés, orgullo, fe, caridad*) que presida á su asociación. *La solidaridad social depende, pues, del desarrollo intelectual y moral de la Humanidad.*

20. En vano los que tienen al *Estado* por una especie de genio providencial apelarían á este nuevo Dios para la acabada creación ú organización de la solidaridad social. «Cuando se recurre al Poder público para realizar un fin social determinado, dice Jellinek, el resultado á que se llega en definitiva hállase bien diferente del previsto. Por excepción, el Estado ha podido llegar, empleando la fuerza bruta, á efectuar un resultado social muy concreto, pero negativo. Tenemos ejemplos de ello en la historia de la contra-reforma y en el reinado de la Convención en Francia; mas esos mismos resultados son harto limitados; duran poco» (1). Se

(1) Jellinek, pág. 218.



puede aun observar que toda tentativa franca del poder para ejercer determinada influencia sobre los destinos de un pueblo ha suscitado una oposición violenta y ha favorecido, según la ley antes formulada, la solidaridad de los partidos adversos, imprudentemente provocados á lucha. Las leyes y decretos no crean las costumbres; así que el Estado sólo tiene poder en la medida en que la legislación está de acuerdo, si no con la «conciencia colectiva», á lo menos con la inmensa mayoría de los individuos unidos en una misma aspiración. «No le es dado, sino en parte, reglamentar, según datos intencionales, la continua transformación de la sociedad.» Puede, por medio de hábiles instituciones, «contribuir en gran parte á causar desigualdades sociales, ó, en sentido inverso, á nivelarlas» (1); y de ahí que pueda contribuir á desarrollar modos de solidaridad amplia ó restringida, á hacer más fácil la cohesión por sujeción ó asimilación (de la que se habla al principio de este capítulo), pues que el Estado es la más poderosa de las fuerzas coercitivas, y los medios de corrupción, de acción indirecta, no les faltan casi nunca á los gobiernos. Mas aunque la «doctrina jurídica nos asegura que el Estado, en su soberanía, está por encima de todo otro poder organizado y no sometido á ninguno, el soberano mismo es esclavo de

(1) Jellinek, pág. 213.

fuerzas sociales poderosas, y éstas no obran bajo la forma de una voluntad consciente» (1). El Estado no puede provocar ni impedir la aparición de nuevas formas de la solidaridad social. No es él, con respecto á ésta, más que un producto y un medio de realización más completa. Ya hemos dicho, al comenzar este estudio, que la solidaridad supone, mas solamente como resultado de la interdependencia y de la cohesión, un poder ejercido por la colectividad, ó en su nombre, sobre los individuos espontáneamente agrupados. Este poder, bien que tenga potencia material, es esencialmente una fuerza moral, resultante de otras fuerzas intelectuales y morales, que hemos visto ser factores de la solidaridad. Es, en cierto sentido, la conciencia colectiva que el hombre primitivo venera, que el hombre civilizado respeta, pero que, como lo que se llama conciencia moral en el individuo, refrena los apetitos desordenados más bien que engendra las inclinaciones fecundas.

(1) F. Jellinek, págs. 213 á 218.



## SEGUNDA PARTE

### EVOLUCIÓN DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### DE LA «GENS» Á LA NACIÓN

21. Evolución y supervivencias.— 22. Evolución familiar.—  
23. La casta y la plebe.—24. Cofradías y comunidades.—  
25. Corporaciones y gremios.—26. Ciudades y naciones.

21. Los principales agregados sociales, la familia, la tribu, la ciudad, la nación, no han sufrido las transformaciones sabidas sin que la solidaridad social haya tomado diversos aspectos, cuya sucesión es indispensable considerar para ver si de aquí se desprende una de esas leyes comunmente llamadas leyes «de evolución». Cada una de las grandes épocas de la civilización debe presentar un tipo predominante de solidaridad, á partir del momento en que desaparece la cohesión gregaria de la horda ó del clan, para dar lugar á la constitución, por una parte, de la familia, y por otra, del Estado. A medida que se forman nuevos órganos de la vida colectiva, el ejército, el cuerpo sa-



cerdotal, los colegios de artesanos, las Universidades, etc., una nueva coordinación de las energías sociales se impone; á los conflictos sucede la armonía; la oposición cede ante la cooperación y la mutua dependencia. Es inevitable una especie de dialéctica social: los agregados en lucha comienzan, según hemos visto, por concentrar sus fuerzas con la mayor energía posible, por dar el más acentuado relieve al «carácter colectivo», y la oposición alcanza entonces su máximo. Después sobrevienen factores de solidaridad superiores á los que habían producido la constitución de los primeros grupos: se llega á la conciliación, se persigue la asimilación, una solidaridad más amplia se realiza; mas, de nuevo, nacen conflictos entre los agregados así formados y unificados, y una nueva conciliación se impone. Inútil es decir que esta extensión progresiva de la solidaridad social tropieza con hartos obstáculos: los grupos más considerables se ven expuestos á una disolución que reproduce el antagonismo de las antiguas colectividades momentáneamente unidas ó engendra el de los nuevos agregados, producto de unidades colectivas mal fundidas unas en otras. Además, las formas anteriores de solidaridad no desaparecen totalmente: dejan en pos «supervivencias» nocivas al establecimiento de un orden nuevo (1). En fin, tras-

(1) G. Richard, pág. 446: «Las supervivencias, ó lo que tanto vale, la persistencia de los tipos sociales más extin-

tornos sociales, revoluciones caracterizadas, desde nuestro punto de vista especial, por el predominio de la cohesión gregaria, interrumpen á menudo el curso de la evolución social y dan una apariencia de regresión de la solidaridad social, apariencia debida á la multiplicidad de los nuevos modos de concentración y á la imperfección de la coordinación. La génesis de los modos de solidaridad actuales no es, pues, siempre fácil de establecer, y la sucesión de los modos pasados tiene riesgo de no parecer siempre regular.

22. La oposición entre la solidaridad familiar y una solidaridad más amplia se manifiesta desde el comienzo de la evolución política (posterior, como hemos dicho, á la formación de las hordas ó

tos en apariencia; las luchas políticas, tan frecuentes y tan intensas, contra las tendencias regresivas, todo nos prueba que las sociedades más variables conservan una gran estabilidad.» Mas si la imitación, la repetición espontánea, la incapacidad de la mayoría de los seres solidarios para innovar engendra la persistencia de los rasgos característicos de un pueblo ó de un «grupo étnico», la solidaridad del rebaño de imitadores serviles con los innovadores, los inventores, los hombres de genio, asegura también continuas variaciones. Richard tiene que reconocer que á medida que la solidaridad se amplía, que los círculos sociales se extienden, «que las tradiciones se debilitan, la estratificación de las clases se rompe», «el espíritu social se abre á las invenciones, á las innovaciones, á las modas, al propio tiempo que las creencias colectivas pierden autoridad hasta en la educación de los párvulos» (pág. 144).



de los clanes). La tribu primitiva es esencialmente una «sociedad de nutrición», de mutua defensa, de subsistencia común; la familia es una sociedad de reproducción» (1). Ahora bien; la función de la reproducción prevalece en ciertos momentos sobre todas las demás: «Sabido es, dice Espinas (2), que, bajo el imperio de los sentimientos á que da pábulos, algunos animales descuidan la propia conservación y desconocen el peligro; que otros olvidan alimentarse...» Está, pues, en antagonismo con las funciones sociales propiamente dichas. Cuanto al amor maternal ó paternal, Ribot, lejos de ver en él «la fuente del instinto social» —pues este amor «no implica ni solidaridad ni reciprocidad»—(3), lo considera como una «emoción tierna, génesis del altruismo, pero restringido á un grupo cerrado, sin fuerza de expansión, sin elasticidad» (4). De cierto, en la familia nace «la solicitud por los miembros débiles», que significa, para Bain, «el complemento indispensable de todo sistema social»; á medida que las relaciones sexuales y los cuidados á los pequeños originan más sentimientos, más de esos «fenómenos psíquicos que preparan la unión doméstica y la renuevan si causas me-

(1) Véase Espinas, págs. 209 y siguientes.

(2) Espinas, pág. 280.

(3) T. Ribot, I, pág. 275.

(4) Ibid, pág. 276.

cánicas la rompen» (1); á medida que adquieren mayor importancia la elección, el recuerdo, la previsión, el sentimiento claramente consciente, el vínculo familiar se aproxima en cuanto á su naturaleza á los demás vínculos sociales, y Marion (2) puede citar la influencia reciproca de los padres sobre los hijos y de los hijos sobre los padres como un fenómeno ordinario de solidaridad social.

Comienza la familia por destruir la cohesión gregaria, que suponía, si no la promiscuidad, á lo menos la confusión en un sólo grupo de todos los individuos de la misma generación (*consanguine family* de Morgan). Antes que el matrimonio exista, es decir, antes que las relaciones entre esposos estén claramente definidas, divide el agregado social en varias series de seres, cada una de las cuales tiene sus intereses propios, forma un todo que tiende á perpetuar la existencia colectiva. La organización de la tribu permite el establecimiento de relaciones de más en más constantes entre los diversos miembros de la familia. Ésta llega poco á poco á una especie de autonomía: tiene su jefe, sus tradiciones, su vida propia, el culto de sus antepasados y hasta el de dioses particulares; su independencia pone en peligro la solidaridad del agregado en cuyo seno se desarrolla, y que reacciona

(1) Espinas, pág. 282.

(2) Marion, pág. 251.



merced al acrecentamiento continuo de su potencia coercitiva, derivada de la compulsión que primitivamente ejercía la masa sobre cada individuo. El conflicto entre la solidaridad familiar y la solidaridad política lleva á las familias más poderosas á procurar la conquista del poder central, que llega á ser así un medio de opresión, más bien que un órgano de la solidaridad social.

Conservamos á la palabra «familia» su sentido más amplio, aquel que no nos obliga á restringir ó extender la solidaridad familiar á la solidaridad conyugal ó doméstica, aquel que conviene tanto al agregado compuesto de ascendientes y colaterales (ya de la rama paterna, ya de la materna, ya de ambas á la vez), como al agregado reducido á los ascendientes y descendientes en línea recta. La familia ha tomado, según los tiempos y los países, tan diversas formas, que no se puede limitar arbitrariamente la extensión de la solidaridad familiar, la cual á las veces une un gran número de individuos consanguíneos y da á su asociación la fuerza y la audacia necesarias para adueñarse del poder en la tribu ó en la ciudad. La cohesión familiar está entonces asegurada por la acción simultánea ó sucesiva de los diversos factores de solidaridad social: el deseo del triunfo ó de la conservación del poderío, el orgullo colectivo, la atracción de la aristocracia (constituída por los jefes respetados ó temidos de la familia), las tradiciones y creencias

comunes, la simpatía y la confianza recíproca. De ahí que toda la historia de la civilización antigua aparezca dominada por la civilización familiar.

Las «familias ilustres» han desempeñado un papel preponderante en la historia de Grecia y de Roma. Fustel de Coulanges ha fijado muy bien las relaciones de *lagers* (γένος) con el parentesco. «La gens no era una asociación de familias, sino la familia misma. Podía indiferentemente no comprender sino una sola línea ó presentar ramas numerosas: no era en todo caso más que una familia» (1), pero «habiendo alcanzado todo el desarrollo que el antiguo derecho privado le permitía alcanzar» (2). ¿No tenían todos sus miembros el mismo culto de los antepasados comunes? ¿Su capacidad para heredar unos de otros no atestiguaba la existencia, en un principio, del «mismo patrimonio indiviso»? ¿No llevaban todos el mismo nombre, el más antiguo, el del tronco primitivo? Los Lakiádes, los Phytálides, los Cornelios, solidarios hasta el punto de tener que pagar todos la deuda ó la multa ó el rescate de uno de los miembros de su gens, no estaban agrupados accidental ó artificialmente por consecuencia de una simple división administrativa. Su solidaridad tenía mucho de la de los miem-

(1) Fustel de Coulanges, 1, pág. 120.

(2) Idem, 1, pág. 121.



bros de una familia. Cuando alrededor de los con-sanguíneos se agruparon los clientes, los libertos, los esclavos, el agregado doméstico tendió evidentemente á formar más bien un todo económico y político y á olvidar su origen; no pudo acrecentar su poder sino á expensas de su cohesión.

23. La solidaridad familiar no pudo jamás sin duda acarrear la exclusión completa de toda otra forma de solidaridad social. Según los lugares, las familias tuvieron que unirse para formar castas ó clases, y los miembros de una misma casta ó de una misma clase viéronse á menudo obligados á sacrificar el interés de la colectividad menor al de la colectividad más importante. Mas la casta ó la clase no suele organizarse como «cuerpo social» distinto. La casta cuida sobre todo de preservar á sus miembros—que se creen de una esencia superior porque son los descendientes de los conquistadores—de toda mezcla con los descendientes de las tribus vencidas ó simplemente subyugadas; pone obstáculos á la asimilación social, y en consecuencia impone á todos los que están en la misma categoría el sentimiento persistente de un origen común. Lo mismo se ve en el patriciado, en la nobleza, que prohíbe á sus miembros los matrimonios desiguales, á causa de la superioridad atribuída á los que «tienen antepasados». La casta, ó la clase, sería más bien, en cierto sentido, una prolongación de la solidaridad familiar primitiva, una

manifestación de la estima particular que se profesan recíprocamente los que tienen ascendientes ilustres ó vinculado algún título de honor. Así, mientras dura el régimen de castas ó el de la distinción del patriciado y la plebe, de la aristocracia y el pueblo, la cohesión de las familias nobles les permite mantener su preponderancia en el Estado, consecuencia de su aislamiento frente á fuerzas sociales capaces de disolverlas.

Mas la masa popular, formada por los que no tienen antepasados notorios, por los que vienen de fuera y no pueden ni aun gozar de un hogar doméstico normalmente constituido, se organiza poco á poco; castas y clases intermedias aparecen: en la India los «Vasyas» (labradores, comerciantes y artesanos) se distribuyen en grupos profesionales ó de otro género que logran creciente importancia. En Roma, no solamente la plebe recibía en su seno clientes y patricios venidos á menos, sino que «en el orden ecuestre los caballeros de origen patricio se juntaban con los caballeros de origen plebeyo» (1); los plebeyos, por otra parte, agrupados alrededor de sus tribunos y sus ediles, representaban un papel cada vez más importante en el Estado. Así es como en Francia, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, la burguesía consiguió

(1) Coste, pág. 448. Cf. Fustel de Coulanges, 1, página 21.



constituir una clase poderosa, intermedia entre la nobleza y el pueblo, y poner á sus representantes en las filas de los privilegiados. La influencia del dinero en la fusión progresiva de las diversas clases de una misma sociedad merece señalarse: en Grecia y en Roma los ricos apelaban á la corrupción para llegar al poder ó mantenerse en él. «Las costumbres y el carácter de los patricios, dice Fustel de Coulanges (1), eran tales, que no podían ellos despreciar á un rico, aunque fuese de la plebe. El rico plebeyo se acercaba á ellos, vivía con ellos: numerosas relaciones de interés ó de amistad se establecían. El patricio llegaba insensiblemente á tener una opinión menos firme y arrogante de su superioridad; tampoco estaba ya tan seguro de su derecho. Y cuando una aristocracia acaba por dudar que su imperio sea legítimo, ó pierde el ánimo de defenderlo ó lo defiende mal (2).

(1) Fustel de Coulanges, I, pág. 335.

(2) «En Francia, á fines del siglo XVI, dice Agustín Thierry, en su *Ensayo sobre la historia de la formación y de los progresos del tercer Estado*, tres causas concurren á disminuir el intervalo que separaba la alta burguesía de la nobleza: el ejercicio de las funciones públicas, y en especial las judiciales, continuado en las mismas familias y convertido en un como patrimonio para ellas por derecho de cesión; la industria de las grandes manufacturas y de las grandes empresas, que creaba fortunas inmensas; y el poder del pensamiento que el renacimiento de las letras había creado en provecho de los espíritus laboriosos.

En fin, la rivalidad de las familias, las contiendas de sus jefes, las llevan á aliarse con las nuevas fuerzas sociales: los prejuicios de casta desaparecen poco á poco en la cooperación; la homogeneidad social aumenta sin cesar con detrimento, no sólo de la existencia de las clases, sino también de la solidaridad familiar. El Estado no está ya bajo el dominio de una familia ó de un grupo de familias; somete, por el contrario, á su poder incesantemente acrecido todos los agregados domésticos, todas las clases de la misma sociedad.

La familia, ciertamente, sigue siendo un todo distinto; mas el poder de su jefe tiene el contrapeso del poder del Estado. La familia cuenta con sus tradiciones propias; mas ha perdido ya sus dioses,

Además... hombres de vario linaje y de todas las profesiones se habían aproximado unos á otros en la fraternidad de una misma creencia y bajo la bandera de un mismo partido. La Liga, sobre todo, había asociado estrechamente y confundido en sus Consejos al artesano y al magistrado, al pequeño comerciante y al gran señor...

La burguesía ciudadana perdió, como los señores feudales, una parte de sus privilegios: por todo «pasó el raso del poder real».

En el siglo XVIII, «la nivelación de las maneras y el porte, dice Taine (*Los Orígenes de la Francia contemporánea*), corresponde á la nivelación de los entendimientos y las almas... No sólo el plebeyo entra en el salón si tiene prestancia, sino que hace corro si tiene talento... Para precipitar su caída, la nobleza escribe como los advenedizos inteligentes, y aspira al éxito de éstos.»



su religión doméstica. Posee su propiedad, que se transmite, ó íntegra de jefe á jefe, ó dividida, mas según orden tal que el grado de parentesco determina el de capacidad para heredar, y en principio el patrimonio no sale de la colectividad; con todo, el individuo se va emancipando de la tutela y de la autoridad del jefe de familia y dispone cada vez más libremente así de sus bienes propios como de su persona. Muchas supervivencias atestiguan todavía en nuestros días la fuerza de la antigua solidaridad familiar: por ejemplo, el derecho de los padres á oponerse al matrimonio de los hijos mientras éstos no lleguen á una especial mayoría de edad; mas no es ya posible decir que la cohesión del agregado doméstico sea, como en otros tiempos, un obstáculo para el establecimiento de otros modos de solidaridad social.

24. Al tipo de organización colectiva en el que se comprueba el predominio de la solidaridad familiar sucede el caracterizado por el predominio de comunidades ó cofradías religiosas ó militares y algunas veces simultáneamente religiosas y militares. En África, á la tribu árabe conquistadora sucedió muy pronto la cofradía musulmana esencialmente guerrera, mas profundamente impregnada de misticismo, de fanatismo religioso, en la cual no se ingresa sino después de una purificación y de una prueba ordinariamente muy dolorosa—y cuyos miembros tienen por vínculos

«misterios» comunes, una disciplina inflexible y la obediencia á los santos, á los taumaturgos, á los inspirados (1). Los *khuanes* de África y los *derviches* de Oriente forman, no solamente cofradías locales, sino á la vez una vasta federación que tiene sus jefes, *mocaddim califa*, *naib* y *chiuk*, bajo la dirección de un *cheik* supremo. Los mocaddims establecen una comunicación constante entre los diversos grupos, con el concurso de sus emisarios, los *rokkab* ó *chauch*, de suerte que una misma consigna circula por todo el Islam, y un mismo espíritu se mantiene por todas partes, espíritu de odio al *rumi* y de abnegación personal para el triunfo de los servidores de Aláh. Mejor que la organización por tribus, la organización por cofradías caracteriza á la sociedad musulmana de África.

La Europa de la Edad Media con sus millares de monasterios y conventos, con sus poderosas Órdenes religiosas, no parece haber sido bien estudiada desde el punto de vista especial de la solidaridad. Para nosotros, el desenvolvimiento del cristianismo, fundamentalmente igualitario, que no admitía apenas más que una jerarquía religiosa y no hacía sino tolerar una jerarquía administrativa distinta de la de los jefes «espirituales», es una eflorescencia notable de la solidaridad social especializada,

(1) Véase Dupont y Coppolani, pág. 161 y siguientes.



con carácter, casi exclusivo, de solidaridad religiosa. La disolución del imperio romano de una parte, de otra la barbarie de los tiempos «merovingios» y «carlovingios», no habían dado lugar apenas más que á la solidaridad guerrera, de un lado, y, de otro, á la «comunidad espiritual» de los fieles agrupados alrededor de sus clérigos, de sus obispos. La Iglesia era la casa común, y no solamente un lugar santo, un lugar de asilo, sino también una sala de ventas, de banquetes, de archivos (1), en la que cada uno se sentía en alguna manera como en su hogar, pues que estaba en el de todos. Las comunidades cristianas elegían sus obispos, y el poder sacerdotal emanaba así de la colectividad. Por una diferenciación natural, los clérigos formaron desde el siglo III cuerpos distintos (2) de estas comunidades; posteriormente aparecieron las congregaciones con su vida propia, con una solidaridad religiosa todavía mayor y dando origen á lo que se ha podido llamar (3) solidaridad «omnifuncional», económica sobre todo. La rivalidad de las grandes Órdenes religiosas les dió una cohesión que la fe no bastaba ya á mantener; en los monasterios, la colectividad triunfó del individuo: apenas si los nombres de algunos de los colaboradores en

(1) Guerard, *Cartulario de Nuestra Señora de Paris*.— Véase Galy, pág. 346.

(2) Véase Fustel de Coulanges, I, pág. 127.

(3) *Congreso de la Educación social*, 1900.

esa gigantesca obra que fué la Iglesia católica han llegado á nosotros; de ordinario los autores de las más hermosas obras quedaron, deliberadamente, desconocidos aun de sus contemporáneos. La adhesión á la causa común no tenía otra recompensa que el éxito colectivo... «Entre los siglos VI y XIII, un tercio aproximadamente de Europa pasó á manos de las corporaciones religiosas, al par que la mayoría de los espíritus mejores de la época encontraban una carrera en la vida monástica. Esta fuerza, dice Brooks Adams (1), operaba en todo... La posición de San Bernardo fué más elevada y más espléndida que la de monarca alguno de su generación, y la agonía de terror que invadía á los guerreros era ordinariamente proporcionada á la libertad con que habían violado los mandamientos eclesiásticos: se refugiaban en el claustro para defenderse contra el demonio, y llevaban allí con su persona sus riquezas.» Todo estaba sometido á la influencia de una Iglesia cuyo poder de organización corría parejas con su potencia de asimilación. La solidaridad monacal (2) fué la verdadera causa

(1) Brooks Adams, pág. 153.

(2) Guizot, en su *Historia de la civilización*, opone á los monasterios de Oriente, que tenían ante todo por fin el aislamiento y la contemplación, «los de Occidente, que han comenzado por la vida común, por el afán, no de aislarse, sino de reunirse». En el desorden general, «la vida monástica fué muy social, muy activa».



del triunfo del papado sobre el poder civil. «No hubo, en el siglo XI, ninguna otra fuerza social de energía semejante. Los monjes de Cluny formaban la sociedad más opulenta, más capaz y mejor organizada de Europa, y su acción sobre la humanidad fué proporcional á su poder» (1).

¿Cómo desconocer, pues, la importancia de la teocracia medioeval en la evolución de la solidaridad social? La idea religiosa y el poder religioso hicieron la cohesión de los heterogéneos ejércitos, mal organizados desde el punto de vista militar, pero admirables de entusiasmo, que tomaron parte en las Cruzadas. Las Órdenes semirreligiosas, semimilitares, que nacieron de estas lejanas expediciones, alcanzaron á veces un poder formidable, debido á su unidad; ejercían una atracción considerable sobre muchos espíritus, y su fuerza crecía al par que su riqueza. Los Templarios ofrecen un elocuente ejemplo de lo dicho: su solidaridad se manifiesta hasta en la pira.

Las comunidades religiosas decayeron, no sólo por sus conflictos incesantes, por sus contiendas en la conquista del poder eclesiástico y político, sino también por los efectos de la lucha muy pronto entablada contra su poderío temporal por el poder civil, cada vez más fuerte con el apoyo que recibía de los «laicos» de todas clases; y, sobre todo, por

(1) Brooks Adams, pág. 155.

la ruina del «espíritu ascético y místico» en la masa popular, de día en día más afecta á sus intereses materiales. Desaparecidas ó profundamente minadas las creencias, á la vez fecundas en entusiasmos colectivos y amedrentadoras ú obsedantes, un nuevo tipo de solidaridad social debía realizarse.

25. La era de las cofradías obreras, de las corporaciones y de las comunidades comienza mucho antes de la Reforma, que consumó la ruina de la teocracia medioeval. Ya la antigüedad había visto aparecer colegios de artesanos. «El *collegium* había sido la agrupación natural de los principales artesanos plebeyos para obtener una protección religiosa y civil: se hace remontar la organización de los primeros colegios á Servio Tulio; la ley de las Doce Tablas, ese código reclamado por los plebeyos, contenía una disposición que les era enteramente favorable» (1). Después de haber sido vigilados por los emperadores, recelosos, los colegios recibieron de Septimio Severo, en el siglo III, nuevo impulso; mas la corporación llegó pronto á significar un peligro para la libertad de los artesanos, que huyeron de las ciudades, donde estaban amenazados de verse adscritos por fuerza á sus colegios, y buscaron en el cultivo de los campos mayor independencia (2). Los cuerpos de menes-

(1) Coste, pág. 471.

(2) Duruy, *Historia de los romanos*, t. VII, págs. 190 á 193.



trales hubieron, pues, de reconstituirse lentamente, mientras que en los campos se formaban «comunidades» para luchar contra las exigencias excesivas de los abades ó de los señores (1). Ya á fines del siglo XIII y en el XIV, en efecto, las comunidades rurales desarrollan el espíritu de solidaridad entre los campesinos, á menudo con la ayuda de señores rivales ó de representantes del rey (2); mas su relativa independencia y su cohesión no igualan á las de «las cofradías de los oficios» de la misma época (3). En el siglo XV la corporación tiene estatutos aprobados por el poder real; mas de tiempo atrás tenía «costumbres» que determinaban las condiciones de admisión en el «oficio», los

(1) «Hemos de insistir, dice Paul-Boncour, pág. 120 sobre la conexión de estos dos movimientos: *emancipación comunal, organización corporativa*... La corporación está íntimamente ligada á las libertades municipales, de las que es á la vez emanación y reflejo... A la emancipación política de la villa debía seguir como consecuencia la organización municipal: la corporación fué su rodaje económico.»

(2) Enrique Sée, pág. 612.

(3) Paul-Boncour, que parece á las veces considerar la corporación como una consecuencia de la organización comunal, se ve obligado á reconocer (pág. 122) que, «en ocasiones, las asociaciones gremiales, existentes ya en estado inorganizado y libre, toman parte preponderante en la revolución comunal...» «Los oficios, después de haber libertado la villa, son llamados á gobernarla (1320).» (Pág. 123.)

derechos y deberes de los aprendices, los oficiales y los maestros, y hasta la manera de trabajar. La estrecha reglamentación acusa un poder colectivo ya formidable; sus inconvenientes están largamente compensados con la asistencia mutua, la defensa por la comunidad de los derechos é intereses de cada uno, la responsabilidad colectiva y la protección industrial. Si la corporación tendía al establecimiento y conservación de monopolios en favor de sus miembros, velaba también por que no se produjese en su seno especie alguna de acaparamiento dañoso á los intereses de algunos maestros, en provecho exclusivo de otros; asimismo, evitaba los conflictos entre oficios todavía mal definidos por medio de una verdadera «división del trabajo», es decir, una distribución de las diferentes clases de tareas entre los diversos cuerpos de artesanos. En un principio al menos, los maestros y los oficiales se socorrían mutuamente, vivían casi una vida común; la reciprocidad de obligaciones tanto venía impuesta por una especie de confraternidad como por los reglamentos. Todos velaban por la bondad del trabajo individual, en consideración al honor colectivo (1).

Cuando la corporación se hizo opresiva, cuando los maestros dejaron de tener para con los oficiales los sentimientos y consideraciones que compor-

(1) Véase Martín Saint-León, Levasseur, Revillón.



taba su primitiva solidaridad, los obreros formaron nuevas asociaciones, á menudo secretas, que de ordinario no se ponían abiertamente enfrente de la veeduría ó del oficio legalmente reconocido, pero que sostenían á los compañeros en su lucha contra los maestros demasiado exigentes, procuraban trabajo á las víctimas del exclusivismo corporativo, prestaban á cada miembro la asistencia moral y material de colectividades bien organizadas, tanto en razón de la disciplina interior como de la intervención en lo exterior (1). En el siglo XV las sociedades de oficiales «se fundan como una futura amenaza para la unidad de la corporación»: tienden, según los términos empleados en la Ordenanza de Villers-Cotterets (Agosto, 1539), á «unirse y á establecer inteligencias unas con otras». Así, la solidaridad restringida de los maestros del oficio ó de la veeduría empieza á tener como rival la solidaridad más amplia de los oficiales de un mismo arte. Mas las diversas uniones obreras viven en continua lucha: los hijos de Salomón y los hijos de *Maitre Jacques* ó de *Soubise*, los «Compañeros» ó «buenos camaradas» y los «*Gavots*» están tan lejos de sentir la comunidad de sus intereses, que se entregan, unos contra otros, á combates encarnizados. Así como la corporación organiza el tra-

(1) Véase Martin Saint-León, 2. En el siglo XV, especialmente, es cuando los oficios se hacen opresivos; en el XVII, la «veeduría» es una «asociación cerrada y celosa».

bajo y la protección industrial en un círculo reducido, así la asociación obrera, con su «corredor» para procurar trabajo al recién llegado, su posada para darle hospitalidad, sus socorros á la llegada y á la partida, su cuidado de la educación profesional de los hijos de compañeros, en una palabra, toda su obra de solidaridad, limita voluntariamente el campo de su acción, sin duda para hacerla más eficaz.

Además de las corporaciones obreras existían las corporaciones mercantiles, organizadas de la misma manera y en conflicto con los mercaderes foráneos ó sin veeduría, que no obtenían el reconocimiento de su derecho de asociación. De la unión corporativa de los negociantes salió la «Hansa», esa liga comercial que hizo la prosperidad de los puertos del Báltico y del mar del Norte, que tuvo una flota de guerra, y que no fué, por algún tiempo, la menos importante de las potencias europeas. A los «oficios» se debe la grandeza de Gante, Brujas é Ipres hasta el siglo XV. En Italia (1), así como en Francia, en Alemania y en los Países Bajos, la vida económica, la vida política, toda la vida social se transforma bajo la influencia de los «oficios», de las asociaciones industriales y mercantiles (2).

(1) Cf. Gino Arias.

(2) Martin Saint-León, 1, pág. 292. «En el siglo XII los artesanos comienzan á luchar por su independencia. El



26. Las ciudades independientes, la burguesía con su organización comunal, ven crecer la solidaridad de sus elementos, variados, pero de día en día más aptos para formar sistemas económicos y políticos (1). Una gran fuerza social, la del trabajo y el comercio, se levanta junto á la Iglesia y el Estado, todavía no bien unificado; la comunidad rural ó urbana se esfuerza cada vez más, no solamente en libertar á sus miembros, en protegerlos contra exacciones ó atentados, sino también en favorecer su capacidad para el trabajo y la ganancia (2).

alzamiento de los tejedores de Gante (1164) es la señal de una serie de revueltas en Brujas, Ipres y Donai. «Después se extiende la lucha, y de municipal se convierte en nacional: Cambray (1302), Mons-en-Puelle (1304), Cassel (1328).»

(1) Henri Martin, *Historia de Francia*, t. III, pág. 241. «Las villas menos favorecidas acaban siempre por obtener... algunos estatutos de corporaciones.»

(2) «La parte más hermosa de la historia de España, dice Agustín Thierry en sus *Diez años de Estudios históricos*, es la historia de esas villas reconquistadas por la antigua población del país.. Todo se establecía allí sobre una base de igualdad y de fraternidad primitivas. Toda villa repoblada por cristianos llegó á ser un municipio, es decir, una asociación *jurada*, regida por magistrados libremente elegidos... Los ciudadanos nada habían de pagar, fuera de la contribución civil... Debían unirse en el peligro común al jefe supremo del país.» En las villas protegidas por un recinto fortificado «hubo tratados, contratos,

El acrecentamiento de la ganancia colectiva, merced á una especie de proteccionismo, llevado hasta el exclusivismo, es el objeto de los esfuerzos constantes de muchas ciudades; la solidaridad económica ejerce una influencia progresiva sobre la solidaridad cívica. Esta aumenta á medida que nuevos elementos acuden de los campos á pedir á las ciudades burguesas una mayor libertad y á la vez una mayor reciprocidad de servicios (1). La atracción de las grandes urbes, el desarrollo del régimen administrativo sustituido al régimen feudal, hacen que los diversos centros de una misma región lleguen á sentir mejor los beneficios de una cierta unidad provincial. Mas el siglo XVII y el XVIII ven, sobre todo, el robustecimiento en cada país de un poder político central, monárquico ó aristocrático, que sustituye por todas partes á la asocia-

cartas... La carta obligaba á perpetuidad, ó hasta un nuevo acuerdo, á los burgueses y á sus hijos, así como á los hijos de aquel que había fundado el municipio».—En su *Ensayo sobre la historia de la formación y los progresos del tercer estado*, el mismo historiador muestra cómo en Francia en los siglos XII y XIII, «la nueva constitución urbana, el municipio *jurado*, se aplica, mal que bien, á simples lugares ó á asociaciones de habitantes de varios lugares» que «se coligaban para obtener su emancipación».—«Nada más interesante, dice Luchaire, que el espectáculo de esos lugares y de esos caseríos uniendo sus destinos para resistir mejor á sus señores.»

(1) Cf. See, pág. 285 y siguientes.



ción la subordinación, á la organización espontánea la reglamentación.

El siglo XIX marca el triunfo de la solidaridad nacional sobre todo otro modo de cohesión social. El Estado, soberano de hecho, llega á ser en todos los países civilizados, más y más á medida que se borran las distinciones sociales, el órgano de la colectividad entera, que impone á cada uno de sus miembros la ley común, las obligaciones comunes (impuesto, servicio militar, etc.) Como las ciudades, las provincias y los principados, los pequeños reinos han visto su independencia administrativa, sus costumbres propias, su espíritu particular, su derecho consuetudinario, todo lo que servía efectivamente ó hubiese podido servir para la realización de una solidaridad restringida, perder terreno ante la organización nacional, la centralización administrativa, la uniformidad impuesta, así en lo jurídico como en el lenguaje y las ideas, la energía del sentimiento patriótico, susceptible de reaccionar en ocasiones con impetuoso vigor contra las tentativas de «descentralización».

Las supervivencias del «regionalismo» son, sin embargo, numerosas: en Francia, dos antiguas provincias principalmente, la Bretaña y el país vasco, dotadas de dialectos especiales, se han esforzado mucho tiempo en conservar el traje, las prácticas, las costumbres y las creencias tradicionales, en permanecer solidarias para la defensa de su espí-

ritu particular contra la invasión de las ideas y tendencias nacionales. En general, los naturales de una misma región sienten el impulso de agruparse, ya en la capital, ya en los centros importantes donde se encuentran en gran número entre personas congregadas allí de todos lados, para formar asociaciones mutualistas ó sencillamente de recreo; y hacen de buen grado unos por otros gestiones, sacrificios pecuniarios, esfuerzos que revelan, si no gran cohesión, á lo menos una tendencia á la reciprocidad y en ocasiones á la interdependencia. Con todo, las tentativas descentralizadoras, inspiradas por el deseo de restituir á los grandes centros de otro tiempo su fisonomía especial, su vitalidad intelectual, artística y aun política, logran poco éxito, precisamente porque la solidaridad provincial, que nunca se acusó claramente, no tiene apenas ya razón de ser; porque cada vez más se imponen nuevos modos de solidaridad social.

La constitución de las grandes nacionalidades ha permitido, en el siglo XIX, la unión en los mismos impulsos patrióticos de los que estaban antes separados por la solidaridad confesional, profesional ó política. Ha contribuido á la desaparición de los más funestos antagonismos de clase ó de raza (1) y

(1) Jellinek, pág. 205: «No hay que hablar de una comunidad natural de la raza; todas las naciones modernas, en efecto, están formadas por razas diferentes, y estas razas con frecuencia distan mucho entre sí desde el punto de



hace sentir á todos, no solamente la energía, sino la utilidad, la necesidad, en razón del progreso colectivo, de una vida en sociedad presidida por la Ley, por la Razón general. La solidaridad de la nación se sobrepone á casi todas las otras, y principalmente á la solidaridad familiar ó profesional, por la educación de los niños, de los jóvenes, por la asistencia á los débiles, á los inválidos, á los enfermos y los viejos, por la protección al individuo como industrial ó comerciante. Todos pueden recurrir al Estado, como en otro tiempo recurrían á la familia, á la corporación, á la ciudad,

vista etnológico. Así, los italianos modernos descienden de los etruscos, de los romanos, de los griegos, de los germanos, de los celtas y de los sarracenos. Los franceses tienen por antepasados á romanos, galos, bretones, germanos. Los rusos son de origen á la vez eslavo y no eslavo. Mas, sobre todos, está el ejemplo de los americanos, en cuyas venas corre mezclada la sangre de todas las razas. No es, pues, posible decir que la nación sea una reunión de hombres de común origen. Aun en el caso de que una nación conserve, por efecto de circunstancias excepcionales, una sangre pura, no ha de creerse que consiste en esto el vínculo que le da su unidad: si la nación existe, es porque ciertos elementos de la civilización han llegado á ser comunes y los destinos históricos los mismos para todos... Mas esta unidad natural por sí sola no basta á cimentar los elementos constitutivos de la nación... Es preciso apreciar la acción de la idea y del sentimiento que de ella se tienen, centros de asociación de ciertos pensamientos, ciertas representaciones que actúan y producen la *unidad de la Conciencia nacional*.

contra la arbitrariedad, la injuria ó la violencia; todos pueden solicitar el concurso del país entero para llevar á cabo cualquier trabajo que, directa ó indirectamente, interese á la colectividad; y el sentimiento de esta estrecha unión de todos los ciudadanos, no sólo para la defensa común, sino además para la asistencia, el auxilio recíproco, es tan intenso, que los individualistas se asustan de tanta confianza inspirada por una colectividad casi providencial.

La organización nacional se basa en la coordinación de «las funciones públicas», destinadas á fomentar la seguridad, el bienestar, el progreso colectivos en todos los dominios en que el interés público exige que el Estado penetre. La ley común interviene, como ha hecho observar Durkheim (1), de día en día más, hasta en los asuntos privados, á medida que el régimen contractual extiende el campo de la solidaridad voluntaria, á fin de que nada haya en las uniones, asociaciones ó coaliciones de individuos que pueda tener una repercusión funesta en el conjunto; de tal modo se siente que la nación es como un organismo vivo ó un sistema, del que no se puede modificar profundamente un elemento sin que todos los demás se hallen más ó menos expuestos á modificación. La hacienda pública, la riqueza colectiva, están interesadas

(1) Durkheim, 1, *passim*.



en el éxito de las empresas particulares, y el buen funcionamiento del conjunto está ligado estrechamente á las condiciones económicas de la existencia común. La educación es interés nacional tanto como familiar, á causa de los efectos que puede producir en un agregado cada vez más amplio la falta de disciplina intelectual y moral en algunos individuos. De día en día más, «todo está eslabonado» en la vida pública y privada, y jamás organización social mereció mejor que la de las grandes naciones actuales el ser comparada á la de una persona con su unidad sintética y su identidad relativa. Una nación es una gran «personalidad moral».

## CAPÍTULO II

### SOLIDARIDAD RESTRINGIDA Y SOLIDARIDAD AMPLIADA

27. Inteligencias internacionales. Ley de extensión de la solidaridad social.—28. Espíritu de cuerpo é interferencia.—29. Cooperación y capital intelectual.—30. La cuestión de las razas.

27. ¿Nos reserva el porvenir una solidaridad social más amplia todavía, como la que podrían, por ejemplo, realizar unos Estados Unidos de Europa? No es posible aún responder á esta pregunta; mas se ha de observar que una tal solidaridad exigiría, para ser efectiva, una fuerte centralización, una aspiración común á todos los elementos, una cooperación cada vez más voluntaria, un poderoso deseo de vivir en armonía y todos unos para otros. Condiciones semejantes será difícil, sin duda, que se den en la realidad.

Con todo, ya existen, y antes lo hemos consignado, órganos internacionales de defensa contra las enfermedades contagiosas y de protección contra las violencias de la barbarie. Asistimos, ade-



más, á la constitución de institutos científicos internacionales, gracias á los cuales los sabios del mundo civilizado podrán un día formar un solo cuerpo de elementos solidarios. El movimiento obrero internacional, ¿no llegará á formar federaciones de sindicatos, bien pronto en posesión de una potencia económica tal, que todos los trabajadores de las fábricas, de los talleres, serán solidarios en la defensa de sus intereses, en la organización de la producción y en la distribución de los beneficios? No veremos, en un porvenir más ó menos lejano, un estado social caracterizado por la preponderancia de esas fuerzas internacionales, intelectuales, económicas, humanitarias, sin que haya necesidad de una federación de naciones confundidas en un solo todo político? (1). Una consideración sintética de la evolución humana desde el punto de vista de la solidaridad social permite semejante previsión. Aparece claro desde luego que las formas de solidaridad predominantes en las diversas épocas de la civilización difieren unas de otras: á la forma familiar sucede la de las comunidades ú Órdenes religiosas; viene después la forma corporativa; y, en fin, la solidaridad ciudadana deja el campo á la solidaridad nacional. La forma de solidaridad social predominante en el porvenir puede, por consiguiente, ser indepen-

(1) Seignobos, pág. 309: «Las relaciones entre Estados constituyen en los pueblos modernos un sistema.»

diente de la organización nacional, dejar subsistente esta última y no tener carácter alguno político. Por otra parte, la familia y la casta, la comunidad religiosa ó civil, la corporación, la ciudad y la provincia, sucesivamente se han visto obligadas á *renunciar á su solidaridad, restringida y exclusiva*, ó á desaparecer como la casta y la corporación cuando no renunciaban á ella. Y aun es una de las más importantes enseñanzas de la historia de la solidaridad esta ley en armonía con todas nuestras anteriores inducciones: *todo agregado de elementos solidarios, después de haberse fuertemente concentrado para la lucha, debe adaptarse á una forma de solidaridad más amplia, determinada por principios más poderosos de coordinación social.*

La gran familia antigua ha desaparecido, á causa de su principio de egoísmo colectivo, y con ella el poder despótico de su jefe, del *paterfamilias* (1),

(1) Renan, en su *Historia del pueblo de Israel*, explica la «moralidad» del campamento primitivo de los pastores semitas, «obtenida á costa de una horrible simplicidad de ideas. La libertad del individuo... no existía. El hombre entonces pertenecía, ante todo, á su grupo antropológico, lingüístico, religioso... La solidaridad de la tribu era absoluta. La justicia de unos hacia la justicia de los demás; el crimen de unos era crimen de los demás; pues la suerte del individuo estaba ligada á la moralidad del conjunto de que formaba parte. Las generaciones existían en su genitor, un hombre era una tribu... Estas tribus nómadas podían constituir grupos hasta de 400 ó 500 almas; número



cuya autoridad excesiva era un obstáculo al ingreso de los miembros de la familia en otras asociaciones; la familia germánica, convertida en familia feudal, se ve obligada á ceder un hijo al ejército ó á una Orden de caballería, otro á la Iglesia ó á una Orden monacal. Poco á poco, el vínculo que hacía del antiguo agregado doméstico una unidad social, de hecho y de derecho, se transforma en una cooperación cada vez más libre, de señores, de siervos, de villanos, de criados, cuya condición no era ya la «del régimen que los juristas llaman el *status*, es decir, aquél en que los hombres tienen determinados sus deberes y funciones por el nacimiento y la situación social únicamente, sin que haya lugar á manifestación de voluntad libre de su parte ni á materia contractual» (1). Así, los criados, los siervos, los villanos, forman bien pronto asociaciones cada vez más independientes de la familia á que estaban en un principio sujetos, cofradías religiosas primeramente, más tarde Municipios. En nuestros días, la solidaridad fami-

mavor era un inconveniente para la pastura; al alcanzarlo se dividían, mas el recuerdo de la tribu primitiva se conservaba durante siglos. Era raro que la tribu admitiese extraños... El jefe de familia ó el patriarca era toda la institución social de aquel tiempo... La nación no existía; mas gracias á la solidaridad de la tribu, la vida y la propiedad estaban suficientemente garantidas.»

(1) Lalande, pág. 331.

liar no es ya más que leve obstáculo á la libertad, de derecho y de hecho, de cada uno de los miembros de la comunidad. Y merece ser estigmatizada cuando acarrea el nepotismo, ó una preponderancia del cuidado de los intereses privados, familiares, sobre el cuidado de los intereses generales, en hombres que han aceptado el desempeño de funciones públicas, ó, en fin, un desconocimiento de los deberes patrióticos por adhesión al hogar doméstico.

La casta ha desaparecido, porque se oponía á la ley fundamental de la evolución social: la incesante asimilación política, necesario contrapeso á la incesante asimilación técnica. En una sociedad organizada la cooperación se impone. Esta cooperación puede ser concebida á la manera de Platón (1), quien ya penetrado de la analogía bio-sociológica, exigía de los artesanos que asegurasen la existencia material de todos, mientras que los guerreros asegurarían la defensa y el buen orden bajo la dirección de los sabios ó los dialécticos, filósofos-reyes: así, tres castas bien distintas, cada una con su educación y comunismo de bienes y mujeres, á lo menos según la *República*, debían dar á la ciudad una «justicia», una armonía en la subordinación de unas funciones á otras, análoga á la del cuerpo vivo. Mas la cooperación de las castas no podía

(1) *República y Leyes*.



apenas concebirse sino en tiempos de limitada producción, por una clase inferior de artesanos y esclavos, de los poco variados artículos que exigía el restringido consumo de pequeñas ciudades sin comunicación casi unas con otras. Las castas de la India perdieron su importancia sociológica así que, según hemos visto antes, el desarrollo de las fuerzas industriales permitió á la casta de los artesanos dividirse, y multiplicarse las intermedias entre los dominadores y los parias. Las mismas clases antiguas han desaparecido ó perdido su significación al advenimiento de la burguesía al rango de potencia social de primer orden; la burguesía, abierta al «proletariado», sin cesar enriquecida con nuevos factores de progreso y de energía en la lucha contra la dominación de los privilegiados, ha creado una gran corriente de ideas igualitarias, de sentimientos democráticos. Esta corriente moderna favorece un no interrumpido retorno á la fusión de las clases, á la homogeneidad social (que supondría similitud ó igualdad desde todos los puntos de vista), y hace posible la cooperación de todos los elementos de una nación sin distinción de origen, de valor nobiliario ó plebeyo. Ya la religión y la filosofía, en particular el estoicismo, el cristianismo y el islamismo, habían preparado ó conseguido la fusión de las clases, el reconocimiento de una fraternidad universal ó de la igualdad de los creyentes en la persecución del

bien supremo; mas era preciso llegar al desarrollo económico de las sociedades modernas para ver desaparecer casi por completo los obstáculos puestos por la distinción de clases á la inteligencia duradera de un más considerable número de hombres.

La solidaridad de los partidos políticos se ha sustituido á la solidaridad de las clases y de las castas. «Una confraternidad nueva se crea en el seno de cada partido: súfrense los mismos contratiempos, compártense los mismos entusiasmos, se comulga en alguna manera en la lectura de los mismos diarios y en las mismas grandes manifestaciones; y frecuentemente, en esta cofradía política, se da el apoyo y el mutuo auxilio» (1). Ahora bien, el partido político reúne á hombres de todas condiciones; la solidaridad confesional no es un obstáculo á la unión é interdependencia, en el nuevo agregado, de gentes que en el terreno religioso jamás se habrían entendido. Hasta sorprende, en ocasiones, ver prestarse mutua asistencia personas á quienes todo parecía deber separar, las cuales la pasión política ha unido íntimamente. Los grandes partidos mismos ven á menudo su cohesión comprometida ó destruida por la aparición de nuevos agregados, «ligas» ó asociaciones diversas formadas para la defensa de una idea superior to-

(1) Coste, pag. 513.



davía á las que constituyen de ordinario el vínculo intelectual de los hombres políticos; en estos agregados, los individuos procedentes de diversos partidos, la vispera todavía en oposición, y hasta en lucha, se reconocen solidarios y olvidan la respectiva confraternidad anterior, á la cual volverán acaso, pronto ó tarde. Y ello revela cuán importantes son las colectividades que en el terreno político han sucedido á las del antiguo régimen, para detener el movimiento que lleva á sus elementos hacia una solidaridad siempre más amplia. Porque no es tanto un debilitamiento de la solidaridad social como un nuevo modo de cohesión, fundado en una mayor libertad en la interdependencia voluntaria, lo que produce la relativa inestabilidad de los partidos políticos. Mientras se pertenece á un grupo, se defienden con energía las ideas y los intereses comunes, se observa la disciplina del grupo; mas se pasa á otra disciplina, á otra reciprocidad de servicios y de influencias, cuando se cree el hombre llamado á sostener una causa mejor. El contraste entre el partido moderno y la clase ó la casta antigua se evidencia más entonces.

Análogamente á la transformación de las asociaciones políticas se efectúa la de los agregados profesionales. Las corporaciones y el gremio mismo no dejaban al individuo la libertad de extender, tan lejos como los más generosos de los obreros hubiesen deseado, la solidaridad de los trabajadores;

la interdependencia, muy acusada para gentes del mismo oficio, no podía existir para gentes de profesiones análogas y, sobre todo, de profesiones diferentes. La ruina de las corporaciones, la abolición de las veedurías y de las *maestrias*, ha tenido sin duda por primer efecto el de aislar al obrero y abandonarlo, impotente y sin protección, á la opresión y á la concurrencia; mas también le ha permitido coligarse, ilegal ó legalmente, con todos los que tenían que defender los mismos intereses que él. La reacción contra los «cuerpos de oficios» fué indudablemente, como todas las reacciones violentas, funesta en cuanto á lo que había de justo en esta institución; mas, después de un siglo de esfuerzos, los sindicatos obreros han obtenido el reconocimiento legal de su existencia y de sus derechos. El sindicato se distingue de la corporación por la libertad en que deja á cada uno de sus miembros; no se está ya, legalmente á lo menos, obligado á entrar en un sindicato y á continuar en él para ejercer la propia profesión; el número de los obreros sindicados, agrupados en una misma asociación no podría limitarse. Además, los sindicatos tienden á formar federaciones, á extender á toda la «clase obrera» ó, más exactamente, á todos los trabajadores, la solidaridad, que de ordinario es muy visible en ellos. La esfera de la protección y de la asistencia mutuas, organizadas y sometidas á reglas fijas, se ha ampliado, pues, en el te-



reno profesional, en tanto que disminuía la compulsión ejercida sobre cada miembro de la asociación obrera para separarlo del resto de la sociedad. No hay reglamentos prohibitivos de la introducción de obreros extraños en las ciudades; «se van abandonando las enseñanzas secretas» (1); la «solidaridad obrera» se opone á la reproducción de las sangrientas luchas que deshonraban al gremio; el orgullo colectivo no impone ya la creencia en la superioridad de un oficio sobre otro; no se ve apenas que una asociación profesional persiga el establecimiento de un monopolio en provecho propio y con exclusión de los demás trabajadores: los casos de exclusión sistemática de obreros no sindicados aparecen como supervivencias lamentables del espíritu corporativo.

28. Por lo demás, cuanto era indicio de un estrecho espíritu profesional tiende á desaparecer. El «espíritu de cuerpo» es incontestablemente uno de los más notables efectos de una solidaridad estrecha, exclusiva: los jóvenes que se preparan para el concurso de admisión á alguna de las grandes Escuelas del Estado son ya solidarios unos de otros, con exclusión de sus compañeros del mismo establecimiento, á quienes desprecian. No admiten ellos que «uno de los suyos» no sea digno de consideraciones excepcionales, porque to-

(1) Lalande, pág. 352.

dos juzgan merecerlas, pues que van á ingresar en una colectividad eminentemente honorable, de tal modo superior á las demás que no hay muestras de distinción que no sueñen para ella. Es ésta una extravagancia de juventud, mas una extravagancia que tiene por causa un sentimiento muy humano, cuyos efectos en lo atañente á la asimilación social hemos indicado ya: el orgullo individual hecho orgullo colectivo. No solamente se toma con energía la defensa del «cuerpo» á que se pertenece—por sentirse atacado el miembro á la vez que sus compañeros, cuando desearía elevarse juntamente con ellos en la estima de las gentes—, sino que se considera desde luego sin par todo lo que se relaciona con ese centro, como todo lo que se refiere á la propia persona; por la satisfacción de la vanidad colectiva, se está pronto á olvidar, caso necesario, no sólo la verdad, sino hasta el interés personal, y también á desconocer los derechos ajenos, que no se aprecian de igual modo. El uniforme que se lleva ata al «cuerpo», cuyas costumbres y aun opiniones á menudo créese obligado adoptar; mas, sobre todo, permite distinguirse del común de las gentes.—Ahora bien; todas las señales exteriores de especialización, ostentadas antaño con orgullo, caen en descrédito con el progreso del pensamiento. Los trajes universitarios se han desechado para el uso ordinario y aun para gran número de ceremonias públicas. Un ingenie-



ro del Estado no viste casi nunca las prendas oficiales. Un militar que sepa vivir evitará presentarse en sociedad de uniforme. «La inteligencia y el buen tono exigen que se procure no exteriorizar las distinciones de la profesión» (1). De ahí que se deseché la idea de considerarse por encima ó por fuera de la esfera común, cualquiera que sea la importancia de la asociación ó agregado en que se haya podido ingresar. En general, cada vez se siente menos, ya que no la presión del vínculo de la solidaridad profesional, que puede subsistir tan eficaz como antes para la defensa de los intereses colectivos y de la dignidad común, á lo menos la sujeción impuesta por aquélla, ora á una rigurosa subordinación, ora á abstenciones que tienen por verdadero principio el egoísmo colectivo.

Le es, pues, cada vez más hacedero al hombre civilizado de nuestros días asociarse de múltiples modos á sus semejantes sin faltar á ninguna de las obligaciones contraídas con su familia, su Iglesia, su ciudad, su corporación, su partido. Hasta puede, sin faltar á la solidaridad nacional, entrar con extranjeros en una profunda comunión de sentimientos y opiniones que engendra la interdependencia y la cooperación de seres diferentes por la lengua, la religión y las costumbres.

El conflicto de los modos de la solidaridad, ó

(1) Lalande, pág. 285.

simplemente su diversidad, hace que el individuo se vea cada vez menos forzado á vivir en su grupo como la célula en un organismo, sin solidaridad con los elementos de otros organismos. Seignobos ha censurado vivamente la analogía bio-sociológica, basándose en esta consideración de importancia capital. Un hombre, dice, «pertenece á determinado grupo en materia de lenguaje, á otro en materia de religión, á otro en materia de usos privados: depende de un sistema político, de un sistema eclesiástico, de un sistema de intereses económicos. En cada grupo y en cada sistema se encuentra con compañeros ó colaboradores parciales que en otras materias forman parte de otro grupo ó de otro sistema. Un mismo hombre será luxemburgués por la nacionalidad, francés por el lenguaje, católico romano por la religión, y dependerá económicamente de Alemania como miembro del Zollverein; porque las cuatro *solidaridades* diferentes, Estado luxemburgués, lengua francesa, religión católica romana, Zollverein alemán, han sido establecidas en épocas diferentes.» No se ha podido asimilar un grupo humano á un organismo animal sino «escogiendo arbitrariamente uno de los grupos é identificándolo con un organismo, cerrando los ojos sistemáticamente ante los demás grupos que establecen otras solidaridades».

29. Según Spencer (1), la cooperación ha co-

(1) *Moral evolucionista*, pág. 121.



menzado por la convergencia de esfuerzos idénticos hacia un fin común: el goce por todos de un mismo provecho, al mismo tiempo. Vino después el disfrute inmediato para unos, diferido para otros, fin propuesto á esfuerzos diferentes. La diversidad de factores puede crecer indefinidamente, y los fines propuestos pueden ser múltiples, variados y para diferentes lugares, para diferentes tiempos, con tal que estén coordinados de manera que logren interesar sucesivamente á cada uno de los cooperadores. Varias familias campesinas pueden no sólo concertarse para excavar juntas un pozo ó un canal, ó construir un horno, sino aun prestarse recíprocamente diferentes servicios: trilla, vendimia, transportes; esperando cada una su vez de beneficiarse de la solidaridad así establecida. De igual modo casas de comercio de distintos lugares ó países, con intereses diferentes, unen sus esfuerzos para asegurar el éxito de cada una sucesivamente, y fomentar así la prosperidad de todas; y de la misma manera institutos, sociedades sabias, pueden beneficiar, á su vez, en Berlín, en Londres ó en París, de su auxilio mutuo, prestado en razón del común acrecentamiento de su poder intelectual. Por una parte, las combinaciones utilitarias son tan variadas, los beneficios que se pueden obtener de una organización inteligente de fuerzas comunes tan diversos, los medios de fácil y rápida comunicación tan numerosos, que

no hay que asombrarse de ver vastas empresas rigurosamente coordinadas, gracias á la solidaridad de asociaciones formadas en distintos puntos del globo, prestándose mutua asistencia y obedeciendo á una impulsión única: el «cosmopolitismo» de los grandes sindicatos financieros puede ya darnos una idea de ello. Por otra parte, desde el punto de vista científico «la interdependencia ha llegado á ser completa, dice Novicow (1), pues no hay una sola nación moderna que viva de su propio capital intelectual y que pueda prescindir de las demás». Ninguna idea cierta, ya sea puramente especulativa, ya moral, lleva mucho tiempo la marca de la colectividad restringida que la ha visto aparecer y que ha podido contribuir desde luego más que ninguna otra á su objetividad. Las grandes verdades, las más elevadas concepciones forman parte de un tesoro común á la Humanidad, y por esto Spencer se mofa con razón de aquellos á quienes un patriotismo exagerado lleva á sostener que «la Química es una ciencia muy francesa» ó que «la Física es una ciencia muy inglesa» (2). Si algunas naciones tienen en mayor grado el genio analítico y otras el genio sintético, no pueden con ello vivir intelectualmente sino á condición de completarse. La colaboración de los individuos que forman la flor de cada país es de todos los instan-

(1) Novicow, pág. 588.

(2) Spencer, *Principios de Sociología*.



tes, gracias á los medios de información y de relación de que disponen; el descubrimiento de uno es en alguna manera obra de todos. Así, la asimilación social es cosa ya fácil para las diversas aristocracias intelectuales y morales.

No son, pues, tanto las masas populares de las distintas naciones como ciertas partes, ciertas agrupaciones de elementos, las que parecen destinadas á una solidaridad todavía más amplia que la solidaridad nacional.

30. Mas ¿no cabrá preguntar si lo que se ha dado en llamar «afinidades étnicas» contribuirá á apresurar la evolución de la solidaridad social, restringiéndola al propio tiempo á los pueblos de una misma raza? Colajanni, que no duda más que de Greef del próximo triunfo «de un movimiento de solidaridad internacional que no se extenderá primero más que á Europa», no cree que este movimiento haya de ser «precedido y favorecido por un agrupamiento étnico» (1), bien que «las afinidades lingüísticas, religiosas, políticas, la comunidad de tradiciones y de costumbres, una misma mentalidad, sean condiciones favorables para la aproximación, la unión y la más estrecha solidaridad» (2). La experiencia enseña que el antagonismo de los españoles y los franceses, de los franceses y los italianos, de los españoles y sus colo-

(1) Colajanni, pág. 427.

(2) Idem, pág. 428.

nos de América, de Inglaterra y los Estados Unidos, fué tanto mayor cuanto que, de una y otra parte, las cualidades y los defectos eran casi los mismos, las aspiraciones análogas. La unión de Suecia y Noruega, que sólo era aparente, hace poco se ha roto, y ha estado á punto de surgir un conflicto formidable entre esas dos *naciones hermanas*. Para que la raza ejerciese influencia en la federación de las grandes naciones—federación que más arriba no nos ha parecido apenas poder presentar el carácter de una verdadera solidaridad social—sería necesario que tuviese una existencia objetiva, que se pudiesen comprobar en las pretendidas razas marcadas diferencias en lo psicológico y sociológico, que fuera posible señalar, sin prejuicio, en algún momento de la historia contemporánea, una raza pura, es decir, una masa de seres humanos con origen distinto del de las demás y en posesión de rasgos, de aptitudes especiales, de un carácter en el que se pudiese reconocer la descendencia de un grupo primitivo. Ahora bien; cualquiera que sea la oposición entre el carácter anglosajón y el carácter meridional ó latino, cualquiera que sea la superioridad del dolicocefalo rubio—y aun moreno—sobre el braquicefalo, es forzoso reconocer que los «tipos» nacionales se acusan con tanto relieve, por lo menos, como los «tipos» étnicos, y que si hay «caracteres» y aun «temperamentos» que distinguen unas de



otras las colectividades, no se observan en los de las razas más que en los de las naciones cualidades que pertenezcan á una de ellas de manera exclusiva ó eminente.

Si el carácter étnico común no puede por sí sólo determinar una federación estable de naciones solidarias, la semejanza de caracteres étnicos, «la oposición de las razas», no puede impedir la realización de una solidaridad de otro género. Las naciones modernas son, en efecto, ya «crisoles donde las razas se han fundido y confundido» (1); se han constituido y han realizado su sorprendente unidad sintética, á despecho de las semejanzas de los tipos provinciales ó étnicos, y se ha podido ver que no tanto la oposición de razas como los vicios del régimen político ó económico es lo que ha provocado en ciertos países temibles accesos de «separatismo». En libres asociaciones internacionales, las cualidades de los dolicocefalos pueden ser complementarias de las de los braquicefalos, las aptitudes del «ario» y las del «celta» pueden combinarse: no se ha de olvidar que la semejanza no engendra la buena inteligencia, que la cooperación supone diversidad de medios y simplemente armonía de fines. Un modo de solidaridad superior á la mayoría de los demás—por la clara conciencia en los individuos de su mutua de-

(1) Colajanni, pág. 430.

pendencia y por la querida reciprocidad de los servicios recibidos, de las influencias experimentadas—lejos de encontrar un obstáculo en la diferencia de los tipos étnicos, sería, sin duda, fomentado por esta diferencia, propicia á la división del trabajo social.



### CAPÍTULO III

#### DE LA RESPONSABILIDAD COLECTIVA Á LA RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL

31. El castigo.—32. La venganza colectiva.—33. El Talión y la pena personal.—34. Composición y responsabilidad familiar.—35. Jurisdicciones especiales y justicia igual para todos.

31. La evolución de la solidaridad social según la ley que ha poco hemos formulado, la del tránsito á una interdependencia sin cesar ampliada, aparece claramente en las transformaciones de lo que podemos llamar derecho penal. Este «derecho» es anterior á los códigos. Su germen se encuentra en la reacción pasional del agregado primitivo contra todo acto que «ofende los estados firmes y definidos de la conciencia colectiva», acto calificado al punto de crimen ó delito, como ha mostrado Durkheim (1). Esta reacción, que en nuestros días engendra principalmente el público desprecio, es primitivamente mucho más violenta y conduce de ordinario en el clan ó la tribu á la muerte de los culpables; en la ciudad, al destierro perpetuo. Mas,

(1) Durkheim, 1, pág. 835.



en los orígenes del derecho penal, los crímenes son poco variados: son el homicidio, la traición, la impiedad, la apelación ilícita á los poderes mágicos ó brujería y magia. Y aun el homicidio no siempre se reprime, sobre todo en los agregados ya complejos donde existen castas, clases, donde hay esclavos y extranjeros. La muerte de un esclavo no ofende á la conciencia social; cuanto al extranjero, el daño que se le causa deja indiferentes á todos los que no son de su clan, á menos que haga correr un peligro á la colectividad suscitando la cólera de los parientes ó aliados de la víctima. Los principios de la hospitalidad, del respeto á la persona y bienes del huésped, aun siendo muy antiguos, están lejos de ser primitivos, y con harta frecuencia en la antigüedad quien dice extranjero dice enemigo ó inferior más ó menos despreciable. Las gentes extrañas no tienen los mismos dioses; están excluidas de la solidaridad religiosa y, por consiguiente, de toda solidaridad social. No hay medio de ser para con ellas justo ó injusto. Nada de cuanto se puede hacer contra los extraños está prohibido, puesto que toda prohibición viene de los dioses y éstos permanecen exclusivamente unidos á su clan (1). El extranjero es «infiel», idólatra, «bárbaro», y la religión semítica no cede en crueldad á los cultos totémicos y á las supersti-

(1) Cf. Hall, Gino Trespioli, Vincenzo Manzini.

ciones de los salvajes, cuando prescribe pasar á cuchillo á los adoradores de falsos dioses, á sus mujeres y á sus hijos (1). Los odios religiosos, de los cuales hay ejemplos en abundancia aun en los tiempos modernos, acarrear odios de todas clases. La *xenofobia* oriental tiene muy remotos orígenes, y, por lo demás, apenas si en nuestros días se reconocen á los individuos de extraña nacionalidad derechos casi iguales á los de los habitantes del país en que residen (salvo los derechos políticos, naturalmente) (2).

El primitivo derecho penal es, pues, muy sencillo en lo que atañe al clan ó á la tribu aislada: todos los elementos de la colectividad deben vivir en íntima comunión entre sí y con la divinidad celosa, protectora del agregado; quienquiera que quebrante los vínculos de solidaridad social, violando las prohibiciones religiosas, se hace enemigo del dios y de la sociedad: si no se le da muerte, se le excluye de la vida común. Todos los demás miembros del agregado están interesados en su castigo; quien se negase á tomar parte en éste sería un cómplice y, por consiguiente, atraería á su vez sobre la colectividad la cólera divina. To-

(1) El campesino del Cabo cree todavía que todo le está permitido con respecto al extranjero, y consideraría un pecado tratar al bosquimano como á igual. (Westermarck, pág. 370.)

(2) Cf. Trespioli, pág. 495 y siguientes.



dos son responsables de cada uno para con el supremo poder. Si la divinidad manifiesta su descontento abrumando á la masa con desventuras, derrotas, carestía, es que algún fiel ha faltado á sus deberes: en vez de indagar quién sea, se decretará una pública expiación; los sacrificios más penosos habrán de ser consentidos por todos indistintamente hasta que la cólera divina se aplaque. Los más de los sacrificios humanos son efecto de una creencia universal en la *responsabilidad colectiva*, en caso de ofensas individuales (1). El Javhé semítico persigue la venganza de generación en generación en toda una tribu (2), y el crimen de Saúl se castiga con tres años de hambre aun en tiempos del rey David. Los inocentes pagan por los culpables, y no solamente en Judea, sino en China, en la India, en la Grecia antigua, en las hordas más alejadas entre sí de América y de Oceanía. Los himnos védicos suplican á Varuna que perdone á los hijos los crímenes de sus padres, crímenes debidos al contagio de algunos criminales. La impiedad mancha todo lo que toca. En Méjico los hijos de los condenados á muerte eran también ejecutados ó reducidos á esclavitud; la China sólo perdonaba á los más tiernos hijos de los criminales para hacerlos eunucos al servicio

(1) Véase Westermarck, vol. I.

(2) Cf., en la Biblia hebrea, el *Deuteronomio*, el *Éxodo* y el *Levítico*.

del palacio imperial; en Madagascar mujeres é hijos de los delincuentes caían en servidumbre; en la Malasia la suerte de los parientes es inseparable de la de los condenados. Aristóteles (1) y Dionisio de Halicarnaso nos muestran cómo los griegos entendían la responsabilidad colectiva: castigaban éstos con la muerte ó con perpetuo destierro á los hijos de los sacrílegos en Atenas y á los de los usurpadores en Esparta (2). La Iglesia cristiana y la Monarquía francesa ¿no han perseguido á veces con igual crueldad á los parientes, ascendientes y descendientes, de los herejes y de los delincuentes políticos?

La prostitución sagrada fué una especie de expiación impuesta por la creencia en la responsabilidad colectiva y en la necesidad de ofrecer á la divinidad ofendida un sacrificio insigne, tanto más capaz de aplacar la cólera celeste cuanto mayor era el número de vírgenes inocentes sacrificadas (3). El individuo significa tan poco en la colectividad primitiva, que no es gran cosa para el dios: por sí mismo no es nada; su sacrificio no tiene valor sino como sacrificio del agregado; su misma falta oculta algo misterioso, como la intervención de un poder maléfico. El alcance de su acto delictuoso no es el de un hecho individual; la

(1) Aristóteles, *De republica Atheniensium*, I y 20.

(2) Cf. Westermarck, pág. 45 á 47.

(3) Cf. Gino Trespioli, pág. 25.



impureza del criminal, la mancha del crimen, tienen todos los caracteres de un mal contagioso y hereditario. El dogma de la responsabilidad colectiva se interpreta, pues, fácilmente á la luz de las concepciones religiosas primitivas.

32. Si consideramos, no ya el clan aislado, sino los clanes ó las tribus en relaciones mutuas, vemos aparecer un modo de derecho penal más complejo, pero fundado todavía en el principio de la responsabilidad colectiva. Entre clanes rivales, de tótems diferentes, todo contacto amenaza degenerar en insulto, suscitar la cólera y el deseo de venganza. El rapto de ganados y de doncellas núbiles es frecuente y un gran daño para la comunidad ofendida. A menudo síguese la guerra; mas todos los clanes no son igualmente guerreros, y los más débiles evitan apelar á una lucha que bien podría terminarse con el exterminio ó la esclavitud general. Es más expedito y menos peligroso dejar á algunos individuos, y en particular á los más próximos parientes ó á los amigos de las víctimas, el cuidado de hacer expiar al adversario ó rival la falta por éste cometida. Mas si, de una parte, los vengadores no obran en nombre propio, si son delegados de su colectividad y es la cólera colectiva, el ansia colectiva de venganza lo que les anima, de otra, no se trata de castigar precisamente á los individuos culpables, sino al agregado entero, responsable en su totalidad. Así, los vengadores

no elegirán sus víctimas, como no sea para que corresponda, en lo posible, exactamente á la calidad de los daños la calidad de los modos de venganza. Por una mujer muerta ó raptada, se matará otra mujer del clan culpable, una, cualquiera que sea, con tal que la sangre corra.

Se ha querido atribuir (1) esta indiferencia, en cuanto á las personas víctimas de los odios entre clanes, á la ceguera de la ira y á la imposibilidad de descubrir á los verdaderos culpables. La explicación es á la vez harto exclusivamente psicológica y harto manifiestamente inspirada por el examen de hechos recientes, como los actos de venganza ó de crueldad ejecutados por conquistadores que «no sabiendo con quién habérselas», y deseosos de sembrar el terror para asegurarse la tranquilidad, pasan sin compasión á degüello á los primeros que cogen de la tribu hostil ó simplemente creída favorable á culpables de agresión. No basta tener en cuenta el principio generalmente admitido, aun entre los medio civilizados, de la responsabilidad colectiva. Lo que importa en la «justicia vengadora» es debilitar al agregado rival tanto por lo menos como lo ha sido el agregado víctima, á consecuencia del crimen. Sucede con frecuencia todavía en Australia que la muerte na-

(1) Véase Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, y Westermarck, pág. 30 y siguientes.



tural de un jefe ó de un simple miembro de la tribu se impute á maleficios de brujos de la tribu vecina (1); no por esto se deja de incriminar á toda la tribu, y nadie piensa en castigar individualmente á esos brujos. A lo más, la colectividad amenazada puede perseguir por sí misma á determinados miembros suyos, y aun lo más frecuente es una tendencia bien marcada á absolver ó á no incriminar á los que han perjudicado al extranjero.

Cuando los cultos particulares atenúan sus semejanzas ó se funden en una religión común á un gran número de clanes ó de tribus, el culto de los antepasados y los «vínculos de la sangre» continúan no obstante haciendo obligatoria la solidaridad en la persecución de la venganza y en la responsabilidad por los crímenes ó delitos. La obligación es siempre de origen religioso: los dioses son los que mandan á los más próximos parientes y á los amigos dar satisfacción á la víctima. Creencias supersticiosas se agregan á la influencia de los preceptos religiosos: el alma de los muertos ó su sombra clama venganza; los difuntos que fueron víctimas de muerte violenta ó de injuria todavía sin expiación se complacen en perseguir á los vivos culpables de negligencia, frecuentan los lugares del crimen. Los aparecidos de los cuentos populares de diversos países de Europa representan el mis-

(1) Steinmetz, op. cit.

mo papel que los espíritus que, así entre los beduinos como entre los indios, atormentan á los vivos hasta lograr el completo castigo de los culpables; el mismo que las Erinnas en *Las Coéforas* de Esquilo y que el muerto de que habla Platón (1) «según una tradición muy antigua, y que guarda resentimiento contra su matador... Si el más próximo pariente no persigue al culpable, se contaminará con la mancha del crimen y el muerto volverá contra él su resentimiento. Cualquiera podrá acusarle, y se le condenará á un destierro de cinco años».

A semejanza de los códigos religiosos, las costumbres populares que llegan á ser leyes civiles recuerdan imperiosamente el deber colectivo de venganza. Tácito consigna que para los germanos era obligatorio abrazar las amistades y los odios del padre y de los allegados (2). Las leyes lombarda, turingia, franca, enlazan íntimamente al derecho de heredar los bienes del difunto el deber de vengar las injurias por él recibidas y el de continuar sus querellas (3). En Roma la *gens* entera, los parientes y los clientes debían perseguir ante los Tribunales la reparación de los agravios hechos á un miembro de la familia. Faltar á este deber de solidaridad era mostrarse cobarde, indigno

(1) *Leyes*, libro IX, 866 y siguientes.

(2) Tácito, *German.*, XXI: «Suscipere tam amicitias quam inimicitias seu patris seu propinqui necesse est.»

(3) Carlos Galy, pág. 206.



de vivir, como dicen los héroes homéricos; y es todavía, en muchas tribus salvajes, exponerse á la mofa de las mujeres, al desprecio de la propia madre, á la indiferencia de los allegados en caso de agresión; es renunciar al derecho de ser auxiliado en el peligro.

33. Mas, á medida que la solidaridad social se amplía, el derecho de venganza está cada vez más estrechamente reglamentado por la colectividad á que pertenecen á la vez el agregado ofendido y el agregado responsable. La *vendetta*, sin otra regla que la decisión tomada en común por los parientes y amigos de la víctima, se va alejando del dominio de la justicia penal, hasta llegar á ser un acto reprehensible, un verdadero crimen. La primera reglamentación en la esfera penal es la ley del Tali3n, primer indicio de una solidaridad social que actúa simultáneamente en favor de la víctima, para vengarla, y del culpable, para protegerlo contra los excesos de la cólera vengadora.

La pena del Tali3n está generalmente admitida por los «c3digos» primitivos. Si la ley de las XII Tablas la impone: *talio esto*; si la Biblia hebráica contiene su fórmula vulgar: «ojo por ojo, diente por diente», «que el criminal sufra el mal que ha hecho sufrir á otro» (1), se puede comprobar la existencia del mismo principio en las leyes egipcias, en las de

(1) Éxodo, XXI, 23; Levítico, XXIV, 17-22.

la Persia y la India. El Corán prescribe que un hombre libre sucumba si se ha muerto á un hombre libre, una mujer ó un esclavo si á una mujer ó á un esclavo se dió muerte. El Talmud da la seguridad á quien no ha hecho más que cortar la mano de un semejante de que solamente se le cortará la mano, y no perderá la existencia en expiación de su fechoría. Se ve así desarrollarse el sentimiento de una justicia remunerativa que se basa en la estimación de los daños causados: sustituyendo á la represión brutal de la multitud que, erigiéndose en tribunal soberano, reclamaba la pena de muerte con cualquier motivo, vemos aparecer una escala de penas proporcionadas á la importancia de la falta cometida y de una naturaleza correspondiente en lo posible al sufrimiento de la víctima. Esto conduce, por fácil gradación, á atribuir no solamente valores diferentes á cada individuo ó á cada bien destruido por el crimen, sino también á darles una común medida, como á los animales y á las cosas que están en el comercio de los hombres. El individuo no es, en definitiva, más que uno de los bienes de la colectividad; la noción de valía personal no es todavía lo bastante clara para que se atribuya al individuo un valor moral incomparable. El Tali3n lleva, pues, á la «composición» *τιμή, ποινή, wergeld*), primero potestativa, después obligatoria; la cual es el origen de las penas llamadas hoy multas y perjuicios. La colec-



tividad ofendida entra en composición con el agregado inculminado: éste indemniza á aquélla. ¿Qué más natural á la solidaridad social de los medio civilizados?

La «vindicta pública», supervivencia de la reacción pasional de la multitud primitiva contra el que ofende la conciencia colectiva, no pierde sus derechos: la sociedad reobra contra quienquiera que ataque su organización, imponiendo penas severas: la muerte, la mutilación, la prisión, la confiscación de bienes, el destierro; mas los «delitos públicos» tienden á distinguirse claramente de los «delitos privados». Los primeros, como hemos indicado más arriba, pronto dejan de empeñar la responsabilidad colectiva. Ya el *Deuteronomio* prohibía la muerte del hijo por la falta del padre. Los libros de Jeremías (1) y de Ezequiel (2) prescriben que «cada uno muera por su propia iniquidad»; Platón, en sus *Leyes*, desearía que se estimase particularmente á los que, siendo hijos de padres criminales, han logrado triunfar de una herencia malsana y llegado á ser virtuosos. El mismo pensamiento alborea bien pronto en el confucianismo. «El Corán prohíbe la muerte, por espíritu de venganza, de toda persona que no sea el verdadero criminal. En Grecia y en Roma los pensadores y los poetas satirizan de antiguo á las di-

(1) XXXI, 30.

(2) XVIII, 20.

vinidades sanguinarias que perseguían, á través de varias generaciones, la reparación de los más insignificantes ultrajes, y califican de injusto el daño causado á inocentes por la falta de los parientes únicos responsables (1). Al declinar las creencias religiosas y las supersticiones primitivas, era inevitable la desaparición de la idea conexa de mancha, de corrupción hereditaria, de contagio moral extendido progresivamente del criminal impío á sus allegados y descendientes. Únicamente la opinión pública, manifestación de una solidaridad inferior «inorgánica», ha persistido mucho tiempo y persiste aún, más bien por accesos en los países de mayor civilización, en inculminar á la colectividad á la vez que al individuo. Los que se llaman «odios de raza» son á veces supervivencias de la vindicta pública primitiva. La escasa importancia política de los agregados domésticos, y aun de las ciudades, en la organización actual de las naciones hace que no se piense ya en el castigo colectivo. Sólo en los períodos de disensiones profundas, de guerra civil, suele acontecer que se tomen rehenes ó que se re-

(1) Cf. Theognis, Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 12 y 19; Cicerón, *De nat. deor.*, III, 38: «Quem vos præclare defenditis, quum dicitis eam vim deorum esse ut etiam si quis morte pœnas sceleris effugerit, expetentur eæ pœnæ a liberis, a nepotibus, a posteris. O miram æquitatem deorum.» Cf. *De officiis*, I, 25; Séneca, *De ira*, II, 34.



nueve la antigua práctica de la diezma, por la cual quedaba al azar del número la elección de las víctimas que habían de expiar la falta colectiva, la insurrección, la traición ó la cobardía. En general, la pena infligida por vindicta pública al culpable ha llegado á ser exclusivamente personal; y hasta se procura en nuestros días «individualizarla» completamente, apreciando el temperamento, el carácter, las aptitudes del condenado. Si la opinión científica incrimina al medio en que el delincuente ha crecido y de ordinario ha encontrado los gérmenes preconstituidos de su maldad, es únicamente con un propósito de mejoramiento social: idea alguna de castigo colectivo enturbia los sentimientos humanitarios de los sociólogos ocupados en la profilaxia del crimen. El estudio de las causas sociales de la criminalidad no hará renacer la antigua forma de la responsabilidad colectiva. Más adelante indicaremos cómo una forma nueva parece deber aparecer.

34. Mas, aparte de la vindicta pública, hay la reparación del daño causado por el delincuente. El derecho penal, cada vez más positivo, sustituyó á la expiación, que aplacaba la cólera de las víctimas, la compensación, que tiende á satisfacer su codicia. Bien pronto se evalúa todo daño en términos monetarios, «se paga todo». A partir de la época merovingia, «las condenaciones pronunciadas por delitos privados eran siempre pecunia-

rias» (1). La sustitución del «talión pecuniario» al ejercicio de la venganza cruenta era ventajosa, como observa Letourneau (2), no sólo para los parientes del delincuente, que se hallaban á seguro con el tratado de paz y olvido, sino también para los parientes de la víctima, que se distribuían, en caso de fallecimiento de ésta, la indemnización percibida. Esta distribución, que entre los germanos del tiempo de Tácito, beneficiaba por igual á los descendientes directos y á los colaterales de ambas líneas, nos muestra claramente la solidaridad familiar en la persecución, por lo demás obligatoria, de la compensación pecuniaria. Los parientes, los amigos del ofendido estaban obligados á auxiliarle en las querellas. En Atenas, en Roma, entre los germanos y los francos, la clientela sostenía la acusación.

Mas la solidaridad tenía consecuencias particularmente graves para los solidarios del acusado. Así como en los comienzos de la evolución el clan entero fué considerado culpable, ó á lo menos responsable, de las fechorías de uno de sus miembros, así en esta etapa del desenvolvimiento jurídico toda la familia es responsable del pago de la composición. La indemnización era ordinariamente tanto elevada en los casos de homicidio (según

(1) Galy, pág. 271, nota 2.

(2) Letourneau, pág. 490.



Fustel de Coulanges (1), podía alcanzar el valor de veinticinco mil, setenta y cinco mil, y hasta doscientos veinticinco mil francos en moneda moderna), para que una persona pudiese abonarla de sus propios recursos. Son, pues, primero, los próximos parientes, después los parientes más lejanos, y aun los amigos, y hasta la comunidad religiosa quienes pagan en gran parte los gastos de la condenación. En el derecho sueco primitivo, un tercio de la suma debida por la compensación ha de pagarse por los parientes maternos. Las leyes antiguas del país de Gales contienen una disposición casi idéntica.

La insolvencia del deudor estaba prevista por la ley sálica. El culpable que no podía pagar el *wergeld*, y que no tenía á nadie que respondiese por él, era condenado á servidumbre, á mutilación ó á muerte. En algunos países era abandonado á la venganza de los parientes de la víctima, pues perdía todo derecho á la protección de la colectividad. Mas si tenía parientes capaces de pagar por él, podía, por medio de la ceremonia llamada *chrenecruda*, reverterles su responsabilidad pecuniaria: comenzaba por entregarles todos sus muebles; después, cogiendo tierra en los cuatro ángulos de su mansión, hacía simbólico abandono de sus inmuebles, arrojando dicha tierra por encima de los

(1) Fustel de Coulanges, 2, XIV, 6.

hombros de su padre y de sus hermanos, los cuales debían aceptar, con la herencia, la pesada carga que gravitaba sobre él. Entonces no le quedaba otro recurso que vagar sin apoyo, descalzo y en camisa, en busca de un nuevo asilo. Si los bienes del padre y de los hermanos eran insuficientes, estos herederos forzosos, debían, á su vez, practicar el mismo rito de renuncia y cesión á los tres parientes más próximos.

Con todo, alguno de los miembros de la familia podía repudiar una solidaridad tan onerosa; mas quien así obraba perdía todo derecho al ejercicio ulterior de la solidaridad en provecho propio; se convertía en un hombre «sin valor», indigno de venganza, en algo análogo al condenado mismo que, cuando había apelado subrepticamente á la fuga, repudiado por su clan, llegaba á ser, en todos los pueblos indo-europeos (1), un bandido (*parâvy* en sánscrito, *wrecca* en anglosajón, *ἄτιμος*, [*καὶ πολέμιος τοῦ δήμου*] (2) en griego), comparado á las bestias salvajes, lobo (*wearg* en anglosajón, *waldemann*, *wargus*), y únicamente su muerte purificaba á la colectividad de la mancha que le comunicaba su cobardía (3). El miembro del *tothum* del Daghestán que rechazaba la responsabilidad

(1) Vincenzo Mancini, págs. 45-46.

(2) Demóstenes, IX, 42, 44. Véase *Iliada*, IX, 86.

(3) Cf. Manzini, Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Estrasburgo, 1900), pág. 832.



colectiva lo hacía en una declaración escrita (*Zor-non-Kohat*), que se fijaba en la puerta de la mezquita. Era una renuncia implícita á los beneficios del parentesco. La muerte de este tráfuga «no será vengada», dice una sentencia arbitral de Rustem, *usmi* del Kaitag hacia fines del siglo XIV (sentencia analizada por M. Máximo Kovalewsky ante la Asociación Británica) (1), «semejante en ello á una pera marchita que cae del árbol sin despertar la atención de nadie».

La solidaridad familiar en lo tocante al pago de la composición era tan estricta como en lo referente á la aplicación de la pena del Talión. «Entre los anglosajones anteriores á Canuto, dice Westermarck (2) el hijo, aun de pañales, era susceptible de ser vendido como esclavo para el pago de las responsabilidades penales del padre.» El derecho romano y el feudal extendían de igual modo la responsabilidad pecuniaria á todos los miembros de la familia. «La *gens* entera, dice Fustel de Coulanges (3), responde de la deuda de uno de sus miembros: rescata al preso, paga la multa del condenado.» El pago en especies puede sustituirse con la renuncia completa ó parcial, á la libertad. Los miembros del *havy* árabe, del período preislámico, tenían la aceptación de la responsabilidad

(1) Máximo Kovalewsky, *La gens y el clan*, pág. 61.

(2) *Op. cit.*, pág. 46.

(3) Fustel de Coulanges, 1, pág. 115.

colectiva por deber sagrado. Hasta los pieles rojas conciben como ineludible la misma obligación.

Para escapar á la ley inflexible de la solidaridad en la pena, los miembros de las colectividades apelaron, sin embargo, al recurso de la denegación y de lo que se podría llamar la «conjuración». Según Fustel de Coulanges (1), el acusado hace que le acompañen ante el tribunal todos los miembros de su *gens*. Esto manifiesta la solidaridad, y tiene por objeto, sobre todo, ya ostentar poderío, y, caso necesario, intimidar á los jueces, ya dar el mayor peso posible á la denegación ó á la contraacusación. Cuando la práctica antiquísima del juramento fué regla, los clientes, los amigos, los parientes llegaron á ser *conjurantes*. Mancini (2) afirma que es preciso remontarse á las fórmulas más antiguas del juramento para ver todo su alcance social: el que atestigua bajo la fe del juramento arrostra la *detestatio*, la excomunión religiosa y social, caso de mentir. Polibio (3) nos da la fórmula del antiguo juramento romano *δὲ λίθων*. El que prestaba juramento tenía una piedra en la mano y la arrojaba al fin de su imprecación, condenándose de antemano á ser de igual modo rechazado del seno de su colectividad: *ἐγὼ μὲνος ἀπέσομαι οὕτως ὥς ὁδε λίθος νῦν*. El carácter socio-

(1) Fustel de Coulanges, 1, pág. 115.

(2) *Op. cit.*, pág. 36.

(3) III, XXV, 6.



religioso del juramento primitivo explicaría por qué frecuentísimamente los miembros de las castas ó clases superiores son los únicos admitidos á jurar. Pero de ordinario el temor á una formidable venganza divina era lo que hacía el valor del juramento. Los que lo prestaban al deponer en favor de un acusado se creían expuestos, si el acusado era verdaderamente culpable, á los castigos súbitos y ejemplares que únicamente los dioses pueden fulminar contra los mortales impíos. Y, además, podían atraerse los rigores de la ley civil, inflexible para los sacrílegos. Era, pues, dar muestras de grandísima adhesión á la causa común el presentarse ante una asamblea ó un tribunal como conjurante. Era también comprometerse tácitamente á compartir la responsabilidad pecuniaria del delincuente en caso de condena. Vemos aparecer aquí las primeras manifestaciones de una solidaridad susceptible de llegar á ser voluntaria, de día en día más libremente aceptada. Los temores religiosos ó supersticiosos debían, en efecto, poner singularmente á prueba los sentimientos de solidaridad debidos al parentesco, á la amistad, á la costumbre y al interés.

La legislación franca admite de ordinario doce conjurantes; sin embargo, las crónicas dan á veces hasta setenta y dos y seiscientos. Es probable que el número se redujera á medida que las instituciones judiciales se desarrollaban y exigían más

imparcialidad é independencia á la vez en los jueces. Se tomaba en ocasiones la precaución de no admitir á los conjurantes sino sin armas y descalzos, en una actitud humilde y recogida (1). La responsabilidad colectiva debió de ir decreciendo según menguaban el temor religioso y los escrúpulos de los conjurantes: se podía, por amistad ó interés colectivo, dar un falso testimonio; pero cada vez se rehuía más la solidaridad con el acusado en la condena. Así, los conjurantes llegaron á ser poco á poco testigos de cargo ó de descargo, de los cuales se acabó por eliminar á los que tenían manifiestamente demasiado interés en el triunfo de la una ó de la otra parte; la solidaridad social, que había dado origen á la institución, exigió al desarrollarse, para servir un interés mucho más general, la completa independencia de los testigos respecto del acusador ó el acusado.

Por otra parte, no tardaron en ser menores las exigencias de la «composición». A principios del siglo VII la *chrenecruda* fué abolida en Austrasia y en Neustria: una Ordenanza de Childeberto II, en 596, declaraba personal al delincuente la obligación de abonar el precio de la remisión. La distinción de los delitos en públicos y privados hace que la atención de los jueces, representantes del poder colectivo más alto, se fije cada vez más en

(1) Cf. Grimm, *Rechtsaltertümer*, págs. 734 y 863,



los medios de extender ese poder en detrimento de la solidaridad de los grupos de menor importancia. Del *wergeld* se hicieron dos partes: la del tesoro público ó *fredum*, la del «actor civil» ó *fai-da*. La parte del Estado creció con la importancia de esta entidad; la del grupo familiar disminuyó hasta el punto de no interesar bien pronto más que al individuo culpable y al individuo ofendido. Sin embargo, la solidaridad familiar ni aun en nuestros días se desconoce, en lo que tiene de natural y de legítima; se abonan daños y perjuicios á los padres inválidos, á los hijos de corta edad, á todos los que tenían en la víctima, por la ley, un sostén. Mas no se trata ya tanto de una compensación ofrecida al agregado ofendido como de una reparación del daño causado en la medida en que los medios del condenado la permiten. Si, como observa Durkheim, la justicia penal tiende á desaparecer para dar lugar á un derecho contractual de sanción remunerativa, es porque la solidaridad fundada en la compulsión ó en la pasión violenta, con su consecuencia la responsabilidad colectiva, cede ante la solidaridad fundada en la libre adhesión de los individuos en razón de fines comunes cada vez más elevados, con una conciencia de día en día más clara, en cada uno de los elementos, de los deberes de la colectividad para con el individuo. La justicia penal tiende cada vez más á reprimir los atentados á la solidaridad nacional y hu-

mana, la violación de los principios en que basan los individuos su derecho á obligarse entre sí por medio de convenciones lícitas. En nombre del interés público, el Estado interviene para que se respeten los contratos, para restablecer el orden y la armonía necesarios á la cooperación, para impedir las violencias nefastas á la organización social.

35. El derecho de castigar, al pasar de la colectividad apenas organizada al Estado, ha permitido también una justicia distributiva en la condenación de los individuos á diversas penas. Así como, en la antigüedad y entre los europeos medio civilizados, el homicidio de un hombre libre comportaba una pena mucho más grave que la del de una mujer, un extranjero ó un esclavo, así también difería la pena infligida según que se la aplicaba á un miembro de casta privilegiada, á un plebeyo ó á un esclavo. La solidaridad restringida de las castas, de las clases, de los «cuerpos constituidos», se oponía así á la equidad. Ordinariamente el agregado cerrado se arrogaba, como el clan primitivo, el derecho de castigar por sí mismo y á su manera al culpable descubierto en su seno.

Tal fué el origen de las jurisdicciones especiales, de los tribunales nobiliarios, eclesiásticos, militares. En el Imperio romano, «los *honestiores* sólo podían ser acusados por sus iguales y no se les sometía á tormento; condenados, no podían ser azotados, crucificados, quemados ó arrojados á las



fieras. Estas penas atroces se le reservaban al pobre diablo que no había podido salir de su humilde condición» (1). Los *collegiati* tuvieron igualmente sus privilegios en punto á justicia penal. Desde el siglo IV el episcopado cristiano adquirió el derecho de jurisdicción exclusiva sobre los clérigos y aun sobre determinados laicos destinados al servicio de la Iglesia. Cuando el clero y la nobleza viéronse privados, á beneficio de la realeza, de los poderes jurídicos, sus miembros conservaron no obstante el derecho á ser juzgados por los de su misma clase. Mas la edad contemporánea ha visto desaparecer sucesivamente casi todas estas jurisdicciones de excepción: ser «juzgado por los iguales» de un crimen ó delito común no es ya ser juzgado equitativamente. El *jus gentium* se opone victoriosamente al *jus Quiritium*; bien pronto nadie es sustraído por una solidaridad restrictiva á la jurisdicción ordinaria. La responsabilidad colectiva de la nobleza, del clero, del ejército y de la magistratura para con el rey ó la nación, la de los miembros de las corporaciones para con el Es-

(1) Coste (Adolfo), pág. 478.—Cf. Bouché-Leclercq, *Instituciones romanas* (París, Hachette, 1886, en 8.º), página 449: «La infamia, más vivamente sentida en las clases altas, restablecía hasta cierto punto la desigualdad creada por la misma ley entre *honestiores* y *humiliores* en lo que toca á penas... A la jerarquía de los derechos cívicos, en efecto, correspondía una gradación en sentido inverso de sanciones penales.»

tado, la de todos los individuos que integraban órganos indispensables á la vida pública, han podido sin duda justificar en lo pasado la existencia de medios de coerción y de represión particulares para cada uno de esos distintos cuerpos; mas no puede suceder lo mismo desde el momento en que la centralización administrativa hace de cada nación un todo moralmente indivisible. Los progresos de la democracia obligan á cada uno á asumir una responsabilidad individual para con todos, y á todos los ciudadanos de un Estado á asumir solidariamente la responsabilidad del mantenimiento de la organización social capaz de hacer respetar los derechos de cada uno. La responsabilidad penal del Estado para con los individuos que tienen por las leyes constitucionales facultad de entablar recursos contra el Gobierno que ha faltado á sus deberes es uno de los rasgos más característicos de la etapa de la evolución jurídica á que hemos llegado. Entre la responsabilidad del individuo y la responsabilidad de la nación, la jurisdicción penal no encuentra ya, sino con muy raras excepciones (1), las responsabilidades colectivas, que tanta importancia han tenido en lo pasado.

(1) Más adelante señalamos, como efectos de la solidaridad social, la responsabilidad de los individuos voluntariamente solidarios en una empresa mercantil ó industrial, y la de las asociaciones libremente formadas, susceptibles de adquirir una especie de personalidad civil.



## CAPÍTULO IV

### LOS EFECTOS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

36. El valor colectivo.—37. El egoismo colectivo, la abnegación y el sacrificio.—38. La fe, las costumbres y la moda.—39. El poder y las funciones sociales.—40. El «determinismo económico».—41. El derecho contractual y el derecho de asociación.

36. El individuo fuera de toda relación social es una abstracción apenas concebible. El hombre nace en una colectividad más ó menos fuertemente organizada; aun antes de que existan instituciones sociales, sufre la influencia de una solidaridad gregaria; aun á su pesar, se encuentra bajo la dependencia de otros, y ejerce él también, sin darse cuenta, influencia sobre sus semejantes. Difícil es, pues, imaginar lo que sería el hombre sin la solidaridad social, y, por consiguiente, conocer con exactitud todos los efectos de esta mutua dependencia cuyas derivaciones la multiplican sin cesar. Mas hay, como hemos visto, diversos modos y diversos grados de solidaridad social. A medida que aumentan la cohesión, la reciprocidad, el poder de



todos sobre cada uno, se van dando ciertos fenómenos psicológicos y sociales que tienden á desaparecer ó desaparecen efectivamente á proporción que disminuye la interdependencia de los seres en la colectividad considerada; se puede, pues, establecer fundadamente una relación de causalidad entre esos hechos y las condiciones de existencia social que los producen.

La simple cohesión ya contribuye á modificar los sentimientos. Espinas observa que «la cólera crece con el número (1)»; el valor de toda hormiga, dice Forel, aumenta en razón directa de la cantidad de compañeras ó amigas que sabe ella tener y disminuye en razón directa del aislamiento. Lo mismo el *valor* del hombre; se puede comprobar fácilmente cuán emprendedores y audaces resultan los jóvenes más tímidos cuando se encuentran entre numerosos compañeros, ó simplemente entre algunos amigos con los cuales saben «poder contar» para difusión de responsabilidades. En las guerras, en las expediciones coloniales, se exalta singularmente el ardor y la tenacidad de los soldados bisoños rodeándolos de veteranos, de «reenganchados audaces». El espíritu de cuerpo hace que la cobardía individual, enérgicamente estigmatizada, desaparezca ó se transforme en un sentimiento que lleva á resguardarse detrás de la co-

(1) Espinas, pág. 361.

lectividad, á «marchar con los demás» al encuentro de peligros que no sólo individualmente no se arrostrarían, sino que si se arrostran es con la secreta esperanza de verse expuesto lo menos posible á ellos. La imagen del peligro colectivo amenaza menos que la del peligro individual, aun cuando la audacia común haya agravado en realidad éste para todos.

Los hombres se excitan unos á otros; empujados por los de atrás, los que se hallan en primera línea se avergonzarían de flaquear, y hasta cuando se deciden por lo que se ha llamado «la fuga hacia adelante» prefiriéndola á una retirada peligrosa, cuando se precipitan con la cabeza baja porque apenas si podrían portarse de otro modo, llegan pronto á obedecer á móviles más nobles y á veces á supervivencias de instintos feroces que les dan á lo menos la apariencia del valor. Sólo al sentir su poder común excedido en mucho por el del adversario se abandonan al miedo, y entonces se ve aparecer una cobardía colectiva, mucho más funesta que la cobardía individual: el espanto, que paraliza los movimientos ó acelera la fuga, es tanto mayor en cada uno cuanto que ve en sus compañeros las manifestaciones de un estado análogo. Los que sentían mutua confianza imploran el socorro de sus amigos, de sus consortes, bien pronto enloquecidos ó aterrorizados. Así se explica el decaimiento de los mayores bríos, la pérdida



de energías que, sin una solidaridad lamentable, pudieran todavía asegurar la salvación común. Que una de esas energías se manifieste de nuevo, y todos, «electrizados», serán aún capaces de un esfuerzo, si no fecundo, glorioso. Y no solamente en las guerras cruentas, sino que también en las luchas políticas, ó parlamentarias, ó comerciales, la interdependencia de los hombres en la esfera del sentimiento, «el contagio moral», mayor según sea más íntima la cohesión social alcanzada, produce efectos sorprendentes. La salvación, la victoria de un partido, de una gran asociación comercial, y aun de una nación, depende de la intervención de un hombre ó de un reducido número de hombres capaces de levantar los ánimos abatidos, de estimular las energías que desfallecen, de inspirar á todos un común ardor con una común esperanza. Basta, pues, que los individuos tengan mutua confianza, que el agregado esté habituado á la disciplina y á la acción concertada para que el valor, ó la cobardía, llegue á ser en extremo considerable.

37. Los agregados sociales mejor constituidos luchan con el mayor vigor por la conservación de su propia existencia. De ello resulta un *egoísmo colectivo* que hemos debido señalar más de una vez, y que tiene por efectos, en general, los celos con respecto á las colectividades más poderosas, el odio á las rivales, el desprecio hacia las

más débiles, el deseo de predominio. Una sociedad bien organizada, por escasa que sea su fuerza numérica, procurará, tenaz, representar un papel preponderante en su medio social, en la ciudad, en el Estado ó en la confederación de pequeños pueblos; su orgullo y el que experimentan sus miembros por sólo serlo crecerán á medida que más se afirme su poderío: lo que excitará en algunos de sus elementos insolencia para con los extraños, manifestaciones de vanidad excesiva, un afán de aparentar que en ocasiones se revelará en un lujo público análogo al de los particulares. Una buena casa-ayuntamiento da á todos los habitantes de la misma ciudad la satisfacción que procura á todos los fieles de una misma comunidad religiosa la riqueza de su templo, el esplendor de las ceremonias del culto, ó á todos los ciudadanos de un mismo país la hermosura de su capital. La solidaridad social no suele compadecerse con la humildad, con la pobreza manifiesta. Las banderas, los pabellones, símbolos de la unidad social, han de tener como un reflejo de la prosperidad ó el poderío colectivos; los uniformes de los militares, de los embajadores, de los representantes del poder, los trajes de los principales jefes de una comunidad, no aparecen sin razón adornados con profusión de bordados riquísimos. La magnificencia de las cortes lisonjea el sentimiento popular.

El amor de la colectividad por sí misma la lle-



va á exigir á menudo el sacrificio de los individuos. Cuanto más fuertemente unificado está el agregado, más se inclina á despreciar los derechos individuales. Así se explica la cruel indiferencia de la Grecia antigua para con las víctimas inocentes que inmolaba por su triunfo ó su gloria. Los sacrificios humanos, la prostitución sagrada, eran efecto en parte del egoísmo colectivo, que hacía desconocer, cuantas veces el interés común lo exigía, el respeto debido á la persona ó á la vida humana. Cuando los vínculos sociales se relajan, parece mucho más legítima la rebeldía del individuo contra el despotismo colectivo; pero cuando crisis espantosas tornan la cohesión, se ve multiplicarse los actos de adhesión á la cosa pública, los actos de abnegación heroica. El sacrificio voluntario del individuo por la salvación común no es un hecho de solidaridad, puesto que uno de los elementos solidarios se condena á desaparecer; pero es el más seguro indicio de una solidaridad en acción. Los sacrificios voluntarios son los que han permitido á las sociedades naciescentes «cimentar» la unión de sus miembros. El renunciamiento de los *Ebionim* que fundaron las primeras comunidades cristianas, despojándose voluntariamente de sus bienes en provecho de la obra colectiva, les fué tanto más fácil cuanto que su «comunión espiritual» era grande y tenían que luchar contra temibles adversarios.

Para asegurarse una existencia estable, las sociedades primitivas no vacilaron, según hemos visto, en rechazar de su seno no solamente á los criminales, sino también, y con particular severidad, á todos aquellos que, por sus faltas contra las prescripciones religiosas, parecían comprometer á la colectividad y exponerla á las represalias de divinidades crueles: los blasfemos eran lapidados sin piedad. Los rigores de la Inquisición tuvieron por origen el temor de ver comprometida por herejes la solidaridad cristiana, la unidad moral de la Iglesia. «Las carnes corrompidas, había dicho San Jerónimo, deben cortarse, y la oveja sarnosa háse de separar del redil, no sea que toda la compañía, toda la masa, todo el cuerpo perezca. Arrio, en Alejandría, no fué sino una chispa; mas, por no haberse podido apagar en seguida, su llama se ha propagado á todo el mundo.» No cabe expresar mejor el cuidado por la salud del «cuerpo social», en detrimento de la libertad individual.

Esta tendencia á la eliminación de los miembros corrompidos, peligrosos ó comprometedores, ha dado origen á la curiosa concepción del «cabrón emisario» —víctima expiatoria y no ya propiciatoria— que la colectividad rechaza de su seno, tras de haberle acumulado todas las faltas, todos los pecados del mismo agregado que abomina de ella. La situación dramática del sér abrumado con la carga de faltas por él no cometidas, mas cuyo



castigo sufre como consecuencia de su solidaridad con otros hombres—los cuales, una vez descargados, no le tienen ya por uno de los suyos—esta situación de tal modo contraria á todo sentimiento de justicia, que el sacrificio hecho al aceptarla parece, desde el punto de vista moral, el mayor de todos, ha contribuído grandemente á popularizar la concepción cristiana de la «redención». Se ve todavía con frecuencia darse este caso, que subleva la conciencia: un general por ejemplo, solidario de todos sus iguales y subordinados, de todos los políticos gobernantes que le han dejado sin medios ó enviado á la derrota, lleva sólo, ante la opinión pública, y aun ante jueces, el peso de la falta colectiva. A él sólo se incrimina, precisamente á causa de su solidaridad con todos los culpables á quienes no es posible castigar siendo tantos; se le condena por todos, se le arroja de la nación, se le proscribe ó se le encarcela, en holocausto al honor colectivo ó en bien de aquellos que no tienen ya para él sino injurias ó desprecio. ¿Hay más amargo sacrificio que el del sér así tratado, inmolado á una necesidad de conservación social, sin que los sentimientos de reconocimiento ó de justicia atenúen el efecto de un egoísmo colectivo verdaderamente odioso? Las democracias, como las aristocracias, suelen abandonarse á semejante ingratitud y á tan profunda indiferencia ante la iniquidad, cuando su existencia está en peligro ó sus pasiones no se ven satisfechas.

38. La solidaridad social parece, pues, hasta ahora muy poco apta para desarrollar los «ternos sentimientos» de piedad ó de benevolencia, de equidad ó de respeto á la persona humana. Tiene, por efecto normal, un acrecentamiento de poder. Debe, pues, favorecer, al propio tiempo que la confianza en sí mismo, la tendencia á abusar de la fuerza, y, mientras dure la lucha, á poner ira, crueldad, espíritu de venganza en las relaciones con todos los que son considerados como enemigos. Asimismo, no puede sino aumentar la intolerancia al eximir de toda discusión la fe común; de toda contestación el valor de la creencia colectiva. «Nada tan eficaz sobre el alma, dice Fustel de Coulanges (1). Una creencia es obra de nuestro espíritu, mas no somos dueños de modificarla á placer. Es creación nuestra, mas no lo sabemos. Es humana, y la creemos cosa divina. Es efecto de nuestra potencia, y es más fuerte que nosotros. Está en nosotros, nunca nos abandona, nos habla á toda hora. Si nos ordena obedecer, obedecemos; si nos señala deberes, nos sometemos á ellos.» Cuando la creencia es obra colectiva, resultante de concepciones diversas fusionadas y aceptadas poco á poco por todos, transmitidas de generación en generación como una herencia común; cuando los hombres la han recibido muy ni-

(1) Fustel de Coulanges, 1; pág. 149.



ños, sin saber de donde vino, mas acompañándola el prestigio que le da el respeto de todo un pueblo, ¡cuánto más poderosa no es todavía! ¡De qué modo impulsa á la masa á reobrar contra los individuos bastante audaces para discutir su valor! Parece imposible, ó á lo menos monstruoso para un creyente, pasar á una fe nueva, romper ese vínculo misterioso que le une á los demás adeptos de su misma fe, objeto de un respeto varias veces secular. Se teme tanto más romper ese vínculo cuanto que un cuerpo sacerdotal vela por mantenerlo y puede abrumar con imprecaciones, con maldiciones, á los renegados y á los impíos. El salto en las tinieblas que se da al adoptar una creencia nueva, opuesta á una creencia bien establecida, repugna todavía más á las colectividades que á los individuos. Los agregados más fuertemente centralizados son los más conservadores. Se atenta á su existencia destruyendo una parte de lo que produce su cohesión: sus creencias fundamentales. Reaccionan violentamente contra los innovadores, como reaccionarían contra enemigos. Idénticamente, un espíritu que se siente asaltado por concepciones absurdas, capaces de poner en peligro su unidad, la armonía de sus ideas, el sistema de sus nociones é hipótesis, lucha con todas sus fuerzas contra la alucinación ó ilusión y la expulsa del campo de la conciencia. Sócrates fué condenado á beber la cicuta por haber intentado

«corromper á la juventud» proponiéndole el examen de las creencias del pueblo ateniense; este pueblo, sin embargo, era acaso uno de los menos intolerantes de la civilización antigua (1).

Apenas es posible separar las costumbres de las creencias, que tan grande influencia ejercen en los hábitos individuales y las prácticas públicas. Las maneras de ser y de obrar de los individuos dependen naturalmente unas de otras, aunque no sea más que por imitación espontánea y simpatía; la moda es, en cierto sentido, anterior á la solidaridad social. Mas puede la solidaridad de los seres en sociedad imponer modas, costumbres, prácticas, y darles una mayor ó menor estabilidad. La *moda*, esencialmente variable, obedece más al capricho individual cuando los medios en que se elabora tienen menos cohesión social; su imperio es mucho menor en colectividades bien unificadas, en comunidades, en viejas ciudades de círculos cerrados, que en los agregados apenas organizados, las ciudades mercantiles, los establecimientos balnearios por donde no se hace sino pasar. Las *costumbres* apenas están fijadas en los medios cosmopolitas. En cambio, le dan carácter á una sociedad bien organizada, de elementos estables, en la cual se traban relaciones perma-

(1) Véase Zeller, *La filosofía de los griegos*. Introducción.



nentes entre personas que tienen, á su vez, un carácter casi constante. Cada grupo de elementos solidarios tiende á poseer sus costumbres particulares, que someten las apetencias y las repulsiones individuales á una especie de disciplina común y hasta, en ocasiones, á una fiscalización tiránica; de donde un freno para «excentricidades», «excesos», que fácilmente hallarían excusa en los medios que se modifican, se deforman sin cesar. La solidaridad social hace que todos se interesen por el buen porte de cada uno, y que, en consecuencia, la reprobación general siga á todo lo que sea contrario á las costumbres adoptadas por la colectividad; la disciplina así impuesta á todos los miembros de una sociedad sirve, con frecuencia, de norma ética, y los seres incapaces de gobernarse por sí mismos hallan descanso en encontrar en su medio una especie de poder anónimo que determina aproximativamente la línea de conducta que ha de seguirse para no exponerse al público desprecio. No encuentran éstos semejante poder en los agregados en vías de formación ó de disolución, y entonces experimentan un sentimiento penoso de desorganización social.

39. La solidaridad tiene, en efecto, por consecuencia, una como ansia de dirección, de subordinación moral, en todos aquellos que acostumbran no pensar ni obrar sino teniendo en cuenta los pensamientos y sentimientos ajenos, las tradicio-

nes, las costumbres, las prácticas del medio. Las naciones fuertemente centralizadas que están, por efecto de su cohesión, sujetas á la acción de un poder muy enérgico, prefieren de ordinario recurrir á la intervención del Estado y no fiarse á la iniciativa privada; son más rutinarias, más tímidas en materia de innovaciones ó de reformas que los pueblos de tendencias individualistas, en los cuales el Poder Central no inspira nunca gran confianza.

La centralización engendra una solidaridad creciente de todas las *funciones sociales*, según hemos dicho más arriba al mostrar cuán enlazada está la «división del trabajo social» al ejercicio de un poder fortalecido por una solidaridad previa. Así se ve, en los agregados bien organizados, en las naciones modernas en particular, que la mayoría de los individuos sienten vivamente cuán ligada está la suerte de la masa á las de las clases directoras, cuánto deben esforzarse todos individualmente por su propia seguridad y su bienestar, en acrecentar la fuerza del ejército, la potencia intelectual de las Universidades y de las sociedades sabias, la grandeza moral de las asambleas deliberantes, el prestigio de la magistratura, la prosperidad de las asociaciones industriales y mercantiles; en suma, en dar á cada uno de los órganos de la vida común una mayor aptitud para desempeñar su función y una mayor



fecundidad en la acción. La mayoría de los ciudadanos van comprendiendo mejor de día en día hasta qué punto es legítimo el apoyo moral, y aun pecuniario, dado por la colectividad entera á los sabios, á los «funcionarios» de todas clases (en el sentido más amplio de la palabra «funcionario»), que consagran su energía, su misma existencia al progreso social, de diferentes modos. Una nación unificada es grandemente afecta á su ejército, no sólo porque este ejército se compone de elementos de todo el país, sino también porque la función de defensa colectiva es una de las más importantes entre las numerosas funciones necesarias á una sana organización social.

40. Ahora bien; según se va sintiendo mejor la interdependencia, no solamente de los individuos, sino de las grandes funciones de la vida común, se halla más injustificada la antigua distinción entre «hombres libres» y artesanos ó traficantes, preocupa tanto la vida material como la vida espiritual, y los factores económicos adquieren manifiestamente una mayor importancia. El papel desempeñado por la evolución industrial en el conjunto de la evolución social ha sugerido la tesis del «materialismo histórico» ó del «determinismo económico», tesis según la cual á toda la organización de la vida colectiva se sobrepone la organización del trabajo. Sin duda, en un agregado de elementos íntimamente solidarios entre sí una cri-

sis económica no puede menos de producir una crisis social: la interrupción de la producción industrial no es posible que deje de trastornar profundamente, si no paralizar completamente; la actividad política, intelectual, artística; tiene que causar en breve espacio la cesación del comercio y de toda manifestación de vitalidad colectiva. Millares de talleres dependen hoy unos de otros y de algunos grandes establecimientos, que tampoco pueden subsistir más que á condición de encontrar salidas en los talleres que alimentan; tal es la base misma de la existencia nacional. La solidaridad industrial, permitiendo una extrema división del trabajo, ha arruinado la pequeña industria autónoma, y, por consiguiente, ha subordinado la subsistencia material de los pueblos á poderosos agregados obreros; la máquina, adecuada especialmente á un modo de producción solidario de otros muchos, ha favorecido también en cierto sentido la especialización de los trabajadores, y por consiguiente su interdependencia. El alimento, el vestido, la habitación de todos están, pues, á merced de una masa de seres en la cual el individuo hállese, más estrechamente que en cualquier otra, sujeto á la tiranía colectiva. Los «organizadores del proletariado» consideran este efecto de la solidaridad como una garantía de triunfo en la lucha que meditan entablar con la sociedad «burguesa» ó «capitalista». Mas cualquiera que sea el poder de los



trabajadores de la fábrica moderna coligados y disciplinados, cualquiera que sea, sobre, todo, el temor que puedan inspirar amenazando con hacer perecer de hambre á sus semejantes—pereciendo también ellos—no se sigue de ahí que la función económica ejerza sobre todas las demás funciones sociales una especie de hegemonía. Según la observación de Augusto Comte, «las sociedades menos desarrolladas son las dominadas sobre todo por las condiciones exteriores y materiales de la vida, mientras que *las más civilizadas se emancipan de ellas en una medida lo bastante amplia para que el papel de las creencias y de los conocimientos, el factor propiamente psicológico adquiera el lugar más importante*». No solamente la función económica sufre, en virtud de su solidaridad con las demás funciones sociales, la influencia continua de éstas, sino que además tiene como condiciones de existencia la función intelectual y la función apetitiva, gracias á las cuales se incorporan á la sociedad ideas, invenciones, creencias y deseos. Ahora bien, las invenciones engendran el progreso económico, y los deseos hacen perseguir los productos más variados. La industria es hija de la inteligencia humana y del apetito más ó menos grosero, más ó menos refinado. Sin un cuerpo de sabios, una nación industrial es en un todo tributaria del pensamiento y la invención extranjeros. Sin ingenieros que dirijan el traba-

jo, sin empresarios que prevean las necesidades, sin comerciantes que descubran mercados, sin periodistas que divulguen las ideas y susciten los deseos, sin soldados que protejan á los pacíficos laborantes contra las invasiones de pueblos militares ó de hordas conquistadoras, sin educadores que transmitan á los niños las nociones indispensables para la práctica de un oficio, el proletariado sólo impotencia y miseria puede conocer; y la Economía política en sociedad semejante sería inútil, pues la complejidad de la existencia no llegaría á ser tanta que surgiesen los problemas de la producción y consumo de las riquezas.

41. La tesis del «determinismo económico» no aparece, pues, justificada, precisamente á causa de esa solidaridad social de la que se quería hacer una consecuencia de la solidaridad obrera. El concurso de todas las fuerzas sociales, la cooperación de todos los seres solidarios, no puede acarrear una subordinación de toda la vida humana á las necesidades de la existencia material. La cooperación regulada, organizada, tiene más bien por efecto un desarrollo del *derecho contractual* y más particularmente del que llama Durkheim, á causa de su origen, «el derecho cooperativo de sanciones remunerativas» (1). Al hacerse voluntaria, la solidaridad

(1) Durkheim, 1, pág. 137. Véase más arriba, segunda parte, final del cap. III.



entra plenamente en el dominio de la moral y del derecho (1). Aun siendo inconsciente ó forzosa, producía antes ya consecuencias jurídicas: el derecho familiar lo prueba. La familia debe á su antigua constitución, al poder omnímodo que ejerció en otros tiempos su jefe, ser todavía considerada como una colectividad especial en lo tocante á la transmisión de los bienes. Como observa Sagnac(2), «la fortuna pertenece menos al individuo que á la colectividad»; «la ley francesa de sucesiones, dice Jaurés (3), regula y limita en beneficio de la pequeña comunidad, de la familia, la facultad que de disponer de sus bienes tienen los individuos». El primer beneficiado es el hijo, de quien se ha podido decir que «antes de nacer tiene ya derechos sobre la propiedad de aquel por quien un día nacerá, propiedad de antemano vinculada en generaciones desconocidas». La constitución de un «patrimonio familiar insecuestrable» (*homestead*) sería un nuevo reconocimiento legal de la influencia de la solidaridad familiar en nuestro derecho civil.

La solidaridad mercantil y la criminal están asimismo reconocidas por nuestra legislación, que, ciertamente, á diferencia de las legislaciones y las costumbres antiguas, deja á un lado la solidaridad

(1) Tanon, págs. 128-137.

(2) Jaurés, pág. 187.

(3) Idem, pág. 198.

involuntaria (la de las personas de la misma familia, de la misma tribu, de la misma corporación, obligadas solidariamente en lo pasado á pagar la deuda de uno cualquiera de los suyos), por no referirse explícitamente sino á los casos de solidaridad voluntaria, debidamente aceptada; pero que se inspira, sin embargo, en esta idea fundamental: que el individuo, considerado en tanto que solidario de otros seres, conviértese en representante, en sustituto de ellos. Sólo en función de representante de la colectividad mercantil, se le reconoce á cualquiera de los acreedores capacidad para recibir íntegramente el importe de la deuda y se obliga á cualquiera de los deudores á pagarla íntegramente. La justicia, civil y criminal, obra como la nación, que considera, en el embajador ó en el rehén de la nación vecina, no ya el individuo con su carácter y cualidades personales, sino la parte de un sistema en cuyo todo repercutirá el buen ó mal trato dado á su representante. Cuando se mata á un rehén se castiga realmente á la colectividad que lo dió, por la violación de sus compromisos: como no puede alcanzar al todo la pena, se le hiere en una de sus partes, con la convicción, por lo demás de ordinario justificada, de que el castigo afectará en alguna manera á todos los seres solidarios.

Los que se obligan mutuamente hasta el extremo de formar un todo de elementos solidarios, no



deben, pues, ignorar las consecuencias de su convenio: se comprometen libremente á soportar en común los efectos de la acción común y de las reacciones que ésta produce; quedan atendid, pues, á reparar los agravios y perjuicios que sus consocios causen, á no permitir que los que están bajo su dependencia, mientras lo estén, cometan injusticias ó acciones deshonoras. Se sigue de todo esto una concepción nueva del derecho y de la responsabilidad. La colectividad deberá sustituirse al individuo en multitud de casos en que éste no es el único responsable y en que la acción por él llevada á cabo es verdaderamente efecto de una decisión común. Asociaciones habrá que puedan ser declaradas culpables y disueltas, á menos que no sean todos sus miembros solidariamente condenados. Esto sólo en apariencia es un retorno á la antigua responsabilidad colectiva.

Esta para nada tenía en cuenta las condiciones individuales de la responsabilidad: la intención ó la aptitud para prever las consecuencias unida á la deliberación voluntaria, la posesión de sí mismo, á la que se oponen todos los grados de la enajenación mental y todas las influencias del contagio moral, la identidad personal del delincuente y el inculpaado. El derecho penal contemporáneo está dominado por el sentimiento, mencionado más arriba, de la responsabilidad del Estado para con todos los individuos, que tienen un derecho igual á

la protección colectiva. El castigo es una medida de defensa y de salvaguardia común: se le inflige al individuo á quien le es imputable el crimen, no con un secreto propósito de expiación religiosa ó de restauración de un orden metafísico, sino por una ineludible necesidad de ejercer influencia saludable sobre el agente al que se le atribuye inmediatamente el hecho delictuoso. Por esto, ni aun se intenta castigar á los que, por ser criminales natos ó incurables, ningún mejoramiento podrían obtener de la pena. Mas todo eso no impide reunir en un grupo de individuos responsables á cuantos son verdaderamente autores de un delito colectivo.

En lo civil, sobre todo, es donde la responsabilidad de las colectividades obligase para con las víctimas de imprudencias, de una mala gestión, de empresas ilícitas por demasiado audaces, demasiado contrarias al respeto de los derechos individuales. Precisamente porque las asociaciones, en su forma reciente, no deben conservar huella alguna de la compulsión que caracterizaba los más de los antiguos modos de solidaridad, su existencia legal no se da sin consecuencias jurídicas, tanto en la esfera de las relaciones con el exterior, como en lo que afecta á las relaciones entre los elementos componentes.

La compulsión social que nace de la solidaridad se manifiesta en forma de leyes que tienen por objeto imponer á los elementos de un mismo cuer-



po social reglas comunes, y especialmente reglas que presidan á sus relaciones como cooperantes. Según se va extendiendo el imperio de la solidaridad cooperativa en una sociedad, el derecho público va enunciando principios que han de respetar cuantos deseen llegar á ser solidarios. Así, la solidaridad conyugal viene desde hace mucho tiempo sujeta á la observancia de reglas jurídicas; la solidaridad mercantil, la industrial, corporativa, comunal, religiosa, de día en día están más reglamentadas; y todas esas leyes nuevas que fijan los límites de la mutua dependencia de los hombres, que determinan la forma general de los sindicatos, de las asociaciones de todas clases (1), suplen, caso necesario, á las convenciones particulares, y claramente revelan cuán grande influencia ha tenido en las transformaciones del derecho el desarrollo de la solidaridad social.

(1) Jellinek, pág. 183: «Son asociaciones de todas formas... que dan á los diversos agrupamientos sociales la jurídica...» (Pág. 186): «Se explica muy bien que algunos autores—Gierke, por ejemplo—hayan intentado construir un «derecho social» que tendría su lugar entre el derecho privado y el público, y que otro autor, L. Von Stein, haya visto en las asociaciones una parte integrante del derecho administrativo.»

## CAPÍTULO VI

### LOS EFECTOS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

(Continuación)

42. Las creencias y la opinión pública.—43. Lógica, razón y ciencia.—44. El arte.—45. La civilización y los hechos históricos.—46. El objeto de la sociología.

42. A la tesis de Hobbes, quien hacía de la sociedad un «artificio» de la razón humana, se ha opuesto en nuestros días la tesis que hace de la razón, de la humana inteligencia, en su más noble forma, la «hija de la ciudad» (1). La solidaridad social es, en efecto, anterior al pensamiento racional: la cohesión gregaria no supone sino imitación, repetición ó simpatía; la solidaridad superior, que implica coordinación, reciprocidad, interdependencia, no supone sino deseos, concepción de fines y de medios, ya idénticos, ya complementarios; la inteligencia animal podría, en rigor, bastar para la una y la otra. No es dable pretender que en la «conciencia colectiva» (cuya existencia podemos admitir como conjunto de nociones, de apetencias y re-

(1) Izoulet, *La Ciudad moderna*; Seailles, pág. 179.



pulsiones, de tradiciones comunes) se aposentan muchos razonamientos, ni que una lógica severa se manifieste en ella. Más bien se comprobaría lo que Ribot (1) llama la «lógica de los sentimientos», «extrarracional», si no irracional, práctica y no especulativa, efecto de la presión de las necesidades y los deseos, y que no requiere palabras para establecer «un encadenamiento de estados efectivos, homogéneos ó heterogéneos, concordantes ó en contraste, mas tendiendo todos hacia el mismo fin» (2). En su mayor parte las creencias populares, las concepciones religiosas, son obra de esta lógica que no conoce el principio de contradicción y que enlaza unas á otras ideas comunes bajo el imperio de comunes sentimientos. «Las creencias, ideas ó conclusiones relativas á la vida futura son excelentes ejemplos de razonamiento imaginativo, de una marcha de lo conocido á lo desconocido, de un viaje de exploración en el que el sentimiento es el piloto» (3). El deseo de vivir siempre ha ganado, no sólo á algunos hombres aislados, sino á una muchedumbre de individuos en mutua dependencia, reobrando todos unos sobre otros para fijar en el espíritu de cada uno la concepción que nadie hubiera osado, ni apenas podido, por

(1) Ribot, 2.

(2) Ibid., pág. 454.

(3) Ibid., 2, pág. 98

otra parte, formar separadamente. Este deseo ha dado origen en la imaginación popular, no solamente á mitos, sino también á «pruebas» en apoyo de afirmaciones sentimentales, que carecen de sólida base, á los ojos del pensador imparcial. El deseo de conocer lo porvenir ha engendrado la creencia en la adivinación, creencia en otro tiempo muy difundida en todos los pueblos y en nuestros días en muchos medios, y aun en los «centros más civilizados», y que se mantiene, gracias á una argumentación enteramente sentimental, «como una manifestación de la naturaleza humana que, por su tenacidad, afirma la necesidad de una lógica extraña á la razón» (1).

Hemos visto la influencia de las creencias en la solidaridad y de la solidaridad en el respeto de las creencias. Y no hace falta decir que la cohesión social y la interdependencia de las inteligencias y de los corazones, no pueden sino favorecer los progresos de la lógica afectiva y el íntimo enlace de las concepciones ú opiniones más generalmente admitidas, con otras concepciones ú opiniones que refuerzan las primeras y les dan, más que un apoyo, una especie de validación. Muchos prejuicios son hijos de la solidaridad social, y todos le deben su persistencia. Los espíritus vulgares, seguros de una mutua asistencia en

(1) Ribot, 2, pág. 102.



la defensa de sus creencias, se complacen comúnmente en las analogías ficticias, en el «empleo abusivo de la noción de causa», en una concepción totalmente falsa de la naturaleza y de sus leyes. La razón, el empleo de procedimientos lógicos y el uso de una argumentación de orden puramente intelectual, reducirían pronto á la nada tantos principios que no permanecen fijos en el pensamiento popular sino porque tienen su razón de ser en tendencias colectivas.

Si la razón, como pretende Hobbes, hubiera podido tanto sobre el espíritu humano en las épocas lejanas en que se constituyeron las sociedades en el seno de agregados de seres ya muy superiores á los animales, habría sin duda preservado de los más groseros errores á la mayoría de estos seres y no sería todavía hoy impotente para destruir los prejuicios de la multitud. Mas el reinado de la razón supone un progreso de los conocimientos científicos tal, que no lo podemos aún entrever en lo porvenir. El producto más natural de la solidaridad intelectual de los hombres en sociedad es la «opinión pública». Es ésta, en el dominio intelectual, lo que «las costumbres» son en el dominio de la acción: resulta de la fusión de las opiniones individuales, que se neutralizan en lo que tienen de semejante y recíprocamente se refuerzan en lo que tienen de común ó de susceptible de entrar en una combinación casi coherente: producto impersonal

de una cooperación involuntaria, llega á ser patrimonio común, y sirve á los espíritus medianos de autoridad en toda materia. Lo dicho de la tiranía de las costumbres puede también decirse de la tiranía de la opinión pública: se impone á los más merced al apoyo que recibe de la colectividad entera. El parecer general no puede, en efecto, despreciarse en la vida práctica: nada prevalece contra él, ni razonamientos, ni experimentación, ni demostración. En materia política, la «voluntad popular» no es sino la manifestación de la opinión pública, la cual todo gobierno democrático está obligado á tener muy en cuenta; los mismos gobiernos aristocráticos ó autocráticos no osarían contrariarla siempre.

Cuando la solidaridad social disminuye, la opinión pública pierde á la vez en poder y en claridad: los pareceres se dividen, y no se experimenta ya la necesidad de ponerse de acuerdo; los espíritus independientes afirman con mayor decisión el valor de sus concepciones particulares: la aristocracia se burla de las ideas del pueblo; los funcionarios no se preocupan de ver apreciados por «el público» sus servicios y su celo; las inteligencias desequilibradas se abandonan al absurdo; los menos audaces van á la ventura arrebatados ora por una corriente de opinión, ora por otra. Cuando cada partido, cada grupo, cada categoría de ciudadanos, y hasta cada individuo en ciertas agru-



paciones, profesa una opinión particular sobre cuestiones vitales, cuando nadie se esfuerza en reconciliar las inteligencias, se puede conjeturar una indiferencia tan grande por el mantenimiento de todos los demás vínculos sociales como por la conservación de una cierta unidad moral, y pronosticar en consecuencia una próxima disgregación.

Con el cuidado de la organización colectiva reaparece la necesidad de una opinión pública tan ilustrada y clara como sea posible: las comunidades exigen imperiosamente de sus miembros concesiones recíprocas que permitan una expresión, casi idéntica en todos, de la opinión común. Los periódicos, órganos del pensamiento colectivo, deben su éxito y su poder no tanto á la necesidad de informaciones rápidas, merced á las cuales se puede expresar una opinión, como al deseo de ver formulado en nombre de gran número de individuos solidarios (en uno ú otro partido político) el parecer que aceptarán al punto los indecisos y los perezosos, y que ejercerá sobre todos los lectores una especie de presión moral.

El «sentido común» es una emanación de la opinión pública: es lo que hay de más firme en ella, más conforme tanto á los principios de la cordura vulgar como á esa «lógica afectiva» de que más arriba hablamos. El «buen sentido» es lo que proporciona á cada uno, en nombre de la colectividad, ideas directoras, opiniones hechas, prejuicios mez-

clados con nociones exactas. Es la mejor arma de las colectividades conservadoras contra las unidades inclinadas á romper la solidaridad intelectual, mas también, felizmente, contra las extravagancias de la mente que ponen en peligro los principios necesarios á una inteligencia de los hombres imparciales y sin pasiones violentas. Cuanto mayor es la solidaridad social, tanto más el buen sentido ejerce imperio sobre la opinión pública, y sobre la opinión individual por consiguiente. Los hombres tienen tal necesidad de certeza (1), que para evitar las discusiones ociosas, á las veces estériles y á las veces peligrosísimas para la paz social, se esfuerzan en dar una incomparable autoridad á los principios que admiten con acuerdo casi unánime: procuran obtener el «consenso universal». Ahora bien; á medida que la solidaridad restringida va cediendo el campo á una solidaridad más amplia, el consenso universal que debe preceder á la proclamación de la necesidad de creer, se hace más difícil de conseguir para los prejuicios, las generalizaciones prematuras, las inducciones ilegítimas. El buen sentido de una comunidad no es el de otra comunidad más ó menos distante; pero la solidaridad intelectual amplia no permite que tales divergencias persistan indefinidamente. El buen sentido ha de ceder ante la ciencia.

(1) Véase Tarde, 2, pág. 271.



43. Es manifiesta la ausencia de espíritu crítico en las creencias populares. Mas la contradicción efectiva, la que motiva discusiones entre gentes de opiniones inconciliables, da lugar al empleo de métodos comunes para llegar á comunes concepciones. Así aparece una lógica que no formula todavía en libros sus preceptos y sus exigencias, mas que da á todos los geómetras, á todos los astrónomos que tienden á la comunión de ideas una misma disciplina, y les permite alcanzar los mismos resultados. ¡Qué triunfo para la solidaridad intelectual de los hombres esta comprobación de un acuerdo obtenido por investigadores que trabajan separadamente y que, como si estuviesen inspirados por un mismo pensamiento superior, iluminados por un intelecto divino, evitan los mismos errores y dan la misma solución al mismo problema! No es de extrañar que la antigüedad griega, en sus especulaciones sobre el alma humana, haya hecho una parte de esta alma, el *νοῦς*, emanación directa de la Inteligencia suprema que ilumina con su pura luz difundida por igual, idéntica siempre á sí misma, á los no ofuscados por las pasiones individuales, los prejuicios locales, las creencias vulgares.

La investigación de ideas y de juicios susceptibles de imponerse á todos («universales y necesarios»), ha llegado á ser tan natural al espíritu cultivado de nuestros días, que no vacilamos en ver en ella el efecto de una tendencia innata, de una cons-

titución mental común á todos los hombres. Las nociones fundamentales de las ciencias, las «categorías» que nos hacen buscar en todos los fenómenos relaciones cuantitativas, cualitativas, de causalidad, de finalidad, se nos presentan *a priori*, según la teoría de Kant. La obra científica es tanto una obra común, en la que todos los espíritus se sienten fiscalizados unos por otros y bajo la dependencia de un poder intelectual superior á cada uno de ellos, que la razón (ó el entendimiento, el conjunto de ideas que dirigen la inteligencia humana en la elaboración del saber positivo) nos aparece «naturalmente igual en todos los hombres», de suerte que la diversidad de las opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino simplemente de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías (1). En nombre de esta razón común—ya sea ella una adquisición colectiva de la Humanidad, ya un don hecho á la colectividad entera—, censuramos todo lo que no nos parece conforme con los principios en que descansa nuestro acuerdo intelectual, confirmamos las verdades y destruimos toda la cantidad que podemos de errores, es decir, de opiniones contrarias á lo suministrado por una colaboración cada vez más extensa de hombres sujetos á la misma autoridad.

(1) Descartes, *Discurso del método*, 1.<sup>a</sup> parte.



Es una de las más importantes nociones racionales la de causa, cuya persistencia y aun preponderancia en el pensamiento humano sería inexplicable sin la solidaridad social: ha nacido, en efecto, de la experiencia de toda clase de relaciones de antecedente y consiguiente, causales ó no causales. Los pueblos salvajes, las gentes ignorantes ó supersticiosas de todos los países, atribuyen á simples antecedentes ocasionales eficacia en la producción de hechos (enfermedades y curaciones principalmente) que no tienen con esos antecedentes sino relaciones accidentales. En los principios de su evolución intelectual los hombres no tienen, en efecto, clara noción de la diferencia entre la más sencilla relación de consecuencia y el vínculo causal. Siguese de ello que un individuo aislado, burlado muchas veces en su espera ilegítima del efecto después de la producción del antecedente que no es verdadera causa, habría renunciado á la observación de «relaciones de consiguiente» con tanta frecuencia engañosas. La creencia en el azar parece mucho más natural que la creencia en el determinismo universal. Mas si se considera la masa social, se ve que los fracasos, las decepciones de unos, son ventajosamente compensados con los éxitos de otros, pues basta que un hombre, merced á la observación de una consecuencia de fenómenos, haya podido prever la reproducción de ciertos hechos útiles á la colectividad, ó á si

mismo, y, caso necesario, suscitarla, para que la atención general se concentre sobre esta nueva fuente de beneficios individuales ó sociales: la previsión del efecto. Un deseo común nace al punto, el de conocer las causas (que no son todavía sino medios para ciertos fines), y este deseo no cabe sea destruido por los fracasos individuales. Júzguese por lo que ocurre aun hoy con los adivinos, con los sonámbulos: una afortunada coincidencia hace olvidar á la muchedumbre todos los desengaños de los individuos; un único caso favorable resalta, porque responde á la expectativa ingenua de la colectividad restringida, y fortifica la confianza, engendra la reputación. Los más lamentables fracasos no afectan sino á los individuos; el deseo general de previsión ó de curación acarrea, si no el ilogismo, á lo menos el sofisma según el cual cada uno concluye, no según la experiencia, sino según la necesidad ó la pasión. Ahora bien; la necesidad común á los hombres primitivos era favorable á la creencia en el vínculo causal: un Tales capaz de enriquecerse, si hemos de creer á Aristóteles (1), gracias á la previsión científica de una abundante cosecha de aceitunas, hace más él solo por la afición del pueblo á la investigación de las relaciones causales que las decepciones de centenares de otros hombres por la creencia en el azar.

(1) *Política*, lib. I.



Y cuando el deseo colectivo acarrea la adopción casi general de una creencia que, con el tiempo, y merced al empleo de métodos propios para eliminar los errores, permite á la Humanidad aumentar más allá de toda esperanza su poder de conocer y de obrar, no es sorprendente que el valor objetivo de esta creencia esté á salvo de toda nueva discusión. El espíritu colectivo no se limita á imponer prejuicios y á asegurarles, por medio de una justificación irracional, una persistencia ilegítima: sirve la causa de la ciencia y de la razón como sirve la causa del error; mas el pensamiento común de la Humanidad civilizada tiene esta ventaja sobre la «conciencia colectiva» de agregados restringidos, de pueblos salvajes ó de comunidades cerradas á la influencia exterior: ser la resultante de fuerzas múltiples, solidarias en la investigación y la crítica más bien que en la participación en los mismos prejuicios. La verdad es universal, y no hay error que sea universal; si alguno lo fuera no podría distinguirse de la verdad. La verdad es una afirmación necesaria, pues «la dificultad que se experimenta en romper con las opiniones ajenas (1) llega á ser insuperable cuando esas opiniones son las de la Humanidad civilizada, concentrada, en lo intelectual, alrededor de una aristocracia científica que constituye el «poder espiritual» menos discutido de todos en los tiempos modernos».

(1) Marion, pág. 212.

44. Si la solidaridad social ampliada ha dado origen á la ciencia y al señorío de la razón, no parece que pueda favorecer de una manera menos eficaz el desarrollo artístico (1). El arte debe á la interdependencia de los hombres, desde el punto de vista del sentimiento y de la persecución de una alegría superior, sus primeras manifestaciones, fiestas, ceremonias, danzas, cantos, que hacen olvidar la lucha por la existencia, el sufrimiento, el esfuerzo productivo ó la labor estéril, para procurar á todos un placer que nada tiene de egoísta, ni suscita antagonismo alguno, como no sea la emulación que engendra el deseo de encantar más á los espectadores. Muchas obras de arte son colectivas: las cofradías, las comunidades de fieles de la Edad Media, han realizado en impulsos de

(1) Goblot, pág. 247. Para Guyau, «lo Bello es ciertamente un fenómeno social, pero en el sentido de que el placer estético nace del sentimiento de la solidaridad. Lo agradable llega á ser bello según va envolviendo más solidaridad y sociabilidad...» La solidaridad y la simpatía de las diversas partes del yo constituyen el primer grado de la emoción estética; la *solidaridad social* y la simpatía universal son el principio de la emoción estética más compleja y más elevada. El fin del arte «es realizar en el individuo y en la sociedad las condiciones de la vida más social y más universal». Nos hace sentir el arte que no somos más que parte de un gran cuerpo que no es solamente la sociedad humana, sino que comprende todo lo que vive, todo lo que siente... El término ideal del placer estético



piedad puras obras maestras; cada artista ha ejercido sobre su compañero una influencia tal, que la concepción común ha podido elevarse á las veces á lo sublime. El alma entera de las ciudades griegas se ha manifestado en sus monumentos. La solidaridad social hace que el artista dependa cada vez más de una multitud de fuerzas, antes que su producción ejerza sobre la mayoría de los espíritus la atracción de la belleza.

La inspiración surge, se dice, de las profundidades de lo inconsciente; mas lo inconsciente individual es el punto de interferencia de gran número de aspiraciones comunes que buscan expresión; allí se hace, no solamente la síntesis de las imáge-

sería la conciencia del yo universal .. Desgraciadamente esta concepción no parece tener toda la precisión deseable... No es necesario que una obra de arte interese á la vida colectiva de todo un pueblo: hay obra de arte desde que un hombre produce un signo expresivo susceptible de ser comprendido por otro hombre». El placer artístico, cuando supone la simpatía del artista y el admirador, implica cierta desemejanza, un cierto grado de diferenciación social (op. cit., pág. 25) y un acuerdo de sensibilidades diferentes sin ser discordantes. Si, para que la naturaleza nos parezca bella, es preciso que simpaticemos y formemos sociedad con ella; si, como dice Byron en *Childe Harold*: «There is society, where none intrudes —, By the deep sea, and music in its roar», *a fortiori* necesario es que experimentemos un sentimiento de solidaridad social cuando encontramos belleza en la obra de un semejante nuestro.

nes, de las impresiones más diversas, sino también de los sentimientos de un medio ó de una época. El artista es verdaderamente el representante de un conjunto de sensibilidades y de inteligencias solidarias: el arte refleja en consecuencia las variaciones de la solidaridad social; responde á aspiraciones ora regionales, ora nacionales, ya religiosas, ya humanitarias ó militares. Cuando los sentimientos están en armonía, cuando las ideas son comunes, el arte interviene para llevar al más alto grado la «socialización» de los sentimientos y las ideas. «La obra de arte, en efecto, no tiende esencialmente á probar nada, dice Tarde (1), ni á producir acción ninguna, sino que tiende á conmovernos, á impresionarnos de un modo nuevo y el mismo para todos.» Ahora bien; para que nos conmueva es preciso que lo que «hace entrar en la comunidad social esté en armonía con lo que ya existe en ese dominio público, á fin de que la expresión no venga sino á reforzar la solidaridad ya establecida». Cuando la religión, la guerra, la política, las grandes pasiones colectivas, las creencias, han dado ya un alma á un cuerpo social, esta alma expresa lo que de más elevado contiene primeramente en la poesía, después en la música, y, en fin, en lo posible, en las restantes manifestaciones del arte. Burckhard ha observado, á propósito del Re-

(1) Tarde, 2, pág. 454.



nacimiento, que «el movimiento intelectual precede al movimiento artístico». La idea precede á la expresión; la organización precede á la vida estética, que le sirve de prolongación ó de eflorescencia. La vitalidad colectiva es indispensable para que se abran esas flores de la civilización que se llaman la literatura, la pintura, la escultura, la música de una época. Todo lo que aumenta la vitalidad social y en particular la coordinación de los esfuerzos, la solidaridad actuante, no solamente favorece el esparcimiento estético, sino que determina una nueva manera de acuerdo de las sensibilidades, un nuevo modo de manifestar las nuevas aspiraciones comunes. El afán de la salvación en una sociedad fundamentalmente religiosa, del desquite ó de conquista en una sociedad militar, del honor en una sociedad con tendencias aristocráticas, de igualdad y de justicia, de bondad, de fraternidad, en la sociedad actual, engendran, al propio tiempo que un aspecto diferente de la solidaridad social, una diferente concepción de la belleza.

45. Todos los efectos de la solidaridad social danse reunidos en ese fenómeno de la más alta importancia, desde el punto de vista histórico, que se llama civilización. Los pueblos son civilizados cuando por consecuencia de una multitud de acciones y reacciones de todas clases, intelectuales, estéticas, morales, religiosas, políticas, económi-

cas, han alcanzado en su conjunto un grado tal de desarrollo que la injusticia, la ignorancia, el fanatismo, la ferocidad, todo lo que es atributo de la animalidad ó de la barbarie, tiende á desaparecer del seno de esas colectividades (1). La señal de la civilización es, pues, la organización social, y los pueblos más civilizados son los que han podido, gracias á la solidaridad de sus elementos, conducir á estos lo más lejos posible de la cohesión gregaria y de la dispersión anárquica, de la homogeneidad sin división del trabajo y del egoísmo de los individuos entre sí enemigos, incapaces de cooperación. En las sociedades más civilizadas se puede comprobar con toda claridad lo que Spencer llamaba la «causación fructificante» (2), á propósito de la repercusión, en un medio cualquiera, del más ínfimo hecho económico. «Un suceso tan sencillo como el descubrimiento de oro acarrea muchedumbre de resultados: irrupción de gentes, edificación de poblaciones, nuevas coordinaciones sociales, garitos, desmoralización... Nuevos negocios, nuevas líneas de tráfico...» *¿A fortiori*, en un medio donde la población es densa, donde la división del trabajo social enlaza íntimamente unos á otros todos los factores de la vida colectiva, donde

(1) Cf. Small, pág. 346, sobre la distinción establecida por Ratzenhofer entre la «Cultura» y la «Civilización». Véase más adelante pág. 222, nota 1.

(2) Spencer, pág. 153.



todas las funciones sociales dependen unas de otras, un acontecimiento de escasa importancia puede ser punto de partida de una «serie causal de hechos», serie que se transformará bien pronto en una multitud de acciones recíprocas cuyo desarrollo será difícil, si no imposible, seguir?

Sin duda, en todos los órdenes de fenómenos, la más sencilla modificación puede tener consecuencias incalculables: los efectos no están determinados en cuanto á su naturaleza y á su importancia por la potencia aparente de la causa primera, y una transformación molecular imperceptible puede destruir el equilibrio de masas tan considerables que, por su conmoción, se modifique el aspecto de una parte del globo. Pero la causalidad sociológica es tanto más notable cuanto que la formación de grandes unidades de elementos solidarios puede dar continuamente á insignificantes sucesos un alcance que no tendrían si no hubiese más que individuos aislados. Los agregados sociales son comparables, por la pronta difusión de las conmociones, á las grandes masas naturales, el mar ó la atmósfera; tienen, además, cuando su diferenciación está bastante adelantada, la complejidad especial que se deriva de la gran diversidad de aptitudes y actividades que presentan individuos distintos, bien que solidarios: la complejidad del efecto de conjunto es tal, en consecuencia, que puede llegar á confundir la imaginación.

Cada uno de los grandes acontecimientos históricos «encubre la síntesis de millares de fenómenos de solidaridad» (1). De día en día más, por consiguiente, la historia será «el estudio de la solidaridad humana» y de «los actos de cada uno refluendo sobre los destinos de todos» (2). «El nominalismo puro, absoluto, dice G. Richard (3), pondría al historiador frente á sucesos sin enlace. La actividad individual no queda, sin embargo, desprovista de interés desde el punto de vista histórico, mas lo tendrá sólo en razón de su conexión con la actividad y la continuidad de un grupo más ó menos definido ó extenso. No es posible escribir la biografía de un hombre, aunque sea la de uno de aquellos que se llaman pensadores solitarios, sin comprobar la reacción que aquel ejerce sobre una existencia colectiva. Con mayor razón, toda historia que exceda los límites de la simple biografía ha de ser una comprobación del carácter colectivo.» La historia muestra al sociólogo «círculos sociales que se ensanchan, que irradian, así en el orden económico como en los órdenes religioso, político y estético; le muestra pueblos que se penetran intelectualmente, razas que se cruzan, talleres sociales que se corresponden».

(1) Seignobos, *Congreso de la Educación social*, memoria, pág. 44.

(2) Idem.

(3) G. Richard, pág. 442.



La consideración de la solidaridad social es, pues, de capital importancia en sociología.

46. Se reconoce unánimemente que el *objeto de la sociología*, bien que no fácil de determinar rigurosamente, es lo que resulta de la asociación de los individuos, en lo cual, según la frase de Claudio Bernard (1), se «contiene más que la adición de sus propiedades (las de los individuos) separadas». Sobre este punto, Durkheim, que quiere estudiar los hechos sociales como «cosas» —porque «hay maneras de obrar y de pensar que presentan la notable propiedad de existir por fuera de las conciencias individuales» (2), y que se dan «en cada parte porque se dan en el todo, lejos de darse en el todo porque se den en las partes»—(3); Gumplowicz, que pretende igualmente que lo que hay de social en el individuo es producto del «grupo», no siendo en modo alguno el grupo la suma de los individuos yuxtapuestos (4)—; Simmel, que ve en la sociedad el efecto de «la acción recíproca de los individuos» (5) y que asigna por objeto á la sociología el estudio de «la asociación como tal y el de sus formas» —; Bernés, que propone el estudio del «vínculo social» en sus formas objetivas y subje-

(1) *Introducción á la Medicina experimental*, p. 157-158.

(2) Durkheim, 2, págs. 6 y 8.

(3) *Idem*, pág. 14.

(4) Gumplowicz, págs. 271 y siguientes.

(5) Simmel, pág. 499.

tivas (relaciones establecidas de hecho y sentimientos de solidaridad) (1)—; Tarde, que estudia las «relaciones intermentales», diferentes de las relaciones intra-mentales—; Espinas, que se esfuerza por que prevalezca la tesis de la «conciencia colectiva» característica del «sér social» (2)—para no citar sino á aquellos cuyas concepciones sociológicas parecen más opuestas—, son, en el fondo, de la misma opinión: no habría sociología si el estudio de los hechos sociales pudiese referirse en último análisis á la investigación de los efectos de las leyes puramente psicológicas en las asociaciones humanas ó en los agregados animales.

Únicamente la solidaridad puede explicar, por la mutua dependencia y las influencias recíprocas que implica, la existencia de hechos señalados especialmente por la ciencia social. Es aquella el hecho social fundamental, el que debe añadirse á la imitación ó repetición, considerada por Tarde como el principio de la vida colectiva: unos seres pueden imitar á otros sin formar por esto con ellos un grupo susceptible de presentar caracteres sociológicos. La «generalización» de los medios y los fines, de que hablan Baldwin, Small y Ratzenhofer, tampoco basta para que se produzcan hechos verdaderamente sociales: el sociólogo debe

(1) Bernés, pág. 165.

(2) Espinas, *Ser ó no ser* (Revue philosophique, t. XLI, pág. 470).



asegurarse de si el agregado que considera ofrece los efectos de la acción recíproca de los individuos, de las ideas y los sentimientos que no pueden ser originariamente los de un sér aislado y que no llegan á ser individuales sino previa la elaboración por la colectividad de modos de acción que llevan el sello de todos los que han cooperado á su establecimiento, ejerciendo unos sobre otros múltiples influencias. Un grupo de seres puede no tener todavía una estructura bien definida y proporcionar sin embargo materia de estudios sociológicos, á condición de que sus individuos vivan ya en una cierta interdependencia entre sí. Así, la horda, el «clan amorfo», las muchedumbres, no pueden estudiarse por el mero psicólogo; su examen, en cambio, ha proporcionado á la sociología observaciones y bases de inducción preciosas.

A medida que los grupos humanos ganan en importancia y en complejidad, la coordinación, la «solidaridad orgánica» en aumento, origina la realización de lo que Simmel (1) llama la «forma social», «hecha abstracción de los intereses y objetos particulares que se logran en y por la asociación... Separar esta forma de su contenido por medio de la abstracción científica: tal es la condición en que se apoya toda la existencia de una ciencia especial de la sociedad. Porque se ve en seguida que una

(1) Simmel, pág. 499.

misma forma, una misma especie de asociación, puede adaptarse á las materias, á los fines más diferentes. No es solamente la asociación, de un modo general, lo que se encuentra, así en una comunidad religiosa como en una conjuración, en una alianza económica y en una escuela de arte, en una reunión del pueblo y en una familia, sino que semejanzas formales, además, aproximan las respectivas configuración y evolución especiales de estas sociedades. En grupos sociales cuyos fines y caracteres morales alcanzan la máxima diferencia que se pueda imaginar, encontramos, por ejemplo, las mismas formas de imperio y subordinación, de concurrencia, de imitación, de oposición, de división del trabajo; encontramos la formación de una jerarquía, la división en partidos; encontramos todas las etapas de la libertad ó independencia del individuo con respecto al grupo, el entrecruzamiento y la superposición de los grupos mismos». En suma, se encuentra en todos los grupos sociales normalmente constituidos una misma aplicación de las leyes de la solidaridad social, del conflicto y del acuerdo de los diversos modos de esta solidaridad. Por dondequiera se encuentra una solidaridad religiosa, política, económica, profesional, de grado diverso, ciertamente, y con predominio ya de un modo, ya de otro modo de interdependencia.

Se puede, pues, merced á la solidaridad social,



afirmar la posibilidad de una sociología tal como la concibe Simmel, de una «ciencia de las formas sociales». Pero, antes lo hemos visto, la solidaridad de los individuos que componen un mismo grupo, al darles una «conciencia colectiva», infunde á éste algo análogo al carácter relativamente estable de las individualidades que estudia el psicólogo. G. Richard ha podido llamar «*leyes de la solidaridad moral*» á aquellas de las leyes sociológicas que condicionan la formación y la disolución del carácter colectivo» (1). Este carácter colectivo es lo «que ofrece á la ciencia el saliente en que puede estribar, vale decir, la repetición de un mismo hecho». Por consecuencia de su mutua dependencia, los individuos de un mismo grupo, no solamente realizan un *tipo de solidaridad social* cuyos efectos y causas pueden estudiarse, si no que presentan además todos, con mayor ó menor abundancia, rasgos comunes que permiten fijar el concepto del sér social de un cierto medio y de época determinada, el del gaucho, el del gitano, el del judío portugués, holandés ó polaco, por ejemplo. La solidaridad atenúa las desemejanzas y acentúa las similitudes, aun en el caso de implicar la máxima división del trabajo social: en las naciones civilizadas del siglo XX, un obrero, un magistrado, un comerciante, un soldado, pueden tener aptitudes

(1) G. Richard, pág. 442.

en extremo diferentes: no por esto, cuando forman parte de un agregado fuertemente concentrado, dejan de participar de aspiraciones, de costumbres, de ideas comunes, de *un mismo carácter sociológico*: realizan más ó menos puramente un tipo que el sociólogo puede concebir merced á una abstracción verdaderamente científica (1). Y este tipo es lo bastante estable, á pesar de las continuas variaciones del carácter colectivo, para que pueda ser comparado á aquellos cuyas relaciones con el medio, la herencia, la evolución general, etc., estudia la Zoología.

*La solidaridad es, pues, en definitiva, la condición de la existencia y del conocimiento científico de los fenómenos sociales.*

(1) Crowel, pág. 63: «Living together in one place tends to make people more and more alike in type; such types are those which the practised eye see for itself on every page of history, in every living community, under every social relationship and in every one we meet.»



## CAPÍTULO VII

### SOLIDARIDAD Y TIPOS SOCIALES

47. Los tipos sociológicos.—48. El sacerdote y el guerrero.—49. El aristócrata y el trabajador.—50. El negociante y el poder del dinero.—51. El burgués.—52. El ciudadano.—53. El funcionario.

47. No puede hacerse el estudio sociológico de la evolución humana, según lo que acabamos de establecer, sin el de los *tipos* sociales que se transforman solidariamente en cada período del devenir colectivo. El tipo abstracto (al que corresponde un *concepto sociológico*) del sacerdote, del guerrero, del magistrado, del agricultor, del negociante, se ha modificado á medida que el sacerdote, el magistrado, etc., han ido pasando de unas á otras civilizaciones. Sin embargo, la *función* social de cada uno de esos órganos de vida colectiva ha sido siempre fundadamente la misma; es preciso reconocer, por consiguiente, que hay algo esencial en cada uno de los tipos que las más variadas observaciones nos permiten fijar. Y la evolución de ellos nos deja ver cómo lo que tienen de esencial ha podido revestir aspectos diferentes, deter-



minados por los distintos medios. Podemos trazar la historia natural de estos tipos solidarios unos de otros, como se ha trazado la historia natural de las especies animales teniendo en cuenta su adaptación á medios diversos. «El carácter colectivo, dice Richard (1), se nos presenta como el de un *hombre medio*, sujeto á variaciones limitadas, de suerte que las tendencias comunes á los más, siendo bastante poderosas para neutralizar constantemente las tendencias originales de los individuos, no ofrecen con todo resistencia alguna á las corrientes de emociones y de creencias, ni aun á las epidemias psíquicas que son siempre posibles en una agregación humana.» Esto se aplica al tipo social: para fijarlo se omite lo que hay de particular en todo individuo que desempeña una función social; mas no se puede omitir el carácter especial que le da un medio relativamente estable, de rasgos esenciales igualmente determinados.

48. En la horda ó el clan primitivo, las diversas funciones sociales no aparecen todavía claramente separadas unas de otras: todos los individuos realizan el mismo tipo. Son todos cazadores, pescadores ó agricultores, nómadas pacíficos ó conquistadores. Mas pronto se dibuja el tipo sacerdotal. El sacrificador, el hechicero, el adivino, el que «hace fetiches», el taumaturgo, tiene por

(1) Gastón Richard, pág. 447.

función esencial servir de intermediario entre la divinidad y los simples mortales, intermediario al que se recurrirá necesariamente cuantas veces se quiera interesar á los poderes ocultos en los asuntos humanos. Cambiarán los dioses, desaparecerán unos en pos de otros; el sacerdote permanecerá. Al hecho social universal y persistente que da origen en nuestro espíritu al concepto religión, corresponderá siempre el tipo sacerdote. Mas, solidario del medio en que se nos presente, nos aparecerá ya todopoderoso como en la teocracia egipcia, ya auxiliar del poder como en las ciudades griegas y en Roma, ya soberano espiritual como en la Edad Media. Su importancia en la colectividad irá decreciendo á medida que la del legislador civil, la del magistrado, la del industrial y el comerciante, vaya siendo mayor. La medicina, «las letras, y las ciencias, especializadas primero en el clero, se han comunicado gradualmente á los laicos» (1): el sabio ha crecido en detrimento del sacerdote; el filósofo ha destronado al teólogo. Así nuevas funciones sociales disminuyen la importancia de las antiguas. La división del trabajo ha roto una parte de los vínculos que enlazaban con los fieles *al hombre de Dios*. Las evoluciones política, jurídica, económica é intelectual, han ido obligando al sacerdote á hacerse pre-

(1) Lalande, pág. 282.



dicador ó director de conciencias, á fin de conservar á su sacerdocio un poco del esplendor primitivo. Es indudable que hay, en estas relaciones de un tipo abstracto con las diversas formas de solidaridad social, materia de inducción de leyes sociológicas importantísimas para la previsión científica de la evolución religiosa futura. Se puede ya conjeturar que el misticismo del porvenir admitirá fácilmente que el sacerdote no desempeñe ninguna «función pública», y que su dominio sea puramente espiritual, sus relaciones con los fieles enteramente privadas. La solidaridad entre el sacerdote y el político, el moralista, el legislador, desaparece en efecto progresivamente.

El tipo guerrero ha evolucionado como el tipo sacerdotal, bien que la función militar no haya cesado de ser la de una fuerza bruta puesta al servicio de las tendencias y de la conservación de la existencia colectivas, del mantenimiento ó la extensión del poder común. Un historiador americano, Brooks Adams, ha puesto de relieve el antagonismo entre el tipo guerrero y el tipo mercantil: es fácil de comprobar que dondequiera que el espíritu de negocios, de lucro, de cambio y de usura ha aumentado, el hombre de armas ha perdido de su importancia y de sus cualidades propias. Ya Spencer había opuesto las sociedades industriales á las sociedades militares. Las hordas bárbaras más pobres, menos industriosas, menos afectas á la cultura,

vieron las primeras florecer el tipo del guerrero conquistador; las civilizaciones primitivas fueron, en general, favorables á las virtudes militares. «En sus orígenes, los romanos fueron de pura sangre guerrera, y hasta el fin de su existencia desarrollaron muy escasa habilidad económica. Les faltaba la aptitud comercial de los griegos y la capacidad industrial de los indos y de los sirios (1). Dieron al mundo el guerrero ideal (2), rudo, sencillo, «desprovisto del instinto de la riqueza», religioso y aun supersticioso, heroico improvisador, enemigo de innovaciones y sutilezas. Mas el tipo militar se modificó singularmente cuando el ejército llegó á ser «un instrumento á sueldo, enteramente separado de la fuerza capitalista que lo creara» (3). Adquirió vitalidad nueva al contacto de los pueblos del Norte; luego se transforma todavía, primero bajo la influencia del misticismo y del amor, después bajo la influencia del poder político. Por dondequiera, el negociante, el jurista, el diplomático, el artista y el sabio fueron funestos al soldado. Este, dependiendo de un agregado complejo, rico, ilustrado, tiende á afeminarse. La solidaridad social moderna le es más dañosa que el aislamiento; mejor le van las rela-

(1) Brooks Adams, pág. 11.

(2) Idem, pág. 23.

(3) Idem, pág. 71.



ciones de interdependencia con el sacerdote, y sobre todo con el creyente fanático tal como se le encuentra todavía en el mundo musulmán. El soldado, sujeto al poder civil, ve su papel reducido, en las sociedades más civilizadas, al de un medio de protección; su tipo se va aproximando siempre más al del vulgar ciudadano. La solidaridad militar, cesando de existir solamente entre gentes de una clase determinada y extendiéndose progresivamente á individuos procedentes de todas las categorías sociales, pierde su carácter estrecho, y el tipo guerrero subordínase al tipo nacional.

49. La creciente complejidad de las relaciones económicas de producción, consumo y cambio, ha hecho aparecer tipos desconocidos de los pueblos primitivos que, cuando se entregaban á la agricultura, á la caza ó á la pesca, formaban de ordinario clanes aislados de carácter comunista. Con la distinción entre conquistadores y sometidos, señores y siervos ó esclavos, surge la oposición del aristócrata y el trabajador. Durante muchos siglos, considerado el trabajo manual como obra servil, es el tipo del trabajador el del hombre subordinado á otro, reducido para vivir pobremente á tener que entregarse á labores en ocasiones rudísimas. La solidaridad de la *gens*, así en la India como en Grecia y en Roma, no podía acomodarse á la independencia del trabajador. «En esta especie de régimen patriarcal, servidores ó esclavos,

todo es lo mismo» (1). En cambio, el servidor formaba parte del agregado: era la servidumbre en solidaridad; aun liberto ó cliente, permanecía adscrito al hogar; y se era esclavo, servidor ó cliente, «por deber, de padres á hijos» (2). Se fué igualmente siervo por compulsión y por herencia. Mas, poco á poco, el cliente ó siervo llegó á ser obrero agrícola ó industrial; obtuvo el libre cultivo de un lote de tierra ó la relativa independencia del taller. A la solidaridad doméstica se sustituye paulatinamente la solidaridad plebeya bajo diferentes formas, y el tipo del trabajador, «hombre del pueblo», toma un aspecto que por mucho tiempo conservará. El aristócrata, exigente y desdeñoso hasta la indiferencia ante los peores sufrimientos y las más vergonzosas iniquidades, convencido de su superioridad hasta el punto de no estimar en nada la fatiga y aun la vida misma de los inferiores, de los humildes, de aquellos que Teognis llamaba *xxxoi*, gozando sin remordimiento de las riquezas creadas por sus servidores ó esclavos, reservándose las empresas nobles y los placeres, refinados ó groseros, se opone por dondequiera y en todo tiempo al proletario, al campesino, al obrero, al mercader, cuyos progresos, sin embargo, arruinan poco á poco la jerarquía en cuyo

(1) Fustel de Coulanges, 1, pág. 127.

(2) Idem, 1, pág. 307.



ápice se colocan los pretendidos buenos y nobles (*ἀγαθοί, eupátridas, clarissimi, egregii, Quirites, nobiliores*). Diligentes para la ganancia, el campesino, el obrero, se enriquecen, mientras que el aristócrata, dilapidador y poco apto para adquirir nuevos bienes, siéntese cada vez más falto de recursos pecuniarios.

Siempre atento á lo práctico, el obrero se liberó de la esclavitud por la división del trabajo, ya inevitable en las manufacturas romanas, donde crecido número de artesanos se repartían entre diversos oficios y donde cada uno tenía á su cargo una función sencilla correspondiente á aptitudes poco desarrolladas (1). Los colegios de artesanos («solidarizados por categorías, á fin de asegurar la ejecución de las prestaciones públicas y de las cargas municipales que les fueron impuestas») (2), pudieron transformar la dominación rigurosa de las clases privilegiadas en protección del Estado, interesado en los progresos de la masa en vías de organización. Lo que los emperadores romanos hicieron por los colegios, hicieron por las corporaciones los reyes de Francia. Con mucha lentitud sin duda, y no sin frecuentes regresiones á una servidumbre deprimente, el obrero se encaminó por la especialización hacia la libertad indus-

(1) Cf. Adolfo Coste, pág. 225.

(2) Idem, pág. 226.

trial. Mas la solidaridad social venía á poner un nuevo obstáculo á su completa independencia. Cuando hubo escapado á la subordinación para con el aristócrata, dió en la subordinación para con el rico, el burgués poderoso por el dinero y siempre deseoso de acrecentar su fortuna con el tráfico de bienes de todas clases.

50. El mercader de la antigüedad no gozaba á las veces de más estimación que el artesano apenas libre de la esclavitud. Vivía al margen de la solidaridad social bajo el régimen aristocrático. Los pensadores de la antigüedad dan de ello elocuente testimonio: Platón y Aristóteles comparten los prejuicios de su tiempo, tanto sobre las operaciones comerciales como sobre las ocupaciones serviles.

Y es el caso que ciertas regiones no podían proporcionar á aglomeraciones de hombres siempre más numerosas una alimentación suficiente: la emigración se impuso, pues, muy pronto. Junto á las tribus nómadas y á las tribus conquistadoras que de ellas resultaron, encontramos tribus que, establecidas con preferencia en la vecindad del mar, á orillas de caudalosos ríos ó cerca de las grandes vías de los desiertos, se hicieron á la vez salteadoras y comerciantes. Las colonias fenicias y griegas que se instalaron en las costas del Mediterráneo, muy luego redujeron á esclavitud á los pueblos vecinos, y les forzaron al cultivo in-



tensivo ó á la rebusca de riquezas naturales (1). La solidaridad les era particularmente necesaria á individuos que no podían esperar el éxito sino de su unión contra el enemigo, de su acuerdo en la dominación, de su colaboración en todas las empresas. No es, pues, extraño, que el tipo del comerciante sea el del hombre sociable, pronto á entrar en relaciones con el extranjero, condescendiente mientras no se lesionen sus intereses, y en especial cuando puede esperar de su trato con las gentes del exterior un beneficio pecuniario. Por necesarias exigencias de su granjería, el comerciante está llamado á alejarse de su hogar, á desprenderse de la solidaridad familiar, pero quedando unido por la mente y el sentimiento á la ciudad que es su centro de acción y su refugio. El negociante podrá recorrer vastos espacios, visitar los pueblos más diversos; no contraerá sino relaciones pasajeras, y permanecerá fiel á su medio de origen. (Esto es lo que explica, cuando menos tanto como la persistencia de los sentimientos religiosos más ó menos vivaces, la solidaridad asombrosa de los judíos, dispersos por el mundo bárbaro y el civilizado, en donde su aptitud comercial es generalmente admirada.) El mercader no exige honores, ni aun consideraciones: le basta el poderío del dinero. Tratado como extraño, llega, sin

(1) Cf. Demolins (Edmundo), pág. 253 y siguientes.

embargo, al corazón de la ciudad, y sin ostentación á menudo indirectamente la gobierna (1); en el seno de la suya trabaja sin descanso en la extensión del comercio público y contribuye al esplendor urbano, al lujo, á la comodidad, á todo lo que pueda acrecentar el prestigio y favorecer la asimilación de nuevos elementos de poderío y de triunfo.

En las ciudades esencialmente mercantiles, el negociante predomina, pues, abiertamente; en las demás está sujeto á una vigilancia en ocasiones suspicaz, á una reglamentación cuyos rigores procura suavizar, ó de la cual se esfuerza en sacar provecho. Es el hombre de la asociación utilitaria, de la solidaridad bien definida creada intencionalmente entre gentes por igual interesadas y que han aprendido muy pronto á pesar con exactitud las ganancias y las pérdidas, el debe y el haber. Así, cuando se desarrollan las instituciones mone-

(1) Cf. Augusto Dietrich, prefacio á la traducción del libro de Brooks Adams, pág. 6: «El hombre del dinero llegó á ser muy pronto el rey de este mundo; desde el alba de las sociedades ha pisoteado á los humildes y ha tenido con frecuencia en su mano la suerte de los poderosos; éstos, aunque se hayan llamado los patricios y los emperadores de Roma, Dándolo, dux de Venecia, Felipe el Hermoso, rey de Francia, Enrique VIII, rey de Inglaterra, han tenido que contar con él; á cambio de sus servicios, dejaron que su raza se revistiese alas y se remontase con vuelo soberano.»



tarias y de crédito, está en relaciones constantes con el capitalista, á menudo usurero. Ensancha de este modo su campo de acción merced al crédito y al beneficio del dinero prestado. Puede, por tanto, ejercer más fácilmente su supremacía sobre el mundo del trabajo, al que asegura mercados, más numerosos y varios según que el lujo es mayor, las necesidades facticias de la multitud más imperiosas. Habitudo á la compra y á la venta, crea la venalidad y entra por consiguiente en lucha con el patricio, con el jurista, con el hombre de Estado, decidido á conservar á las relaciones sociales un carácter de pureza y probidad. Hemos señalado más arriba el inevitable conflicto del tipo comercial y el tipo militar. Roma prohibía negociar á sus senadores y á sus magistrados; sin embargo, el espíritu mercantil hizo allí tales progresos, que la decadencia, la disgregación social, fué la consecuencia necesaria de un afán creciente de riquezas. «Pompeyo, Catón, Bruto, Cicerón, Attico..., no había ni uno solo entre ellos que osase confesar sus actos, ni uno solo que no fuese acusado de tratos, aun para aquella época, deshonorosos» (1). El espíritu del negociante los había ganado.

(1) Brooks Adams, pág. 37. Pompeyo «llegó á tener toda la provincia en empeño»; cobra del sátrapa de Capadocia ciento noventa y dos mil francos al mes. «De todos los usureros aristocráticos romanos, el principal fué acaso Bruto.»

El tipo del usurero es un tipo patológico, mas fácilmente se podría ver en él la exageración del carácter esencial del traficante; y de las operaciones del usurero se puede pasar, por transiciones apenas sensibles, á las del banquero. «El hombre del dinero» forzosamente no varía casi; su papel social está más ó menos estrictamente limitado por las exigencias del medio. Con todo, la difusión del tipo comerciante y financiero está íntimamente ligada al desarrollo económico de las sociedades modernas. Gracias á su riqueza, pudieron las ciudades de la Edad Media llegar á ser independientes y hacer la prosperidad de sus colectividades obreras, en tanto que trabajaban, por la solidaridad de los burgueses, en el establecimiento de un nuevo orden político, efecto de una mayor solidaridad social. La protección de que gozaban los mercaderes de la Edad Media, protección concedida por la Iglesia (1), por el Imperio germánico, por los principados danubianos y eslavos, permitió que la civilización se difundiese y que el mundo occidental entrase en comunión de ideas sobre ciertos puntos con el mundo oriental. Las

(1) En el concilio de Clermont la tregua de Dios fué declarada perpetua para los mercaderes, como lo era ya para los clérigos, los peregrinos y las mujeres.» (Coste, página 241.) Cf. Frignet, *Historia de la asociación comercial desde la antigüedad* (París, Guillaumin, 1868).



ciudades flamencas de una parte, Venecia, Génova, de otra, y todos los centros mercantiles de los países civilizados, estimularon la actividad industrial de las naciones, á las que deslumbraban con su lujo y ofrecían el ejemplo de una actividad sin igual. Si la industria medioeval opera con pequeños capitales, bien pronto, gracias al genio propio del tipo comerciante, los cambios se hacen más frecuentes, más fáciles, más variados, y las manufacturas ganan en importancia, el industrialismo toma vuelo, el tipo artesano desempeña un papel más considerable; la solidaridad de los intereses políticos, industriales, mercantiles, marítimos, impone á Colbert su notable organización administrativa. Su riqueza, debida al comercio y á las industrias que de éste dependen, permite á Inglaterra la más rápida de las evoluciones económicas y políticas (1). El capitalismo, en fin, ha dado al obrero maravillosos factores de progreso, las máquinas, sin cesar perfeccionadas, de las grandes fábricas modernas; á los sabios, los preciosos instrumentos del laboratorio y los medios de investigación que le son ya indispensables al genio humano. *El hombre del dinero*, con sus establecimientos de crédito, ha llegado á ser auxiliar necesario del estadista. Las grandes empresas industriales, inseparables de los vastos movimientos

(1) Cf. Coste, pág. 296.

mercantiles, hacen del hombre de negocios, del hombre práctico por excelencia, un elemento preponderante en la vida nacional. A la decadencia del tipo sacerdotal y del militar, corresponde, pues, en la solidaridad social contemporánea, una elevación excepcional del *business-man*. La admiración que profesan á los anglo-sajones muchos latinos, y que, en virtud de la ley de asimilación antes formulada, tiende á aproximar pueblos de carácter y tendencias diferentes, no tiene otra razón de ser.

51. El comerciante y el patrono industrial son burgueses. Pertenecen á esa clase media, intermedia entre el proletariado y la aristocracia, á la cual ya Aristóteles atribuía un papel considerable en su teoría del justo medio aplicada á la política. La burguesía nació de la disolución de la *gens*; el burgués estaba en potencia en el cliente, en el liberto, á quienes su trabajo ó el favor de sus amos había enriquecido y un estado de semilibertad preparaba para el goce de la independencia política y económica. Solón les dió en Atenas la propiedad de la tierra, preparándoles á desempeñar un papel importante en la organización social (1). En Roma, la creación del tribuno dió á los antiguos clientes, que habían escapado al yugo

(1) Fustel de Coulanges, 1, pág. 316. Cf. Aristóteles, *Política*, II, IX, 2: καὶ δουλεύοντα τον δημοῦ παῖσαι.



de la aristocracia, un poder que les puso naturalmente á la cabeza de la plebe (1). En la Edad Media, después que los *pauperes liberi*, los colonos libres del período de transición galo-romano, hubieron desaparecido en el seno de la masa de los siervos (2), y ello en provecho de la gran propiedad, el burgués renació entre los villanos francos, y sobre todo en la población urbana. Campesinos, mercaderes y artesanos, libres de la sombra del castillo, redimidos de cargas abrumadoras y unidos para resistir á la arbitrariedad feudal (3), conquistaron privilegios, eligieron magistrados, se dieron «juramento de prestarse mutuamente ayuda y consejo», hicieron de su municipio un señorío y llegaron á ser solidariamente un «noble colectivo», capaz de poseer tierras, y aun de tener siervos (4). El rasgo característico del burgués lo da el hecho de que, no obstante su solidaridad con la clase inferior, de la que procede, á la cual á veces le atan aún ciertos lazos (matrimonios con siervas de señorío, censos debidos al señor), en la cual halla sin cesar nuevos compañeros, tiene la ambición de ver á su colectividad tratar de igual á igual con los aristócratas, rivalizar con

(1) Fustel de Coulanges, 1, pág. 320.

(2) Enrique Sée, pag. 46.

(3) Idem, pág. 279.

(4) Idem, pág. 282. En 1223, Juan, señor de Noyón, cambia siervos con el municipio de Sezanne.

éstos en múltiples asuntos. Personalmente, está poseído por la preocupación de su prosperidad material, y la creación de un mercado en su villa importa más á sus ojos que la conquista de nuevos derechos políticos (1); quiere acrecentar su bienestar y asegurar la mayor estabilidad posible á las ventajas que ha podido adquirir; sin gran ambición, será sobre todo prudente y económico; amigo del orden y de la paz, exigirá una buena policía y muros bien guardados.

El carácter del burgués no se ha modificado apenas más que el del negociante, el del militar y el del sacerdote. A través de las edades permanece fiel á la sana mediocridad. Pero, á medida que el industrial y el comerciante ganan en importancia y adquieren mayor prestigio, el burgués, que á menudo se confunde con ellos, osa más acercarse al señor. Si tiene talento ó genio ingresa en la clase directora, llega á ser un Colbert, auxiliar directo de los reyes. En Inglaterra, en el siglo XVII, es de la *gentry*, «especie de nobleza abierta», dice Boutmy, clase social bien educada y rica en la que abundan los hombres nuevos, mercaderes, artesanos enriquecidos, abogados, magistrados municipales, propietarios de tierras. Estos burgueses se encuentran en la Cámara de los Comunes con los hijos de los pares: uno de ellos es Cromwell. Son

(1) Enrique Sée, pág. 291-292.



«la cabeza directora y el vivo corazón» de la sociedad inglesa de la época (1).

La burguesía establece una más estrecha interdependencia, una mayor reciprocidad de acción entre artesanos, comerciantes, trabajadores de todas categorías y miembros de las clases directoras. Esencialmente es el tipo del burgués sintético; su carácter es susceptible de presentar muchísimas variantes individuales. Así, no es extraño que la burguesía francesa del siglo XVIII haya ejercido sobre la nación una influencia excepcional, haya preparado y en parte realizado su Revolución, haciendo solidarios á hombres que nada parecía deber aproximar. Siglo y medio antes, la *gentry* inglesa había desempeñado el mismo papel.

El tipo burgués continúa siendo, en el período contemporáneo, uno de los tipos sociales más importantes. El burgués es el elemento moderador en la política parlamentaria, y su acción económica corresponde á su acción política. Mas el proletariado industrial y agrícola censura hoy el egoísmo de los que fueron un día los jefes del pueblo. Vemos ya el antagonismo del tipo obrero y el tipo burgués. El primero no tiene todavía, á los ojos del sociólogo, un carácter bien definido: apenas si el trabajador que no posee casi nada se ve libre de la servidumbre política; está aún sometido á

(1) E. Boutmy, pág. 185-198.

tantas potencias económicas, que no puede casi manifestar su naturaleza fundamental más que en movimientos de rebeldía ó en la expresión todavía confusa de aspiraciones hacia un mayor bienestar colectivo. El tipo del proletario no es apenas aún sino el del revolucionario, negador y, en caso de necesidad, destructor, muy poco susceptible de afirmar su solidaridad con otros tipos sociales.

52. Parece, con todo, que las diferencias de los diversos caracteres colectivos vayan atenuándose, y que la extensión continua de la solidaridad social haya tenido por efecto constituir ó favorecer la próxima constitución de un tipo abstracto que se descubriría en gran número de individuos que realizan al propio tiempo otros tipos sociales: el sacerdote, el militar, el comerciante, el burgués, el obrero, son, ó van siendo, cada vez más, «ciudadanos». Cualquiera que sea su empleo, cualesquiera que sean su origen y aspiraciones personales ó hereditarias, cualesquiera que sean sus relaciones familiares, confesionales, profesionales, el ciudadano no difiere tanto de los demás ciudadanos, que no sea posible encontrar un espíritu común, tendencias semejantes, rasgos permanentes de carácter casi los mismos en todos. Comenzando por lo exterior, el traje tiende á la uniformidad; el sacerdote y el militar son los únicos que llevan un traje especial no estando en el ejercicio de sus fun-



ciones; la lengua es la misma para todos los habitantes de un país, que reciben la misma instrucción, una educación común, y tienden así á la uniformidad de pensamiento científico y de concepción de los principios fundamentales, aun para la acción. Hay un espíritu democrático que tiende á ser el de los más de los ciudadanos, habituados á respetar las mismas leyes, á recurrir á las mismas instituciones, á los mismos magistrados, á los mismos funcionarios; todos participan igualmente del Poder y se interesan casi igualmente por la organización política y económica del país; la discusión pública en la tribuna del Parlamento, en los periódicos abundantemente difundidos, en reuniones y conferencias, de las ideas de todas clases concernientes á la vida de la nación, hace que el ciudadano se apasione vivamente por la cosa pública y aspire sin cesar á un concurso de buenas voluntades para el logro de mejoras comúnmente deseadas. Así el individuo llega á ser función de la vida nacional, y, al par que se especializa técnicamente, se acerca más cada día á sus semejantes en cuanto á todos los modos de la existencia. Desde el momento en que el espíritu colectivo que animaba especialmente á tal ó cual corporación tiende á fundirse en un espíritu colectivo nacional, en el que las tradiciones especiales se esfuman, los caracteres sociales particulares, comunes solamente á individuos de una

misma profesión ó de una misma «situación», revisten el aspecto general que les impone una semejanza extendida al mayor número. El tipo ciudadano deviene el *tipo genérico*, del que los tipos sacerdote, soldado, campesino, obrero, comerciante, burgués (bien que este último sea más bien intermedio), pueden considerarse como subordinados lógicos, á título de *tipos específicos*. Bien se ve, por esta última consideración, que la solidaridad social que se afirma por la conexión de los tipos sociológicos es algo más que un simple hecho empírico. La existencia de diversidad de tipos asegura la heterogeneidad, la especialización, la complejidad de la masa social; responde á la diversidad de las necesidades humanas y á la multiplicidad de las grandes funciones de la vida colectiva. Más una cierta unidad subsiste bajo la diferenciación, y esta unidad genérica, la cual se ha tardado tanto á ver en las especies animales, se manifiesta por la aparición tras las «especies» sociales de un tipo más general, capaz de sopor-  
tar todos los demás.

La existencia de este tipo genérico permite al individuo pasar más fácilmente de la posesión de ciertos caracteres específicos á la adquisición de otros: el oficial podrá llegar á ser comerciante; el obrero, sacerdote; el sabio, industrial; y ello, merced á la identificación de los espíritus y á la previa posesión de un fondo común de aptitudes so-



ciales; merced, por otra parte, á la desaparición de la especialización hereditaria, que confinaba á cada individuo en su clase, hacía del hijo del tejedor un tejedor, del hijo del mercader un comerciante, del hijo del magistrado un procurador, y permitía, á lo sumo, á ciertos hijos de la nobleza entrar á formar parte del clero. Gracias á una solidaridad más amplia que la de la casta, la clase ó la corporación, el individuo ha podido participar de varios modos de acción, seguir diversas corrientes de pensamiento, de emociones, de sentimientos; la influencia recíproca de los diferentes tipos, unos sobre otros, los ha ido aproximando, sobre todo en los individuos que han podido colocarse en la confluencia de las distintas corrientes de vida social. La especialización del individuo puede, pues, no ser más que provisional en muchos casos; no llega á ser definitiva sino cuando las disposiciones naturales, hereditarias ó adquiridas individualmente, pero bien afirmadas, hallan en armonía con las exigencias del tipo que se realiza.

53. Mas hay un tipo social del que no hemos hablado todavía, bien que sea muy importante, por ser su difusión consecuencia de este paso, cada vez más fácil para el individuo contemporáneo, de una especie social á otra: el tipo del funcionario, tipo de aspecto excesivamente variable y cuyos rasgos esenciales son difíciles de fijar.

Desde que los agregados humanos, extendiéndose, exigieron una administración de las diversas partes ó regiones en nombre de la colectividad soberana, hubo en cada Estado cierto número de individuos interpuestos entre el pueblo y el poder para la gestión de los servicios públicos. En las ciudades aristocráticas la mayor parte de las funciones fueron desempeñadas por los miembros de la aristocracia, que tenían á sus órdenes un contingente mayor ó menor de servidores ó esclavos. En las ciudades democráticas las grandes funciones fueron electivas; fueron magistraturas no retribuidas por lo común. El tipo del magistrado es el del hombre que antepone á todos los intereses privados y á los suyos propios el cuidado de los intereses comunes, de lo que él cree ser el bien público, el respeto á las leyes, la obediencia á la autoridad legítima. «Da sentencias y no servicios»; trabaja para el Estado y no para los particulares.

En Roma los magistrados fueron muy numerosos (1); por lo demás, todas las magistraturas del Estado se constituyeron según el principio de la colegialidad (2), y la solidaridad de los cuerpos así constituidos, tendió claramente á sustraerlos á la influencia de las agitaciones políticas. De

(1) Cf. Mommsen (Teodoro).

(2) Idem, pág. 32.



igual suerte los magistrados del orden judicial fueron en tiempos modernos órganos poderosos, mas siempre inclinados á aislarse de los otros órganos de la vida pública, á colocarse por encima de todos los demás agregados sociales. El principio democrático de la elección de los magistrados por el pueblo es muy propio para restituir á estos funcionarios al seno del agregado social y obligarles á una solidaridad que parecen rehuir; pero presenta gravísimos inconvenientes por la corrupción que comporta. El verdadero magistrado, ya lo sea por elección ó por nombramiento, no dejará nunca de ser estimado en la medida en que sepa romper los lazos de la solidaridad restringida, confesional, económica, política, familiar sobre todo, para servir la causa de la solidaridad más amplia posible, la causa del derecho humano; y aun es preciso que sea de su tiempo y solidario del movimiento intelectual y moral de su época.

Aparte los magistrados, los funcionarios del Estado son, ó bien representantes del Poder central, ó bien ejecutores de las prescripciones legales, de las órdenes del soberano concernientes á los distintos servicios públicos. Su número, limitado en las ciudades antiguas, era ya considerable en todos los grandes Imperios de otro tiempo; en los Estados modernos crece sin cesar. Su solidaridad con la nación depende de la utilidad de su cargo y de la armonía mayor ó menor que exista entre

Gobierno y gobernados. En un país donde el Gobierno se impone por la fuerza ó se sostiene por la astucia, los más de los funcionarios no pueden apenas estar en comunión de ideas con el público; la hostilidad de los «sometidos» responde á la soberbia ó á la indiferencia de los funcionarios, que, poco interesados por la prosperidad común, van camino de ser parásitos de la nación. Dondequiera que la Administración apele á procedimientos despóticos, á la arbitrariedad, ninguna solidaridad puede haber, fuera de una interdependencia impuesta y á menudo insoportable, entre los funcionarios del Estado y los que se consideran desde luego sus víctimas. Por esto el carácter del funcionario aparece con frecuencia en oposición con el del simple ciudadano. Mas dondequiera que la función pública sea indispensable á la vida nacional, el funcionario es el órgano necesario aun para la realización de los fines particulares, y, por consiguiente, entra á pie llano en la vida de la nación, donde tiene su lugar y su papel solidario del de los demás ciudadanos. Entonces, no solamente la oposición entre el funcionario y el ciudadano desaparece, sino que es sustituida progresivamente por una tal asimilación, que los más de los ciudadanos llegan á ser capaces de desempeñar una función pública especial. Así el tipo común, diferenciándose ligeramente, viene á presentar una multitud de aspectos algo diversos



entre sí, correspondientes á la multitud de las funciones sociales. Todo ciudadano tiende á convertirse en «funcionario» en el sentido más lato de la palabra, y la solidaridad orgánica más alta se realiza progresivamente en el Estado. Entre los tipos sociales más salientes se dan otros muchos intermedios que permiten la transición casi continua de cada especie á la especie inmediata. La hipótesis biológica de la continuidad natural tiene así asegurada en la Sociología, para un porvenir próximo, una nueva comprobación. *Diferenciación y semejanza* crecientes, *continuidad y solidaridad orgánica* en una relativa estabilidad y en una evolución incesante: tales son los conceptos más ó menos antitéticos que el examen de las sociedades en evolución permite conciliar.

## TERCERA PARTE

### SOLIDARIDAD SOCIAL Y VIDA NORMAL

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

54. El anarquismo y la coacción social.—55. Egoísmo y solidaridad.—56. Doctrinas metafísicas.—57. El contrato social y el cuasicontrato.—58. La deuda social.—59. El ideal social.

54. La solidaridad social es un hecho de innegable importancia desde el punto de vista puramente científico. Todo lo que precede manifiesta la íntima dependencia en que vive respecto de sus semejantes el ser en sociedad. Mas la interdependencia, ¿no será realmente contraria á la voluntad moral del hombre, y no podrá ésta reaccionar contra la naturaleza social, que le impone la solidaridad, como reacciona contra tantas otras consecuencias naturales de leyes cuyas manifestaciones no está en nuestro poder impedir, cuyos efectos todos no alcanzamos á suprimir ó á atenuar?



Se ha de tener muy presente que las ideas son susceptibles de llegar á ser fuerzas sociales y de representar un papel importante en la evolución. Así, conviene estudiar á continuación de los hechos las ideas ó doctrinas que preparan la próxima evolución de la solidaridad social.

«Todo sér colocado por encima de mí, dice Stirner (1), sea Dios, sea el hombre, debilita el sentimiento de mi individualidad, y sólo comienza á palidecer cuando el sol de esta consciencia me ilumina. Si pongo mi causa en mí, el Único, estriba ésta entonces en su creador perecedero que se absorbe á sí mismo, y me es lícito decir: «No he puesto mi causa en nada». El individualista anarquista, para escapar á los efectos de la solidaridad social, hácese «no solamente antipolítico y apolítico, sino antisocial y asocial» (2). De los teorizantes de la vida social, unos han concebido la sociedad como la simple yuxtaposición de familias é individuos unidos entre sí por un vínculo ya voluntario, ya impuesto por la fuerza ó las circunstancias; otros, como un cuerpo organizado por el que circula una misma vida, y que se mueve á impulsos de una misma voluntad. Todos admiten la legitimidad y la necesidad de ese vínculo voluntario ó involuntario, mecánico ú orgánico,

(1) Max Stirner (Gaspar Schmidt), pág. 471.

(2) Basch, pág. 154.

político ó social. Y contra la concepción de ese vínculo se levanta Stirner con toda su elocuencia vehemente. «Los Yos, conscientes de sí mismos, repugnan todo vínculo y aun toda yuxtaposición. No son ni los órganos de un mismo cuerpo, ni las piezas de un mismo mecanismo. No se sienten en modo alguno solidarios unos de otros.» La rebeldía del individuo contra la organización social no podría llevarse más lejos, y el contraste es marcadísimo cuando se opone á la negación anarquista la afirmación tan categórica de Augusto Comte (1): «Para el espíritu positivo, el hombre propiamente dicho no existe; no puede existir sino la Humanidad, pues que todo nuestro desenvolvimiento se debe á la sociedad, bajo cualquier aspecto que lo consideremos. Si la idea de sociedad parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, efecto es del antiguo régimen filosófico; la idea de individuo, en realidad, es la que ofrece tal carácter, sobre todo en nuestra especie.»

Hemos visto en qué medida conviene reconocer una «realidad social» superior á las «realidades individuales». La analogía biosociológica no autoriza á suponer «que los cuerpos sociales» sean seres vivos hasta el extremo de que, asimilables todos los elementos que los constituyen á las células de nuestro organismo, no puedan esos elementos separarse del agregado sin perecer, no

(1) Augusto Comte, 2, pág. 118, 56.



puedan tener otro valor individual que la apariencia del mismo debida á una especialización necesaria al progreso ó á la conservación del conjunto. La solidaridad social nos ha parecido resolverse, por su evolución, en la cooperación voluntaria de individuos tan independientes entre sí bajo ciertos respectos como estrechamente unidos desde otros puntos de vista: síguese de ello que cada vez más la sociedad de seres solidarios se efectúa merced á la importancia creciente de las operaciones colectivas; «las representaciones y las resoluciones (1), las emociones y los deseos que tienden al bien común, *hacen converger* todas las conciencias parciales á un mismo punto, de suerte que se forma un centro nuevo al cual todo va á parar y de donde parte cuanto concierne á la seguridad, al aprovisionamiento, á la información, al trabajo, á los goces y los duelos de esas vidas individuales entrecruzadas. Ese centro es *una* conciencia colectiva. Todas las sociedades tienen la suya. Tales conciencias colectivas... son para nosotros verdaderas realidades, en cuanto que constituyen las más altas concentraciones espontáneas de representaciones y de impulsiones; en una palabra, las más grandes colectoras y las más enérgicas redistribuidoras de fuerzas ordenadas del mundo. Ellas dominan el espacio y el tiempo... Consisten

(1) Espinas, *Ser ó no ser* (*Revue philosophique*), t. XLI, página 471.

en una solidaridad de impresiones y deseos ». Toda nuestra investigación sociológica muestra á la vez cuán exacta es esta teoría de Espinas y cuán ilegítimo sería ver, en la constitución de fuerzas sociales, el triunfo de una especie de fatalidad ciega sobre la voluntad moral de los hombres. Si los individuos dependen de las colectividades organizadas, éstas no existen sino por los individuos y por lo que los individuos tienen de más elevado: las ideas, los sentimientos, las voliciones y repulsiones, cuyo conjunto en cada sér hace de él una persona, una voluntad.

Mal inspirados y dominados por una concepción falsa de la solidaridad y de la realidad sociales están, pues, los que pretenden sustituir á la elección moral la obediencia pasiva á las órdenes de una colectividad evolucionando en sus costumbres, sus creencias, sus aspiraciones, según un determinismo riguroso que las decisiones individuales no podrían modificar. La «conciencia colectiva» es un producto humano y no una especie de divinidad nueva que nos domine tiránicamente, sometida, por su parte, al Destino. La «conciencia colectiva» vale lo que valen por término medio las inteligencias y las voluntades de los seres asociados que le dan origen. Importa, pues, grandemente á los hombres tener un valor moral individual, puesto que su solidaridad está llamada á constituir por encima de ellos un poder más



fuerte, y es ya para los seres bien intencionados una razón de solidarizarse y de formar asociaciones poderosas la consideración de la fuerza moral que puede surgir de su acuerdo, de su libre cooperación; las buenas costumbres que pueden mejor así hacer prevalecer, las ideas directoras á las cuales pueden así dar una mayor eficacia, los progresos en que pueden colaborar con más autoidad, toda la obra de organización social les invita á agruparse.

Mas los individualistas discípulos de Stirner preconizan «el immoralismo». Para ellos es ya renunciar á lo que creen constituir su dignidad el someterse á una disciplina común, voluntariamente establecida, libremente aceptada. El Único, como el Superhombre de Nietzsche se da á sí mismo y para sí solo su moral propia. «No hay más que yos distintos é incomparables, cada uno de los cuales es su propio maestro, su legislador, su soberano y su propietario... No hay ley de vida, no hay normas morales, no hay imperativo, no hay soberano bien... Dado que no hay para el yo ni deber, ni derecho, ni ley de ninguna clase, natural es que emplee, para manifestarse é imponerse, todos los medios, aun los más vituperables según la moral tradicional» (1). Mas «el immoralismo» es también una moral, pues impone á todos una

(1) Basch, pág. 145.

regla de conducta, prescribe á cada cual la obligación de «hacerse el centro de todo», de «perseguir sus intereses intelectuales y materiales á placer» (1). Hasta conduce, en Stirner, á la concepción de un modo particular de solidaridad: la asociación de los egoístas. «Si advierto que puedo servirme de otro, me dirijo á él y algunos me procuran un acuerdo con él, para que por este acuerdo se acreciente mi poder y para que podamos realizar con nuestras *fuerzas comunes* más de lo podrían realizar individuos aislados. Yo no veo en esta comunidad sino una multiplicación de mi fuerza, y no persevero en ella sino en tanto que mi fuerza se multiplica... La asociación no te posee; eres tú el que la posees y te sirves de ella» (2). Stirner, en suma, no hace más que oponer el principio utilitario de la asociación á los principios generosos, desinteresados, en que se inspira á menudo la organización social. «Prefiero tener que contar con el egoísmo de los hombres, más bien que con su piedad, con su compasión, etc. El egoísta exige la *reciprocidad* (según seas para mí, debo yo ser para ti)» (3). Despojado de su original presentación y de su fraseología especial, el immoralismo de Stirner coincide con el

(1) Stirner: *Der Einzige*, pág. 41.

(2) Idem *id.*, pág. 365 (trad., pág. 398).

(3) Stirner, pág. 396.



utilitarismo de Stuart Mill en uno de sus principios esenciales. «La armonía de los egoísmos basta á realizar el orden social» (1); principio en virtud del cual «si cada individuo es el mejor juez de su interés y si todos los intereses son armónicos», toda intervención de un poder superior al individuo debería ser rigurosamente condenada. En efecto, la condenación rigurosa de la intervención de un poder social es lo que encontramos en Stirner; no, propiamente hablando, la condenación de la solidaridad social. Mas ésta, ¿puede limitarse á la reciprocidad de servicios y á la interdependencia impuesta por el cuidado de los intereses personales?

55. Se ha señalado muchas veces la oposición, en la doctrina de Stuart Mill, de un individualismo que no osa llegar á sus últimas deducciones y un anhelo de organización social que parece exigir bastante más que una cooperación espontánea de egoístas (2). Los «benthamistas», á despecho de su fe en la armonía fundamental de los intereses privados, han apelado todos, más ó menos, á un poder capaz de mantener la interdependencia de los hombres asociados, poder político ó moral, ley civil ó moral. Max Stirner se ve precisado á admitir múltiples sacrificios de su libertad, bien que

(1) Halévy, pág. 375.

(2) Véase Halévy, Martinazzoli.

haga observar que esos sacrificios son consecuencia sólo de su egoísmo (1). Se ve en la necesidad de «recomendar la inteligencia de los Unicos» para la producción en común de los más indispensables objetos de consumo, á fin de evitar que «los trabajos humanos absorban, como bajo el régimen de la concurrencia, nuestro tiempo y nuestro esfuerzo». Admite, pues, una división del trabajo social y le sería bastante difícil en la práctica no reconocer, con la interdependencia de los hombres desde todos los puntos de vista, la legitimidad de reglas comunes.

Por otra parte, si el egoísmo es el único móvil de la vida en sociedad ¿cómo impedir que «el individuo más fuerte, más enérgico, más dueño de sí, haga sentir al más débil y al más pusilánime su superioridad?» (2). El más fuerte, en su egoísmo y en su desprecio de toda regla común, ¿no está fatalmente destinado al ejercicio de un poder que tenderá á hacer suyas todas las fuentes de riqueza, de acción, de goce, de que pueda apoderarse? El egoísta que no considera sino su persona y que se juzga por encima de todo, no puede encontrar iguales; ó bien hállese paralizado por un poder superior; ó bien oprime á inferiores que desprecia. El reinado del egoísmo es el reinado de la

(1) Stirner, pág. 400.

(2) Basch, pág. 275.



fuerza. Stirner se hermana con Nietzsche, y su Único se confunde con el Superhombre: «No está El realmente en posesión de toda su potencia sino permaneciendo solo» (1). Si entra en una asociación, si tolera la cooperación, si busca la reciprocidad de servicios, su egoísmo, que ya no es inflexible, se convierte en el de un sér sociable, bien pronto atento á conciliar los intereses en oposición, los apetitos en conflicto, y á colocar al individuo bajo la protección de la «conciencia colectiva».

Epicuro había sugerido otra solución al problema de las relaciones del egoísmo y la solidaridad: el sabio, para escapar á las obligaciones que acarrea la interdependencia de los hombres, debía renunciar casi completamente á la vida activa, á la vida de familia, á la vida política. Después de haber mutilado al sér moral, reducido todas sus voliciones y repulsiones al deseo de paz y al temor al sufrimiento, Epicuro admitía todavía, no obstante, que se pudiese tener amigos, recibir de ellos servicios y, en reciprocidad, sacrificarse por ellos, llegada la ocasión (2). Reconocía así la necesidad, para el egoísta, de una cierta solidaridad social.

56. Si la solidaridad no fuese más que útil, ó aun indispensable, para la realización de fines in-

(1) Basch, pág. 276.

(2) *Diógenes Laercio*, libro X.

dividuales ó colectivos sin valor moral, es decir, tales que no hubiese obligación de perseguirlos, no podríamos censurar á los que, descuidados de estos fines, despreciasen el medio. Se puede juzgar que «el mayor bien del mayor número» no constituye el objeto de una disciplina moral, y que si la solidaridad social, de día en día más extensa, permite—gracias á una cooperación siempre mejor ordenada y á una interdependencia creciente de los hombres en cuanto á ideas y aspiraciones—aumentar la satisfacción general, dar progresivamente mayor bienestar á la Humanidad, puede con todo ponerse entre los recursos que nos ofrecen la naturaleza y la inteligencia para el logro del éxito. Mas éste no ha sido el sentir de numerosos teóricos. La solidaridad social, concebida, es cierto, de la manera particular que hemos indicado más arriba, era para Platón el medio de realizar, por la «justicia» ó la armonía en la subordinación, un trasunto de lo divino. A imagen del mundo de las Ideas, la ciudad terrestre se organizaba en un sistema lo más diversificado posible en la unidad. Aristóteles se preocupaba menos de la unidad colectiva; hasta le reprocha á Platón haber sacrificado el individuo á la sociedad, y se presenta como adversario del pitagorismo, que había «dado la fórmula matemática de la interdependencia de todas las existencias, reales ó posibles, reduciendo cada una de ellas á una esencia numérica resultan-



te de su lugar en la jerarquía cósmica, ó, más bien, de sus relaciones con los términos vecinos» (1); mas Aristóteles consideraba, sin embargo, la sociedad humana como un hecho natural y como un sér vivo (*ζῶον*) (2). La solidaridad familiar sirve de base á la solidaridad política; la forma de ésta varía según la densidad del agregado, y la ciudad está caracterizada por «la reciprocidad de las funciones vitales» (3), por una especie de *consensus* que produce la manifestación de una voluntad común. Ahora bien; la formación de este agregado de seres solidarios se considera como uno de los fines morales de la existencia individual, pues que es el medio más eficaz de asegurar al hombre virtuoso el vagar necesario para la especulación, para la «virtud teorética». La naturaleza no hace nada en vano: ha producido la vida política para la moralidad del hombre, y, por consiguiente, para su bien (efecto del paso de las virtualidades propiamente humanas de la potencia al acto) (4).

El estoicismo dió por fundamento ético á la solidaridad social la conformidad con la ley natu-

(1) Mabileau, *Congreso de la educación social*, 1900, Memoria, pág. 62.

(2) Aristóteles, *Política*, I, 1, 3.

(3) *Política*, III, 1, 11.

(4) *Política*, I y III; *Ética á Nicómaco*, libros VI y X.

ral. La ciudad debe ser la imagen del mundo armónico, y, á imitación de la unidad cósmica, debe tener una organización tal que cada uno pueda en ella desempeñar su función. Mas los últimos filósofos estóicos asisten á la ruina de la ciudad antigua; ignoran qué forma va á tomar la solidaridad social, y no fijan ya su atención más que en la solidaridad cósmica, la de todas las partes de la naturaleza, conspirando á formar un orden divino. Así nace el pensamiento del hombre «ciudadano del mundo», que, sin ser la negación de la idea de interdependencia social, difiere de ella profundamente. Este pensamiento de Marco Aurelio se combina en el espíritu de los filósofos cristianos con el dogma de la redención: San Pablo exige á los fieles «no formar más que un solo cuerpo en Cristo, cada uno con gracias diferentes», y San Agustín opone á la solidaridad terrena (en la sociedad que no forma sino un solo cuerpo en Adán) la verdadera solidaridad moral en la ciudad de Dios, donde los fieles no forman sino un solo cuerpo en Cristo. Las cofradías, las comunidades, las órdenes religiosas de la Edad Media vieron, consiguientemente, en la comunión espiritual de la tierra un medio de realizar de antemano la comunión en Dios, fin de la vida religiosa.

«El ideal de la vida espiritual», que es á la vez un ideal religioso y un ideal moral, continúa siendo para muchos espíritus «la comunión de todos



los seres en su principio» (1). En consecuencia, «al esfuerzo del hombre por la moralidad le está reservado unir en una íntima solidaridad el destino individual y el destino universal». No podemos, desde el momento en que participamos todos de la misma esencia y no nos encontramos plenamente á nosotros mismos más que en la reconstitución de la unidad primitiva, «limitarnos á preservar nues'tra integridad en un medio de corrupción, así como no podemos someternos al sacrificio de nuestra voluntad propia á la ambición ajena; tenemos la obligación de realizar la Humanidad en el sentido más amplio de la palabra, de trabajar por el progreso de la comunidad... de elevar á los demás á la libertad moral, de volverlos capaces de dejarnos traducir nuestra voluntad de perfección y dignos de unirse á nosotros en esta misma voluntad» (2).

El panteísmo y el monismo están, en este punto, de acuerdo con el cristianismo. Espinoza pide á los hombres en sociedad no formar más que una sola alma para llegar en común á la posesión del soberano bien intelectual: «*Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est bonum quod omnibus hominibus commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus ejusdem sunt*

(1) Brunschwicq, 2, pág. 165.

(2) Idem, 2, páginas 164-165.

*naturae, possideri aeque potest*» (1). Espinas (2) deduce muy bien de la definición espinociana del alma («la idea del cuerpo, el cual es un compuesto de varios elementos muy compuestos asimismo»), la conclusión de «que, para Espinoza, el cuerpo social es un individuo vivo»; se puede añadir que la obligación de realizar la solidaridad social deriva de la obligación, impuesta á cada individuo, de buscar la virtud y el bien en la adecuada inteligencia de la Substancia única, en la perfección intelectual, que puede ser común á todos y que es el fin propuesto á la vida en comunidad. «El fin último del Estado es la libertad» (3), es «la vida del alma» (4); de aquí que la solidaridad social, por lo demás útil, indispensable para la vida ordinaria (5), tenga un alto valor moral.

Pedro Leroux, que tantas ideas le ha tomado al cristianismo, según observa Faguet, señala también en la «vida racional» el ideal moral á realizar. «La comunión espiritual» nos atrae y nos lleva á la solidaridad. «Cada uno tiene, por naturaleza, necesidad de estar en comunión con sus semejantes y con el Universo, y, si esto se le impide, llega á ser desgraciado, y á veces hasta criminal... A esta

(1) Espinoza, *Ética*, IV, prop. XXXVI.

(2) Espinas, pág. 36.

(3) *Tract. theologico-polit*, c. XX.

(4) Idem, c. V., § 5.

(5) *Et.*, IV, XXXVII.



ley de unión y de amor nadie se podría sustraer sin sufrir» (1). La divinidad nos guía en la vía natural. «Sí, Platón está en lo cierto; gravitamos hacia Dios, atraídos á él, que es la soberana Belleza, por el instinto de nuestra naturaleza amante y racional. Mas, así como los cuerpos colocados en la superficie de la tierra no gravitan hacia el sol *sino todos juntos*, así nosotros no *gravitamos espiritualmente hacia Dios* sino por medio de la Humanidad». La Humanidad es para Pedro Leroux «un sér ideal compuesto de una multitud de seres reales que son la humanidad en germen, la Humanidad en estado virtual. Y, recíprocamente, el hombre es un sér real en el que vive en estado virtual el sér ideal llamado Humanidad... Hay penetración entre el sér particular hombre y el sér general Humanidad» (2). ¿Cómo, pues, la solidaridad social no ha de ser del más alto valor moral?

Este valor superior de la interdependencia de los hombres en la conquista de una perfección que ha de realizarse en común, otros dos pensadores cristianos, Secretan y Renouvier, lo han puesto de relieve. «Los destinos individuales son rigurosamente solidarios», según Secretan; (3) los individuos deben renunciar á llegar á ser cada uno «un todo distinto, completo»; la caridad inspirada

(1) Pedro Leroux, 2, lib. I y III, c. III-IV.

(2) Idem 2, libro I, páginas 197 y siguientes.

(3) *Principios de la moral*, pág. 137.

por Dios á sus criaturas, las impulsa á «absorberse en el conjunto, no á la manera de elementos que se fundieran unos en otros, sino simplemente de modo que «lleguen á ser elementos libres de un todo solidario». Renouvier, en su última obra (1), ha referido la solidaridad á la idea de la creación de una sociedad «primitivamente perfecta», que los hombres deben esforzarse en restaurar para responder al designio divino. Solidarios en la caída por la voluntad divina, los hombres han de ser solidarios en el levantamiento moral (2). El mismo Marion, en la conclusión de su hermoso estudio, parece ver en la solidaridad uno de los medios puestos á disposición del hombre por la divinidad para realizar fines morales, y cita este pasaje de Nicole: «Habiéndose humillado la sabiduría divina á encubrir ordinariamente su actuación con medios humanos, es justo que los hombres se sujeten á estos medios.»

Con todo, mientras que el monismo considera el retorno á la unidad permitido por la interdependencia de los hombres en sociedad un triunfo del principio común á todas las existencias, el cristianismo distingue la solidaridad social inspi-

(1) Renouvier, págs. 62 y 210.

(2) Renouvier, *Fundamento histórico de la moral*, páginas 68 á 88. Haciéndose colectivos los hábitos individuales por la solidaridad social, se forman «razas éticas» más distintas entre sí todavía que las «razas étnicas».



rada por móviles puramente humanos de la inspirada por el amor de Dios y de sus criaturas ó por el deseo de realizar un orden superior al orden natural, una unión más íntima de las almas. La solidaridad no tendrá, por tanto, valor moral sino á condición de tender á algo superior á la sociedad humana. La concepción de la ciudad celeste obsta al establecimiento de un deber social afirmado independientemente de todo postulado metafísico ó teológico.

Augusto Comte ha sustituido al Dios cristiano y á la Substancia de Espinoza, al Uno de los místicos, la Humanidad, que «es en el fondo la única realidad». Como la Humanidad no puede realizarse más que por la solidaridad social, por la comunicación de todas las verdades, de todos los valores positivos, continuos á través del espacio y del tiempo, es natural que el medio tenga un valor moral correspondiente al del fin. Por otra parte, el principio fundamental de la moral positivista, es la glorificación del altruismo. El primer deber se formula así: «Vivir para los demás». En la vida social «los seres independientes, llamados á formar por su concurso un sér único, no saldrían jamás de sí mismos si no fuesen impulsados unos hacia otros por una simpatía ciega é irresistible, anterior á toda especulación y á toda voluntad» (1). El altruismo, indispensable á

(1) Espinas, pág. 106.

la cohesión social, es el principio de ésta y le da un indiscutible valor. Entre el altruismo como principio y la Humanidad como fin, la solidaridad social bajo sus diferentes formas es natural y necesaria como consecuencia y medio. Y la concepción de Augusto Comte acerca del papel final de la solidaridad social no se separa tanto como parece á primera vista de la teoría panteísta ó cristiana que asigna por fin á la interdependencia moral de los seres «la comunión espiritual», la fusión de las inteligencias y de los corazones en un principio supremo; pues el Gran Sér Humanidad, «se distingue de la Humanidad real y física: envolviendo en su esencia las más elevadas formas, pasadas ó futuras, de la vida y el genio humano, parece confundirse con lo que un discípulo de Hegel hubiese llamado la *Idea de la Humanidad*» (1). Es el conjunto de lo digno de sobrevivir entre los pensamientos, los modos de acción, los sentimientos de todos los hombres; es el espíritu y corazón humanos, libres de los lazos que les impone la existencia individual, recobrando su fundamental unidad después de la desaparición de esas formas pasajeras que son las diferentes personas. El espiritualismo de Augusto Comte iguala al de Pedro Leroux, y es lícito preguntarse si no participan ambos, sobre todo, de la doctrina platónica

(1) Cantecor, *El Positivismo* (Paris, Delaplane, 1904), pág. 110.



de las Ideas, esencias comunes, realidades muy superiores á las pretendidas realidades individuales.

57. A la concepción «realista», ó conceptualista de la Humanidad, esencia metafísica ó natural, se opone la de la Sociedad efecto de un contrato social. En la doctrina de Hobbes, como en la de Juan Jacobo Rousseau, la solidaridad social resulta de una convención que no se podría llamar explícita, pero que llega á ser un verdadero contrato, por la adhesión tácita que le da cada individuo. Para Hobbes, el contrato social conduce á una completa renuncia del individuo á su independencia personal: el hombre se convierte en cosa del poder colectivo personificado en el Leviathán; la solidaridad se mantiene por la fuerza, por un despotismo sin freno; su valor moral viene del amor á la paz y de la supremacía de la razón, que hacen que los hombres abduquen en favor del soberano. Para Juan Jacobo Rousseau, la renuncia es incompleta; la solidaridad no es impuesta de tan tiránico modo como en el Estado de Hobbes: tiene por principio la voluntad de formar «una asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en la cual, uniéndose cada uno á todos, no obedezca, sin embargo, más que á sí mismo, y continúe tan libre como antes» (1). Lo que constituye

(1) Rousseau, *Contrato social*.

el valor moral de este principio es que conduce «al acto más voluntario del mundo: la asociación civil», única que asegura el respeto de lo que Kant llamará, conforme á las ideas de Rousseau, «la eminente dignidad de la persona humana».

Los sociólogos contemporáneos han advertido bien pronto cuan lejos de lo que arroja la observación de los hechos está la teoría de un contrato social, aun implícito, concluido en estado de absoluta independencia por individuos naturalmente libres.

A despecho de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano», los hombres no nacen de hecho libres é iguales en derechos. Ya Hume hacía notar en sus *Ensayos morales y políticos* (1), cuán contraria es la hipótesis de la solidaridad social fundada en un contrato voluntario al hecho de que «dondequiera que la doctrina opuesta no se inculca cuidadosamente se consideran tales lazos como independientes del consentimiento de los particulares...». En todos los cambios sociales, «¿se ve otra cosa que fuerza y violencia? ¿Dónde queda ese consentimiento, esa asociación voluntaria que tanto se pregona?» En realidad, «la consideración de los intereses comunes, consideración que está al alcance de todo el mundo, es la fuente de la obligación moral que

(1) Hume, pág. 454, t. I.



hemos referido (al amor del orden y de la paz) (1).

Si, por otra parte, se mantiene á pesar de todo la idea de un acuerdo ó pacto voluntario en el que se habría fundado originariamente la vida social «ello equivale á suponer, dice Hume (2), que los padres pueden obligarse por sus hijos y aun por la posteridad más lejana, cosa en que no conven-drán jamás los autores republicanos».

Tal es, sin embargo, la idea fundamental del «cuasi contrato». «Ciertamente, dice León Bourgeois (3), no hay de hecho consentimiento previo de los contratantes en lo que toca á las obligaciones sociales. No lo hay, no ha podido haberlo, y esta es la objeción insuperable que ha arruinado la teoría del *Contrato social* de Rousseau. Ello es cierto; mas puesto que la sociedad existe y se mantiene, en suma, por la aceptación tácita de los que la componen, hay entre ellos lo que el derecho civil viene definiendo hace tiempo bajo el nombre de cuasi-contrato. Ahora bien; el cuasi-contrato no es otra cosa que un contrato retroactivamente consentido, es decir, fundado en la interpretación de la voluntad que habrían expresado las partes si hubiesen podido libremente intervenir y dar su consentimiento á la formación del

(1) Hume, pág. 472.

(2) Idem, pág. 456.

(3) *Congreso de la educación social*, Memoria, pág. 86.

vínculo jurídico». El art. 1.375 del Código civil preceptúa que «el dueño cuyo negocio ha sido bien administrado debe cumplir las obligaciones por el gerente contraídas en su nombre, indemnizarle de todos los gravámenes personales que han pesado sobre él y reintegrarle todos los gastos útiles ó necesarios que haya hecho». Ahora bien; «el dueño» es, desde el punto de vista de la teoría «del cuasi-contrato social», el niño que ha beneficiado de la organización social; «el negocio bien administrado» es la educación del niño, su formación por la sociedad, su admisión en el número de los beneficiarios de la civilización. Y por esto León Bourgeois concluye una obligación contraída por el sér antes de que haya podido hacerlo libre ó conscientemente, aceptada en su nombre y que él tácitamente consiente en cumplir desde el momento en que continúa viviendo en sociedad. Pasamos así de la idea del cuasi-contrato á la de «la deuda social».

Mas aunque el contrato sea «retroactivamente consentido», en lugar de ser previo, la objeción de Hume subsiste: ¿puede el individuo, de hecho, negarse á formar parte de la sociedad en que ha nacido, ha crecido, se ha formado? Si no, si como reconoce León Bourgeois, «el hombre vive necesariamente en un estado de interdependencia con sus semejantes; si, ya sea buena ó mala, equitativa ú opresora, pacífica ó violenta, siempre hállase



en una sociedad, y si los miembros de ésta son, quiéranlo ó no, solidarios unos de otros», ¿qué analogía puede establecerse entre «el cuasi-contrato social y el cuasi-contrato jurídico»? Los hijos se encuentran obligados, de grado ó á la fuerza, por la voluntad de sus padres, y esta misma voluntad, ¿no es más aparente que real? Su verdadero nombre no es el de obediencia á la coacción social? La teoría no vale sino para los casos de asociaciones restringidas», de las que un individuo puede retirarse previa indemnización á los que le han prestado servicios; y todavía se requiere que esos servicios sean tales que se pueda pagar la deuda sin quedar indefinidamente ligado á la asociación cuyos beneficios involuntariamente se recibieron.

58. Además, ¿es verdaderamente «una deuda, la que, como consecuencia de la solidaridad natural, pesa sobre todos en distinto grado»? ¿Es una deuda que en nombre de la justicia, aun la más amplia, en nombre «de la igualdad de derechos—recibiendo cada uno por su esfuerzo, por su trabajo, el precio legítimo (1)»—haya obligación moral de satisfacer con una cooperación voluntaria? En la fórmula: «Los servicios que todos prestan á cada uno se pagan con los servicios que cada uno presta á todos», se olvida la ambigüedad del tér-

(1) León Bourgeois, 1.

mino «todos», pues, no es un mismo grupo de individuos el que presta los servicios y el que los recibe. La solidaridad tiene precisamente por efecto hacer á menudo que el individuo procure ventajas á quienes no le han procurado ninguna; se recibe de una generaeión pasada para pagar á una generación futura por lo menos tanto como se recibe de la generación presente para «restituir», no ya siempre á los que han dado, sino con más frecuencia á otros menos generosos (1). ¿En qué momento se ve intervenir un principio de justicia en esta incesante acción por los demás que se designa muy impropiamente con los términos «reciprocidad de servicios» ó «cambio de buenos procederes?».

En realidad, la solidaridad social supone, aparte la mútua dependencia de todos los seres que constituyen una colectividad organizada, una dedicación de cada uno á la causa común, dedicación que no tiene que ser «pagada» por los individuos aisladamente. La sociedad y el individuo no son dos seres distintos que hagan cambios y que lle-

(1) Se podría pretender que el individuo, al recibir los beneficios de una sociedad cuya existencia es anterior á la suya contrae una deuda para con esta sociedad, deuda que paga á los *herederos* solidarios del agregado de seres solidarios de quienes ha recibido los beneficios. Mas este individuo, ¿no es también uno de esos herederos? Si se considera el conjunto de las generaciones sucesivas no hay ya lugar para la deuda individual.



ven cada uno una cuenta de lo que el otro debe ó tiene el derecho de exigir: cada uno forma parte del todo cuyos beneficios recibe, y este todo comprende á cada uno de los que se aprovechan de la asociación. La idea de deuda social no parece, pues, poder servir de fundamento sólido al deber de solidaridad.

Por otra parte, León Bourgeois nos dice: «Para que sea válido el cuasi-contrato social, es preciso que desaparezca una causa de desigualdad que viene de los hombres (de su ignorancia, de su barbarie, de su violencia, de su ansia de lucro; en suma, de una larga serie de circunstancias sociales no determinadas por la idea de justicia, y para las cuales no se habría obtenido el consentimiento de todos); para que retroactivamente dé cada uno su asentimiento al reparto de los provechos y de las cargas, requièrese en todos el sentimiento de que tal reparto se hace en las condiciones que determinan todo cambio, la equivalencia de las causas del consentimiento en todas las partes... la equivalencia en el cambio de servicios entre cada uno y todos...» (1) ¿No es esto tanto como decir que el reconocimiento de la deuda por cada uno es la condición de ese cuasi-contrato que antes era lo único que podía dar á la teoría de la deuda una apariencia de fundamento? ¿Cómo podría ser «el objeto del cuasi-contrato» «establecer

(1) Leon Bourgeois, 2, pág. 87.

entre los servicios que, por el hecho de la solidaridad natural, cada uno presta á todos y todos prestan á cada uno una relación de justicia»? ¿No es propio de hombres preocupados por lo justo modificar el pretendido «cuasi-contrato social» de modo que sea aceptable para los que quieran hacer su examen crítico, sin dejar de estar obligados á sufrir sus consecuencias? Pero entonces la deuda contraída, si se puede hablar de deuda, no es una de aquellas que tienen aparejada obligación moral de satisfacerlas, en tanto que subsista el estado social actual, aquel en que «unos hombres se aprovechan sin tasa de las fuerzas acumuladas y disciplinadas por la sociedad, mientras que otros, á pesar de todos sus esfuerzos y su mérito, no recogen sino el más ínfimo beneficio».

Acaso entrevemos al fin la idea madre de la nueva doctrina de la solidaridad social: el cuasi-contrato no es más que un ideal; es el vínculo que uniría á hombres libres en una sociedad donde la colectividad entera se beneficiase del esfuerzo de cada uno, sin que hubiese en esta sociedad beneficiarios injustamente privilegiados. La solidaridad de hecho no sería moral sino á condición de ser aceptada voluntariamente por todos los que apreciaran sus ventajas, las cuales nadie podría dejar de apreciar desde el momento en que serían las mismas para todos (teniéndose en cuenta, no obstante, las desigualdades naturales). «Si todas



las causas de injusticia que dependen de la voluntad humana se eliminan, siendo el cambio de servicios necesarios en sí, no habrá una sola voluntad racional que se niegue á ratificarlo. La solidaridad de derecho, expresión de la idea de justicia, se habrá obtenido, por la libertad, de las leyes necesarias de la solidaridad de hecho» (1).

Mas la oposición así establecida entre la solidaridad social ideal, la de los hombres iguales y libres, y la solidaridad social real, la de los hombres naturalmente interdependientes y compelidos á vivir en mutua dependencia, despoja de todo valor moral á la segunda, la hace casi odiosa. Es la oposición entre la ciudad de Dios y la ciudad humana. Y si fuese imposible realizar el equitativo reparto de los beneficios de la vida social entre todos los que contribuyen desigualmente á procurárselos unos á otros, siendo la justicia ideal irrealizable, «el cuasi-contrato social» lo sería también. Habríamos simplemente advertido, al propio tiempo que la necesidad natural de una ley de mutua dependencia, la iniquidad de los efectos de tal ley, mucho más ventajosa para ciertos hombres que para la mayor parte de los demás. Ahora bien: León Bourgeois no vacila en proclamar «la imposibilidad en que cada uno de nosotros se encuentra de valuar en todo momento su personal

(1) León Bourgeois, 2, pág. 87.

esfuerzo en el conjunto de la producción social y de evaluar enfrente la aportación de los demás hombres»; reconoce la imposibilidad de hacer otra cosa que apelar á la buena voluntad de cada uno para que contribuya lo más ampliamente posible á la obra común. El deber práctico no es sino la obligación de aproximarse lo más posible al ideal. Fouillée considera igualmente el estado contractual como un ideal lejano, si no irrealizable; el contrato social, en lugar de ser la causa eficiente de la vida social, se convierte en la causa final de la moral colectiva. Después de un gran rodeo, volvemos á la idea de que la solidaridad social no es moral sino en la medida en que tiende á ser la obra de hombres libres asociándose voluntariamente, como si estableciesen un contrato social ó lo confirmasen tras de haber obtenido de él muchas ventajas.

59. Mas si hasta ahora hemos visto derivarse el valor moral de la solidaridad social de la concepción de un ideal, no hemos hallado todavía la demostración del valor moral de este ideal. Kant nos ha enseñado á hacer del asenso á la noción universal y necesaria del deber la condición del valor moral. El problema se presenta, pues, todavía: ¿se puede considerar como un deber—como una obligación universal para los seres racionales—el trabajar en la realización de un modo de solidaridad social?



Parece que el formalismo kantiano, tantas veces censurado, y, sin embargo, justo, se oponga á la admisión de un deber tan definido como el de solidaridad. Mas para quien busque tras las fórmulas del imperativo categórico las condiciones por las cuales tales fórmulas pueden tener un real valor práctico, la noción de interdependencia de los hombres surgirá en seguida. Desde el momento en que aparece la obligación de transformar la máxima particular en ley universal de conducta humana, la solidaridad intelectual y afectiva de todos los seres racionales aparece también. Lo hemos indicado más arriba: la universalidad y la necesidad de todos los datos racionales no son efectivas sino merced al acuerdo impuesto á todas las inteligencias por una especie de «pensamiento común», producto de las influencias recíprocas de los espíritus pasados y presentes. No es el individuo aislado el legislador de sí mismo; lo es el hombre racional, el sér casi impersonal sumiso á la razón común, aquel que «no consiente en hacer una excepción para sí, en favor de su inclinación» (1). No es el individuo el digno de respeto; lo es el sér humano en general, representante de la colectividad de seres solidarios en la obediencia á una ley común de la que cada uno es el «portador» y también el factor. Sin duda, «el valor

(1) Kant, I, sección II, pág. 59.

del deber moral, que crea el reinado del derecho entre los hombres, no depende del consentimiento efectivo que los hombres le otorgan, sino de la idea de que no hay entre ellos otro principio de armonía que asegure á cada uno el respeto de su dignidad y á todos la libertad de sus personas» (1). Seguramente, para Kant, no es la solidaridad de hecho la que determina la noción del deber; si así fuese, el imperativo categórico se convertiría en una cosa empírica, resultado de las costumbres, consecuencia de un fenómeno natural de cohesión social, gracias al que la noción común de obligación moral sería uno de los elementos constantes de la «conciencia moral», individual ó colectiva. Ahora bien; Kant no podría admitir que el deber no tenga un origen noumenal, extranatural. Y la idea de sociedad se asocia íntimamente, aun en él, á la idea de deber. En sus *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, muestra que el suicidio, el recurrir al préstamo abusivamente, la ociosidad, el egoísmo, no pueden constituir el objeto de una regla universal de conducta, «porque esos actos ó disposiciones están en contradicción con la existencia de la sociedad, porque harían imposible todo comercio entre los hombres y arruinarían la vida social arruinando toda confianza». La promesa falaz no puede considerarse moral, porque, dando

(1) Mabileau, pág. 74.



lugar á una regla general, si el hecho individual se aprobase, «haría imposible toda sociedad humana» (1). Kant admite, pues, implícitamente el valor ético de una cierta solidaridad social, pues que hace de su mantenimiento uno de los motivos invocables para la determinación empírica del deber. Aún más: la moral kantiana está presidida por la idea de un «reinado de fines», es decir, «de una unión sistemática de diferentes seres racionales, bajo una ley común» (2). El cumplimiento del deber tiene por fin una solidaridad social particularmente elevada que la experiencia no nos dará jamás á conocer, sin duda (pues sería preciso que los seres así solidarios fueran extremadamente racionales y sin pasiones), pero que sirve de modelo á la solidaridad empírica en la medida en que aquélla deviene moral, después de haber sido causa de la decadencia común (3).

El deber de los hombres de vivir en sociedad, esforzándose en tener una voluntad común, como ya tienen una común razón, va, pues, íntimamente unido á la concepción universal y necesaria de la obligación moral. No se comprende, por otra parte, lo que sería un deber sin sociedad. ¿No se puede «negar á la conducta del hombre aislado,

(1) Kant, 1, pág. 56.

(2) Idem, pág. 73.

(3) Véase Kant, 2, pág. 261.

sin relaciones con sus semejantes, toda significación moral? Se le puede concebir, es verdad, «animoso ó cobarde, imprudente ó circunspecto, paciente ó arrebatado, perseverante ó pronto á dejarse ganar por el desaliento» (1). Mas si no actúa, si no adquiere cualidades personales, ya que no por «respeto á la ley del deber», como pide Kant, á lo menos con el propósito de someterse á la ley común, de hacer obra de sér racional, tomando por criterio la «posibilidad de universalizar su máxima individual», no será plenamente moral; le faltará la intención; no habrá seguido el único método que hubiera podido preservarle contra los errores de conducta, las extravagancias, ordinarias consecuencias del aislamiento de un sér que no consulta sino á sí mismo, y no discierne sino según su particular entendimiento, sin cuidado de la razón universal. Un tal sér «hace el ángel» y se coloca por encima de la Humanidad. «Cuando el individuo examina las causas de su caída, puede ver que no tanto están en su propia naturaleza como en el conjunto de los hombres á los que vive unido.» Mas la solidaridad en la caída acarrea la solidaridad contra el mal para la común redención. Si es aquél temperante y animoso, por su propia satisfacción lo es; y podría lo mismo, en su indiferencia completa por la vida colectiva,

(1) Mauxion, pág. 14.



por la repercusión social de los actos individuales, estimando no perjudicar á nadie y no deber cosa alguna al juicio ó á la inspiración ajenos, adoptar una línea de conducta diferente en un todo, sin que pudiésemos hablar de inmoralidad, desde el momento en que admitiéramos que se puede ser moral sin atender en nada á la vida en sociedad y á la razón común. Pronto se advierte que las virtudes del hombre aislado no adquieren valor moral sino en tanto que le permiten desempeñar una función social, cooperar á la obra sistemática de la razón humana. Mauxion dice bien que «los progresos de la moralidad individual preparan los progresos de la moralidad social», y tiene que reconocer que los individuos se ven «gradualmente impulsados á salir de la insensibilidad egoísta, con la que ciertos estoicos intentaron en vano acorazarse» (1). Los deberes de templanza, de ánimo, de cordura, se reducen pronto, si sólo se considera al individuo, á prescripciones utilitarias en razón de la conservación de la existencia ó de la satisfacción personal. El ideal de «dignidad humana» que parece dar un fin á la moral individual no tiene valor ético sino para quien tiene en consideración una jerarquía social en la que cada uno ocupa un rango merecido por su respeto á la ley común y su aptitud para sa-

(1) Mauxion, pág. 15.

tisfacer las exigencias de esta ley. Respetarse á sí mismo es procurar no tener de sí propio una opinión desfavorable; mas, para ser buen juez, es preciso asegurarse de que esta estima que tiene uno por sí es, ó á lo menos debería ser, compartida por todos los seres racionales. Evitar la heteronomía no es no obedecer más que á sí mismo en tanto que individuo que se cree razonable; es tomar por fin la realización del hombre ideal, que, si puede hallar efectuación en el seno de la solidaridad natural, es sólo gracias al acuerdo de las buenas voluntades, en un esfuerzo común de levantamiento ó de progreso colectivo, condición del progreso ó del levantamiento individual. Por esto Boutroux notaba, en 1899 (1), cuán general se ha hecho «la convicción de que no se puede á la vez pretender bastarse y cumplir el propio deber, siendo la moralidad una parte dada á los demás en nuestra vida y en nuestro mismo sér». De suerte que «lo que se ha de procurar es el fin superior en cuya persecución el individuo y la sociedad, al mismo tiempo que respectivamente desarrollen sus virtudes propias (2), se sentirán cada vez más solidarios».

Que hay entre muchas formas posibles de solidaridad social, una que responde á un ideal ético

(1) Boutroux, pág. II.

(2) Id. pág. VIII.



es hoy incontestable. Sin determinar todavía qué modo de asociación conviene al sér moral realizar, podemos afirmar ya que el deber social en general es la obligación ética misma. Los individuos han comenzado por la ciega sumisión á las prescripciones de la conciencia colectiva; los mandatos divinos, los preceptos del sentido común, las costumbres les han dictado sucesivamente sus deberes. Al llegar á ser en su fuero interno más independientes con respecto al común sentir, han consagrado á las prescripciones de la razón el respeto que siempre han tenido por la obligación de atenerse á una regla superior á las que puede darse el individuo aislado y sin consideración más que á sí mismo. A causa de su origen social, la razón común no puede sino prescribir á los seres humanos la solicitud por la mayor coordinación posible de voluntades separadas. La «sorda y universal necesidad de coordinación», de que habla Tarde, llega á ser para el hombre una imperiosa necesidad de sistematización social. Todo se organiza en la naturaleza, y habiendo llegado la especie humana á tener conciencia de la necesidad universal, asienta voluntariamente, como principio de conducta, la obligación para todos de colaborar deliberadamente en la obra de la organización colectiva. La mutua dependencia de los individuos, la acción recíproca, la cohesión, la constitución de fuerzas sociales destinadas á mantener y acrecen-

tar la armonía, á regular la cooperación; en suma, todo lo que comporta la idea general de solidaridad social, da, púes, materia creciente de una obligación ética de la más alta importancia.

*La evolución de la solidaridad acrecienta la potencia de la razón; y la evolución de la inteligencia racional en el seno de la Humanidad hace poco á poco de la idea de solidaridad una idea directora del devenir normal de las colectividades.*



## CAPÍTULO II

### LIBERTAD Y SOLIDARIDAD SOCIAL

60. Voluntad individual y determinismo social. 61. El individualismo. — 62. Inmoralidad de la coacción. — 63. El sacrificio. — 64. La libertad y el poder protector ó liberador.

60. El deber de solidaridad no es el único que sirve de fundamento á la vida moral en sociedad. Para ser verdaderamente moral, ¿no hay que distinguirse profundamente de los animales, que obedecen á un instinto cuando obran según la naturaleza, ó que se imitan servilmente unos á otros? ¿No se requiere querer y hacer propia la regla de conducta propuesta, adoptándola tras una deliberación en la que el carácter personal, el «fondo» mismo (1) del sér interviene soberanamente? Sin entrar en las discusiones metafísicas á propósito de una libertad «noumenal», de la que nada podríamos decir, ó de una libertad fenomenal que no puede comprobarse ni ser declarada indiscutible; sin adoptar tampoco la tesis de Renouvier,

(1) Véase Bergson.



quien nos pide un acto de fe en la realidad de los «principios verdaderamente primeros», declarados por el mismo Renouvier fundamentalmente ininteligibles, y á los cuales, por consiguiente, puede negarse existencia—consideramos como establecido por el análisis psicológico el hecho de la «determinación por sí mismo» en el hombre que verdaderamente quiere. Tal sér no es simplemente un efecto de la herencia, del medio, de cuantas causas contribuyen á su nacimiento y á su evolución—; es, á su vez, una causa, y su carácter, sin duda, suyo propio y principio inmediato de sus libres determinaciones. No obraría, pues, moralmente si renunciase á la independencia de su juicio y de su arbitrio, para someterse á las exigencias de una «conciencia colectiva», efecto de una solidaridad involuntaria de los seres en sociedad. Es preciso, pues, conciliar la libertad moral y la solidaridad social.

Según Gastón Richard (1), no cabe la neutralidad entre las dos nociones de la solidaridad que se dividen la filosofía social desde hace más de un siglo, la noción criticista y la noción positivista. Sabido es que, para los criticistas, la consciencia de la solidaridad implica necesariamente la de un mal inherente á la voluntad personal y favorecido por las condiciones sociales. Los hombres son solidarios en

(1) G. Richard, pág. 441.

el mal antes de ser solidarios contra el mal. (Véase Kant: *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft*. Hartenstein, Bd., VI, S., 261.) La solidaridad supone la moralidad sin responder de ella. Para los positivistas, la solidaridad es la dependencia recíproca de cada individuo para con los que componen su generación y la dependencia unilateral de cada generación para con las precedentes; se confunde, pues, con la socialidad, á la que la moralidad es reductible. Ofrece el único criterio objetivo del bien moral, puesto que el mal es la lesión de la solidaridad, y el bien la obediencia sistemática á sus exigencias.» Gastón Richard rechaza «este eclecticismo acomodaticio que saca todas las aplicaciones prácticas contenidas en la concepción criticista, después de haberla desacreditado científicamente». Nosotros hemos podido ver que no sólo en el mal son los hombres naturalmente solidarios. La solidaridad social, bajo las diferentes formas que toma al manifestarse espontáneamente, es ya buena, ya mala, y, contrariamente á lo que pretenden ciertos positivistas, ordinariamente inferior á lo que la moral social puede exigir de ella: tal enseñanza nos suministran los hechos estudiados más atrás. Por esto no tomamos partido ni por la concepción criticista ni por la concepción positivista.

Uno de los principales méritos del estudio de Marión ha sido el mostrar, no solamente cómo la



solidaridad limita la libertad (1), sino también cómo el ser libre escapa, sobre todo en horas críticas, á la opresión de la sociedad. «La solidaridad no nos afecta de un modo constante y uniforme en toda la duración de nuestra vida (2). Primero muy estrecha y casi idéntica á la necesidad, en la edad en que no somos todavía personas morales sino en potencia, llega un momento en que se relaja, por decirlo así, nos aprieta menos y nos deja algo más de respiro. Sólo para algunos desgraciados, condenados en alguna manera á no salir de la infancia, no llega nunca ese momento». Entre la edad en que casi no tenemos todavía voluntad personal y la edad en que ya no la tenemos, un largo período transcurre durante el cual propendemos á afirmar nuestra independencia, aunque no sea más que para experimentar la alegría que procura esta afirmación viril. La crisis de la pubertad, la elección de carrera, el matrimonio (3), los principales cambios de orientación en

(1) Marión, pág. 307: «Pues lo que es libre en lo íntimo de nosotros es siempre solidario de todo lo que forma nuestra individualidad; y lo que es libre en nuestras tendencias es solidario de todo lo que experimentamos en tal ó cual situación, en tal ó cual momento. El fondo mismo de nuestro ser está así bajo la dependencia del medio social.»

(2) Marión, pág. 145.

(3) Idem, pág. 156-159.

la vida familiar, política, mercantil, privada ó pública, son otras tantas ocasiones para el individuo de romper con el medio que le tenía en tutela y llegar á ser él mismo, en parte al menos, el árbitro de su propio destino.

Por otra parte, si hemos insistido tanto sobre la naturaleza de la sociedad — y sobre la influencia ejercida, no solamente por todos sobre cada uno, sino también por cada uno sobre todos los demás miembros de una misma colectividad —, ha sido á fin de poner mejor de relieve la parte que el individuo toma en la evolución social, en la perpetua y total modificación cuyos efectos inmediatamente sufre él. «La opinión, el sentimiento público, la costumbre; en una palabra, la moralidad media del grupo no es, todo bien considerado, sino producto de juicios, de sentimientos y de voliciones individuales; de otro modo, la resultante, en un momento dado, de una multitud de iniciativas personales (1). *Ahora bien: la resultante sólo permanece siendo la misma si permanecen iguales los componentes. Que un cambio de energía ó de dirección sobrevenga en un número suficiente de voluntades y la moralidad media cambiará. En vano, pues, el nivel general amenaza imponerse á todos, si cada cual puede algo para que suba ese nivel ó baje... Está en el poder de las buenas voluntades utili-*

(1) Véase Marión, pág. 312.



*zar para el triunfo del bien el mecanismo de la solidaridad social.»*

61. Para servir la causa del progreso importa, pues, que cada cual se esfuerce, no solamente en conservar, sino en acrecentar su libertad; se esfuerce por ser, no ya un elemento del todo social, sino un factor voluntario de una organización superior. ¿Es de temer que este esfuerzo de «individualización» sea dañoso á la cohesión social? Sin duda, cuanto más afirman los individuos su independencia, más libremente critican las prescripciones de la moral tradicional, menos fácil es encontrar una zona de compenetración y constituir una conciencia común. Augusto Comte ha señalado con razón los inconvenientes de la crítica filosófica, que comienza por ser negativa y que, apta para destruir la «unidad moral» debida á creencias comunes arraigadas, es impotente para dar á los espíritus un medio de ponerse de acuerdo sobre afirmaciones positivas. «Un defecto», como dice Marcelo Bernes (1), del pensamiento reflexivo es el ser fácilmente exclusivista y expeditivo; en cuanto percibimos una partícula de la verdad, la apreciamos en tanto que ese fragmento se convierte para nosotros en la verdad misma, y ya no seguimos adelante ni queremos ver otra cosa. Nacido el pensamiento moral en el espíritu

(1) Bernes, 2, pág. 43.

del individuo, si sale de aquí, comienza por adaptar á los hombres y las cosas á su medida; y como en diversos espíritus puede aquel tomar formas diferentes, aparecen así teorías contrarias que nos indican el camino de salvación en direcciones opuestas.» Así nace la anarquía moral, la ausencia de solidaridad social en los sentimientos y pensamientos que dirigen la acción ó sirven para juzgar la conducta. El efecto inmediato de la libre reflexión moral, de la reivindicación por el individuo del derecho á juzgar á su talante y á adoptar ó rechazar las direcciones que la sociedad le ofrece, es la «crisis moral» por la que sufren tantas gentes, tantos espíritus que ante la descomposición de las ideas y el individualismo creciente, favorecidos por los progresos del análisis, se asustan, piden que se respeten las convenciones y los ritos del pasado, é imploran que se impongan al pensamiento sacrificios, que no se le deje ejercitarse libremente en la solución de los problemas morales» (1).

Sería inútil pedir al hombre que ha adquirido conciencia de su valer, de su aptitud para juzgar y dirigirse por sí mismo, que se proclama igual á sus semejantes cuando se trata de apreciar el valor moral de un acto, la renuncia á la propia libertad, á fin de favorecer el estableci-

(1) Marcelo Bernes, 2, pág. 44. (Véase G. Richard.)



miento de una especie «de unidad moral» que se asemejaría demasiado á la de las sociedades primitivas, apenas salidas de la solidaridad gregaria. La coacción social que han de sufrir los seres que no tienen todavía sino escaso número de creencias comunes, y que no osan correr el riesgo de la reprobación general emitiendo ideas nuevas; esta coacción que llega hasta imponer opiniones bajo pena de muerte ó destierro, de exterminio ó excomunión, es inconcebible en nuestras sociedades civilizadas, donde la especialización de las aptitudes ha acarreado la diversidad de los pareceres y acostumbrado á los espíritus á buscar más bien la conciliación que la identidad radical de las concepciones y los sentimientos. La libertad de conciencia es una de las conquistas definitivas de la civilización sobre la solidaridad de los antiguos.

Más aún: el individuo tiene el deber de afirmar su pensamiento, de defender su creencia propia. Si no lo hace, subordina los intereses de la verdad, de la razón, á intereses personales cuya salvaguardia le parece exigirle prudencia y abstinencia; obra de tal modo que, si todos procediesen lo mismo, el progreso de las ideas y los sentimientos colectivos se interrumpiría y cada cual sentiría creciente molestia ante los obstáculos puestos por una conciencia colectiva fosilizada al inevitable desenvolvimiento mental y moral de los individuos; y nadie, por consiguiente, podría ya abri-

gar sentimiento alguno de respeto por esas creencias ó ideas comunes á las que cada cual sacrificaría la expresión de las suyas propias. La paz social, la solidaridad, no pueden exigir tanto absurdo. Al contrario, puesto que la más alta solidaridad supone la cooperación voluntaria, exige que todos conspiren, cada cual desde su punto de vista y por medio de una aportación bien personal, á un resultado único que habrá de ponerse á salvo de toda contradicción.

62. Hay que denunciar, pues, como inmoral la solidaridad de los hombres que, ya formando una asociación permanente, ya no constituyendo sino un grupo social de vida limitada, pretenden imponer al individuo, en nombre del interés superior de la colectividad, un dogma común, una creencia, una idea que las voluntades individuales se negarían á admitir si fuesen libres.

De ordinario, la libertad de pensar, de juzgar, se ve mucho menos combatida por la solidaridad social que la libertad de hablar y proceder según el propio pensamiento, el sentir propio. La solidaridad gregaria es profundamente enemiga de toda acción que se desvíe del movimiento de conjunto: las hordas, las muchedumbres, reaccionan con pasión contra el individuo bastante audaz para emanciparse de la tiranía colectiva. La inmoralidad de las muchedumbres y de las asambleas, que se asemejan á las muchedumbres, es innega-



ble: tantas veces como se ejerce la coacción social para reprimir una tentativa de independencia, tantas la dignidad, el derecho del ser moral, se desconocen. Ninguna condenación será demasiado enérgica, á este propósito, para las prácticas demagógicas, que, ciertamente, en todos los tiempos, han permitido al populacho cometer sin escrúpulo alguno los más odiosos atentados contra la libertad individual, pretextando la negación de una solidaridad rigurosamente exigible. La colectividad no tiene el derecho de imponer al individuo la deserción de una verdadera obligación moral, cuando no puede ella oponer al deber más que la utilidad común: un sindicato no puede exigirle al obrero el olvido de sus deberes de familia ó de sus obligaciones patrióticas, para obtener, por la fuerza que da la cohesión de toda una masa, una simple ventaja política ó económica. La solidaridad social tiene hartó á menudo por fin lo que se llama «el interés general», que no es, con mucha frecuencia, sino la satisfacción de apetitos colectivos, de deseos más ó menos legítimos de lucro, de bienestar, de ocio (1). Ahora bien; si es moralmente obli-

(1) La mayor parte de los sociólogos han atribuido la solidaridad creciente de los hombres civilizados á una sustitución progresiva de *los intereses comunes* á *los intereses privados*. *Ratzenhofer* se ha esforzado en patentizar el papel preponderante en la evolución social de los «intereses» individuales al hacerse colectivos, del cho-

gatorio el trabajar en la organización social, no puede serlo el cooperar en todas circunstancias al éxito de un agregado ordinariamente rival de otro y que no persigue sino el propio triunfo, sin cuidarse de la justicia ó del progreso humano.

63. ¿Por qué el individuo habría de sacrificarse y sacrificar á los suyos, y sus derechos y la dignidad, á «la utilidad social», que nadie acierta definir con precisión, que puede concebirse de tantas maneras diferentes, y de la que no cabe decir que es mejor comprendida por la multitud que por los selectos, ínfima minoría? En todos los ca-

que y del acomodamiento de unos y otros. *Small*, que adopta los puntos de vista de *Ratzenhofer* y *Lester Ward*, admite seis grandes clases de *intereses* individuales ó sociales (pág. 414), correspondientes á las necesidades ó deseos de salud, riqueza, sociabilidad, ciencia, belleza, rectitud. A estos intereses corresponden á su vez los principales «bienes» ó fines de la vida individual ó colectiva. Los medios propios para la satisfacción de los deseos hácense comunes á la mayoría de los hombres; mas esta «generalización de los medios» ó *Kultur* importa menos que la «generalización de los fines» ó «civilización», que permite la conciliación de los intereses, el paso de la lucha ó del individualismo egoísta á la solidaridad (pág. 346). «El problema social» es, pues, como ha visto *Ludwig Stein*, «la armonización de los intereses individuales y genéricos», «el establecimiento de un equilibrio entre los apetitos personales legítimos y los intereses de la nación primero, luego los de la humanidad, frecuentemente en conflicto con los de los individuos». Se trata de asegurar «la subordinación



sos de conflicto entre las exigencias de la colectividad y el deber tal como lo conciba un individuo no ha de vencer, pues, necesariamente, la solidaridad: el verdadero juez es el individuo, si se gobierna «por su conciencia», es decir, por una recta razón exenta de servidumbre ó de complacencias para con las pasiones. Sería verdaderamente muy fácil, para los caracteres indolentes, para los indiferentes escépticos ó gastados, sufrir la dominación de la multitud amorfa y aun de la colectividad organizada, sin resistencia alguna, con el secreto deseo de atrincherarse presurosos tras la responsabilidad común ó la irresponsabilidad

consciente de los intereses que siguen siendo puramente individuales (no pudiendo generalizarse los fines, ó ser puestos en armonía con otros igualmente particulares) á los de un grupo más extenso». (*Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart, Enke, 1903, 2.<sup>a</sup> edición, página 466). Para realizar esta subordinación, los sociólogos contemporáneos, como el propio Stuart Mill, se ven obligados á apelar á «fuerzas sociales» capaces de ejercer una compulsión sobre el individuo. Stein muestra la necesidad (*Ibid.*, pág. 496) de una «socialización del derecho, de la religión, del arte, de la educación, de la ciencia», para tener «imperativos» favorables á la solidaridad y á la armonía sociales. La *obligación moral* reaparece así como el antagonista indispensable de los apetitos individuales opuestos á la consideración de *todos* los intereses propiamente humanos (intelectuales, estéticos y materiales) y á la persecución de los fines convenientes á seres racionales y solidarios.

colectiva. Hay á las veces heroísmo en cumplir el propio deber haciendo frente á las fuerzas sociales más formidables, presididas por la concupiscencia, el deseo de venganza ó cualquier otra pasión colectiva; pero este heroísmo no le va más que al hombre virtuoso.

No hay «razón de Estado», interés superior de una colectividad cualquiera, que pueda obligar á un hombre á sacrificar su dignidad moral para convertirse en instrumento pasivo é irresponsable de la asociación á que «pertenece», pues no le pertenece por entero: siempre es él dueño de abandonar el agregado social en el que una solidaridad inmoral tienda á prevalecer. Sin duda, no podemos impunemente pasar, voluntaria ó involuntariamente, por un medio social, que sufre algo de nuestra influencia y que deja en nosotros una impresión, por débil que sea: llevamos la señal de los lazos que nos han sujetado, y los que han vivido con nosotros un corto lapso de tiempo pueden reprocharnos, bien haber contribuido á su caída moral, bien no haber hecho esfuerzos bastantes para impedirla. Acaso podríamos en ocasiones apretar más los lazos que nos atan á personas cuya debilidad ó cuya inmoralidad sentimos, y unirnos más íntimamente á ellas para trabajar con mayor eficacia en su redención. Es probable que el deber de un hijo, de un hermano, sea no romper la solidaridad familiar, aun cuando su padre,



su madre, sus hermanos y sus hermanas hayan caído, á despecho de él, en la inmoralidad. Y es uno de los lados hermosos del ardor evangélico esa abnegación del sér virtuoso que vive entre seres moralmente caídos para levantarlos consigo, si es posible, á un grado superior de dignidad humana. Mas la salvación conmovedora de toda una colectividad por un solo hombre animoso hasta el heroísmo es particularmente peligrosa. Cuando menos, requiérese que se intente con perfecta libertad y esté inspirada por un sentimiento caritativo que rebasa con mucho los límites de las exigencias normales de la solidaridad social. En realidad, el heroísmo del salvador es ordinariamente vano. En la práctica, el pavoroso «contagio moral» puede hacer temible para sí al individuo bienhechor la solidaridad que deseara provechosa á los demás, pero nunca funesta para él: se evitará, pues, generalmente con razón la permanencia en la solidaridad con seres viciosos ó intemperantes, apasionados ó abúlicos. Nadie puede ser constreñido moralmente á continuar en un estado de mutua dependencia con personas cuyos principios de conducta desaprueba.

Hay precisión á veces de hacer á la buena inteligencia, á la solidaridad social, el sacrificio de ventajas personales, ó de preferencias, ó aun de una cierta independencia que no es enteramente aquella de que necesita el sér moral. La vida de

familia, la misma vida en sociedad, resultarían imposibles si cada cual no procurase con solicitud evitar los conflictos de voluntades individuales. La cortesía es efecto, en parte, de una renuncia de cada cual á derechos que, en verdad, no tienen grande importancia; la tolerancia supone una benevolencia para con los demás tal que no se niegue uno al examen de ideas que parezcan falsas y no entable á todo propósito discusiones para combatir los juicios de sus semejantes. Mas el ligero sacrificio que se hace así no es impuesto; si es moralmente exigible es porque toca á nuestro deber en general, dadas la incertidumbre de nuestros derechos y nuestra tendencia á exagerar su alcance, conceder á otros más de lo que nos concederíamos á nosotros mismos, ser sobre todo indulgentes para con nuestros semejantes y cumplir nuestras obligaciones sociales hasta donde permita el afán legítimo de conservar los derechos y la libertad necesarios para el cumplimiento de todos nuestros deberes. El verdadero sacrificio, el que nos priva realmente de lo que es indispensable á nuestra plena existencia de seres racionales, no puede ser en modo alguno exigido por una solidaridad moral. «El sacrificio no es la solidaridad; no hay solidaridad (moral) sin individualidades poderosas», dice con razón Payot (1).

(1) J. Payot, pág. 108.



64. Hemos visto cómo la evolución social engendra una diversidad creciente de elementos armonizables en un todo unificado, y hemos podido comprobar la superioridad de una organización colectiva en cuya base está la «especialización» individual, la división del trabajo, sobre la unidad social del clan homogéneo ó del agregado poco diferenciado. Durkheim ha insistido muy fundamentalmente sobre el valor moral de lo que llama «solidaridad orgánica», por oposición á la «solidaridad mecánica» primitiva. Importa, para que el todo ofrezca una cohesión creciente, que cada individuo se adhiera á la colectividad precisamente á causa de la propia especialización, la cual, si le hace útil á los demás, necesita indispensablemente del concurso ajeno. «Allí donde las funciones son poco intensas coordinanse mal entre sí y sienten incompletamente su mutua dependencia. Todo acrecentamiento de la actividad funcional determina un acrecentamiento de solidaridad» (1). Es preciso cesar de oponer la solidaridad social á la libertad individual, y de creer, sobre todo, que no podrá la una subsistir sin que la otra mengüe ó se debilite. Para que los individuos se especialicen útilmente, para que adquieran, cada uno en su dominio, un valor que acreciente el valor del conjunto y haga más sensible á todos el vínculo social,

(1) Durkheim, 1, pág. 438.

requiérese que su iniciativa sea alentada, en lugar de ser paralizada por la coacción social: necesitan libertad. Una sociedad no es una máquina cuyas piezas ha dispuesto el constructor de manera que por su yuxtaposición y engranaje sirvan al mejor trabajo del conjunto; no se «fabrica» una sociedad, no se divide el trabajo artificialmente ni se producen á plazo fijo las aptitudes requeridas. La organización social es el resultado natural del acuerdo espontáneo primero, luego voluntario, de individuos cuyas aptitudes han surgido separadamente y se han desenvuelto accidentalmente, de ordinario, sin un plan general preconcebido. El progreso en especialización depende de reservas desconocidas aun del sujeto, bien que estén depositadas en él, las cuales un trabajo inconsciente utiliza según el genio propio, el carácter particular del individuo. Al destruir la libertad, se anularía la iniciativa, se impediría la innovación, se perjudicaría á la solidaridad.

Puesto que la solidaridad social es la fuente de todo poder capaz de imponerse á los individuos, á ella hay que pedirle los medios de que todos respeten la indispensable libertad. Desde luego, las diversas «conciencias colectivas» han de poder oponer á las tendencias malsanas de la masa, pronta siempre á oprimir al individuo, tendencias cada vez más señaladas al respeto de la conciencia individual y á la estima de cada uno en la medida



misma en que se muestre original, innovador. Cuanto más fácilmente los seres racionales encuentren en la reflexión personal los primeros fundamentos de su conducta, más inclinados se sentirán á la tolerancia mutua, y más la conciencia colectiva les apartará de una solidaridad impuesta, brutal, tiránica. El pensamiento y los sentimientos comunes van hallando progresivamente una expresión estable en las leyes civiles y en los reglamentos que fijan, como por un contrato general, las relaciones de los diversos miembros de cada asociación. Y en las leyes y reglamentos, sancionados por la fuerza social que nace de la cohesión y de la mutua dependencia de los individuos, es donde han de encontrarse las más eficaces garantías de la libertad. El Poder—que, al organizarse, opónese más cada vez á la multitud inconstante y apasionada, confiada hasta el exceso ó cobarde hasta el completo abandono de sí misma á la tiranía de algunos—, halla su justificación moral en el hermoso papel de emanación de la solidaridad social protectora de la independencia de los individuos (1).

Toda ley, todo poder, debe tener por fin el acrecentamiento simultáneo de la armonía y la liber-

(1) Como dice Gastón Richard, pág. 465, «la conciencia ética de la sociedad difiere profundamente de la simple consciencia de la existencia colectiva. Hasta se podría decir que la una es la antítesis de la otra.»

tad, de la división del trabajo y la especialización, del orden y la iniciativa particular, la mutua dependencia libremente aceptada.

La solidaridad conyugal no está ya fundada en la violencia ó en la compulsión ejercida por dos familias sobre los futuros esposos: la ley le da por fundamento el libre consentimiento de las dos partes. La solidaridad familiar no está ya fundada en la autoridad del jefe, antes sin límites en el agregado doméstico: la ley garantiza la protección de los hijos, otorga la independencia á los mayores, extiende sin cesar los derechos de la mujer. La solidaridad política, en la ciudad ó en la nación, no descansa ya en la subordinación de las castas ó de las clases obreras ó las clases privilegiadas, ó bien en la autoridad, ya del monarca, ya de una aristocracia que mantenga el orden por la fuerza, la unidad por la compulsión, la cohesión por la uniformidad de las creencias impuestas, de la educación dada: la ley asegura á cada uno la protección de todos contra los abusos del Poder y limita la autoridad de cada funcionario del Estado, á fin de impedir que, en nombre de la colectividad, se ofenda ú oprima á los individuos. La antigua solidaridad profesional se ha roto porque no respetaba la libertad; los sindicatos profesionales son, en principio al menos, asociaciones en las cuales el ingreso ó la permanencia no han de ser forzosos: la ley prescribe la protección del



individuo en todos los casos en que la solidaridad obrera se proponga atentar contra la independencia del trabajador. La solidaridad religiosa, en fin, ha cesado de ser obligatoria hace tiempo en los países civilizados, y de ejercer sobre el hombre, no sólo como creyente, sino también como elemento político y económico, una coacción atentatoria á la libertad. Nadie viene obligado á entrar en una asociación religiosa, y hay penas marcadas contra quienquiera que ponga obstáculos á la libre manifestación de creencias filosóficas ó metafísicas. Todas estas garantías son tanto menos ilusorias cuanto más fuerte es el Poder, lo que supone una concentración social más enérgica. La causa de la libertad no podría ser defendida mejor que por agregados sociales bastante poderosos para destruir la tiranía de las colectividades de menor importancia contenidas en su seno. Contra el despotismo de la familia, de la corporación, de la ciudad, de la comunidad, de la secta, la nación entera, con la fuerza irresistible que le da su unidad, no será invocada en vano por uno de sus elementos, si todos son verdaderamente solidarios.

De hecho, sin embargo, la ley común es obra de una mayoría que impone sus decisiones á una minoría á las veces considerable por su potencia numérica y su valor moral. En la nación no habrá, pues, libertad en la solidaridad sino para los que

formen parte de la mayoría. ¿Cómo justificar moralmente la servidumbre de la minoría?

Fourriere se lo ha propuesto (1); desde el momento en que el Estado «provee á la libertad de mayoría y minoría, pues sus decretos no exceptúan á ninguno de los individuos de que se compone la sociedad», usa de un derecho legítimo al constreñir á todos los individuos que integran la nación á vivir solidariamente en la obediencia á la ley común. Si no se puede obligar á un hombre á vivir bajo la dependencia de otros hombres ó de un poder colectivo, se le puede libentar sin su consentimiento, á condición de que no se le impida ponerse bajo la tutela de alguien, si halla preferible vivir en tutela. Y es sin duda un hecho admirable el de una potencia natural que no usa de su preponderancia para extender su imperio, y que cifra toda su gloria en romper las cadenas que llevan aún los individuos para invitarles á una solidaridad de seres libres. Esto es lo que constituye el incomparable prestigio del «liberalismo», en el sentido más amplio de la palabra (2). Aduñarse del poder para suprimir la solidaridad

(1) Fourniere, pág. 164.

(2) Bouglé, II, pág. 275, entiende por liberalismo «no el clásico *dejar hacer* que permite á los hijos de una misma nación aplastarse unos á otros, sino un esfuerzo para organizar en ella al fin hasta la vida económica, de tal modo que ninguna persona pueda ser tratada como cosa».



por coacción y sustituir á la solidaridad restringida una interdependencia á la vez más extensa, más consciente y más libremente aceptada, es hacer obra moral.

Es, además, contribuir con la mayor eficacia posible á la realización de lo que hemos ya llamado «unidad moral». Arruinada la, en otros tiempos, identidad profunda de las creencias y los sentimientos (especialmente los sentimientos religiosos), arruinada la unidad de obediencia, no resta ya sino procurar el acuerdo de todos en el esfuerzo para el descubrimiento de principios de acción aceptables por todos: la unión en la persecución de un Ideal común es seguramente más fecunda que la paz social en la obediencia ó la resignación. El acuerdo de las buenas voluntades, no ya en la esfera limitada de una asociación, sino en una esfera cada vez más ampliada, hasta envolver los mayores agregados sociales conocidos y darles un «alma» común, sería el efecto del liberalismo triunfante.

### CAPÍTULO III

#### COMUNISMO, COLECTIVISMO Y SOLIDARIDAD SOCIAL.

65. La solidaridad comunista.—66. La solidaridad colectiva.—67. El intervencionismo contra el indiferentismo.—68. Solidaridad utilitaria y solidaridad humanitaria.

65. La fórmula: «Cada uno para todos», que desde cierto punto de vista puede considerarse como la de la solidaridad social, parece bastar á la justificación de una tentativa de organización comunista de la sociedad. Si todos los miembros de un agregado deben tender á poseer una «conciencia común», un «alma colectiva», ¿por qué no han de tender á gozarlo todo en común, bienes materiales y bienes espirituales? El acervo de los conocimientos científicos, de las ideas de todas clases, de las invenciones, ¿no constituye un capital, el más precioso de todos, que ningún sér podría apropiarse con exclusión de los demás? ¿Por qué el «capital-dinero» no ha de sufrir la misma suerte que el «capital-invención»? O, dado que el dinero no tendría ya ninguna significación, no sería de



utilidad alguna en la sociedad comunista, ¿por qué todos los bienes no han de formar un manantial único de subsistencia y de goces, al que cada cual pueda llegarse libremente? Nadie pensaría en abusar de la libertad á todos concedida, porque sería imposible la acumulación en provecho de un individuo ó de algunos individuos y porque, provocando el exceso de unos el de otros, todos se verían forzados á trabajar más para responder á exigencias mayores, si no consentían todos en moderarse. La máxima: «Todo es común entre amigos», ¿no fué la máxima favorita de los pitagóricos? ¿La Humanidad civilizada no estuvo siempre obsesa por la visión de una especie de Edén, del que estarían desterradas las rivalidades, las envidias, las desigualdades atañentes á la fortuna? Y á medida que crece la especialización de los individuos, ¿no puede admitirse que, buscando cada cual su satisfacción en un bien diferente del que ansía el vecino, todos los hombres de un mismo agregado podrán entenderse para disponer, cada uno según su conveniencia, de la multitud de los productos diversos de la industria humana? El poder sin cesar en aumento del sér racional parece sería todavía mucho mayor, si todos los hombres cooperasen libremente, sin concurrencia y sin recíproca anulación de energías, al acrecentamiento del bienestar material, del valor intelectual del conjunto: un pequeño esfuerzo individual multiplica-

do por un número considerable de cooperadores, todos interesados en una producción intensa, puede contribuir á dar plena satisfacción á todas las necesidades y aun á los deseos de los seres más refinados y de los más groseros. La vida en común es la que da á la vez el máximum de satisfacciones y el máximum de ocio, la que exige menos sacrificios individuales, por ser la más fecunda de todas, la que asegura la mayor libertad en la solidaridad, por permitir á cada cual producir á su talento y aprovechar según le convenga el trabajo de los demás.

«Las sociedades basadas en el individualismo, dice Kropotkine (1), á la fuerza caminan sin cesar hacia el comunismo... Los museos, las bibliotecas públicas, las escuelas gratuitas, las comidas en común de los niños, los parques y los jardines abiertos á todos, el agua enviada á domicilio con tendencia general á no llevar cuenta de la cantidad que se consume, tantas y tantas instituciones fundadas en el principio: Tomad lo que os haga falta»... La producción descansará en un contrato libre de asociación y cooperación: «Estamos dispuestos á garantizarle el goce de nuestros almacenes, casas, calles, medios de transporte, escuelas, museos, etc., á condición de que desde los veinte á los cuarenta y cinco ó cincuenta años, consagre

(1) Kropotkine, 2, pág. 45.



usted cuatro ó cinco horas al día á uno de los trabajos necesarios para vivir. Elija usted mismo, cuando le plazca, los grupos de que desee formar parte, ó constituya uno nuevo, que habrá de encargarse indispensablemente de producir lo necesario. Y en cuanto al tiempo libre, agrúpese con quien quiera, para no importa qué recreo, de arte ó de ciencia, á su gusto» (1). El anarquismo comunista no admite coacción alguna para el mantenimiento de la solidaridad ó la constitución de agregados sociales. Si hay hombres que se nieguen á cooperar, «que vayan á buscar en otra parte, por el mundo, condiciones que más les acomoden, ó bien que se procuren partidarios y constituyan con ellos otros grupos organizados con nuevos fundamentos», á menos que no consientan en ser tratados como inválidos y alimentados por la comunidad filantrópica. Cualquiera que sea, por lo demás, la solución comunista propuesta, se inspira en este anhelo de Proudhon: «La cesación de todos los antagonismos sociales, la armonía de todos los intereses, la universalidad del bienestar, la soberanía de la razón, la libertad y la igualdad absoluta del hombre y el ciudadano» (2). La revolución que desean los comunistas no haría sino acabar con el egoísmo, con la lucha de los individuos unos contra otros, y

(1) Kropotkine, 2, pág. 204.

(2) Proudhon, pág. 259.

con la tiranía del Estado en provecho de algunos. «La solidaridad, que se manifiesta ya entre los animales, es un sentimiento tan profundamente arraigado en el corazón de los hombres como el egoísmo, y, cuando el estado social sea mejorado, cuando la tiranía del Estado y de la ley sea quebrantada y emancipado el individuo de todos los vínculos pesados y envilecedores que le abrumen, florecerá magníficamente y hará reinar en el universo regenerado la justicia y la felicidad» (1).

No es posible dejar de admirar el optimismo de los teorizantes de la solidaridad anarquista. No solamente creen en la bondad ingénita del hombre, sino que parecen suponer que un movimiento revolucionario podrá transformar la sociedad humana hasta el punto de dar ésta motivo al súbito cambio de la fórmula de Hobbes: *Homo homini lupus*, por la fórmula de Spinoza: *Homo homini deus*. No podría negarse un valor moral al ideal comunista, si no fuese utópico, realizable únicamente en condiciones excepcionales de buena voluntad universal. ¿No deberíamos proponer un fin común á las buenas voluntades, bajo la denominación de Ideal moral, es decir, de Bien supremo, inaccesible á la Humanidad á causa de su misma elevación? Mas el fin propuesto ha de

(1) Basch, pág. 254; ideas de Kropotkine, 1, pág. 15 á 26. Cf. *El Auxilio mutuo*.



convenir á la naturaleza de los seres reales y no á la de seres imaginarios, ha de permitir una progresiva aproximación á él, en una evolución social é individual hecha posible por la evolución anterior. No hemos de trazar una línea de conducta para dioses ó seres superiores, buenos y generosos, amantes y desinteresados como no lo son los hombres en general. No es cuestión tampoco de decretar, sin preocuparnos de las condiciones sociales actuales y pasadas, de las resistencias inevitables, de las supervivencias que no es posible desdeñar, la aparición de un estado social que nada prepara y que conjuran los solos votos de algunos teorizantes en sus especulaciones aventuradas. La solidaridad social, tal como la comporta el comunismo anarquista, ¿es, pues, moralmente aceptable?

Sin duda, el egoísmo no es más natural al hombre que el altruismo (1). Junto á tendencias á la propia conservación que determinan la lucha por

(1) Esta idea está ámpliamente desarrollada, con numerosos hechos en su apoyo, por Pedro Kropotkin en *El Auxilio mutuo* (París, Hachette, 1906). Hemos censurado únicamente (*Rev. phil.*, 1907), en este estudio el no haberse en él, y deliberadamente, señalado los lados malos de la solidaridad social, después de haberse mostrado su grandeza y su desenvolvimiento natural (especialmente en las comunidades campesinas de la Edad Media y á partir de aquí hasta nuestros días).

la existencia, se comprueban ya en los animales sentimientos de simpatía que hacen salir al sér de sí mismo, é interesarse por sus semejantes, y sustituyen al interés particular el interés común, y al aislamiento la solidaridad gregaria. En el hombre, la generosidad del sér que siente en sí, según la expresión de Guyau, una «superabundancia de vitalidad», se manifiesta en muchos casos y engendra el olvido de la propia persona, la abnegación, el sacrificio. Nuestro sér siente, ciertamente, con frecuencia la impulsión de su naturaleza social; producto del medio, en ocasiones la acción particularista, el cálculo interesado, el vil egoísmo le repugnan, porque advierte la contradicción interna de la sociabilidad natural y los sentimientos antisociales. Pero, ¿desconoceremos que el egoísmo desarrollado por la incompleta reflexión sobre sí mismo, por los sofismas de la pasión, prevalece muy á menudo sobre el altruismo y pone un freno al deseo de solidaridad? Por lo demás, este deseo, para llegar á ser racional, y por consiguiente universal, para poder imponerse moralmente y de hecho á todos los hombres, debe convertirse en una necesidad de coordinación social, de sistematización, de organización colectiva. Pero el comunismo detesta en extremo la organización social, que tiende naturalmente á establecer un poder moral, el de la «conciencia colectiva», ó el de la Administración, el del Gobierno, el del Estado,



superior al de los individuos, aunque sólo sea para el mantenimiento de la cohesión que, una vez querida, no ha de quedar á merced de los caprichos individuales.

El comunismo se basa en el sentimiento. Mas si no se admite otro principio de acción individual ó colectiva que el sentimiento, ¿qué garantía se tiene de que los sentimientos egoístas, violentos, antisociales, no triunfarán de nuevo? El sentimiento más generoso, el más laudable, requiere una sanción racional. A seres racionales es preciso darles las razones de la permanencia en sociedad, del respeto á los principios de la asociación, de la observancia del contrato fundamental. Es preciso también oponer la razón á las tendencias que llevarían á una colectividad á entrar en lucha con otra, ó simplemente á desinteresarse de su suerte. No ha de olvidarse que, de las pasiones ó voliciones humanas, unas conducen á la vida en común, mas otras son contrarias á la sociabilidad: por esto, aun por encima de los impulsos más altruístas, más generosos, se ha aprendido hace tiempo á colocar la justicia; es decir, el respeto racional á los derechos de cada uno. En la sociedad comunista el individuo tiene todas las libertades, pero ninguna le está suficientemente garantida, pues dependen todas de la buena voluntad, de las tendencias pacíficas del prójimo; tiene toda suerte de derechos, mas ninguno de esos

derechos está definido, ni hay nada que lo haga respetar; todo es común, mas el disfrute de los bienes colectivos está á merced de la arbitrariedad individual, del capricho de los dilapidadores.

Como en las familias, en la comunidad hay «hijos pródigos» que hacen sentir á los demás miembros del agregado los efectos de su consumo loco, de su «despilfarro». Todo se hace aleatorio en una sociedad en que todo se entrega al expuesto juego de los apetitos, de las inclinaciones, de los sentimientos.

La naturaleza humana reivindicaría pronto sus derechos, si alguna vez una sociedad tal que la que sueñan los libertarios comunistas llegara á realizarse: el sér racional exigiría que le fuesen reconocidas facultades concretas de obrar ó de usar á su talante de los bienes que recayesen en su propiedad. La idea de justicia ha penetrado harto profundamente en el alma de los individuos, y hasta en las conciencias colectivas, para que se la desdén en adelante ó se le quiten de súbito sus medios de realización: los derechos, más definidos cada vez, reconocidos á los individuos. Mas, si se admiten derechos, se admiten asimismo deberes claramente determinados, y se acepta igualmente que hay obligación de cumplir ciertos deberes en correlación con ciertos derechos. El contrato en que basa Kropotkine la asociación de los



libertarios proclama también el derecho, para todos los que resulten perjudicados por faltar á su promesa uno de los contratantes, de negarle á éste lo que sólo condicionalmente le concedieran.

Hemos podido comprobar más arriba el continuo desarrollo del derecho contractual en las sociedades civilizadas: no, pues, para negarnos, en contra de los libertarios, á aceptar su principio de la libre asociación, de la cooperación voluntaria, censuramos la ausencia, en la sociedad que sueñan, de una organización capaz de constreñir al respeto de los derechos y de los compromisos. Al contrario, para hacer eficaz el régimen del libre contrato, para dar una suerte de validez á ese régimen fundado en el sentimiento altruista y el espíritu de solidaridad, creemos indispensable superponer á los efectos de la buena voluntad los efectos de una organización jurídica, cuya necesidad impone cada vez con más imperio la evolución social. Diremos, con Tanon (1), que el derecho, en su más moderna forma, tiene precisamente «por fin asegurar á la vez la coexistencia de los hombres en sociedad y su cooperación»; pues «la cooperación es la condición esencial de toda sociedad». Y ese derecho responde á una necesidad, á una exigencia de la «conciencia colectiva», convertida progresivamente en «una conciencia jurí-

(1) Tanon, págs. 65 y 74.

dica» ó «un espíritu nacional aplicado á las cuestiones de moral y de justicia».

Separad la solidaridad de la justicia, y el cambio de servicios dará muy pronto lugar á celos, á recriminaciones de los que se crean perjudicados porque su avidez será acaso mucha, ó de los que se crean explotados porque atribuirán un valor excesivo á su aportación personal menospreciando, aun de buena fe, la ajena. Importa, por el contrario, hacer penetrar la idea de justicia en toda cooperación, involuntaria ó voluntaria, á fin de que hombre alguno pueda creerse convertido en «medio y no en fin» de los demás. Si hemos combatido poco ha la teoría de la «deuda social» y del «cuasi-contrato», en la que León Bourgeois pretende fundar el deber de solidaridad, no hemos dejado por eso de reconocer la iniquidad de una solidaridad social gracias á la que los más fuertes, los más hábiles, los más audaces ó los menos escrupulosos, gozasen de beneficios que no tuvieran los más trabajadores, los mejor dotados, los más dignos.

66. Acaso, por consiguiente, pudiéramos ver en el colectivismo un medio de realizar en todo lo posible el ideal de la justicia en la solidaridad. Sus teorizantes pretenden transferir á la colectividad organizada, y en particular al Estado, todos los derechos del individuo. «Es preciso sustituir, dice Jaurés, á la dominación desordenada y abu-



siva de una minoría la cooperación universal de los ciudadanos asociados en la propiedad común de los medios de trabajo y de libertad» (1). La asociación, tal como la conciben los comunistas libertarios, es algo demasiado instable para el fin que se persigue. «Sólo una asociación general y permanente puede asegurar el derecho de todos los individuos sin excepción; y no ya únicamente el de los individuos vivos, sino también el de todos los que han de nacer en la sucesión de las generaciones» (2). Toda libertad, toda propiedad individual, todo derecho privado es un dón gracioso de la colectividad á cada uno de los elementos que la constituyen. Especialmente, desde el punto de vista económico preconiza el colectivismo la socialización de la actividad humana; mas como hace depender todas las demás funciones sociales de la función económica, su solución tiene un alcance general. «La higiene, el alumbrado, la habitación, la alimentación, la enseñanza», toda la vida material, intelectual y moral de un pueblo depende de la naturaleza «de los órganos innumerables, municipios, cooperativas, sindicatos», que se quisiera ver jerarquizados ó coordinados en la «nación, investida del derecho social y soberano de propiedad» (3). La solidaridad de los intere-

(1) J. Jaurés, pág. 130.

(2) Idem, pág. 131.

(3) Idem, pág. 147.

ses, la de los medios de producción y la de las necesidades que satisfacen estos medios, parece deber hacer, en efecto de la nación, una «indivisible unidad social» (1), un cuerpo único, movido por una sola voluntad. Por una suerte de doble corriente continua, toda la vida afluiría al centro para ser distribuida inmediatamente entre todos los elementos con regularidad y precisión. Como en la sociedad comunista, cada cual trabajaría para todos, mas con la diferencia de que cada trabajador tendría determinada su tarea, y la producción, en lugar de ser «anárquica», acaso más todavía que bajo el régimen de la concurrencia, estaría regulada según las necesidades del conjunto. No habría en ninguna parte falta ni plétora; no sufriría la colectividad soberana acaparamientos ni escaseces. La concepción según la cual la sociedad es idéntica á un organismo vivo, parece, pues, deber triunfar con el colectivismo; la división del trabajo sería llevada á su maximum con las consecuencias que acarrea: potente centralización, acrecentamiento continuo del valor individual. ¿No se realizarían entonces las condiciones esenciales de la solidaridad social: interdependencia rigurosa de todos los elementos, cohesión, establecimiento de un poder bastante fuerte para per-

(1) Durand de Gros, pág. 141.



mitir la mayor diversidad asegurando la mayor unidad asequibles?

Le faltaría, sin embargo, algo á este sistema, por seductor que parezca, para realizar una forma superior de solidaridad social: la cohesión no sería plenamente voluntaria; sería impuesta por la colectividad, sufrida por los individuos y no libremente aceptada por ellos. Lejos de tener su principio en la cooperación querida de seres moralmente independientes, descansaría en un verdadero reparto del trabajo social por la colectividad soberana. Sin duda, el colectivismo pretende «asegurar la plenitud y la universalidad del derecho individual», «emancipar á todos los individuos y suministrarles á todos medios de libre desenvolvimiento» (1); pretende asimismo darles «participación en el gobierno económico del taller, como ya participan por el sufragio universal del Gobierno político de la ciudad» (2). En lugar de estar «bajo la dirección de jefes elegidos por el capital», los hombres estarían bajo la dirección de jefes elegidos por ellos, ó aun, si se prefiere, de una conciencia colectiva formada por la reunión de todas las conciencias individuales. Así como la ley es la expresión, si no de la «voluntad» común, á lo menos de las aspiraciones del

(1) Jaurés, pág. 131.

(2) Idem, pág. 128.

mayor número, así el poder organizador á la vez de la vida económica y de la vida civil sería emanación de todos los seres, que harían comunes sus aptitudes y sus energías, y todas sus necesidades. Y no se diga que el colectivismo rebaja la importancia del individuo. «¿Qué es lo que necesita, solicita y provoca el desenvolvimiento de los valores individuales? Una organización compleja, multiplicadora de la asociación, que agranda continuamente al individuo elevando su papel. ¿Qué vale el individuo en la sociedad salvaje, que representa el régimen del individualismo perfecto, en comparación del individuo civilizado, y aun bárbaro? ¡Y cuánto más inferiores todavía á los que formen la asociación integral y perfecta parecerán éstos un día!» (1) Mas si el individuo tiene derechos bien asentados y un rango en la sociedad, tanto más elevado cuanto mayor sea su valor económico ó social si contribuye á constituir el poder económico y político, no por eso es menos evidente que la colectividad pesa sobre él hasta agobiarle: es él para el Estado en mayor medida que el Estado para él. Si forma parte de esa minoría de que hablábamos á propósito de la ley libertadora, minoría sometida al poder colectivo puesto en manos de los que constituyen la mayoría, ¿cómo se emancipará de la tiranía que orga-

(1) Durand de Gros, pág. 133.



niza el trabajo social y reparte las obligaciones y los derechos? Cuando el poder interviene para libertar al individuo, aun á despecho de éste, desempeña un papel moral; mas cuando interviene constantemente para reglamentarlo todo, organizarlo todo, marcarle á cada cual su tarea y fijar de antemano los goces y las iniciativas que se permiten, ese poder, aun siendo el de todos ejerciéndose sobre cada uno de los que han contribuido á establecerlo, no puede ya justificar moralmente sus funciones. El colectivismo entraña una perpetua amenaza, si no para el valor técnico del individuo, si no para su desenvolvimiento intelectual y su bienestar material, á lo menos para lo que constituye su dignidad moral, la espontaneidad de su concurso, la libre adhesión á una obra de solidaridad social.

Socialistas hay que han advertido esto, tanto, que algunos, como Fourniere, han sostenido una tesis radicalmente opuesta á lo que forma como la esencia misma del colectivismo. «Si el socialismo fuese una amenaza de tiranía colectiva y de aniquilamiento de la personalidad, como pretenden los que se llaman individualistas, deberíamos rechazarlo, aun en el caso de que se nos demostrase la posibilidad de su implantación» (1). Para Fourniere, el socialismo es «tan profundamente indivi-

(1) Fourniere, pág. 138.

dualista, que sus adversarios han podido, y no siempre sin razón, acusarle de querer destruir la familia». En política «tiende á hacer de cada ciudadano un soberano, su propio soberano, de derecho y de hecho... Cuando propone su solución al problema de la propiedad, el socialismo no tiene por fin sentar á todos los hombres alrededor del mismo caldero. Hay que reconocer, ciertamente, que á menudo ha subordinado el individuo á la sociedad, que ha caído en la grave falta de negar la libertad del individuo y de *reducirlo todo á la tranquilidad material garantizada por la colectividad*» (1); pero no tiene «el misticismo del Estado soberano (2), y *no ve en él sino un medio de cooperación general en manos de los individuos*, poseedores al fin de la noción de su propia soberanía. En aquello en que los individuos pueden prescindir de él para realizar su esencia, el socialismo no pretende imponerles la tutela ó la ayuda pública del Estado».

67. Fourniere pasa así del socialismo propiamente dicho á lo que él llama «intervencionismo» (3), pues estima que la oposición de las dos teorías existentes sobre la cuestión de la propiedad no impide su conciliación. La intervención del

(1) Fourniere, pág. 149.

(2) Idem, pág. 44.

(3) Idem, pág. 159.



Estado puede ser más ó menos frecuente y extensa: lo que importa es que el Estado no sea sino un medio de liberación para el individuo, un simple «medio de cooperación voluntaria» (1); admitiendo esto, Fourniere viene á adherirse al principio del liberalismo, tal como se ha formulado más arriba. Reconoce, por tanto, que la solidaridad social, en su más elevada forma, lejos de llevar al colectivismo, nos aleja tanto de él como del comunismo anárquico. No implica aquella en modo alguno supresión de la propiedad individual, pues ¿sería más fecunda la cooperación si el individuo «no pudiese ni aun pensar ya en oponer su interés al de los demás? ¿No significaría, por otra parte, un grave inconveniente, para la real independencia de los individuos, el que no tuviese cada cual como una esfera de bienes particulares que le permitiera estar menos á merced ajena? Para que la cooperación sea voluntaria, es preciso que las condiciones económicas de la existencia no ejerzan una verdadera coacción sobre seres desprovistos de recursos. La propiedad privada extiende la libertad individual, acrecienta la dignidad del hombre, le hace sentir mejor la naturaleza de su dependencia moral con respecto á sus semejantes, permite una mayor reciprocidad de servicios, un cambio más frecuente de buenos procederes. Contribuye á la

(1) Fourniere, pág. 178.

conciliación de los hombres, y con más frecuencia que siembra entre ellos la discordia. Si cada trabajador poseyese un patrimonio propio, no sentiría por eso menos solicitud por el patrimonio común, y tendría una razón más para colaborar en el acrecentamiento del bienestar general, á causa de la solidaridad que le aseguraría una participación en los provechos del conjunto. Así como se concilian el individualismo y el socialismo, se concilian la propiedad privada y el interés general.

La solidaridad social no debe conducir á ninguna iniquidad. No puede suprimir la desigualdad entre los hombres, en tanto que es ésta producto natural de las diversas circunstancias, de los varios medios, de la herencia, y del azar no menos que del determinismo físico y biológico. Pero puede atenuar los efectos de esta desigualdad natural que permite á unos aprovecharse más que otros de las ventajas de la vida en común. Nadie ha de olvidar que los medios de éxito, de bienestar, de elevación intelectual y moral puestos á su disposición por la colectividad, por la «herencia social», por la incesante comunicación de pensamientos, de ideas, de sentimientos, no le pertenecen exclusivamente: cada cual tiene de todos los demás los procedimientos de cultivo que le enriquecen, las invenciones que centuplican sus fuerzas, las mil causas de ese progreso individual del que se sienten inclinado á enorgullecerse, como si sólo á él



fuese debido. No hay propiedad estrictamente individual, considerando sólo sus orígenes: el ser recibe de la colectividad más que la colectividad de él, aunque se trate de un gran inventor, de un hombre de genio. Cada uno de nosotros, pues, nada hace de más si se esfuerza en ser generoso para que la colectividad pueda repartir entre todos sus miembros un número creciente de beneficios, atribuir á los más débiles medios abundantes en compensación de su inferioridad natural, aliviar de una parte de su carga á los que con más fatiga la llevan, desempeñar su «misión caritativa».

El sentimiento de caridad, es decir, de amor desinteresado por otro, el deseo de la perfección de los semejantes por su bien y su legítima satisfacción, no es ciertamente idéntico al sentimiento de solidaridad. Hemos visto más atrás que, en general, la solidaridad desarrolla el egoísmo colectivo, y por consiguiente hace desear el perfeccionamiento ajeno en razón de un acrecentamiento de la fuerza ó el bienestar comunes. El concurso que aportamos á nuestros asociados por espíritu de solidaridad no es, pues, tan desinteresado como el concurso puramente caritativo. Mas es inevitable que la simpatía, la piedad, la generosidad, vengán en muchos casos á sumar su influencia á la del cálculo utilitario, para transformar en bien caritativo el acto de beneficencia cumplido por solidaridad. Y aun es preciso que los diferentes elementos

de un agregado puedan contar unos con otros hasta el extremo de tener la confianza de que en un momento de peligro, de ruina moral ó de fracaso, la colectividad acudirá espontáneamente en su ayuda, les prestará su apoyo por pura benevolencia, por verdadera caridad.

«Negar la asistencia social á los individuos, dice con razón Bouglé (1), sería hoy atentar contra la misma comunión social». Una sociedad «se perjudica cuando deja perderse y como evaporarse de las conciencias que reúne esa dosis de mutua confianza, y, por consiguiente, de estímulo para el trabajo, sin la cual toda voluntad de vida común se extenua y languidece». El individualista feroz que no se aviene á que la Humanidad arrastre el «peso muerto» de los inválidos, los débiles, los impotentes para triunfar en la lucha por la existencia, pretende en vano seguir á Darwin y á Malthus, cuya famosa teoría: — «Un hombre que nace en un mundo ya ocupado, á quien no puede alimentar su familia y cuyo trabajo no puede utilizar la sociedad, no tiene el derecho de exigir ni la parte más infima de vida; verdaderamente, está de más en la tierra» (2) —, parece justificar todos los egoísmos, hasta el que Nietzsche ha intentado glorificar: «Para evitar á las generaciones futuras el espec-

(1) Bouglé, 2, pág. 274.

(2) Malthus.



táculo deprimente de la miseria y de la fealdad, *dejemos morir lo que está en sazón para la muerte; tengamos el valor de no salvar á los que caen y el de empujarlos todavía para que caigan más pronto*». En vano Spencer ha acusado á «todos esos agentes que, empeñándose en proteger á todos los incapaces en masa, hacen un mal incontestable, pues interrumpen el trabajo de eliminación natural por el que la sociedad se purifica espontánea y continuamente». Si la especie humana trae su origen de las especies animales, se ha elevado sobre ellas precisamente por la unión para la existencia, sustituida con toda la frecuencia posible al espantoso sacrificio de los ineptos impuesto por la concurrencia vital. Lo que en el animal no era sino simpatía muy rara vez actuante es, en el hombre, sociabilidad; y la protección de los débiles, ya tan manifiesta en las «sociedades de reproducción» (1) formadas por animales de especies inferiores á la humana, ha llegado á ser un deber propuesto al hombre por su sensibilidad y sancionado por su razón (2). Una solidaridad social que no tuviera

(1) Véase Espinas, pág. 274 y siguientes.

(2) No podemos, pues, admitir como una distinción radical la que se suele establecer entre los deberes estrictos (ó de justicia) y los deberes latos (ó de caridad). Si no se puede compeler á un hombre á que ame á sus semejantes, el amor desinteresado al prójimo puede, sin embargo, considerarse como una condición necesaria del valor moral.

en parte por objeto poner á cargo de una colectividad, más ó menos restringida, el sostenimiento de los niños, de los ancianos, de los enfermos, de los inválidos y de las víctimas de accidentes de todas clases, no sería verdaderamente humana: hemos visto más atrás cómo la asociación de los egoístas, que no comprendería sino á los capaces de prestarse mutuos servicios, de «cambiar» estrictamente buenos procederes, no podría subsistir, porque el individuo únicamente interesado por sí mismo y por su provecho personal llegaría fatalmente á usar de fuerza ó de astucia, para ejercer sobre los demás una intolerable dominación. Otra causa de que no pudiese durar tal sociedad estriba en que, aun en el supuesto de que quisiera atender á la subsistencia y á la educación de los jóvenes, con el propósito de perpetuarse y la esperanza de un ulterior acrecentamiento de poder, no podría tener ni para con los viejos ni para con los inválidos piedad ni consideración alguna: y basta pensar un poco para advertir el peligro que de ser expulsado de esta asociación correrá cada cual, en cuanto un accidente, en cuanto la enfermedad venga á anular ó aminorar su potencia de acción, venga á quitarle su valor desde el punto de vista exclusivamente utilitario.

68. Ciertamente, el fin de la solidaridad ha sido muy á menudo, y lo es aún con frecuencia, de hecho, el triunfo en la lucha entre agredidos



de diferente magnitud, ansiosos todos de disponer de la mayor cantidad posible de energías coligadas. «El sentimiento de la solidaridad, dice Mauxion (1), *hállase desgraciadamente viciado en su origen*, por el interés que ha presidido á su nacimiento y que no ha cesado jamás de atar y desatar sus lazos según las circunstancias. Cimentado en un antagonismo, *en las fuentes del odio* más bien que en las del amor, bebe de ordinario... El patriotismo estrecho y hosco de los griegos y los romanos, procedía en gran parte del odio y el desprecio al extranjero, al bárbaro.» El patriotismo francés, al día siguiente de la guerra de 1870, se inspiró en el odio al alemán, como el patriotismo alemán, al día siguiente de la conquista napoleónica, se había inspirado en el odio al francés. «¡Y es igualmente el odio al *burgués* lo que hace la fuerza de la solidaridad proletaria!... Por lo demás, ahí está la historia para mostrar que un profundo sentimiento de la solidaridad es de hecho compatible con las más excepcionales formas de la barbarie y de la ferocidad, como lo prueba el ejemplo de los romanos primitivos, y mejor aún el de los sanguinarios fidjianos, tan fuertemente unidos para la defensa como para el ataque.» No halláramos manera de negarlo, después de haber establecido una correlación constante

(1) Mauxion, pág. 140.

entre el grado de cohesión social y la intensidad de la lucha: hay, incontestablemente, casos en que la solidaridad social conduce á la expulsión de los débiles, de los inútiles, á la remoción de los que podrían obstar á la rapidez de los movimientos y á la concentración de las fuerzas unidas para luchar. Y no hay que abrigar la esperanza de que los conflictos de todas clases desaparezcan un día de sobre la haz de la tierra, para dar lugar á una paz universal. Así que importa que los hombres sepan luchar, cuando la ocasión se presente, por el triunfo de la justicia, de la verdad, de la civilización. Las luchas, ya militares, ya económicas, ya políticas, motivarán, pues, todavía, inevitablemente nuevas formas de solidaridad social que sólo tendrán muy escasa parte de caridad y amor, pero que presentarán la ventaja, señalada por Spencer (1), de estimular á los mejor dotados, de hacerlos más aptos para una solidaridad eminentemente eficaz, ocasionando la formación de cierta *elite* ó minoría selecta capaz de engendrar, por su cohesión, nuevos progresos (2). Mas no toda solidaridad social nace de la lucha ni tiene por fin el triunfo, el éxito, el provecho colectivo: la cohesión guerrera no suministra el único tipo de organización social; muy por el contrario, se

(1) Spencer, 1, pág. 262.

(2) Véase Dr. Papillault, pág. 42.



puede comprobar la señalada preponderancia en nuestra época de las «sociedades industriales» sobre las sociedades militares.» Además, la división del trabajo social no implica una simple coordinación de los esfuerzos de todos los elementos activos, útiles unos á otros, con exclusión de los que no pueden cooperar eficazmente al bienestar de los demás. El deber de solidaridad no es un precepto utilitario; es una concepción racional de la obligación en que todos están de procurar una organización social superior. Ahora bien; los niños, los viejos, los inválidos, forman parte del agregado humano, y han de tener por consiguiente señalado un lugar en toda sociedad bien organizada: si tienen pocos deberes, y, por tanto, pocos derechos, la Humanidad, no obstante, está en el caso de imponerse, por respeto á sí misma, obligaciones para con ellos. Desde este especial punto de vista, más que desde cualquier otro, ha de considerarse la colectividad en su conjunto: si hay un sér humano abandonado á la miseria, al sufrimiento, á la desesperación, á la ruina, á la indignidad, todo el agregado de seres solidarios ha de sentir la repercusión de ese mal y quebrantada su dignidad, su misma vitalidad. Al respeto de «la eminente dignidad de la persona humana», que no podría verse humillada en otro hasta la anulación moral sin sentirse uno mismo humillado, se añade el pensamiento de la interdependencia de todos

los seres, que no hallarían medio de ser felices y buenos en una sociedad mal organizada.

Así, pues, si la familia no alcanza á asegurar á todos sus miembros una existencia decorosa, á darles remedio en la desgracia, á compensar los defectos de los unos con el celo de los otros, á borrar por el amor las desigualdades naturales (1)—ó bien si la familia no está constituida ó no existe—tome á su cargo la ciudad, ó la nación, á todos los que no pueden bastarse á sí mismos; trabajen los más hábiles por los más ineptos, procuren en noble emulación los mejor dotados hacer olvidar que hay inútiles, imbeciles, impotentes, y ello á fin de que el todo social sea, á despecho de las debilidades ó de los vicios de algunos, el mejor y lo más armónico posible. He ahí lo que exige un sentimiento de solidaridad social ennoblecido por la generosidad, ilustrado por la razón.

Lejos de ser brutalmente igualitaria y niveladora, la moral social admite diferencias de todas clases, varias situaciones, ventajas diversas correspondientes á la desigual potencia de producción ó de ahorro de cada cual; mas si consagra la propiedad privada, es para que quienes más poseen experimenten la satisfacción de hacer más por la

(1) Véase Aristóteles, *Ética á Nicómaco*, Teoría de la amistad.



elevación común. Junto al postulado kantiano: «Debes, luego puedes» — postulado que, en sentido sociológico y no ya en sentido metafísico, significa: «A más deberes, más libertad y más derechos» — ponemos, á causa de haber llegado á ser obligatoria la solidaridad social, el principio: «Puedes, luego debes», que significa: «Cuanto mayores son tus aptitudes, tus bienes, tu poder, más obligado estás á contribuir á la organización social, á la dicha y á la dignidad de todos los que forman una misma sociedad contigo». No se trata de privarse de todo por los demás, hasta el extremo de no guardar para sí medio alguno de cumplir las propias obligaciones morales, instrumento alguno de progreso y de felicidad individual; se trata de renunciar al goce egoísta, que es incompleto é infecundo, para elevarse al gozo moral, que no supone ni víctimas ni engañados, ni aun junto á sí míseros cuyo infortunio se podría aminorar.

El Estado, sin embargo, no puede imponer al individuo la donación, la generosidad, el amor al prójimo, cuanto puede hacer que sea la solidaridad social eficaz en el más alto grado para el progreso común. Solo cada cual sabe en qué medida le es dado levantar la carga colectiva; cada cual es único juez acerca de los medios conducentes á que el perfeccionamiento de sus semejantes esté en parte asegurado por él: lo que importa es que se compenetre bien de que, dependiendo el pro-

greso de los demás, no solamente del suyo, sino de su aportación á la colectividad, debe hacer una aportación proporcional á sus recursos. Con todo, hay un minimum de contribución personal exigible por la colectividad para responder á las necesidades de la organización social: el impuesto, que á veces se ha considerado erróneamente como signo del derecho soberano del Estado sobre la propiedad privada. «El impuesto es, para Jaurés (1), una amplia restricción á la propiedad individual; es una propiedad colectiva del Estado». Si así fuese, no tendría, acaso, carácter alguno moral, ni el pago de las cuotas anuales sería moralmente obligatorio. Para que lo sea, es preciso que el impuesto signifique una consecuencia de la solidaridad social, una contribución de cada uno á la obra común, una participación pecuniaria de los individuos en la creación ó el sostenimiento de órganos y funciones de la vida colectiva. La obligación de pagar el impuesto es la manifestación del deber en que está cada individuo de hacer que los efectos de la potencia económica por él adquirida beneficien al agregado entero; y precisamente por ser el impuesto proporcional, no al uso que se hace de los bienes comunes, á las ventajas que se obtienen de la organización social, sino á los recursos de cada uno, se ve que ya el

(1) J. Jaurés, pág. 177.



deber de solidaridad, tal como acabamos de definirlo, está inscripto de hecho en la legislación de todos los países civilizados.

Gracias al impuesto puede el Estado organizar «la asistencia social», de tal modo que no haya infelices abandonados á sí mismos, cuando son impotentes para procurarse medios de vivir honradamente, de una manera digna de la sociedad en que se encuentran. Mas así como el impuesto no es más que el *mínimum* exigible á cada cual, así la obra del Estado no es sino el *mínimum* de beneficencia colectiva. También aquí nos parece ser el papel del Estado, no el de una fuerza soberana que disponga á su arbitrio de todos los medios para realizar los diversos fines sociales, sino el de un poder ético que emplea la energía que le viene de la solidaridad social en *impedir* que la injusticia, la violencia de los hombres ó la fuerza ciega de las cosas, la brutalidad de los acontecimientos, reduzcan excesivamente el valor moral del individuo. Libertar al hombre, sin entregarlo á la anarquía, á la completa indeterminación de derechos y deberes, ni á la tiranía de una colectividad más ó menos poderosa: tal es, en definitiva, la misión del Estado. A las asociaciones libremente constituídas toca hacer, por la solidaridad social, lo que el Estado no puede hacer ni debe impedir.

## CAPÍTULO IV

### SOLIDARIDAD SOCIAL Y ASOCIACIÓN LIBRE

69. Asociación libre conyugal y amistosa.—70. Solidaridad libre política.—71. Solidaridad libre económica.—72. Soberanía económica de los sindicatos.—73. La intervención del Estado.

69. El estudio de la evolución humana desde el punto de vista de la solidaridad social nos ha permitido comprobar un hecho de la más alta importancia: todas las formas de interdependencia incompatibles con una solidaridad más amplia ó de naturaleza diferente, ó bien han desaparecido, ó bien han debido modificarse para perder su exclusivismo. Por otra parte, la solidaridad forzosa nos ha parecido inmoral. No podemos, pues, creer en la permanencia de asociaciones que impusiesen á seres racionales un ingreso obligatorio y que prohibiesen á sus miembros solidarizarse con individuos pertenecientes á otros agregados constituídos para fines diferentes. La casta y la corporación del antiguo régimen nos parecen igualmente condenables. Si ha podido hablarse de la «diso-



lución de la familia», es porque, en realidad, el agregado doméstico, tal como lo conoció la antigüedad griega y latina, ha perdido su cohesión, no siendo los fundamentos en que descansa hoy la solidaridad familiar los mismos que en otro tiempo: la autoridad del jefe, el respeto á las tradiciones domésticas, la subordinación de la mujer al marido y de los hijos al padre, etc. La solidaridad conyugal debe no solamente basarse en un contrato libre de asociación (1), sino además en un mutuo respeto á la personalidad humana, tal, que uno de los dos esposos no pueda pretender jamás imponer su voluntad al otro. Para que sea efectiva esa solidaridad, es preciso también que haya casi constantemente comunión de ideas y sentimientos, que no solamente la vida material, sino la vida intelectual, afectiva, moral, sea la misma para marido y mujer; en una palabra, que al amor se añada el compañerismo fundado en la persecución en común del interés y el bien. El Estado debe, pues, intervenir en la sociedad conyugal para hacer respetar el contrato, garantizar su ejecución é impedir toda violencia, todo ataque á la libertad moral de uno de los esposos. La solidaridad familiar tiene mejor garantía en el cariño de los hijos á los padres y de los padres á los hijos que en el temor á un poder despótico; el orden se mantiene tanto

(1) Véase más atrás, § 23.

más fácilmente en la familia cuanto mayores son el mérito, el prestigio, la solicitud de los padres; los intereses comunes son mejor servidos cuando todos los comprenden bien y los beneficios se reparten con equidad. La división del trabajo es tanta á veces, que una solidaridad económica viene á añadirse á la interdependencia natural de seres que tienen casi el mismo carácter fundamental (á causa de la herencia), las mismas costumbres, las mismas creencias: ello es una razón de más para mantener una estricta equidad en las relaciones de interés que pueden tener entre sí los diferentes miembros de la familia. La fraternidad, la abnegación de unos por otros, no se imponen: el sacrificio inmoral de los más jóvenes á los mayores, la renuncia impuesta á ciertos hijos en provecho de otros mejor dotados, ó preferidos, arruinan de ordinario la solidaridad familiar, en nombre de la cual se cometen esas injusticias; la abnegación espontánea de unos por otros, al contrario, la refuerza. El espíritu de familia no ha de ser un obstáculo á la adhesión de determinados miembros del agregado doméstico á ideas, á doctrinas, á principios de asociación diferentes de los que profesan los demás: en este punto, la educación familiar puede á veces suponer un ataque inmoral á la libertad de conciencia ó de pensamiento; los padres deben guardarse, en su deseo de perpetuar las creencias, las tradiciones co-



munes, que consideran no sin fundamento como vínculos sociales de grande importancia, de imponer á inteligencias escasamente desarrolladas todavía, harto desprovistas de espíritu crítico, prejuicios, opiniones políticas ó religiosas, dogmas, contra los cuales el sér adulto acaso reaccionará con violencia. La diversidad de concepciones y de creencias no tiene que poner en peligro la unidad moral de la familia, unidad debida sobre todo al hábito de la vida en común, á la estima, á la afectión y á la confianza recíprocas. Una real intimidad hace la unión, si no indisoluble, á lo menos pronta siempre á manifestarse de nuevo ante el peligro ó la necesidad.

Mas la sociedad familiar, aun en su forma más moral, no le basta al hombre civilizado de nuestros días. La amistad, el compañerismo, le procuran satisfacciones y ventajas intelectuales y morales; pero sucede raramente que se forme entre amigos una asociación tal que su solidaridad tome un aspecto social bien determinado. Las asociaciones puramente amistosas tienen sobre todo por efecto una mutua dependencia desde el punto de vista de las ideas, de los sentimientos y de las costumbres. Su valor moral depende de la libertad en que á cada cual se deje de pensar y obrar á su talante; la tiranía ejercida sobre los espíritus débiles, sobre las voluntades poco firmes, la sugestión morbosa de que abusan los elementos más significados, ofre-

cen tan graves peligros sociales y morales, que en general se debe desconfiar de las colectividades que no asignan á la unión de sus miembros otro fin que el de reunirse unos con otros lo más á menudo posible. Aristóteles consideraba con razón la persecución en común de la virtud y, por consiguiente, de la verdad, como el fin de la amistad más elevada. Las asociaciones que se forman en razón de la cultura intelectual, científica, estética, filosófica, de sus miembros, y merced á la aportación de cada uno á una especie de fondo espiritual común, valen moralmente tanto más cuanto que los sentimientos desinteresados florecen fácilmente en ellas y no ejerce coacción alguna la colectividad sobre el individuo.

70. La asociación política es de ordinario «secitaria»; intolerante para con sus miembros como para con los extraños, no tolera que el individuo vaya á buscar una consigna fuera de su seno; dicta á los hombres sus deberes sociales, oblígales á romper relaciones amistosas y á anudar otras nuevas; impone la adhesión á ciertas personas y el odio á otras; fuerza á los timoratos á unirse con los violentos, haciéndoles temer una opinión desfavorable; no admite ni temporización ni miramientos. Presenta, pues, todos los inconvenientes de la solidaridad exclusivista y forzosa. De ordinario nociva, no es susceptible de representar papel alguno en una organización social racional: si,



de los minerales cristalizados. Los elementos vivos tienden espontáneamente á adaptarse unos á otros, á formar un todo, ya sean esos elementos células, ya seres humanos (1): el concurso vital y el concurso social son fenómenos superiores de adaptación espontánea (2) de las unidades vivas unas á otras. La solidaridad biológica no parece, implicar la intervención de un «alma», de una inteligencia consciente de sí misma; la solidaridad social no implica necesariamente la constitución de un «alma colectiva», y, sin razón, se abusa de la analogía bio-sociológica para decir: «En cuanto que se admite que el cuerpo social es un organismo vivo, apenas si es posible eximirse de creerlo animado. Podemos presumir un alma en los agregados sociales, según ciertos indicios reveladores» (3). Pero, sin duda, la aparición de una actividad psíquica, de una inteligencia, viene á hacer de más fácil realización la armonía biológica, y la

(1) Esto es lo que hace decir á Goblot, pág. 279: «Hay sociedad tan pronto como hay individuo. En cuanto entramos en la Biología nos encontramos en el campo de la Sociología, porque consideramos á los individuos, las células, por ejemplo, en sus relaciones con otros individuos ó con la colectividad.» Es necesario, sin embargo, hallar lo que especialmente caracteriza á las sociedades propiamente dichas, que es, en nuestra opinión, la «conciencia colectiva.»

(2) Tarde, en sus *Leyes de la imitación*.

(3) Luis Bourdeau, pág. 109.

aparición de pensamientos comunes, de sentimientos comunes, favorece la solidaridad social.

Espinas afirma «que una sociedad es, de cierto, un sér vivo, pero que se distingue de los demás en que, ante todo, está constituido por una conciencia. Una sociedad es una conciencia viviente ó un organismo de ideas» (1).

Una incesante comunicación de ideas, de sentimientos, de tendencias, origina, en efecto, en toda sociedad, una comunidad de representaciones, de estados afectivos, que permite concebir una «conciencia colectiva», superpuesta á las conciencias individuales y dominándolas y moldeándolas á las veces. Una especie de «espíritu» ó de «sentido» común «armoniza las confusas impresiones é impulsiones», imponiendo á cada uno cierta resul-

(1) Espinas, pág. 530. G. Richard, pág. 455: «Después de Lazarus, Tarde, Brinton y tantos otros, es ocioso probar que todo agregado humano adquiere conciencia de su unidad y de su identidad. El individuo es siempre, en último análisis, el sujeto de esta conciencia; con todo, la realidad del *sujeto colectivo* no puede ponerse en duda, pues el *yo* y el *nosotros* llegan á ser inseparables. El individuo se representa el vínculo que le une al grupo de la misma manera que se representa la continuidad de sus estados de conciencia. Los recientes estudios de Ribot y de Paulhan explican de un modo muy sencillo esta conciencia de la identidad social. El individuo no puede revivir sus emociones pasadas sin volverse á encontrar con las corrientes de conciencia colectiva y verse así forzado á comulgar de nuevo con la sociedad.»



en verdad, es uno de los elementos activos del partido político, es también uno de los más peligrosos factores de una orientación contraria á las miras de los individuos como tales. Ya se sabe (1) cuán inferior al valor intelectual medio de los elementos que la componen es el de una asamblea heterogénea considerada en su totalidad: las cualidades particulares unas á otras se neutralizan, los defectos comunes se acusan con marcado relieve; se logra el acuerdo sobre ideas á que todos asienten, pero á condición de renunciar cada uno á lo que había de más original y, ordinariamente, de más elevado en su pensamiento. La «conciencia colectiva» de una asociación política, formada por seres muy diferentes en cuanto á capacidades y sentimientos, no puede ser sino muy inferior al término medio de las conciencias individuales. Es, pues, muy peligroso, para un sér moral, someterse á la dominación más ó menos despótica de un tal agregado. El Estado ha de armarse, contra colectividades tan opresoras, de un poder de disolución, que no debe manifestarse, es cierto, sino en tanto que les sea imposible á los individuos escapar á la coacción social por un esfuerzo de voluntad y de ánimo. Por otra parte, los partidos políticos, en vez de procurar «el enganche» del mayor número posible de individuos en sus comités, clubs, círculos,

(1) Véase *Le Bon*, *Scipio Sighele*, A. Renda.

asociaciones, para someterlos á la dominación de los más violentos ó de los más activos, deberían esforzarse en emancipar á los seres racionales de un poder tan brutal y ciego como es el de la muchedumbre, del cual el de las asambleas políticas no es de ordinario sino continuación ó preparación. A la tiranía de la multitud y de las asambleas heterogéneas, característica de la demagogia, una política racional no puede dejar de sustituir la libre determinación por cada cual de la propia conducta, la participación efectiva de las inteligencias y de las voluntades individuales en la constitución del Gobierno y en la formación de las leyes. El valor del «ciudadano», esto es, del hombre independiente, así con respecto á su club ó su comité como con respecto á una fuerza económica ó religiosa, depende de una concepción de la solidaridad política según la cual, si los individuos de un mismo partido se deben mutua asistencia, no deben obediencia pasiva á las órdenes de la colectividad. Ciertamente, hay una especie de contrato que hace solidarias á minoría y mayoría en la ejecución de las decisiones tomadas á pluralidad de votos, y no es posible, sin salir de la asociación, oponerse á los efectos de las deliberaciones comunes: la realización de los proyectos aprobados por mayoría; mas entre el respeto á lo que se ha convenido en llamar la «voluntad general» y la obediencia pasiva hay tanta diferencia como entre la



adhesión voluntaria á una idea que no merece todo nuestro asenso, pero que aceptamos por espíritu de solidaridad, por no turbar la paz social, y el automatismo de la histérica en estado hipnótico, dominada por ajena sugestión. La supresión de la voluntad personal, del libre albedrío, es lo que no puede tolerarse en una asociación, cualquiera que sea. Por otra parte, el respeto debido á las decisiones de la mayoría depende del valor moral de esta mayoría, integrada á las veces por la masa de los que sufren dócilmente la impulsión ajena, y que no desean otra cosa que ver á la colectividad oprimir al individuo. Cuando uno «pertenece» á una asociación cuya mayoría está formada ó es susceptible de formarse así, tiene el deber estricto de retirarse antes de verse obligado á rebelarse contra el abuso de la fuerza. Así, la ley que rige las asociaciones en general, debe terminantemente consignar, para cada asociado, la facultad de romper toda solidaridad con los demás, después de haber cumplido las obligaciones explícita y libremente contraídas.

71. Sobre todo, el ingreso en las asociaciones profesionales, en los sindicatos obreros, tan íntimamente relacionados en algunos países con asociaciones políticas, y la libre salida de aquellas asociaciones, deben atraer la solicitud del Estado. Los hombres de 1789 vieron tan claro en esto, que ya en la noche del 4 de Agosto abolieron las vec-

durías, pronunciando una sentencia de muerte contra la corporación que, como ha dicho Paul-Boncour (1), «significaba reglamentación á ultranza, privilegios abusivos, monopolio del trabajo, aristocracia y jerarquía». En 1791 fueron más lejos: la ley de 14 á 17 de Junio prohibía así la asociación permanente como la coalición, con el fin de asegurar plenamente la libertad del trabajo y poner á cubierto de la coacción social el empleo de las aptitudes y la energía individuales. No puede violarse el principio de la libertad del trabajo, como antes hemos visto, sin que se menoscabe la dignidad moral del individuo; mas es lícito creer que se le respetará más todavía merced al concurso prestado por la asociación profesional al individuo, merced á la solidaridad regulada, que en virtud de una completa negación del derecho de asociación. Realmente, parece imposible impedir que los individuos—que, separados, se sienten harto débiles para resistir á la opresión, para escapar á los funestos efectos de la concurrencia, de una parte, y de otra á la explotación de la miseria y de las más apremiantes necesidades—, se agrupen en corporaciones, en uniones gremiales, en asociaciones que serían verdaderamente una amenaza si se viesan forzadas á permanecer secretas; la historia del

(1) Paul-Boncour, pág. 19.



gremio, desde el siglo XIV hasta nuestros días (1), muestra cómo las prohibiciones legales han tenido por efecto siempre hacer más activa, y á la vez más peligrosa para la libertad del individuo, la solidaridad profesional, natural resultado de las leyes de la lucha social. Ciertamente, es preciso reconocerlo: el desarrollo industrial y mercantil que caracteriza á las sociedades civilizadas de nuestra época, que origina la concentración de los capitales en razón de vastas empresas, de la creación de talleres de potente maquinaria y producción intensa, que da á los empresarios, á los «directores» del movimiento económico, una fuerza á la que no hay medio de que resista el trabajador especializado; el régimen del salario, en una palabra, tal como se presenta á nuestros ojos, no permite que se declare ilegal la coalición de los obreros para la salvaguardia de sus intereses y de su dignidad. «Si, por su parte, los obreros no pueden unirse en una agrupación, si los mil vendedores de trabajo enfrente del patrono, si los millares de vendedores de trabajo enfrente de la compañía, no pueden formar también una coalición, realizar la *concentración del trabajo* enfrente de la *concentración de los capitales* que caracteriza á la gran empresa, y oponerle la colectividad del trabajo representada por la agrupación de obreros, el equilibrio que debe

(1) Estudiada en especial por Martin Saint-León.

haber entre los dos elementos del contrato de trabajo desaparece por entero en perjuicio del trabajo, y la libertad del trabajo es palabra vana. Esto es lo que ocurre bajo el régimen prohibitivo de la agrupación profesional, y, en el contrato que impone, es decir, en el contrato que celebran el obrero aislado y la poderosa colectividad representada por el patrono, individuo ó compañía, es lo mismo, agoniza la libertad» (1). No hay manera de prohibir á los capitalistas que se unan, á los empresarios que se asocien, á los patronos de diversos talleres que sean solidarios unos de otros, á todos los que poseen que constituyan una fuerza económica única, desde el momento en que no es posible volver á ese régimen de trabajo caracterizado por la pequeña industria, el taller doméstico, la empresa modesta apropiada á las necesidades locales ó regionales y á un consumo poco variado. No se podría, pues, sin injusticia dificultar el vuelo de las asociaciones obreras, que ofrecen, por lo demás, tantas ventajas, y no solamente la de oponer una fuerza social á otra en razón de la protección de los individuos y la salvaguardia de sus derechos: tienen, en efecto, que cumplir, en la organización del aprendizaje, en el mantenimiento de las tradiciones de probidad, de mérito y de conciencia profesionales, la misión atribuída en

(1) Paul-Boncour, pág. 81.



otro tiempo á las corporaciones. Pueden, además, y deben dar la prueba de solidaridad obrera que dan ya ciertas agrupaciones en las cuales el trabajo á destajo, aunque escasee, se reparte entre todos, á fin de que nadie sufra las consecuencias de un paro forzoso. Fourniere cita (1) el caso de una compañía de sesenta obreros tipógrafos, asociados en comandita, que no solamente «se distribuyen entre sí las tareas», sino que además se reparten el salario, no en proporción al esfuerzo individual, sino por partes iguales. Esos obreros no tienen todos el mismo mérito. Era, pues, de temer que los fuertes y los hábiles eliminasen á los otros, ó cuando menos protestasen contra ellos. Pero ha sucedido lo contrario: los fuertes y los hábiles han «ayudado á los demás» y en la labor se han podido apreciar los efectos de una solidaridad que ha engendrado en todos un gran ardor, un vivo deseo de contribuir al prestigio de toda la compañía.

72. Mas las asociaciones obreras no se encierran en los límites de una protección que en ocasiones alcanza suma eficacia, como la que las *Trade-Unions* inglesas pueden otorgar á sus miembros, á consecuencia de la organización ya antigua de fuerzas formidables, que resultan de la solidaridad de millares de trabajadores. Paul-Boncour señala acertadamente la tendencia general de las

(1) Fourniere, pág. 162.

agrupaciones profesionales á ejercer cierta soberanía, «soberanía parcial que se limita á gobernar la actividad profesional y económica del individuo; en una palabra, soberanía económica» (1). ¿No se salen así de la esfera de la solidaridad moral? Paul-Boncour no lo cree; para él, «es marchar por el camino que abrió la Revolución... querer aplicar á la administración de las cosas lo que la Revolución ha estatuido en el gobierno de las personas, *la participación de todos en la elaboración de la regla obligatoria para todos*» (2). Así como en la nación la mayoría de los ciudadanos impone á todos la ley común, que debe ser aceptada por todos en nombre de la solidaridad nacional, así en el mundo de los trabajadores agrupados en sindicatos, en asociaciones profesionales, la mayoría impondría á cada cual una línea de conducta, la aceptación ó el repudio de una tarea ó de un salario. La masa de los huelguistas ha comenzado por imponer violentamente la cesación del trabajo á los obreros que seguían trabajando por sí solos; la solidaridad se ha hecho desde luego obligatoria por la fuerza, y se ha realizado bajo el imperio de la amenaza ó de la brutalidad. Mas á la coacción ejercida por la muchedumbre, á las veces feroz y siempre temida por sus cóleras súbitas y su intolerancia, se susti-

(1) Paul-Boncour, pág. 157.

(2) Idem, pág. 337.



tuye progresivamente la coacción ejercida por las oficinas de los sindicatos federados, de las *Trade-Unions* coligadas. ¿Será ésta más moral que la otra? Sí, se nos dice, porque en lugar de ser la tiranía de la muchedumbre, apasionada en exceso y sin discernimiento, es ésta la de la masa organizada, convertida, gracias á la formación de sindicatos, de asociaciones regulares, en algo análogo á una nación con su gobierno; si la multitud no organizada ignora sus verdaderos intereses ¿cómo decir lo mismo de la mayoría de una asamblea deliberante, la cual, por un expediente que el derecho constitucional consagra (1), se supone suplir al «cuerpo social», cuya unidad perfecta aseguraría la unanimidad? La participación de todos en las deliberaciones basta á «dar á las libertades de cada cual la garantía de que las restricciones que se les impongan serán expresión exacta de la solidaridad que las necesite y el interés colectivo que las reclame» (2). Nos hallamos, pues, en presencia de una doctrina francamente utilitaria, que sacrifica resueltamente la libertad individual á lo que se llama la utilidad común: en nombre de esta doctrina se pretende imponer la solidaridad más rigurosa á todos los obreros de un mismo oficio ó de una misma empresa; la huelga se hace obliga-

(1) G. Esmein, Derecho constitucional, págs. 176, 177.

(2) Paul-Boncour, pág. 338.

toria para todos cuando la mayoría la decreta; mas aún, el obrero que se niega á ingresar en el sindicato ó á sufrir su dominación se expone á esa especie de excomunión económica llamada la «interdicción del trabajo», temible sanción de la «soberanía del grupo» (1). Paul-Boncour piensa que no debemos «asustarnos mucho de las consecuencias de la interdicción del trabajo», mientras esta interdicción no tenga por móvil «la intención de perjudicar», característica del «ejercicio abusivo del derecho de asociación» (2). El único móvil de la solidaridad obrera debe ser el deseo de crear, merced á la solidaridad de los miembros de una misma profesión («solidaridad más real que la de los habitantes de un mismo municipio») (3), un órgano regulador de las relaciones económicas para cada género de trabajo, un órgano que pueda «revelar de una manera adecuada las necesidades económicas» no bien conocidas por los consejos municipales ó regionales (correspondientes á «agrupaciones que comprenden varias industrias de necesidades diferentes y aun antagónicas») (4). Las «cuestiones económicas y profesionales exigen soluciones que se inspiren en los intereses propios y en la solidaridad particular de cada grupo de indi-

(1) Paul-Boncour, pág. 228.

(2) Idem, pág. 327.

(3) Idem, pág. 343.

(4) Idem, pág. 372.



viduos reunidos por la comunidad de la situación económica y profesional». La «competencia del Estado parece insuficiente»; la ley puede «establecer un principio general de organización, una restricción general á la libertad del trabajo, pero no puede modificar su aplicación según las infinitas variedades de la industria, ni sobre todo asegurar su sincera y completa observancia»; así, se pide para los sindicatos el derecho de hacer lo que ya en parte han realizado las *Trade-Unions* inglesas: el derecho á emplear medios de coerción moral para obtener una limitación de la jornada de trabajo y un *mínimum* de salario, variables según las regiones, las industrias, las necesidades locales; el derecho, no de procurarse monopolios «cerrándose á los recién llegados», sino de asegurarse un poder irresistible «obligando» á esos recién llegados á agruparse, á «seguir una política económica que pueda imponerse á todos» en interés general. El reconocimiento legal de la soberanía económica de las agrupaciones profesionales no sería, pues, sino el complemento lógico del reconocimiento legal del derecho á la «defensa de los intereses económicos, industriales, mercantiles y agrícolas» (1). Importa exa-

(1) Sentencia del Tribunal de Casación en 1892. Comentario de Paul-Boncour, pág. 263.

minar si, desde el punto de vista moral, el Estado ó la ley puede, en razón del interés colectivo, imponer «una restricción general á la libertad del trabajo» y organizar en principio la solidaridad por coacción.

Cuanto más atrás hemos establecido nos dicta una respuesta negativa. «La tendencia de los sindicatos á hacerse obligatorios», bien que manifiesta en todas partes, es una tendencia análoga á la que lleva á los tiranos á suprimir lo más posible de libertades individuales, para mayor felicidad de sus pueblos. En nombre del interés general, de la utilidad común, precisamente, se presenta y logra hacerse aceptar la tiranía. Pero como cada cual no conoce apenas más que sus propias inclinaciones ó necesidades y no juzga del valor utilitario de los actos ó de los hechos sino según su experiencia personal, el concepto de utilidad social es, como antes hemos dicho (1), uno de los más vagos que puedan formarse; si las pasiones colectivas determinan de ordinario los fines de orden hedónico ó eudemónico, el «sentido común» es el que se erige en juez de los medios conducentes á ellos. Ahora bien; los sentimientos y los juicios de la colectividad, aun organizada, no pueden considerarse como determinantes morales de móviles, de motivos: la utilidad social es, pues,

(1) § 63.



no solamente una cosa arbitraria, sino muy variable y poco susceptible de presentarse á una conciencia firme y á una voluntad ilustrada como un fin racional. No hay medio, por consiguiente, de imponer al individuo el sacrificio de lo que cree su bien y su dignidad á lo que nadie concibe claramente, objetivamente, cuando se habla de interés general. Sólo son intereses comunes los que juzgan tales cuantos se asocian libremente para una empresa determinada; cuando todos los obreros de un mismo oficio *quieren* simultáneamente la misma modificación, es natural que para la realización del fin con unanimidad perseguido, acepte cada cual la disciplina, la limitación de la libertad individual, consecuencia de toda cooperación. Únicamente entonces la solidaridad libremente aceptada entre sí á los individuos, pone á cada cual bajo la dependencia del poder colectivo, permite á éste prohibir á cualquiera que se haya asociado y siga en asociación con los demás los actos contrarios á la regla adoptada por todos. El fundamento moral de la asociación profesional es el acuerdo voluntario de todos los que, ejerciendo el mismo oficio, deben desear un progreso colectivo necesario para el desenvolvimiento individual, deben compenetrarse más y más á medida que la solidaridad social vaya ganando en eficacia, para cumplir lo mejor posible su función social. Felicitémonos de que asociaciones así for-

madas en la esfera profesional, sin que nadie haya sido forzado á ingresar ó á permanecer en ellas solidario de otros, influyan cada vez más, á causa de su importancia creciente y de su valor moral sin cesar en aumento, en la evolución económica de su país y aun del mundo civilizado; de que sean órganos reguladores de las relaciones económicas (1). Mas para que esto suceda es preciso que la ley, en lugar de favorecer la opresión de la minoría por la mayoría, en vez de permitir á las asociaciones cuya «soberanía económica» esté en conflicto con libres voluntades individuales pronunciar inapelablemente la «interdicción del trabajo», proteja eficazmente al trabajador aislado que no reconozca ó niegue con razón los «beneficios» de esas asociaciones. Todo atentado contra la libertad individual debe ser reprimido, por muy excelente que sea la intención que lo inspire; no alcanza la coacción, para asegurar el triunfo de una idea ó de una reforma, lo que la persuasión, la asimilación progresiva de las conciencias libres, la solidaridad consciente y voluntaria.

73. Cualquiera que sea la asociación, un poder más alto que el resultante de la solidaridad propia de tal asociación debe imponerle á ésta la observancia de una ley superior á toda reglamentación particular, y esta ley no puede imponerse á todos,

(1) Véase Paul-Boncour.



así á los que de buen grado como á los que compelidos la aceptan, como no sea, no de una utilidad siempre contestable, sino incontestablemente liberadora, protectora de los derechos individuales. Podríase pretender que cada asociación es una especie de persona moral, con sus derechos propios que la ley debe garantizar, y con el deber, entre otros, de hacer respetar su existencia, de asegurarla á despecho de las tentativas individuales encaminadas á su disolución. Mas sería ello olvidar que la solidaridad social es un medio, no un fin, un medio para la más moral organización posible de las colectividades de individuos, y que intentar mantenerla, contra la voluntad de los elementos que constituyen el agregado, es oponer la asociación como un sér independiente de los que la integran á algunos de esos mismos componentes, lo cual entraña un absurdo. Sólo hay un caso en que la asociación pueda mantenerse á la fuerza: cuando resulta de un contrato que terminantemente le asigna una duración determinada y los que desean romperla no han cumplido aún sus compromisos, no han cesado de ser solidarios de los otros miembros en las obligaciones contraídas en común. Sería inadmisibile que, obligados todos por la gestión de sus representantes, sólo algunos tuviesen que soportar la carga colectiva; la responsabilidad común impide la disolución de la sociedad antes de que todos los compromisos se cum-

plan por el conjunto de los elementos solidarios.

En todos los demás casos, la solidaridad social, efecto de la voluntad de los contratantes, no puede apoyarse en una intervención legislativa. *A fortiori*, si no ha sido explícitamente aceptada, si sólo se tolera, á causa de las dificultades ó molestias que acarrearía la no aceptación, no ha de ser todavía agravada por el Estado: por ejemplo, la solidaridad de todos los habitantes de una misma ciudad es tal, que para muchos nace principalmente de su profesión, de la guarda de sus intereses materiales, de sus negocios ó sus relaciones de familia, y, sin los lazos que forzosamente les retienen en una vecindad determinada, ciudadanos habria que, descontentos del aumento de las cargas comunes ó del modo de existencia colectiva, irían á buscar en otra parte una interdependencia social menos ingrata. Sería innoral obligar á estos ciudadanos á continuar soportando, á su pesar, sobre las consecuencias de una mala administración municipal, los efectos deplorables de una opresión sistemática de la minoría por la mayoría. La ley, que impide á los municipios ejercer una coacción abusiva sobre los individuos que los componen, debe igualmente proteger á cuantos, movidos por sus intereses ó relaciones especiales, hayan ingresado en determinadas asociaciones y se encuentren en un estado intermedio entre la solidaridad forzosa y la solidaridad verdaderamente volunta-



ria. Todo lo que mantenga á un individuo en vínculos que no previó tan opresores y duraderos, que no aceptó con plena voluntad, y que, por consiguiente, no le fueron impuestos sino por sorpresa, por acaso, por doblez ó merced á la ambigüedad de los términos de un contrato, debe ser en lo posible destruído por la intervención de una jurisdicción que estatuya sobre los casos particulares. El derecho contractual puede así llegar á ser muy complejo, á causa de la diversidad de las circunstancias y de los compromisos (1). Por eso importa mucho que la ley intervenga de antemano para prohibir los modos de solidaridad hartamente aleatorios. Y no se trata de restringir con esta prohibición el derecho de asociación de los individuos, sino de protegerlos contra su propia imprevisión y su ceguera. «Renunciar á la libertad es renunciar á la cualidad de hombre, á los derechos de la Humanidad, hasta á los propios deberes, dice Juan Jacobo Rousseau (2). Tal renuncia es incompatible con la naturaleza humana, y privar de toda libertad á la voluntad es privar de toda moralidad á las acciones. Un derecho de sí contra sí mismo es una cosa incomprensible». Si no se puede, pues, admitir que la ley restrinja la libertad del indivi-

(1) Véase más atrás (§ 41) lo que decimos de las relaciones del Derecho con la solidaridad social.

(2) Contrato social, I, IV.

duo en favor de la solidaridad social, se puede admitir muy bien que restrinja la libertad absurda que intente darse el individuo de ligar su suerte á la de otros hombres, sin saber exacta ó aproximadamente á qué se compromete ni en qué medida arriesga su independencia.

Ninguna asociación, pues, ha de poder eludir la intervención del Estado. Y el papel que á éste asignamos debe incitar más y más á todos los individuos á adherirse voluntariamente á esta forma de asociación superior, que es la sociedad organizada en razón del establecimiento de las leyes y de un poder capaz de asegurar la ejecución de las mismas. Cuando todos los seres razonables de un mismo país hayan comprendido que la mejor garantía de la moralidad de los agregados formados voluntariamente por ellos con fines varios, es la existencia de una asociación más poderosa que todas las demás, y constituida únicamente en razón del respeto á la libertad de cada cual, no podrán dejar de querer ser todos solidarios en esta hermosa empresa, que tiene por fin el establecimiento y la conservación de la fuerza liberadora (1).

(1) Fourniere, pág. 175. La sociedad debe, «pues, dirigirse al individuo y decirle: Yo no te liberto; libértate tú mismo, por mí, que no soy tu fin, sino tu medio. Conquista el Estado, por la implantación de la democracia com-



La libertad de asociación tiene por corolario el poderío del Estado. La justicia en la solidaridad no podría existir fuera de la asociación voluntaria regida por la ley común.

pleta que lo subordine al conjunto de los individuos. Si, por tu ignorancia, lo dejas ir á otras manos que las tuyas; si abdicas, aun tácitamente y por negligencia, de una parte de tu soberanía, el Estado, que fué cosa de una clase, llegará á ser cosa de una bandería. Será entonces un instrumento de opresión. Debes, pues, retenerlo y velar por él y por ti como impongan los intereses, más ó menos considerables, que le hayas confiado».

## CAPÍTULO V

### LA COOPERACIÓN Y LA MUTUALIDAD

74. Concurrencia y cooperación.—75. La mutualidad.—76. Asociaciones locales, nacionales.—77. El proteccionismo.—78. La colaboración, la cooperación amplia.—79. La remuneración.—80. La función económica de la solidaridad.—81. *Trusts y cartells*.

74. La solidaridad social, si ha de ser moral, debe hacer de todos los seres racionales cooperadores libres en todas las esferas de la actividad humana. Los individuos aislados no pueden sino causarse daño recíprocamente en una concurrencia á menudo improductiva, siempre cruel, que, si sobreexcita las facultades de algunos y les permite elevarse rápidamente por encima de la multitud que amenazan oprimir, desalienta á los más, multiplica las causas de desesperación, exalta los egoísmos, opone unos hombres á otros y hace de la Humanidad un vasto campo de batalla donde la generosidad, la piedad, el amor desinteresado al prójimo son un peligro para los que tales sentimientos abrigan, y casi una simpleza. El estudio de la solidaridad social muestra que de hecho la



degeneración moral de las víctimas de la concurrencia, la miseria, los males de una producción desordenada y de un consumo no bien regulado, la desigualdad excesiva de las condiciones de existencia y de perfeccionamiento, tienen en todos los individuos, aun en los triunfadores, una repercusión funesta: el mal de algunos alcanza indirectamente á todos los demás, hasta á aquellos cuyo éxito ó cuya dicha favorece en apariencia. Es, pues, absurdo el ingeniarse por mantener un régimen que la experiencia condena, y que es contrario á un deber, á la obligación racional de realizar un sistema único de voluntades libres, pero solidarias. Se puede, contrariamente, lograr un progreso social considerable, mediante la formación de gran número de asociaciones que se repartan la gran tarea humana, y realicen la división del trabajo sin la intervención de un genio providencial ni de un Estado que le señale á cada cual su labor y sus goces (organizador tiránico de la producción y del consumo), mas bajo la vigilancia de un poder moral instituido para la salvaguardia de la libertad y de la dignidad individuales. Mientras que «la falta de solidaridad en la producción ha podido falsear y aun anular los efectos de la herencia y de la selección» (1)—lejos, por consiguiente, de realizar el sueño de un Nietzsche y de darnos una flo-

(1) Papillault. Véase Geddes, *Evolución del sexo*, páginas 434 á 440. Bouglé, 2, pág. 226.

ración de «superhombres»—, la solidaridad de los cooperadores, la de sus asociaciones, deja á cada cual desarrollar sus aptitudes hereditarias ó adquiridas y llegar á ser, para su provecho y el de sus socios, un hombre de un valor creciente, de una utilidad cada vez mejor apreciada. Mientras que el régimen de la concurrencia hace inútil el esfuerzo de millares de seres virtuosos é inteligentes, el de la cooperación permite aumentar el acervo de las riquezas comunes con toda suerte de productos, cualquiera que sea su real importancia, y la solidaridad de los productores, acabando con los temores de paro, con los riesgos de mal éxito, infunde al obrero una confianza que multiplica sus fuerzas, su «productividad». La gran industria, el «maquinismo», puede proseguir su vuelo, sin que haya que temer ni la «sobreproducción» ni la miseria creciente de los trabajadores «despojados», si las asociaciones cooperativas de producción y de consumo se conciertan para procurar salidas á todos los productos al propio tiempo que medios de satisfacción á todas las necesidades. En suma, todos los beneficios que el colectivismo espera de la ingerencia del Estado y de la «socialización» de los medios de producción y de cambio, la cooperación, extendiendo todo lo posible la solidaridad de los seres, puede asegurarlos á las colectividades de hoy, sin apelar á coacción alguna.



Desde el punto de vista jurídico y moral no es menor la ventaja. «Todos los rasgos generales de la evolución progresiva de la idea de justicia y de derecho, dice Tanon (1), se determinan en el seno de una comunidad por el desenvolvimiento gradual y la preponderancia creciente de los sentimientos de solidaridad, de mutuo auxilio y asistencia, efecto de la cooperación de sus miembros en la persecución de los fines sociales y de la sustitución en esta cooperación de las formas de la libertad á la de la coacción». La colaboración de hombres libres aumenta, en efecto, la estima de cada cual por sus semejantes, pues hace sentir á todos la importancia, para el éxito de la colectividad, del papel de cada uno; prepara así, por el respeto á los seres á quienes se estima, las manifestaciones de la voluntad de justicia, y el progreso de las ideas igualitarias, de aquellas al menos que llevan á todos los asociados á considerarse igualmente dignos, cuando cumplen todos sus funciones con igual solicitud, con el mismo celo; hace que confíen unos en otros, que se desarrollen los sentimientos de simpatía, que bien pronto cada cual viva consagrado, no sólo á la causa común, sino individualmente á cada uno de los que la sirven. La generosidad, la caridad, florecen, y dan por fruto el mutuo auxilio. ¡Y cuán noblemente

(1). Tanon, pág. 93.

humana es esta solidaridad que pasa de la interdependencia y de la coordinación de los esfuerzos á la asistencia mutua, para incesante acrentamiento del valor de cada uno, gracias al concurso de todos los demás!

75. La mutualidad es natural consecuencia de la solidaridad social claramente consciente de sus fines utilitarios ó morales. Cuando un grupo tiende á ser fuerte—¿y cómo podría no obedecer á esta tendencia?—es inconcebible que deje debilitarse uno de sus elementos, que deje á sus individuos sucumbir en la lucha contra toda clase de males, y que no procure darles la mayor vitalidad, el mayor poderío posible. Sería absurdo que los miembros de una asociación industrial ó mercantil, atentos al éxito de su empresa, no se prestasen mutuo apoyo á fin de que no sufriese quebranto el crédito de ninguno de ellos. En todo agregado, cada cual soporta las consecuencias de una minoración en la fuerza de ataque ó de resistencia de un compañero de lucha: la enfermedad, la miseria de algunos hacen más difícil la consecución del fin por los demás; es, pues, de rigor que los seres solidarios, consecuentes consigo mismos, se sostengan mutuamente. Hemos dicho más atrás (1) cómo, por fuera de los móviles de orden utilitario, la caridad de unos para con otros hombres puede

(1) § 68.



responder á un vivo sentimiento de la dignidad humana, sentimiento contrariado por el espectáculo de la abyección moral ó de la impotencia física ajenas. Cuando los seres dependen íntimamente unos de otros, la caridad llega á ser más fácilmente recíproca y engendra una forma superior de mutualidad: la de individuos que se socorren sin pensar si está en su interés proceder de ese modo, únicamente por necesidad de favorecer en el prójimo la expansión vital que para los demás como para sí mismos desean.

Bien inferior á esta «mutualidad» de los agregados de seres solidarios sería la de hombres tan sólo preocupados de precaverse, por una especie de seguro poco oneroso, contra las consecuencias funestas de casos fortuitos, enfermedades ó accidentes, tan sólo inclinados á asociarse por previsión, por deseo egoísta de obtener de la colectividad, mediante el exiguo sacrificio hebdomadario, mensual ó anual, consentido casi con pena como el pago de una prima de seguros, un concurso pecuniario provechoso. Mas al lado de los que, después de comparar el corto dispendio con la ganancia probable, no se deciden en definitiva sino á correr un riesgo, como en una apuesta aventurada, están por dicha, y cada vez en mayor número, los que se complacen en advertir que la contribución de cada cual á la obra común permite que pueda la colectividad disponer de recursos, á veces conside-

rables, para socorrer á los asociados heridos por el infortunio; los que, comparando la potencia bienhechora de la asociación con la impotencia individual, sienten, en presencia de la desgracia de un amigo, cuán deseable sería que las colectividades estuviesen en mejores condiciones todavía para desempeñar el papel de poderes protectores de sus miembros. La práctica de la mutua asistencia es buena socialmente cuando hace nacer ó fomenta el sentimiento de solidaridad; cuando, gracias á la sustitución de la limosna, moralmente onerosa á quien la recibe, por el derecho al socorro, adquirido mediante un contrato de asociación, permite unir al sentimiento caritativo el cuidado de la dignidad humana. Los que se asocian sin distinción de profesiones para auxiliarse mutuamente en caso de necesidad, no hacen sino ampliar el cuadro de la asistencia que se deben los seres solidarios; por débil que sea el sentimiento de su interdependencia, pueden al menos tener la satisfacción de constituir una especie de órgano correspondiente á una función social, de trabajar en la organización de una sociedad mejor en la que el individuo no quedará abandonado á su infortunio: cumplen pues, desde cierto punto de vista, el deber de solidaridad. Completan la obra del Estado; suplen á la falta de generosidad colectiva, y si evitan al agregado la repercusión de algunas miserias individuales, si utilizan la asociación para la mejora mate-



rial y moral de los individuos, son preciosos factores de una solidaridad social superior.

Pero es evidentemente precaria la solidaridad de los mutualistas que no son sino mutualistas y no constituyen un verdadero todo social por la cohesión ó la coordinación de los elementos, según un modo cualquiera de cooperación. Mientras que la mutua asistencia se impone, como hemos visto, en la asociación cooperativa, está á merced del cansancio ó de una corriente contraria de unión cuando es fin por sí misma. La federación de sociedades cooperativas concurriendo á los mismos fines sociales puede extender con la mayor eficacia la esfera de la mutua asistencia más allá de los límites del simple agregado profesional; si un día toda una nación llegase á estar constituida únicamente por asociaciones libres, mas solidarias unas de otras como lo serían dentro de ellas sus elementos, las cuales se repartiesen todo el trabajo social, económico, intelectual, político, artístico, etc., ¿no se resolvería fácilmente el problema de la asistencia pública, gracias á la clara noción en cada cual del deber universal de querer para el prójimo todo lo que se desea para sí mismo y de obrar en consecuencia?

76. Para permitir la más elevada organización social y evitar el conflicto con otras asociaciones cooperativas, cada una de ellas debe tener una función bien determinada. Seguramente, la solida-

ridad social es tanto mayor en un agregado cuanto mayor es el número de los vínculos de diversas clases, políticos, religiosos, económicos, que enlazan entre sí á sus miembros: la familia primitiva, la congregación religiosa medioeval, eran «asociaciones omnifuncionales» (1); todas las agrupaciones obligadas á aislarse para conservar la existencia, y por consiguiente á bastarse á sí mismas, tienen que dividir entre sus miembros el complejo trabajo que responde á las diversas necesidades de la colectividad. Mas la familia antigua, la villa romana, el monasterio de la Edad media, la comunidad feudal y aun las pequeñas ciudades, obligadas á contar sólo con sus propios recursos casi exclusivamente, no pueden sino dificultar el vuelo industrial, someter al individuo á una estrecha disciplina, manteniéndolo en la misma función sin ofrecerle ocasión alguna de expansión vital, de progreso. Al contrario, «la asociación unifuncional no le toma al individuo más que la cantidad justa de energía y de inteligencia necesaria á su funcionamiento, y deja en lo restante su personalidad abierta á todas las comprensiones, preparada á todos los esfuerzos que reclaman las restantes funciones sociales» (2). Cada uno de los miembros de una sociedad cooperativa puede así, una vez cum-

(1) Dr. Papillault, pág. 194.

(2) Idem, pág. 191.



plida su función económica, representar en otra asociación su papel político, y desenvolver en otros círculos su solidaridad intelectual ó artística. La diversidad de los modos de asociación que lo solicitan le liberta respecto de cada uno de los grupos en que se manifiesta su actividad: elude así la tiranía de la colectividad, que intentaría esclavizarlo, no sólo en tanto que energía productora, sino también como sér pensante, como creyente y como ciudadano. Y, sin embargo, en cada grupo coopera á una obra total, puesto que la actividad de una asociación es complementaria de la de las demás, en la federación general de los miembros de un mismo todo capaz de bastarse á sí mismo.

Este todo susceptible de vivir su propia vida es, en nuestros días, la nación (1).

La unidad nacional tiende á ser la de un sistema de agrupaciones de toda clase, económicas y políticas sobre todo, cuya solidaridad asegura al agregado una vida análoga á la de la ciudad antigua, á la de la familia de otro tiempo, mas de una evidente superioridad. Una federación universal, ó

(1) Jaurés, págs. 147, 131. «Esta asociación universal, imperecedera, que comprende á todos los individuos de una determinada porción del planeta y que extiende su acción y su pensamiento á las generaciones sucesivas, es la *nación*. Y si nosotros invocamos la nación, es para asegurar la plenitud y la universalidad del derecho individual».

lo menos internacional, de asociaciones cooperativas entrañaría el peligro de que se perdiese de vista la solidaridad de las diversas funciones sociales, solidaridad sin embargo necesaria á la armonía de las múltiples fuerzas colectivas, cada una de las cuales sólo debe desarrollarse en la medida en que lo permita el desarrollo de las demás, á fin de que no haya en un momento dado plétora ó carencia de producción industrial, exceso ó falta de investigaciones desinteresadas, languidez de un lado y exuberancia de otro. ¿Qué sería de la Humanidad civilizada, si grandes asociaciones internacionales atrajesen á sí la mayor parte de las inteligencias y arrebatasen á la fábrica, á la mina ó á la tierra los brazos necesarios á la producción de los bienes de primera necesidad? Para que el equilibrio no se rompa, es preciso que se pueda fácilmente prever, en una colectividad unificada, el resultado total del indispensable concurso de todas las fuerzas sociales. Las naciones de hoy responden á esta necesidad de centralización de resultados: pueden, para la conservación del equilibrio, organizar la protección de las funciones más amenazadas, favorecer cuando sea necesario el vuelo científico ó el industrial y mercantil, hacer un esfuerzo total en favor de la agricultura, del arte, del bienestar material ó del acrecentamiento de los valores intelectuales y morales en la colectividad.

77. Hasta parece poderse basar en este prin-



cipio de solidaridad nacional—en la defensa de las funciones sociales indispensables á la vitalidad normal de un país—la teoría proteccionista. La protección de una industria nacional, merced á tarifas más ó menos contrarias á los productos extranjeros, pudiera parecer uno de los efectos de una solidaridad restringida, enemiga de una interdependencia más amplia de productores y consumidores; pudiérase considerar poco fundada la pretensión de los Estados á provocar el alza ó la baja del precio de las mercaderías, merced á sus tarifas aduaneras, que, si permiten una mayor ganancia de los productores, abrumen á los consumidores con el peso de cargas establecidas en provecho de un exíguo número de agricultores ó de industriales. Es incontestable, en efecto, la inmoralidad de un proteccionismo destinado á enriquecer á algunos privilegiados. Pero los defensores más modernos de la protección la justifican por el cuidado de la vitalidad de la nación entera, por el deseo de «mantener en actividad las industrias cuya producción, por el momento, no es remuneradora» (1), á fin de que «el avance de la nación resulte regular y seguro» (2), evitándose los cambios incesantes, las crisis que comprometen la regularidad de la evolución económica. Una

(1) Simón N.-Patten, pág. 196.

(2) Idem, pág. 200.

nación logra prosperar y adquirir abundantes medios de desenvolvimiento desde todos los puntos de vista, según va sabiendo aprovechar todos los recursos de que dispone, y «beneficiar hasta las riquezas más costosas en apariencia»; no dejando perder ninguna ocasión de utilizar, en una cooperación siempre más activa, todas las energías que puedan contenerse en su seno, aunque tenga que subvencionar un trabajo en sus principios improductivo, se asegura para el porvenir un poderío muy superior al de las naciones que se limitan á gozar de las ventajas presentes, que tienen una «economía estática» y no «dinámica». El «nacionalismo económico» no es una doctrina de concurrencia entre las naciones, «ni ha de tener por efecto reducir las relaciones internacionales»: muy al contrario, amplía su base, favoreciendo la progresiva utilización, para el cambio, de todas las aptitudes económicas, naturales ó adquiridas, en todos los países. El progreso general del mundo se obtendrá por la independencia económica de las naciones y no por la prepotencia industrial de una de ellas» (1); la solidaridad nacional no se invoca en favor de la lucha entre países civilizados, sino en favor de la cooperación dentro de los límites de un país dado. Así como los trabajadores aso-

(1) Cauwes, Introducción á la obra de Patten, página. IV.



ciados se auxilian mutuamente para obtener el mejor resultado total y acrecentar su potencia común de producción, favoreciendo los que producen más el trabajo de los que producen á pérdida, así en una nación todas las funciones, tanto las productivas como las que no lo son todavía, mas pueden llegar á serlo, deben ser solidarias, compensando unas la insuficiencia de las otras, á fin de que ninguna sufra por paro, ó desapareciendo prive á las demás de un concurso futuro.

Fácilmente se comprende que esta teoría exige una escrupulosa distinción de funciones indispensables ó útiles y funciones que pueden sacrificarse sin inconveniente para el progreso social. Sería injusto pedir á la colectividad sacrificios en favor de empresas que seguirán siempre improductivas: no es posible consentir que un organismo se agote á la larga por nutrir un órgano, que no representará jamás papel alguno en el acrecentamiento de la vitalidad ó en la defensa del cuerpo á que pertenece; mas se comprende muy bien que por todo el tiempo que un órgano, que ulteriormente será útil ó indispensable, tarde en formarse, en fortificarse, en hacer el aprendizaje de su función, reciba una sangre generosa y sea nutrido á expensas de los demás. Si el proteccionismo se limita á establecer una solidaridad más ó menos onerosa para un tiempo determinado, pero que más tarde asegurará un mayor bienestar al «cuerpo social»,

tiene indudablemente un lugar entre las teorías relacionadas con la cooperación.

78. Así concebido, puede hasta apoyarse en la doctrina general que otorga á todos aquellos cuya aportación no contribuye directamente al bienestar material de la colectividad el derecho á beneficiar, sin embargo, de la actividad económica de los demás: los sabios, los pensadores, los poetas, los artistas, los políticos, son necesarios en una nación; no producen valores en uso ó en cambio, mas desde el momento en que contribuyen á su vez al humano progreso, la colectividad debe proveer á su subsistencia. Desconocer la importancia de su colaboración sería negar que una sociedad necesita de hombres selectos que le den ideas directoras, que depuren los sentimientos colectivos y se esfuercen en procurarles medios de expresión susceptibles de hacerlos más activos y fecundos. Mientras que los trabajadores del campo ó de la fábrica suministran á todos vestido, abrigo y alimento, los trabajadores del laboratorio, los mismos soñadores, procuran á todos el alimento espiritual, acrecientan sin descanso el capital común de ideas, de invenciones, de modos superiores de la sensibilidad y de la voluntad. Sin la solidaridad social, de tal manera organizada que un cambio continuo de todos los bienes se establezca en la nación, esta cooperación de los trabajadores de todas clases resultaría imposible, y ello sería la irremediable



decadencia de las sociedades, demasiado utilitarias para apreciar otra cosa que los tangibles productos del trabajo manual.

La colaboración científica no es menos deseable que la cooperación industrial; las asociaciones de sabios, los Institutos, las Universidades, tienen deparada en la organización social una misión no menos considerable que la de los sindicatos obreros y las sociedades cooperativas de producción. Si las agrupaciones de orden económico no se conciertan para asegurar la vitalidad de las agrupaciones de orden intelectual, para dar á los sabios y á los inventores, al propio tiempo que el descanso necesario para que se entreguen á sus investigaciones descuidados de la vida material, la tranquila posesión de laboratorios, de bibliotecas, de medios de estudio y de publicación de sus trabajos, de los resultados obtenidos, toca á la nación, en tanto que sistema único de energías de toda especie, imponerse sacrificios para la protección y el desenvolvimiento de ese modo particular de actividad social que el trabajo científico encarna, constituir una manera de dotación de los Institutos, de las Universidades, de las sociedades sabias, análoga á la de la Asistencia pública. ¿Hemos de renunciar, sin embargo, á la esperanza de que las sociedades que tienen por fin la producción de la riqueza económica tomen conciencia, en sus miembros, de su dependencia mutua con

las sociedades sabias, y, por consiguiente, del derecho que estas últimas, que rinden al tesoro común su admirable aportación de verdades y de nuevas luces, tienen á esperar en cambio, no de la coacción del Estado, sino de la libre iniciativa privada, esa dotación que no es, en fin de cuentas, más que una justa remuneración? Y cuando el arte de dirigir la organización de las sociedades, la política, llegue á ser una «técnica» científica, los que consagren sus aptitudes intelectuales y su energía á la investigación de las soluciones más conformes á la moral social, para hacer de ellas las ideas directoras del gobierno de los hombres ¿no podrán esperar, como los inventores y los sabios, una remuneración espontáneamente ofrecida, por su contribución á la obra de la solidaridad social?

79. Bajo el régimen de la cooperación libre, pero cada vez más regular y sistemática, de la cooperación de los individuos en la asociación, de las asociaciones de toda clase en la nación, cada cual puede reivindicar un derecho de apropiación de bienes materiales, de riquezas producidas por todos, en cantidad proporcional á su mérito, á su celo, á su valor social. El empresario que concibe una obra, dirige la ejecución de su proyecto, hace fecundo el trabajo de individuos á menudo incapaces por sí mismos de formar clara noción del fin que concurren á realizar, tiene necesariamente una parte en los beneficios de la empresa, y esta par-



te será tanto mayor cuanto lo sea el mérito y el papel que en las diversas etapas que han conducido al éxito final han representado el trabajo preparatorio, los estudios, las investigaciones, los cálculos, el esfuerzo intelectual, la potencia de voluntad y de atención. ¿Se dirá que, por espíritu de solidaridad, los mejores deben esforzarse en ignorar su mérito y no aceptar una remuneración mayor que la de los más débiles, los más torpes, los menos activos de sus colaboradores? ¿Que, si cada cual hace lo que puede, es igual el mérito de todos? ¿Y que, no pudiendo nadie apreciar exactamente lo que debe á los demás y lo que los demás le deben, en un todo compuesto de elementos solidarios, parece justificada la igualdad en el reparto de los beneficios? Mas la suposición de un celo igual en todos los cooperadores, de una buena voluntad tan estimable en unos como en otros, cualesquiera que sean la función ejercida y la tarea hecha, rara vez se comprueba en la realidad. Se puede, sin duda, sentar el principio de que todos los hombres tienen el mismo valor moral, el mismo mérito, cuando cooperan todos con el mismo afán, con perfecto «amor»; pero no es posible desconocer que la buena intención de unos es más eficaz que la de otros, á causa de un ejercicio previo que ha hecho á la voluntad más apta para realizar sus decisiones, al sujeto más dueño de sí mismo y de abundantes medios de ejecución. El mérito

igual en cierto momento no obsta á ver méritos desiguales en los momentos precedentes, y no es injusto, en consecuencia, apreciar, no solamente la intención, sino también la eficacia de la intención, al determinar los derechos de cada cual. No hay que perder de vista el factor personal del valor individual, por muy importante que sea el factor social, y si es injusto atribuir todo el valor de un individuo á su propia condición y á su solo esfuerzo, también lo es atribuirlo por entero al medio en que el tal se ha formado y en que actúa. Si el individuo debe mucho á la multitud de los seres de que es solidario, su mérito no está en ecuación con las causas sociales que han influido en su desenvolvimiento. Habría, pues, alguna iniquidad en no atribuir derechos desiguales sobre los beneficios de una empresa colectiva á agentes que difieren notablemente, por la labor consentida y por el papel desempeñado en la realización de la obra común. Los que han contribuido más al éxito ¿no han beneficiado ya largamente, en virtud de la solidaridad de todos los cooperadores, á los menos hábiles y á los menos activos, con su mérito y su celo? ¿No les sostuvieron, impulsaron, guiaron, alentaron, ayudaron, durante la ejecución, de mil maneras diferentes? ¿No introdujeron en la «conciencia colectiva» del grupo las ideas y los sentimientos más adecuados para facilitarle la tarea á cada cual?



Ni la solidaridad social ni la cooperación imponen, pues, una completa igualdad remuneratoria. Mas se oponen á una desigualdad arbitraria: es preciso que las pretensiones de cada cual á una parte mayor ó menor de los beneficios comunes se hallen patentemente justificadas por una participación efectiva, directa ó indirecta, más ó menos valiosa, en la obra común. Un contrato, libremente consentido, que fije de antemano dentro de qué límites puede variar el derecho de cada cual en relación con su concurso, puede únicamente evitar contiendas é injusticias. La solidaridad en la cooperación debe, por consiguiente, ser, en el mayor grado posible, contractual. El Estado, en tal caso, tiene que intervenir, para hacer respetar los compromisos aceptados y prohibir á la vez los contratos leoninos, impidiendo que el individuo, por necesidad, se vea forzado á dar su colaboración á otros individuos ó á colectividades que abusen de su debilidad y le despojen de lo que moralmente sea suyo.

El que presta un capital, tierra, dinero ó máquina, coopera á su modo á la obra que no podría acometerse sin tal préstamo. Tiene, pues, derecho á una remuneración proporcional, de una parte, á la importancia del servicio prestado, y de otra á la entidad de las privaciones que se impone desprendiéndose de lo que le pertenece. Habiendo reconocido nosotros la legitimidad de la propiedad indi-

vidual, dicho se está que reconocemos igualmente la del préstamo á interés, pues al que goza de una cosa propia no se le puede constreñir á que la ceda á otro, por cierto tiempo, sin indemnización, y el que voluntariamente cede su cosa á otro le presta un servicio que demanda reconocimiento, remuneración. Sin duda, la solidaridad social permite considerar los bienes de los particulares, al igual que los méritos de las personas, como un producto social, como efecto de una multitud de causas independientes de las cualidades del poseedor; ¿no podría pretenderse que esos bienes, adquiridos por el individuo merced al concurso de todos, deben ponerse gratuitamente á disposición de todos, para nuevas empresas colectivas? Sería hacer harto precaria la condición de la propiedad individual el someterla así á una transmisión incesante, de la colectividad al individuo y del individuo á la colectividad. Sí, como hemos indicado, la persona humana tiene un valor particular, ajeno á los felices efectos de la solidaridad social, también puede tener una posesión propia, correspondiente á ese propio valor. El préstamo á interés puede, pues, subsistir moralmente y ser considerado como un medio de cooperación indirecta. Con todo, también aquí importa que el Estado intervenga, para impedir al poseedor de «medios de producción», indispensables á la labor cooperativa, abusar de la fuerza que le da su



posesión: la tasa del interés se justifica así.

80. Por otra parte, la solidaridad de los cooperadores permite provocar una baja continua del interés, primero sustituyendo á los grandes capitales poseídos por solas pocas personas, potencias económicas formidables, un número mayor ó menor de capitales modestos pertenecientes á los mismos cooperadores; luego, aumentando el crédito de los obreros. Un trabajador aislado goza de escaso crédito: si pide prestado, no es raro que se le exijan crecidos intereses; mas las colectividades de trabajadores solidarios ofrecen especiales garantías. «Tal es, dice Rostand (1), la función económica de la solidaridad; por ella, el acreedor halla una garantía basada en el doble hecho de que la vigilancia de la mayor parte de las fuerzas de trabajo que componen el grupo solidario es segura hasta el día del vencimiento, y de que la potencia de la mayor parte de esas fuerzas subsistirá durante el mismo plazo». Los obreros, «dignos de crédito», llegan á ser, «merced al vínculo que los ata unos á otros, capaces de crédito también». Encuentran, pues, más fácilmente prestamistas, cuya concurrencia hace bajar sus pretensiones. Y esta solidaridad en el débito ejerce, como ha observado Gide, «una acción educadora muy bienhechora y muy cierta

(1) Congreso de la Educación social, *op. cit.*, pág. 282.

sobre todos los asociados. Ella basta para alejar de la sociedad á los inútiles y para obligar á los que en ella han ingresado á vigilar á sus compañeros». El crédito de la asociación sube con esto. Suele suceder que algunas sociedades se solidaricen á su vez, á fin de ofrecer garantías suficientes para poder tomar á préstamo á un interés poco elevado y prestar después á sus miembros individualmente: las «cooperativas de crédito», asociaciones urbanas ó rurales (tipo Raiffessen ó tipo Schulze-Delitsch), resultan verdaderos «bancos populares» capaces de hacer posibles grandes empresas industriales, agrícolas ó mercantiles. La solidaridad triunfa así de uno de los principales obstáculos puestos por la organización capitalista de las sociedades actuales á la independencia económica de los trabajadores; nada más laudable.

Por lo que más particularmente atañe al consumo ó al uso de la riqueza, se llama también «sociedades cooperativas» á las que tienen por fin «asegurar á sus miembros un aprovisionamiento de buena calidad y á bajo precio». Merecen éstas sobre todo el título de «cooperativas», porque, «para que puedan constituirse y lograr sus fines, requiérese que haya hombres que aporten un capital considerable en buena voluntad y actividad práctica, si no en dinero, que permanezcan siempre en la brecha», y ello para obtener un resultado del que «los otros, los indiferentes, se aprovecha



rán». «Estas asociaciones son planteles de hombres que allí aprenden el arte de trabajar por el prójimo y de consagrarse á todos, lo cual es propiamente la enseñanza solidarista» (1). Al igual que las cooperativas de producción, tienden y deben tender á federarse, para que las más pobres, las más débiles puedan beneficiar de compras hechas en gran escala, «aprovisionarse en las mismas condiciones que sus hermanas mayores», y evitar «todas las dificultades de los comienzos. Esto constituye también una excelente escuela de solidaridad». Al fin, los beneficios realizados por la empresa, gracias sobre todo á la colaboración de los más activos y los más ilustrados, sirven para acrecentar la prosperidad de la obra, para «la creación de fábricas destinadas á surtir los almacenes, para la creación de Universidades populares, de *restaurants* antialcohólicos, de cajas de préstamos gratuito, de asistencia, de mutualidad, de educación y aun de propaganda social ó política; en una palabra, de todas las fundaciones por las cuales los hombres pueden intentar ayudarse y levantarse mutuamente» (2). El reparto de los beneficios entre todos los miembros, á prorrata de las compras hechas por cada uno, no está, en efecto, suficientemente justificado. El beneficio en general es la re-

(1) C. Gide, De las diversas formas de cooperativas, *op. cit.*, pág. 308.

(2) C. Gide, *op. cit.*, pág. 309.

muneración del que sirve de intermediario entre el productor y el consumidor; es justo que quien gasta ingenio y tiempo en la compra de mercaderías, y corre el riesgo inherente á todo modo de aprovisionamiento, sea considerado por el consumidor como un auxiliar meritorio. Ahora bien; en la asociación, los intermediarios son los miembros más activos, los que dirigen la empresa, los verdaderos cooperadores: su subsistencia, su bienestar, deben asegurarse por todos sus consocios reconocidos. Y si esos, propiamente, agentes de mejoramiento colectivo no guardan para sí las ganancias, natural es que «el resultado colectivo é impersonal de la actividad y del éxito de la empresa» quede como propiedad del agregado y sirva al progreso de los individuos solidarios.

¿Es de desear, sin embargo, que la «cooperativa de consumo» llegue á ser, por efecto del empleo de sus beneficios en la creación de medios de producción, su propio proveedor; que después de haber suprimido en lo posible los intermediarios comerciantes (1), reducido al minimum «la oposición de intereses entre vendedor y comprador, con lo que de ella se deriva tocante á exageración de precios, reclamos, engaños y sofisticación de géneros», «emplee como obreros á sus propios asociados y borre, no ya solamente las di-

(1) Cf. Mariani. Véase más adelante, pág. 369, nota.



ferencias entre vendedores y compradores, sino también las que existen entre productores y consumidores, entre asalariados y capitalistas»? Carlos Gide ve en ello la ventaja de que «todos esos antagonismos se disuelven en la solidaridad de un interés común». Nosotros vemos un grave peligro, el del retorno á la «asociación omnifuncional», en la que productores y consumidores forman un todo cerrado, produciendo estrictamente lo preciso para las necesidades de la colectividad, y llegando poco á poco á producir *todo* lo preciso. Hemos dicho ya cuán funesta al progreso es una tal organización. La nación únicamente puede formar ese todo, y en ella importa que cada agrupación tenga un fin especial, para que todas puedan subsistir juntamente, en una armonía duradera. La asociación cooperativa de producción y de consumo á un tiempo no es deseable sino á condición de que sea la cooperación efectiva de los productores unidos para el ejercicio de una profesión determinada lo que acarree, por superabundancia de solidaridad económica, el goce por todos esos trabajadores de las ventajas de un aprovisionamiento colectivo: las necesidades de una producción intensa pueden originar, como en el Familisterio de Guisa (1), la organización en el lugar en que se trabaja

(1) Véase Bancel, pág. 230. Fundó el Familisterio de Guisa un discípulo de Fourier, Godin, quien, «después de haber cimentado bien su industria (de aparatos de cale-

de un servicio de venta por la colectividad á sus miembros de productos comprados en otras partes, los cuales llegan al consumidor con cuanta economía es posible; mas si la asociación de consumo emprende fabricar ella misma los artículos de que debe simplemente aprovisionarse, no habrá otro límite para la extensión de su potencia industrial y para la variedad de sus empresas que la capacidad de consumo de todos sus miembros. Tenderá, pues, á acrecentar lo más posible el poder de consumir, á hacer hasta obligatoria la compra de ciertos géneros, y nos volverá así á la solidaridad asegurada por coacción, á la opresión del individuo por una colectividad de la que no puede apenas salir sin perjuicio.

La cooperación propiamente dicha (aparte la asociación de consumidores deseosos de suprimir los intermediarios más ó menos onerosos), queda, pues, como el único fundamento de una organización racional de la solidaridad social. Sus consecuencias, favorables en sí mismas al acrecenta-

facción), levantó para uso de sus empleados una vasta construcción de tres pisos llamada Familisterio, susceptible de albergar á 1.200 personas y dispuesta según los principios del Falansterio de Fourier... Los almacenes cooperativos hacen más de un millón de operaciones al año, entregando á los consumidores toda suerte de mercancías de primera calidad... Los servicios de alumbrado, de higiene, de limpieza corren á cargo de la administración».



miento de esta solidaridad y al progreso de esta organización, son múltiples: á más de una nueva forma de crédito y, por consiguiente, de concentración de capitales en provecho de empresas industriales, agrícolas ó mercantiles, en las cuales el régimen del reparto equitativo entre asociados reemplaza al régimen del salario, á más de las variadas formas de mutua asistencia (socorros en caso de accidente ó de enfermedad, retiros para la vejez, auxilio recíproco en las empresas privadas, compra en común en razón de un consumo menos oneroso), la cooperación puede traer consigo toda suerte de obras filantrópicas que atestigüen el deseo que todos los hombres experimentan de ayudarse mutuamente, de formar un sistema de seres mejorados unos por otros y de día en día más interdependientes. Cuando, gracias al crédito de que pueden gozar—obligándose todos sus miembros solidariamente para con los acreedores—, asociaciones de diversas clases hayan cooperado, unas á la higiene pública, construyendo «casas para obreros baratas» (1), «balnearios», «sanatorios; otras, á la asistencia y á la educación sociales, y otras, en fin, al progreso científico ó técnico, habrán asegurado por la solidaridad de sus miembros la protección de cada cual contra los males que amenazan la vida, la salud, la dicha, la misma moralidad.

(1) Cf. Rostand.

Las sociedades cooperativas merecen, pues, plenamente la solicitud de las naciones civilizadas, en este preciso momento en que están en tantos puntos en oposición con el régimen de la concentración capitalista y del salario (1).

81. El formidable poder de las grandes empresas capitalistas, federadas bajo la forma de *trusts*, debe atraer la atención de los legisladores sobre las medidas conducentes á remediar una especie de tiranía plutocrática. Los *trusts* tienden fatalmente á buscar el monopolio en una de las ramas de la producción humana, á arruinar todas

(1) En una obra reciente (*Il fatto cooperativo nell' evoluzione sociale*, Bolonia, 1906), Mariano Mariani estudia el problema de las cooperativas desde un punto de vista exclusivamente económico. Ve en las Sociedades cooperativas, ya de producción, ya de consumo, el efecto de un deseo *egoísta* de obtener provechos de la acción colectiva (por consecuencia de la disminución del precio de compra ó de la elevación del precio de venta), sin *especulación* ni *monopolio*. Mas, para él, la evolución que ha engendrado las cooperativas (por reacción contra el individualismo á ultranza) se opone á la *división del trabajo social*, tiende á hacer á un mismo individuo obrero, capitalista, empresario, vendedor y consumidor. En realidad, esa evolución *suprime* intermediarios inútiles, y en este punto coincide con el socialismo, que según Mariani, no es sino la «anticipación ideal» del cooperatismo. Mas nosotros no podemos admitir que la solidaridad tenga por efecto el retorno á comunidades de productores-consumidores á quienes sólo faltaría el habitar juntos para realizar el *falansterio* ó el *monasterio*.



las empresas que no puedan absorber, á destruir, por tanto, la libre cooperación. La solidaridad de los capitalistas y los empresarios en la coalición de los productores en grande es una solidaridad de conquistadores, implacables con los débiles y los vencidos. Des Rousiers ha podido mostrar que el monopolio de «los reyes del acero ó del petróleo» sólo ha llegado á conseguirse merced á abusos, á privilegios, á favores, á ventajas ilegítimas que una buena legislación no hubiera permitido (1). El éxito de los *trusts* es efecto «de una aplicación anormal de las posibilidades públicas», aplicación que ha permitido crear «instrumentos de opresión» allí donde fácilmente se hubieran podido encontrar medios de organización económica. El *trust* ofrece, en efecto, ventajas que no le son propias, que son las de toda federación de fuerzas económicas unidas para regularizar la producción. Estas ventajas son: las economías introducidas en la fabricación, en la distribución de los productos, el más exacto equilibrio entre la producción y el consumo, lo que los defensores de los *trusts* llaman, con expresión muy feliz, la producción científica, sustituida á la producción anárquica» (2). Permite el *trust* disminuir los gastos generales; cerrar las fábricas mal equipadas de instrumental y reemplazarlas con buenos talle-

(1) P. des Rousiers, pág. 52.

(2) Idem, pág. 93.

res, provistos de máquinas perfeccionadas, los cuales tienen anejos edificios para la higiene corporal y moral; comprar las primeras materias y transformarlas con menor coste; evitar las crisis de sobreproducción, los paros forzosos, los daños de la «loca concurrencia» (1). Mas estos beneficios se han obtenido en parte por el *cartell* alemán que «no tiende ni al aplastamiento ni á la absorción», y que se esfuerza en limitar los funestos efectos de la «anarquía económica», sin disminuir la libertad de los contratantes (2). Todos esos beneficios pueden alcanzarse por federaciones de sociedades cooperativas, por «una armonía de las fuerzas productoras», tanto más fácil de conseguir cuanto más ilustrada y voluntaria sea la interdependencia.

(1) Cf. Des Rousiers, páginas 93 á 95; Dos Passos, *Commercial Trusts* (Nueva York, Putman, 1901), páginas 92, 101.

(2) Martín Saint-Leon, I, páginas 236 237.



## CAPÍTULO VI

### LA EDUCACIÓN DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

82. Valor de la «conciencia colectiva».—83. El hábito de la solidaridad.—84. Aprendizaje de la cooperación.—85. Herencia intelectual.—86. Influencia del sentimiento artístico y religioso.—87. La acción educadora.

82. Todo lo que antecede muestra cuánto importa velar por que la solidaridad social no resulte más bien dañosa que útil á la realización de los fines sociales. Nos ha parecido que el Estado, producto de la solidaridad social, debe intervenir en todo momento para proteger al individuo contra fuerzas colectivas siempre inclinadas á imponer su dominación. Mas, para que el Estado represente ese papel de libertador, es preciso que se extienda entre los que constituyen la nación soberana el conocimiento de los peligros de la coacción social y el de los deberes del legislador. Debe suscitarse la reflexión humana por medio de los escritos de los pensadores, las enseñanzas de los psicólogos y de los sociólogos, las advertencias



de los moralistas, sobre los problemas de la solidaridad social: una educación de los seres solidarios, como tales, se hace indispensable.

Los moralistas han creído mucho tiempo deber luchar sobre todo contra el egoísmo: se han esforzado en predicar en toda ocasión la solidaridad. No hace falta, sin embargo, alentar á los hombres á formar castas, sectas, banderías, desarrollar en ellos «el espíritu de cuerpo» ó «el espíritu de campanario»: ya se solidarizan espontáneamente para la lucha y para la opresión de los más débiles; los propios niños saben muy bien formar grupos para imponer la «voluntad colectiva» á todos los que dan señales de originalidad ó independencia. No es necesario haber alcanzado un alto grado de desarrollo intelectual para concebir las ventajas de la acción en común, de la cohesión, de la coordinación y de la interdependencia: los espíritus vulgares admiten, con mayor facilidad aún que los cultivados, la dominación de la colectividad, la sumisión del individuo á las exigencias de la masa. Leon Bourgeois dice que se debe «pedir á la conciencia de cada individuo que se eleve á la esfera de lo que podría llamarse conciencia común ó conciencia social» (1). Mas hemos visto que el conjunto de las ideas y los sentimientos susceptibles de llegar á ser comunes á todos los indivi-

(1) León Bourgeois, 2, pág. 92.

duos de un agregado es fatalmente inferior al conjunto de las ideas y los sentimientos que dirigen individualmente al tipo medio de los seres que componen este agregado. «Eleva» la conciencia individual al nivel de la conciencia colectiva es hacerla decaer, cuando se trata de la de los seres más morales y mejor dotados. Únicamente para los seres débiles, sin voluntad, sin originalidad, hay verdadera ventaja en sustituir á voliciones ó concepciones de orden inferior los modos de sensibilidad y de inteligencia que integran la «conciencia colectiva» por efecto de la colaboración espontánea de todos, superiores é inferiores. Así, los elementos inferiores de un agregado cualquiera reconocen al sentido común, á la opinión pública, á la «voluntad» general, una autoridad que les niegan los espíritus más esclarecidos. ¿Se ha de combatir, pues, el orgullo de éstos, y dar oídos á esos adversarios del individualismo que nos exigen sacrificar la libertad, los derechos, la dignidad del individuo, á la unidad moral, á la unidad de acción, á la unidad de creencias, á la autoridad que desea la muchedumbre? Bajo pretexto de trabajar por la solidaridad, ¿se va á acostumar á las gentes al menosprecio de los mejores, cuya independencia de espíritu ó energía de carácter es con frecuencia algo odioso para los demagogos exaltados? El hecho, fácil de comprobar, de que todos los hombres dependen



unos de otros, ¿va á servir de único fundamento á una educación que tendría simplemente por fin acrecentar esta interdependencia, impulsar al individuo á la abnegación, al desconocimiento del valor personal, á la exaltación de la fuerza colectiva? Se creería á veces, leyendo obras en las cuales la palabra «solidaridad» se emplea profusamente como un término mágico susceptible de dar la solución de todos los problemas que se plantean á propósito de la conducta individual ó colectiva.

La educación de los seres solidarios de hecho, y que aspiran á serlo moralmente, no puede, lo hemos visto, desconocer la necesidad de unir al deseo de coordinación social la firme voluntad de no restringir la libertad ó menoscabar la dignidad del individuo. Enhorabuena que se haga sentir á todos, niños y adultos, que «el egoísmo, que quiere el sacrificio de los demás á sí, es el sacrificio involuntario de sí; que tiende á magnificar la vida, á hacerla más fácil, más abundante, más llena, y en realidad la disminuye, la empobrece, la aniquila...; que es un alto en el desarrollo» (1); y en verdad que no cabe exceso en insistir sobre los peligros del individualismo, de la indiferencia por los demás, de la concurrencia vital. Mas es preciso mostrar igualmente los peligros del «egoísmo colecti-

(1) G. Seailles, pág. 171.

vo», de ese amor exclusivo que ciertos individuos sienten por su grupo, su ciudad, su corporación, su nación, y que les vuelve indiferentes á los males de los individuos extraños á su esfera social; es preciso estigmatizar el aplanamiento de las voluntades que resulta de una obediencia pasiva al poder colectivo, el desprecio de la justicia y de la verdad que es consecuencia fatal del perpetuo sacrificio de los derechos individuales al interés general ó á la mayor felicidad de los más.

83. Pero el desenvolvimiento del espíritu crítico, de la voluntad, de la potencia de reflexión, del carácter individual, sólo es posible en el seno de la colectividad: la solidaridad es anterior al esfuerzo que cada cual debe hacer para que sea moral. El individuo pasa de la solidaridad familiar á la solidaridad escolar, profesional, religiosa, cívica, nacional, y es preciso que en los diversos agregados de que forma parte adquiera clara conciencia de su dependencia con respecto á los demás y de la influencia que ejerce, aun involuntariamente, sobre ellos. Antes de poder rebelarse contra ella, sufrirá la compulsión social; antes de cooperar libremente, se habituará á la acción concertada, y representará un medio para fines que no serán propiamente los suyos mucho antes de poder buscar deliberadamente el auxilio de los demás para la realización de sus designios personales. Importa adelantarse



en el alma del individuo á la crisis que por mucho tiempo, si no para siempre, le alejaría de una solidaridad tomada en odio por sus exigencias excesivas. Para evitar el individualismo á ultranza nada mejor que una solidaridad que sepa hacerse admisible, provechosa, grata. La educación en razón de la interdependencia moral de los seres racionales debe, pues, ser dada por asociaciones respetuosas con la dignidad individual, y la vida en el seno de estas asociaciones es la mejor preparación para un modo de existencia análogo en los diversos medios sociales.

La familia debe, por consiguiente, habitar al niño, desde temprana edad, á concebir la unidad sintética de todo agregado social. Que no se omita hacer observar la repercusión de todo acto de cualquiera de sus miembros en los demás; que todos compartan las penas y alegrías de uno solo; que se procure llegar á una comunión de ideas y sentimientos manifiesta en todos los intentos, en todas las empresas; que la autoridad de los padres, de los hermanos mayores, se base en la confianza depositada en ellos por los restantes miembros de la familia, todos simpáticos unos á otros, prontos á un cambio incesante de servicios, de buenos procederes; y el niño podrá hacer en la familia el aprendizaje de la mayor parte de las virtudes sociales, de la abnegación mutua, de la caridad más elevada.

84. En la escuela, el maestro debe estimular la cooperación, así en el trabajo como en el recreo; se ha dicho (1) con razón que los niños en sus juegos obran ya de un modo análogo al de los hombres en las ocupaciones serias: el espíritu de asociación, de compañerismo, de asistencia mutua, puede, pues, ser fomentado por maestros cuidadosos de impedir que la solidaridad de algunos llegue á ser opresora para los demás, que la injusticia aparezca en las relaciones entre grupos fuertes y grupos débiles. El regimiento es una excelente escuela de solidaridad moral: sometidos todos los soldados á la misma disciplina, viviendo la misma vida, están sin duda expuestos á los peligros del contagio moral, y su interdependencia puede ser dañosa á los que no sepan resistir los funestos impulsos de la vanidad, del temor al ridículo, del deseo de agradar á la generalidad; mas continuamente se ven todos obligados á auxiliarse mutuamente, á corregirse unos á otros las imperfecciones que perjudicarían al bienestar, á la consideración, á la libertad del cuerpo entero de que forman parte.

Hemos visto cuán fecunda puede ser en efectos morales la cooperación voluntaria en la actividad industrial. El trabajo intelectual, la investigación científica, engendran menos emulación que deseos de asentimiento, de conformidad, de reciproca ayu-

(1) Especialmente Espinas.



da. La solidaridad moral supone la investigación en común de la verdad, del pensamiento en el que todos puedan comulgar. El error y la ignorancia son funestos á la cohesión social, pues acarrearán el conflicto de los prejuicios, de las opiniones aventuradas. La educación científica, que hace comprender la necesidad de recurrir á métodos comunes para descubrir la verdad, lleva á los individuos no solamente á la probidad más escrupulosa, condición de la confianza recíproca, sino también á la comprobación por unos de los resultados adquiridos por otros, causa de cooperación voluntaria, de interdependencia aceptada y solicitada. Y no es en el mundo de los sabios, de los investigadores desinteresados, donde se pueda hallar un solo espíritu dispuesto á renunciar á su legítima independencia, á su derecho de ser racional, para someterse pasivamente á las decisiones de la multitud, para sufrir una coacción intelectual impuesta por la mayoría. Sería, pues, deseable que todos los hombres civilizados hiciesen la experiencia de esta libertad en la solidaridad que caracteriza á las verdaderas sociedades sabias.

85. La instrucción dada á todos no es solamente un medio de preparar á los individuos para una solidaridad de orden superior; es, en la educación social, lo que más claramente atestigua la solidaridad en el tiempo. Las generaciones tienen el deber de transmitir, sin cesar acrecido, á las que les

sigan el capital colectivo legado por las pasadas, pues las sociedades ofrecen en su vida una continuidad análoga á la de los organismos individuales: no se separan unos de otros los momentos sucesivos de su existencia sino en el pensamiento que se los representa; en realidad, la interdependencia constante de jóvenes y viejos hace que jamás haya solución de continuidad en el devenir social. Los recién llegados á la vida colectiva hacen junto á sus mayores el aprendizaje de cuantos medios de conocimiento y de acción permiten la civilización y el progreso; los jóvenes dan, por la energía nueva que aportan, mayor fecundidad á las ideas, á la experiencia de los que se encaminan á la tumba, y todos benefician así de la instrucción que los unos siembran liberalmente y los otros aprovechan en beneficio de la sociedad entera. En esta transmisión tan importante de conocimientos acumulados durante tantos siglos no hay lugar para ninguna coacción: la solidaridad social no ofrece aquí peligro alguno; se manifiesta con tal esplendor, que los que reciben las lecciones de sus mayores no pueden menos de sentir reconocimiento hacia una colectividad tan generosa, á la cual se apresuran á dar su concurso para el acrecentamiento de las riquezas intelectuales que permiten á cada cual una virtud siempre más esclarecida. Darle al hombre el amor y la posesión de la verdad, que, como más atrás hemos indicado, es



cosa eminentemente social, equivale á señalarle al mismo tiempo el mejor medio de vivir en paz con sus semejantes, de servir la causa común sin descuidar la propia satisfacción y el acrecentamiento del valor personal.

A medida que los hombres tengan mayor valor intelectual, serán más razonables y más aptos para querer una solidaridad moral.

86. Mas se comprueba que el «desenvolvimiento del elemento estético ha preparado constantemente y condicionado el desenvolvimiento del elemento racional» (1). La educación moral no debe, pues, separar la cultura de los sentimientos desinteresados de la de la inteligencia: la persecución del placer estético ha podido originar en la Edad Media la formación de asociaciones á veces poderosas (2), en las cuales la solidaridad era tanto más bienhechora cuanto que tenía por fundamento la simpatía, la comunicación de emociones y tendencias de un orden particularmente elevado. No se ha de descuidar, en la educación popular en razón de la más amplia solidaridad, el fomento de las asociaciones que tienen por fin el goce estético, «la comunión sentimental» en la percepción simultánea de lo bello.

Al lado del sentimiento artístico está el senti-

(1) Mauxión.

(2) E. Bailly, Congreso de la educación social, página 175.

miento religioso. «Si la evolución social, dice Stein (1), debe tender al progreso de la conciencia de la solidaridad humana», es preciso recurrir en la educación colectiva á la religión, «ese medio educativo que por manera eminente puede gobernar la vida sentimental del hombre». A la ciencia, al arte, se pedirían imperativos para la inteligencia y el goce; la religión aportaría los «imperativos de la sensibilidad». Si se logra inspirar á los individuos el amor de un ideal común á la humanidad entera, «el amor de lo divino», se tendrá mucho adelantado para la realización de la unidad moral. «No está desprovista de todo fundamento la opinión de los que piensan que la sociedad humana supone algún principio religioso que mantenga su cohesión; pero ese principio religioso no puede ser una mera convención, un vínculo completamente exterior, un conjunto de prácticas materiales: debe ser la conciencia de la comunidad real que nos hace verdaderamente solidarios en el ideal superior que tenemos obligación de realizar por un acuerdo progresivo de voluntades fraternales» (2).

La educación social no ha de ser religiosa en el sentido de habituar á los seres racionales á la unidad de obediencia, á la fidelidad á un *Credo* inmuta-

(1) E. Bailly, Congreso de la educación social, página 374.

(2) Seailles, pág. 187-188.



ble, el mismo para todos, á la ortodoxia mantenida, caso necesario, por la fuerza, y hasta en contra de la razón. La solidaridad religiosa ha de poder, como todas, conciliarse con el libre examen individual; los que se pronuncien por el misticismo contra la razón lo han de hacer libremente, sin coacción alguna; las creencias religiosas no deben ser ni impuestas ni sugeridas (pues la sugestión es un medio de introducir subrepticamente en los espíritus desarmados ó desprevenidos una especie de compulsión intelectual); el vínculo social establecido por una educación religiosa común ha de poder soportar el contraste de la reflexión y de la crítica. Además, el sentimiento religioso no podría ponerse por encima de todos los restantes, para regentarlos y pretender eludir toda fiscalización, sin peligro de arrebatarse á los que sufren su imperio fuera de los límites de una virtud puramente humana y, por consiguiente, fuera de la esfera de la solidaridad social. «Para que la moralidad pueda reinar en el mundo», dice Herbart, «es preciso que tenga su poder del mundo. Ese poder ¿quién se lo dará? El interés, la actividad, el talento, la sensibilidad por las cosas del mundo, cualidades todas que tan fácilmente se desvanecen en los espíritus ascéticos ó religiosos, ó puramente especulativos, y que reemplazadas por las ilusiones y por las fantasías más extravagantes, les vuelven inútiles y ridículos con todos sus piadosos de-

seos» (1). Es preciso, cuando menos, que los impulsos místicos no originen, como en las tribus fanáticas de la Arabia, una solidaridad de creyentes casi enteramente extraños á las preocupaciones de la vida normal y á las funciones colectivas. El ascetismo, hijo del misticismo, sería una tendencia funesta á la solidaridad social.

Mas el vínculo social creado por la educación religiosa puede ser la aspiración común á la vida espiritual, al goce místico, una aspiración análoga al amor de la belleza, al deseo de sentir el placer estético. Y la apetencia de lo divino, cualquiera que sea la forma que revista, puede contribuir á hacer á los que la sienten más aptos para la vida en común, para la mutua dependencia en cuanto á ideas y sentimientos, para la sumisión á una disciplina general á todos, determinada por la concepción del Ideal y de los esfuerzos necesarios para alcanzarlo. Por lo demás, todo sentimiento que ayude á elevar al hombre por encima de la esfera de los intereses materiales, del egoísmo y de la concurrencia vital, á volverlo más desinteresado, más generoso, más sensible á las desgracias ajenas y más deseoso de vida superior, debe ser considerado como favorable á la educación social. Basta, para que el deseo de una solidaridad moral se manifieste, que la re-

(1) *Diseño*, II, II, 81. Citado por Mauxion, *La Educación por la instrucción* (París, Alcan, 1901), pág. 92.



flexión permita ver cómo, en la inevitable solidaridad natural, los sentimientos elevados engendran la unión con el prójimo, la cooperación, el progreso en común.

87. El mejor modo de educación social es el que más obliga á la acción. En la acción el individuo siente su valor, su relativa independencia, mas también la importancia de la sociedad; ve claramente que ésta no es «algo yuxtapuesto, sino algo que le es interior»; que la sociedad nos perfecciona haciendo posible todo lo que de nosotros mismos no podemos realizar sin la activa colaboración de otros espíritus. El hombre sólo es hombre entre los hombres. «Yo no seré real verdaderamente sino en una sociedad pacífica y fraternal. Yo voy hacia la justicia social, por lo mismo que voy con conciencia hacia la plenitud del ser espiritual (1)», hacia la más eficaz acción, la que me hace ser en el grado más alto.

La acción no solamente se opone á la inercia, á la pereza, sino también á la pasividad; el sér que se mueve en el seno de una muchedumbre, bajo la dominación de la masa popular, no actúa, pues, realmente, es movido. El sér que sufre la sugestión de otro, que ni piensa, ni quiere, ni ejecuta sus aparentes decisiones sino según las impulsiones del

(1) Seailles, pág. 208.

exterior, igualmente es movido y no actúa. La solidaridad social, cuando conduce á la coacción, ya sea insidiosa ó violentamente, convierte á los seres actuantes en «fuerzas que van» adonde se las empuja, sin jamás recobrarse, pertenecerse, afirmarse en su carácter propio; mata la verdadera acción. La educación que lleva á la conciencia individual sentimientos é ideas favorables á la solidaridad, pero destinados á ser allí, como sugestiones post-hipnóticas, los sustitutos latentes de la autoridad extraña (que los habrá introducido en la personalidad como una restricción de su derecho á dirigirse por sí misma); una tal educación, fundada en la pasividad, no puede sino disminuir la moralidad, «reduciendo la acción á la medida de los sentimientos y de las ideas». Ahora bien; la acción no solamente pone en juego unos y otras á la vez, sino que los contiene, sin que le den ellos origen; los precede y no es su resultante, su compuesto, más ó menos artificial. La acción es la realidad viva del espíritu, á un tiempo fuerte vínculo de los espíritus entre sí y del espíritu con las cosas. Idea y sentimiento no son más que sus expresiones parciales, de las que nos servimos *a posteriori* para explicar la naturaleza del espíritu; mas si nos ocurre disociarlos enteramente, atribuir al uno y á la otra una realidad distinta y suponerlos elementos primarios del pensamiento, para reconstruirlo con ellos, á nuestra construcción algo le faltará siempre: la verda-



dera unidad, en la que únicamente la acción puede fundirlos (1). La idea de solidaridad, el sentimiento de la interdependencia social, el deseo de acrecentar esta mutua dependencia de los seres racionales, no son sino algunos elementos de una voluntad moral. No se forma á los seres para realizar la vida manteniéndolos extraños á la actuación de ella: el aprendizaje de un oficio se hace en un taller, con la lima ó el cepillo en la mano; el aprendizaje de la solidaridad se hace por la acción entre seres solidarios y no comienza á surtir efectos hasta que el individuo contribuye espontáneamente, libremente, por sí mismo, «con toda su alma», á la expansión vital de todos aquellos á quienes está ligado.

La solidaridad moral no puede ser ni simplemente enseñada ni sugerida; debe ser querida por el mismo individuo, puesto en medio de las dificultades, de los peligros, provisto de medios de acción de todas clases y llevado á reconocer por la práctica de la vida que no puede ser plenamente *él*, que no puede valer todo lo que valer quisiera sino en la asociación libre que se esfuerza en constituir con el concurso de otras buenas voluntades. De aquí que la admisión de todos los seres racionales al goce de los derechos políticos, que permiten á

(1) Bernes, pag. 56.

todos cooperar á la obra de la más alta organización social, la organización de la solidaridad en la nación, esté ante todo justificada por las necesidades de la educación moral (1). El deseo de realizar, en una esfera lo más amplia posible alrededor de sí, un sistema de voluntades actuantes no puede dejar de penetrar en la conciencia del sér que, tomando parte en la acción social, siente bien cómo la vida colectiva resulta de la íntima unión de las vidas individuales y cómo el progreso, provechoso para todos, se debe á la solidaridad de los valores personales. Cuantos más derechos se conceden al individuo más se le incita á querer *ser*, más se le impulsa á la acción verdadera, que sólo es fecunda por la conciliación de la voluntad libre y la solidaridad. Ampliando la esfera propia de cada individuo en la vida política ó económica, se les va ganando á todos para la solidaridad moral. Elevemos los corazones y las inteligencias, y las taras inmorales de la solidaridad gregaria y de la solidaridad forzosa, las violencias de las muchedumbres y de los agregados tiránicos, desaparecerán con la cobardía, con la inercia moral de los individuos. No favorezcamos, pues, tan-

(1) Las asociaciones políticas que favorecen la discusión son medios de educación social; lejos de crear la unidad de obediencia, estimulan la persecución de la unidad moral por la persuasión recíproca.



to la solidaridad social en general como la cooperación, la interdependencia y el mutuo auxilio en la acción colectiva, susceptible de ensanchar incesantemente el campo de la acción individual.

## CAPÍTULO VII

### CRIMINALIDAD, RESPONSABILIDAD Y SOLIDARIDAD

88. La solidaridad patológica; las asociaciones criminales.—89. El crimen y el medio.—90. La irresponsabilidad colectiva.—91. La solidaridad en el mal.—92. La represión.—93. La asimilación del criminal.

88. Hemos considerado hasta aquí la solidaridad social como un medio de realizar, por vías que un sér moral ora puede seguir, ora debe abstenerse de pisar, fines favorables á la vida normal en común. Pero hay modos de existencia ó de acción colectiva que implican una especie de solidaridad social, una interdependencia de individuos asociados para fines criminales, y constituyen verdaderos grupos sociales á las veces fuertemente organizados. Hay especialmente «sectas criminales» que, así entre los salvajes como en las naciones civilizadas (1), obedecen á las leyes generales de la solidaridad, que más atrás hemos establecido.

(1) Lombroso, pág. 92.



Se distinguen de la «muchedumbre criminal», que en estos últimos años ha sido objeto de estudios diversos (1), por la permanencia en ellas de ciertos vínculos y, frecuentemente, de un poder reconocido por todos los afiliados, por un método especial de reclutamiento y, algunas veces, por una verdadera «división del trabajo». Se ha observado, dice Lombroso (2), que muchas de esas bandas, al par que se muestran irreconciliables enemigas del orden y la sociedad, presentan una especie de organización social. Casi todas tienen, por ejemplo, un jefe dueño de un poder dictatorial, y este jefe, como los de las tribus salvajes, antes debe su autoridad á sus cualidades personales que al asentimiento de una multitud turbulenta. También todas se procuran, entre los no afiliados, protectores para los días de peligro. A las veces, en las bandas numerosas... hay un verdugo, un maestro de escuela, un secretario, un viajante y, en ocasiones, hasta un cura y un médico. Todas se hallan en posesión de una especie de código ó reglamento, que no tiene casi nunca... autor conocido, que se ha formado espontáneamente y cuyos artículos no están escritos, pero son respetados por la generalidad á la letra. Las bandas de Sicilia, por ejemplo, las del Pugliese y del Lombar-

(1) Véase especialmente: Tarde, 3; Scipio Sighele, P. Rossi.

(2) Lombroso, pág. 521.

do, para admitir á un hombre á *cabalgar* (es decir, á robar en cuadrilla), exigían numerosas pruebas y la aquiescencia de la mayoría. Cuando uno de sus miembros transgredía las leyes que las regían, se le daba muerte, mas antes se le *encausaba*...» La muchedumbre delincuente ó criminal, á pesar de la cohesión momentánea de sus elementos y no obstante sus reacciones violentas, sanguinarias, contra todos los que no sufren pasivamente la dominación de la multitud anónima, no ofrece nada semejante á esta organización social de los grupos malhechores: es mucho más «impulsiva», y no sin razón se han comparado sus delitos ó crímenes á los que cometen en estado hipnótico, bajo la influencia de sugestiones extrañas, ó durante una crisis, ya histérica, ya epiléptica, ciertos degenerados. La irresponsabilidad de la multitud es la consecuencia de su obcecación y del carácter exclusivamente «pasional» de sus reacciones, de sus arrebatos, de sus furias. Scipio Sighele no ve, en los individuos de una multitud en delirio detenidos por delito ó crimen, sino «algunos naufragos arrojados allí por la tempestad psicológica que los arrebató sin que lo advirtiesen. Un hombre puede cometer homicidios formando parte de una muchedumbre, sin ser por esto un criminal nato. La embriaguez moral de que es presa puede arrastrarle á tales excesos; y sólo después de haberlos cometido comprende—como si saliese



de un sueño —, á qué enormidades se ha dejado llevar» (1). Hemos visto ya cómo la solidaridad gregaria puede provocar semejante «enajenación», vértigo moral semejante, en el individuo poseído por la pasión colectiva. Mas esta solidaridad presocial, si basta á explicar el entusiasmo, el fanatismo, que á las veces se manifiesta en las sectas criminales ó en las asociaciones de malhechores, no podría, sin embargo, dar la razón de la sociabilidad morbosa que presentan esos agregados. Esta descansa de ordinario en una finalidad intencional. «Son casi siempre los débiles quienes, impulsados por el ansia de reobrar contra los fuertes y los poderosos, cometen delitos que, en el fondo, no son otra cosa que una aplicación grosera de la pena... Tal fué en su origen la *Camorra* (2). Tales son en África las *Sindongui*, sociedades secretas que se adjudican la misión de obligar á los deudores á cumplir sus compromisos. En el Senegal, las asociaciones de los Mumbo-Djembo contra los adúlteros se han formado de la misma ma-

(1) Scipio Sighele, págs. 162-163.

(2) Según Tarde (pág. 375), se puede distinguir «entre las asociaciones malhechoras las que lo son de criminales natos..., pues de cierto se ve formarse sectas expresamente para saltar, robar, asesinar, muy diferentes en esto de otras muchas que, después de haber tenido fines más nobles, se han pervertido: la *Maffia* y la *Camorra*, por ejemplo, comenzaron por ser conspiraciones patrióticas contra un gobierno extranjero».

nera (1). Mas semejantes asociaciones no han tardado en degenerar; si la *Camorra* pudo en alguna manera justificarse por la necesidad en que los primitivos procesados se veían de unirse para ayudarse mutuamente en momentos en que el desprecio ó el temor de las personas de bien les obligaban á vivir como parias, la *Camorra* actual se propone por fin la impunidad á toda costa de individuos asociados para actos de bandolerismo (2). «El fin de las asociaciones de malhechores es casi siempre apoderarse de bienes ajenos. Se reúnen aquéllos en gran número, para ofrecer la mayor resistencia posible á la acción de las leyes. Se ha visto formarse sociedades de abortadoras, de envenenadoras; se han descubierto otras muchas que tendían á los fines más inconfesables, desde la pederastia... hasta el homicidio cometido sin deseo alguno de lucro, por el mero placer de ver correr la sangre, como la banda de asesinos de Liorna, y hasta el canibalismo y la violación inspirada por el fanatismo religioso, como los sectarios rusos».

No tanto para la comisión del crimen como para eludir el castigo, forman apretada gavilla los indi-

(1) Lombroso, pág. 92; Hartmann, *Los pueblos de Africa*, pág. 219.

(2) Lombroso, pág. 526. Se entregan á «extorsiones regulares que ejercen sobre las casas de juego, los vendedores de periódicos y de sandías, los cosarios, los mendigos, etcétera».



viduos: los delitos varían; la impunidad es el fin común. Así que se teme sobre todo la violación del secreto. Á mayor solidaridad en el agregado criminal, mayor seguridad de cada uno de los afiliados. Para mejor atar al *neófito* á la colectividad en que ingresa, ésta le compele desde luego á delinquir. El *piccioto* que aspira á entrar en la *Camorra* ha de «herir ó matar al que la secta le designe»; después se le somete á las pruebas de un noviciado que dura de dos á ocho años, durante los cuales se le encargan las tareas más peligrosas, especialmente la ejecución de las sentencias de muerte dictadas por el poder soberano, ya contra extraños, ya contra asociados que han faltado á sus compromisos (1). Expuestos por igual todos á la «vindicta pública», si llegan á ser descubiertos, los miserables tienen unos en otros la confianza especial que les viene de la casi certidumbre de que ninguno de ellos irá á entregarse él mismo á la justicia denunciando á sus compañeros. El imperio de la colectividad comienza así á pesar sobre el individuo, cuya suerte los demás tienen en sus manos: la vida en común, los peligros compartidos, la participación en las mismas empresas y en las mismas ventajas; en suma, la cooperación malhechora acrecienta sin cesar la solidaridad de los criminales. Un mismo «espíritu»,

(1) Lombroso, páginas 524 á 528.

una misma concepción de la vida y de las relaciones sociales, del honor especial de los bandidos, el respeto de las mismas tradiciones, dan una «conciencia colectiva á las gentes de la Mano negra» (1). Hasta un lenguaje particular, el caló, contribuye á sellar una solidaridad tan profundamente inmoral.

La solidaridad criminal no difiere, en su forma y en sus causas, de la solidaridad normal. «Entre las corporaciones mejores y las más criminales, dice Tarde (2), hay cierta semejanza: tanto unas como otras son manifestaciones de esa famosa «lucha por la existencia» de que tanto se ha abusado. El mismo anarquismo no es sino «una lucha contra la sociedad superior. Sólo que su manera de luchar es muy diferente» de la de las corporaciones de la Edad media, de la de las asociaciones de todas clases, compuestas de «hombres inseguros del porvenir y amenazados en sus intereses, que buscaban el remedio en la solidaridad». Y ocurre preguntarse: «¿Por qué la misma causa, el ardiente deseo de una suerte mejor, ha impulsado á unos á solidarizarse en el trabajo, á otros á concertarse para la matanza?» De la respuesta depende el precepto de moral social relativo á la solidaridad criminal.

(1) Alongi, Lombroso, pág. 536.

(2) Tarde, 1, pág. 373.



89. Tarde pretende que el crimen, «y ello es sobre todo cierto en cuanto á los crímenes colectivos—se presenta siempre como una deducción atrevida, mas apenas menos natural que atrevida con frecuencia, de premisas suministradas por los vicios añejos ó la inmoralidad nueva, por los prejuicios ó el escepticismo del ambiente, como una excrecencia lógica en alguna manera... efecto de ciertas relajaciones de conducta, de ciertos desvaríos habituales de palabra ó de pluma, de ciertas negaciones escépticas ó inconsideradas... En un medio feudal, regido por el punto de honra, el asesinato por venganza; en un medio moderno, invadido por el ansia de placeres, el robo, la estafa, el homicidio por ansia de lucro, son los delitos dominantes. Y una vez presente en algunos espíritus la concepción del crimen, ayudando la imitación, la sugestión y hasta á veces la coacción moral, se forman grupos que adoptan la idea nefasta como otros adoptan ideas morales ó explotan la invención genial, grupos dominados por una pasión malsana, como otros por una pasión generosa, y que se atraen nuevos adeptos y les forman una conciencia nueva, una mentalidad especial, al modo como otros grupos, religiosos, científicos ó políticos, crecen por asimilación y aumentan su cohesión merced á los sentimientos y juicios nuevos que introducen en el alma de los neófitos. El germen es malo; pero la seta venenosa desarrolló-

se al igual que la seta comestible: la espora primitiva es lo que se debió destruir. El germen de la solidaridad criminal es producto, renovado continuamente, de las sociedades que caminan á la desintegración. No obstante la diversidad de teorías y de fórmulas, los sociólogos contemporáneos, desde Durkheim á Tarde, están unánimes en reconocer que «la criminalidad es como el síntoma de la disociación del carácter colectivo» (1). La solidaridad criminal es la solidaridad social pervertida por falta de organización completa de las fuerzas sociales. «Los hombres de genio de una sociedad le pertenecen á ésta, mas sus criminales también; si se envanece justamente de los unos, debe ruborizarse y sentir remordimiento á causa de los otros, pues tiene que culparse de éstos á sí misma, aunque tenga el derecho de imputarles á ellos sus actos» (2). La secta delincuente ó criminal no puede considerarse como cosa extraña á la sociedad humana en cuyo seno ha nacido; es como ciertos abscesos, que sin duda es preciso sajar, pero que son indicio del mal estado del organismo todo. No basta disolver el grupo hostil á la vida normal de la sociedad, dispersar á los individuos unidos por un vínculo inmoral; para precaver la reproducción de una forma tan morbosa

(1) Gastón Richard, pag. 451.

(2) Tarde, 1.



de solidaridad, es necesario redoblar la solicitud v. el celo dirigidos á la organización racional de la más amplia sociedad posible; es necesario luchar por medio de sugerencias morales contra las sugerencias criminosas, y, sobre todo, prevenir á los jóvenes contra la nefasta influencia de éstas— contra esa especie de atracción que ejercen sobre las almas débiles ó los espíritus desequilibrados las doctrinas de odio y de violencia, los ejemplos de «la propaganda por el hecho» —, con una educación de la voluntad favorable sólo á la solidaridad moral.

90. Aparte las asociaciones criminales, uno de los mayores peligros que la solidaridad social hace correr á la moralidad deriva de la irresponsabilidad que aquélla parece permitir atribuir al individuo. Cuando un hombre débil, irresoluto, incapaz de mala acción por sí mismo, se encuentra resguardado por una colectividad, consiente en implicarse en faltas y aun delitos, que serán no tanto imputados á él como á todos aquellos con quienes suele actuar ó reobrar: así se explican los horrores de las revoluciones. «Si, de concierto con los otros diez (miembros del Comité de Salvación pública), Prieur y Carnot ordenan el robo y el homicidio en gran escala, si firman por veintenas y por centenas decretos que son asesinatos, *es por que pertenecen "á un cuerpo"*» (1). Parece que nada

(1) Taine. *Los Orígenes de la Francia contemporánea*.

se pueda contra la fuerza colectiva; en vano se lucharía contra ella, y á veces con peligro de la vida. Carnot creía en el valor soberano de «la voluntad general»; la severidad de Taine, acaso excesiva para con hombre tal, es, sin embargo, justa en muchos respectos, cuando escribe: «Con este sofisma, tan grosero, mas de inconfundible marca jacobina, Carnot acabó por enturbiar su honor y su conciencia; inmaculado, por otra parte, bastante más que sus colegas, sufrió *así su mutilación moral y mental*». La «voluntad general», en efecto, cuando impone la inmoralidad, no es para una conciencia recta más digna de respeto que para la razón el prejuicio común, el «buen sentido», cuando está en contradicción con la ciencia; y la solidaridad de los selectos con la masa ciega y apasionada no puede eximirles de responsabilidad, si ceden ante la multitud. ¿Bastará haber renunciado á la lucha contra costumbres ó tendencias que se reprueban, y sufrir pasivamente la coacción social, para eludir toda responsabilidad por actos en que se nos haya implicado sin consentir en ello explícitamente? «La solidaridad no existe, dice con razón G. Richard (1), sino allí donde la responsabilidad es, cuando menos, posible, puesto que, por definición, la solidaridad es la responsabilidad colectiva de una

(1) G. Richard, pág. 223.



deuda *in solidum*; á la inversa, en cuanto hay carácter colectivo hay de cierto solidaridad moral, puesto que un mismo acto, una misma conducta, pueden ser imputados solidariamente á cada uno de los miembros de un grupo, bien así como al todo que su asociación constituye. Así, pues, ó la solidaridad se destruye por la no adhesión de los mejores á las decisiones de los más violentos, que quieren precipitar al agregado entero en la falta ó en el delito, y en este caso la negativa á participar debe ser formal; ó bien la solidaridad subsiste, y la responsabilidad de cada uno es igual á la de cualquier otro, á causa de la mutua dependencia de todos. No, pues, sin razón el Código penal francés hace á cada uno de los cómplices ó de los deudores responsable individualmente de la multa impuesta ó de la deuda. El juicio moral que se forma de un hombre puede ser menos severo, si la ruptura del vínculo de solidaridad era particularmente difícil ó peligrosa en el momento en que se imponía á toda conciencia recta. Se le puede perdonar al hombre honrado que no haya sido un héroe (1); mas no se le podrá declarar libre de toda tara moral en el caso de haber sido solidario, aunque sólo pasivamente lo fuera, de homicidas, de salteadores, de incendiarios, de seres caídos en el mal por recíproca in-

(1) Véase más atrás, § 63.

fluencia, por la presión de una «conciencia colectiva» perversa. Nadie ha querido cometer la falta, nadie se ha sorprendido un deseo malsano; el acto reprehensible es obra común, mas la obra común es la de individuos á quienes la asociación no basta á privar de su autonomía moral ni á eximir del deber de dominarse. La falta es imputable á la totalidad de los agentes. Los que les han aconsejado, inducido, excitado, movido, tienen una responsabilidad diferente; pueden ser los verdaderos factores del crimen; mas lo que determina la falta colectiva es el defecto de resistencia del grupo que ha admitido la sugestión, obedecido á la inducción, cuando hubiera debido oponer á las excitaciones malsanas la fuerza de su carácter moral. Ahora bien; de la constitución de este carácter todos los elementos que componen el grupo son solidariamente responsables; «el carácter colectivo está siempre en íntima relación con las fuerzas sociales que se forman en el seno del grupo y en él llegan á ser preponderantes» (1). Todos los individuos están interesados en la formación del pensamiento colectivo, de la sensibilidad, de las tendencias, de las apetencias ó repulsiones permanentes que caracterizarán al agregado y le darán una propensión constante á actos morales ó inmorales; no se someterán aquéllos al imperio de

(1) G. Richard, pág. 448.



una fuerza extraña si se dejan guiar por la conciencia colectiva, hija de ellos, hecha de sus sentimientos, de sus ideas, del efecto general de las emociones comunes. Así como el individuo es en gran parte dueño de su carácter, á pesar de la herencia, de la educación y del medio, así los individuos asociados son dueños del carácter colectivo, que puede modificar cada uno por su parte con todas las probabilidades de éxito que se deriven de su voluntad más ó menos firme, de su propio carácter moral mejor ó peor cimentado, más ó menos claramente determinado y estable. «El individuo que no se juzgase responsable, no sólo para con la sociedad, sino de la sociedad, de la conducta colectiva en que colabora, no atribuiría un valor moral diferente á actos diferentes. Cuando un modo de conducta se considera como la causa probable ó cierta de un desorden social, el esfuerzo voluntario que evita esta conducta ó corrige sus efectos se reputa bueno, y tanto mejor cuanto más penoso, más independiente de toda idea de dicha individual. El valor moral más alto se atribuye al esfuerzo más personal y menos egoísta á la vez, esto es, al esfuerzo que tiende al bien, no de una sociedad de la que nos sentimos dependientes, como la familia, la corporación ó el Estado, sino de una sociedad simplemente posible y futura, tal como la sociedad racional del género humano» (1).

(1) G. Richard, páginas 470-471.

Es decir, que el individuo, elemento moral de una colectividad de seres solidarios, no puede dejar de esforzarse en introducir en la conciencia colectiva la solicitud por la moralidad más elevada y en prestar la colaboración que da origen al carácter del agregado con el deseo no tanto de la propia seguridad ó de provecho personal como de una cooperación eficaz del grupo á la obra general de la organización social de los seres racionales; debe, pues, el individuo considerar su fracaso como un mal, la inmoralidad del grupo á que pertenece como un indicio de impotencia ó de incapacidad en los que trabajan por mejorar ese agregado malsano. Sobre la responsabilidad de la propia conducta, puede fácilmente advertir que tiene en parte otra, la del modo de existencia de la colectividad (1). En vez de atenuar su culpabilidad, la solidaridad social, considerada éticamente como un medio de perfeccionamiento colectivo, no hace sino ampliarla á la medida de sus dotes personales y de su capacidad de ejercer una benéfica influencia sobre el prójimo.

(1) Más atrás hemos dicho por qué el individuo no está moralmente obligado á permanecer en el seno de un agregado inmoral para «predicar con el ejemplo», para hacer allí obra de «proselitismo». Con ello correría, en vano casi siempre, riesgos harto graves de depravación. Mas no debe desinteresarse, con todo, de la lucha que más segura y eficazmente pueda emprenderse contra la inmortalidad de ese agregado.



91. Si la solidaridad en el mal no es una excusa para el individuo, si la culpabilidad del agregado, en lugar de borrar la de cada uno de sus elementos, por el contrario la agrava, á lo menos cuanto á los mejores de ellos, la solidaridad contra el mal resulta necesariamente un deber. No se puede permanecer indiferente á la maldad ajena, cuando no solamente pone obstáculos al progreso personal, sino que además compromete la solidaridad de todos en empresas inmorales y expone en ocasiones, no tanto á los que cometen las faltas como á sus asociados ó á sus descendientes, á soportar las funestas consecuencias de ellas. «Las leyes de la herencia infligirán al organismo familiar las sanciones que el jefe ha podido eludir. Las faltas cometidas por una clase directora que descuida la armonía de los intereses tendrán consecuencias que repercutirán en la posteridad de los transgresores. Mucho menos podrá la nación escapar á la sanción de sus malas instituciones, de su falta de cultura y hasta de los excesos que cometa en detrimento de los demás pueblos. Verdades son esas que la Sociología ha hecho de dominio público» (1). Y si pueden influir en el pensamiento común y en la conducta colectiva, sólo es merced á la reflexión individual. «Es preciso que la prevención de las sanciones naturales de la conducta co-

(1) G. Richard, págs. 466, 467.

lectiva entre á título de elemento en la formación del querer personal, so pena de ineficacia».

La solidaridad en el mal, que comprende hasta aquellos que ni siquiera han podido intentar algo para evitarlo y que sufren los efectos del alcoholismo, de la crápula, de la ignorancia, de la avaricia, de la pasión colectiva de sus ascendientes ó sus compatriotas sin haber contribuido en nada, ni aun con una voluntaria abstención, al rebajamiento del nivel moral, esa solidaridad brutal é inicua de la que algunas religiones han hecho un efecto de la cólera divina, obliga á los seres generosos, deseosos de reparar, voluntariamente, males de que su voluntad no es causa directa, á unirse contra el mal, á aceptar una «responsabilidad social para con el porvenir». Precisamente las religiones que han sentido mejor la importancia de la solidaridad en el mal han emprendido desde luego la predicación de la solidaridad voluntaria para la redención moral en lo presente y en lo futuro. Ha podido decirse, generalizando acaso demasiado, que «la religión es la conciencia del pecado común y del sacrificio debido por el pecado (*pietas, piare, piaculum*)»; que «toda sociedad religiosa es una alianza para la expiación del pecado, susceptible, al progresar, de convertirse en alianza contra el pecado» (1). Particularmente notable, des-

(1) G. Richard, pág. 469.



de este punto de vista, es la práctica cristiana de la oración en común por la redención de todos los pecadores, y la de la expiación que ofrecen los fieles purificados por las faltas de sus hermanos. Mas no es bastante la expiación por todos de los extravíos de algunos: el sacrificio expiatorio y voluntario contiene en germen la voluntad moral de unirse para remediar el mal, de que son causa determinados individuos ó colectividades, por medio de un esfuerzo colectivo, extendido á todos los individuos solidarios, como si cada uno tuviese por su parte que reparar ese mal.

92. El derecho de represión que se han arrogado siempre las colectividades religiosas y otras, con respecto á los que perjudican al progreso ó á la conservación del valor social, encuentra su justificación en esta teoría de la responsabilidad colectiva. Disolver los agregados criminales, arruinar la solidaridad morbosa ó inmoral, es un derecho incontestable del Estado al actuar en nombre de la solidaridad moral. Para que resulte eficaz, la lucha contra la criminalidad ó la inmoralidad ha de ser emprendida por agregados poderosos, fuertemente unificados. La disolución social va acompañada en efecto—ya lo hemos visto y ahora comprendemos por qué—, de una indulgencia excesiva hacia las faltas y los delitos: nadie se alarma por las inclinaciones viciosas del vecino, porque nadie siente la necesidad de una solidaridad para la lucha con-

tra el mal. Todos los sociólogos han señalado la ecrudescencia de la criminalidad en los periodos de disgregación social. Algunos han visto en ella un defecto de estabilidad del carácter colectivo, que «no resiste á la prueba del progreso económico é intelectual, ni á la que le impone la extensión de los círculos sociales»; Durkheim (1) ha mostrado cómo el número de suicidios crece á medida que disminuye la coacción social, la presión de las costumbres y de la conciencia común sobre la conciencia individual. La mayor parte de los criminales son, como ha hecho observar Brunot en el Congreso de la Educación social, «descentrados asolidarios» que nunca han pertenecido á una asociación, que manifiestan una repugnancia más ó menos viva por la vida en sociedad, que se rebelan contra la autoridad colectiva, y á quienes lleva la violencia de sus pasiones (son á menudo jóvenes, y la criminalidad juvenil aumenta sin cesar en las sociedades mal unificadas) á vivir aislados, á darse ellos mismos su propia regla de conducta, sin concesiones al medio ni á la opinión corriente. Así que parece necesario, para impedir la expansión de los hábitos y tendencias antisociales, recurrir á un poder fuerte, á una concentración enérgica de las fuerzas sociales que permita una rápida y saludable represión.

(1) Durkheim, 3, pág. 57.



Mas la coacción social no ha de ejercerse en provecho de costumbres de tal manera estables que se siga la represión á toda tentativa innovadora, ni de prescripciones tan rigurosas y exclusivistas que el disenso de ellas equivalga á faltar ó delinquir. Si el temor á las responsabilidades colectivas impulsase á los hombres á exigir unos de otros la observancia de las tradiciones, de las prácticas, de los principios de conducta de las generaciones precedentes, hasta el extremo de proscribir toda variación, y á dar en consecuencia una educación que consistiría, según la expresión de G. Richard, «en atrofiar sistemáticamente (aunque acaso inconscientemente) todos los factores de la energía personal, especialmente la aptitud para pensar por sí mismo y darse una regla de conducta», ó, según la frase de Kant, en mantener al entendimiento en la condición de pupilo perpetuo (1), muy pronto sería preciso renunciar á una solidaridad verdaderamente moral. No hay manera de aprobar que el miedo á una culpabilidad general nos precipite en la ortodoxia «que permite la educación eficaz de los ciudadanos edificando sólidamente por debajo de la arbitrariedad y de la oposición de las opiniones individuales un cimiento de principios y de sentimientos comunes» (2). El remedio del mal se-

(1) Kant, *Antropología pragmática*, trad. Barni, pág. 47

(2) Cf. Seailles, pág. 183.

ría «otro mayor: la ruina de toda libertad, de toda iniciativa, con la promulgación de una verdad oficial cuya confesión, al menos externa, vendría impuesta por coacción» y no engendraría sino la hipocresía en espera de la rebelión, la «exasperación de los odios y rencores que preparan desquites pavorosos» (1).

La moralidad no consiste en la estricta sujeción á las costumbres; la solidaridad moral no puede basarse en la obediencia á un poder encargado de mantener la tradición. El poder verdaderamente fuerte es el de las buenas voluntades, libremente coligadas, que admiten las divergencias de opinión; que no hacen de la educación un medio de atrofia progresiva «de todas las aptitudes que permitirían al individuo sustraerse parcialmente á la presión del carácter colectivo»; que no se valen del derecho penal para «la perpetua remoción de las causas de cambio y progreso»—las cuales son también, no hay que desconocerlo, causas de crisis moral—. Un poder normal debe saber aceptar la responsabilidad de las incesantes modificaciones en los usos, los principios de conducta, las costumbres comunes. Lo que reprime es desconocimiento sistemático de las necesidades racionales que están en la base de la moral social, es la manifestación de una tendencia inmoral á despreciar los

(1) Cf. Seailles, págs. 183-184.



derechos, la libertad, los intereses ajenos, á riesgo de hacer á una parte más ó menos considerable de la Humanidad, presente y futura, desdichada é incapaz de progreso normal.

93. Por lo demás, en la represión la solidaridad social no pierde sus derechos; no hay que olvidar que el delincuente, el criminal, es en parte producto del medio y de la herencia, que es más desgraciado todavía que culpable, inválido por naturaleza en cuanto á su voluntad ó á su inteligencia, ni que, en la ascensión moral de todos los seres humanos, tiene señalado un lugar junto á los que, mediante una generosa asistencia, podrán mejorarlo. La teoría (1) que aspira á que el hombre de inclinaciones criminales encuentre en una sociedad bien organizada medios de utilizar su energía según sus facultades, pero en razón del fin común, en lugar de utilizarla para la satisfacción de sus apetitos anormales, es esencialmente «solidarista». En los más de los delincuentes se puede apreciar infantilismo; no saben concordar con el medio social á que deberían adaptarse y, en vez de cooperar á la obra social, viven una vida individual muy inferior; gracias á la división del trabajo social es posible con frecuencia darles una función, convertirlos en elementos útiles de una sociedad que admite todos los concursos, aun los pres-

(1) Cf. E. Ferri y Lombroso.

tados intermitentemente á causa de la inestabilidad del carácter infantil.

Es el último paso dado en la vía de la conciliación del individualismo y la solidaridad social este acuerdo—acaso impuesto, mas con perfecto derecho—, del delincuente, rebelde ó descuidado de la interdependencia de los hombres, y la sociedad, preocupada de su responsabilidad para con el porvenir.

Creemos haber patentizado en esta obra que la solidaridad social no merece ni toda la confianza que á las veces se le ha concedido ni toda la desconfianza con que se pretende invalidarla. Para su moralidad, requiérese que sea obra de voluntades fuertes que tomen libremente la tarea por donde la dejó la naturaleza y respondan á la universal necesidad de coordinación, de armonía, de unidad sistemática, realizando este Ideal social que hemos hecho depender de una amplia concepción del deber humano: la cooperación de seres libres en razón de una armonía siempre mayor de buenas voluntades.

La solidaridad social no es necesariamente enemiga de la libertad individual. Puede ser un medio de emancipación ó un medio de servidumbre: la voluntad del sér racional no puede utilizarla como medio de servidumbre; el individuo que quiera realizarse en la plenitud de su sér debe hacer de ella un medio de liberación de todos los hombres, de inseparables destinos.



## INDICE BIBLIOGRAFICO

---

ALONGI. I. *La Maffia*. Turin, 1886. Bocca, en 8.º

— II. *La Camorra*. Turin, 1890, Bocca, en 8.º

BALDWIN (J. M.) *Interpretaciones sociales y éticas del desenvolvimiento mental*. Nueva York, 1897, Mamillan, en 8.º  
Traducción francesa, por DUPRAT (Giard y Brière, París, 1900). Traducción española por Posada y Espada (Jorro, Madrid, 1907).

BANCEL (A. D.)—*El Cooperatismo*. París, 1901, Schleicher, en 18.º

BASCH (Victor).—*El Individualismo anarquista*. París, 1904, Alcan, en 8.º

BERGSON (Enrique).—*Los datos inmediatos de la conciencia*. París, 1890, Alcan, en 8.º

BERNÈS (Marcelo). I. *La Sociología, Revue de Métaphysique et moral*. París, 1895, Colin.

— II. (V. BOUTROUX).

BOUTROUX (Emilio), G. BELOT, Marcelo BARNÈS, BRUNSCHVIG, F. BUISSON, DAURIAC, Dr. E. DELBERT, C. GIDE, M. KOVALEWSKY, MALAPERT, MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, WAGNER (pastor). *Moral social* (Biblioteca general de ciencias sociales). París, 1899, Alcan, en 8.º

BOUGLÉ (C.) *Las ideas igualitarias*. París, 1900. Biblioteca de Filosofía contemporánea, Alcan, en 8.º

— *La democracia ante la ciencia*. París, 1904. Biblioteca general de ciencias sociales. Alcan, en 8.º

BOURDEAU (Luis). *El problema de la vida*. París, 1901. Bi-



biblioteca de Filosofía contemporánea. Alcan, en 8.º Traducción española de Ricardo Rubio (Jorro, Madrid, 1932).

BOURGEOIS (León). I. *Filosofía de la solidaridad*. París, 1902 (3.ª edición). Colin, en 18.º

BOURGEOIS (León). II. F. BUISSON, Leopoldo MABILLEAU, DR PAPILLAUT, Julio PAYOT, Mme. YON-LAMPÉRIÈRE, *Memoria del Congreso de la educación social*. París, 1901, Alcan, en 8.º

BOUTMY (E.) *Desenvolvimiento de la Constitución y de la sociedad política en Inglaterra*. París, 1897, Colin, en 8.º

BROOKS ADAMS. *La ley de la civilización y de la decadencia*. París, 1899. Alcan, en 8.º

BRUNSCHVICG (León). I. (V. BOUTROUX).

— II. *Introducción a la vida del espíritu*. París, 1900. Alcan, en 18.º

COLAJANNI (N.) *Latinos y Anglo-sajones*. París, 1905. Biblioteca científica. Alcan, en 8.º

COMTE (Augusto). I. *Curso de Filosofía positiva*.

— II. *Discurso sobre el espíritu positivo*. París, 1896. Soc. posit., en 18.º

COSTE (Adolfo). *La experiencia de los pueblos y las previsiones que autoriza*. (Bibl. de Fil. contemp.) París, 1900, Alcan, en 8.º

CROWELL (J. F.) *The logical process of social development*. Nueva York, 1896. Holt, en 18.º

DEMOLINS (Edmundo). *Cómo la ruta crea el tipo social*, t. II; *las grandes rutas de los pueblos*. París, 1900. Didot, en 12.º

DEPONT Y COPPOLANNI. *Las Cofradías religiosas musulmanas*. Argel, 1897. Jourdan, en 8.º

DES ROUSIERS (Pablo). *Los Sindicatos industriales de productores*. París, 1901. Colin, en 18.º

DURAND (DE GROS). *Cuestiones de Filosofía moral y social*. París, 1901. Alcan, en 18.º

DURCKHEIM (Emilio). I. *De la división del trabajo social*. París, 1893. Alcan, en 8.º

— II. *Las reglas del método sociológico*. París, 1900. Alcan, en 18.º Traducción española de Ferrer Robert (Jorro, Madrid, 1912).

— III. *El suicidio*. (Bibl. de Fil. contemp.) París, 1897. Alcan, en 8.º

ESPINAS (Alfredo). *Las sociedades animales*. París, 1878. Alcan, en 8.º

FERRI (Enrique). *Sociología criminal*. Turín, 1900 (4.ª edición). Bocca, en 8.º

FOURNIÈRE (Emilio). *Ensayo sobre el individualismo*. París, 1901. Alcan, en 18.º

FUSTEL DE COULANGES. I. *La Ciudad antigua*. París, 1893 (14.ª edición), Hachette, en 16.º Traducción española de Ciges Aparicio (Jorro, Madrid, 1908).

— II. *La Monarquía franca*. París, 1891. Hachette, en 8.º

GALY (Carlos). *La Familia en la época merovingia*. París, 1901. Lavose, en 8.º

GIDE (Carlos). *Las aplicaciones sociales de la solidaridad*. París, 1904, Alcan, en 8.º

GINO ARIAS. *Il Sistema della costituzione economica e sociale italiana nell'età dei comuni*. Turín, 1905. Roux, en 12.º

GLOTZ. *La solidaridad familiar en Grecia*. París, 1904. Fontemoing, en 8.º

GOBLOT (Edmundo). *Ensayo sobre la clasificación de las ciencias*. París, 1893. Alcan, en 8.º

DE GREEF (Guillermo). *El transformismo social*. París, 1895, Alcan, en 8.º

GUMPLOWICZ (Luis). *Grundriss der Soziologie*. Viena, 1905. Manz, en 8.º (2.ª edición).

HALEVY (E.) *El radicalismo filosófico*. 3 vol. París, 1904. Alcan, en 8.º



- HALL (A. Cleveland). *Crime and Social Progress*. Londres, 1904. Macmillan, en 8.<sup>o</sup>
- HERBART. *Sammtliche Werke* (HARTENSTEIN). 12 vol. Leipzig, 1850-1852, en 8.<sup>o</sup>
- HUME (David). *Ensayos morales y políticos*. Amsterdam, 1764. Schneider, en 18.<sup>o</sup>
- IZOULET (Juan). *La ciudad moderna*. Paris, 1896. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- JURÉS (Juan). *Estudios socialistas*. Paris, 1902. Ollendorf, en 8.<sup>o</sup>
- JELLINEK (Jorge). *El Estado moderno y su derecho* (traducción TARDIS). Paris, 1904. Fontemoing, en 8.<sup>o</sup>
- KANT (Manuel). I. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (trad. LACHELIER). Paris, 1904. Hachette, en 18.<sup>o</sup>
- II. *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft* (edic. HARTENSTEIN).
- KROPOTKINE I. *La moral anarquista*. Paris, 1889, en 18.<sup>o</sup>
- II. *La conquista del pan*. Paris 1896, en 18.<sup>o</sup>
- III. *El Auxilio mutuo*. Paris, Hachette, 1906, en 8.<sup>o</sup>
- LALANDE (Andrés), *La disolución opuesta a la evolución*. Paris, 1900. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- LE BON (Gustavo). *Psicología de las multitudes*. Paris, 1898 (3.<sup>a</sup> edición). Alcan, en 8.<sup>o</sup> Traducción española de Ricardo Rubio (Jorro, Madrid, 1911).
- LEROUX (Pedro). I. *Refutación del eclecticismo*. Paris, 1839. Gosselin, en 8.<sup>o</sup>
- II. *De la Humanidad*. Paris, 1845 (2.<sup>a</sup> edición). Perrotin, 2 vol., en 8.<sup>o</sup>
- LETORNEAU (C.) *La evolución jurídica*. Paris, 1891. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- LEVASSEUR (Emilio). *Historia de las clases obreras*, LOMBROSO (César) *L'Homme criminel*. Paris, 1887, Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- MABILLEAU (Leopoldo). (V. BOURGEOIS, II).

- MALTHUS. *An Essay on the principle of population*. Londres, 1798, en 8.<sup>o</sup>
- MANCINI (V.) *Paleontologia criminale*. Turin, 1903, en 8.<sup>o</sup>
- MARION (Enrique), *De la solidaridad moral*. 6.<sup>a</sup> edición. Paris, 1899. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- MARTIN SAINT-LEON (E.) I. *Histoire des corporations*. — II. *Le Compagnonnage*. Paris, 1901. Colin, en 18.<sup>o</sup>
- III. *Cartells et Trusts*. Paris, 1903. Lecoffre, en 18.<sup>o</sup>
- MARTINAZZOLI (A. L.) *La Teoria dell'individualismo secondo Stuart Mill*. Milán, 1905. Hoepli, en 18.<sup>o</sup>
- MAUXION (Marcelo). *Ensayo acerca de los elementos y la evolución de la moralidad*. Paris, 1904. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- MOMMSEN (Teodoro). *El Derecho público romano*, t. I, Paris, 1887. Thorin, en 8.<sup>o</sup>
- NOVICOW (Emilio). *Las luchas entre sociedades humanas*. Paris, 1896. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- PAPILLAUT (Dr.) (V. BOURGEOIS).
- PAYOT (Julio). (Idem id.)
- PATTEN (N. Simón). *Los fundamentos económicos de la protección* (trad. CAUWES. Paris, 1896. Giard y Brière, en 18.<sup>o</sup>
- PAUL-BONCOUR (J.) *El federalismo económico*. Paris, 1900. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- PROUDHON (P. J.) *Idea general de la Revolución del siglo XIX* (Obras completas. Paris, 1868.)
- RATZENHOFER (Gustavo). *Die sociologische Erkenntnis*. Leipzig, 1898. Brockhaus, en 8.<sup>o</sup>
- REBILLON (Armando). *Investigaciones acerca de las corporaciones antiguas de la villa de Rennes*. Paris, 1902. Picard, en 8.<sup>o</sup>
- RENOUVIER (Carlos). *El personalismo*. Paris, 1903. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- RIBOT (T.) I. *Psicología de los sentimientos*. Paris, 1896. Alcan, en 8.<sup>o</sup>
- II. *Lógica de los sentimientos*. Paris, 1904. Alcan,



en 8.º Traducción española de Ricardo Rubio (Jorro, Madrid, 1905).

RICHARD (Gastón). *Las leyes de la solidaridad moral*, «Revue philosophique», t. LX, 1905.

ROSSI (Pascual). I. *Psicología colectiva morbosa*. Turin, 1901. Bocca, en 8.º

II. *Les Suggesteurs et la foule*. París, 1904. Michelon, en 18.º

ROSTAND (Eugenio). *La acción social por la iniciativa privada*. París, 1902. Guillaumin, en 8.º

SAGNAC (F.) *Legislación civil de la Revolución francesa*.

SEAILLES (Gabriel). *Las afirmaciones de la conciencia contemporánea*. París, 1903. Colin, en 18.º

SCHAEFFLE (A.) *Bau und Leben des socialen Körpers*. Tübinga, 1878, en 8.º

SECRETAN (C.) I. *Filosofía de la libertad*.

— II. *Principios de la moral*.

SEE (Enrique). *Las clases rurales en la Edad Media*. París, 1901. Giard y Brière, en 8.º

SEIGNOBOS (Carlos). *El método histórico aplicado a las ciencias sociales*. París, 1901. Alcan, en 8.º

SIMMEL (H.) *El problema de la Sociología*, «Revue de métaphysique et de moral», t. II, 1894.

SIGHELE (S.) *La Foule criminelle*, 2.ª edición. París, 1901. Alcan, en 8.º

SMALL (Guillermo). *General Sociology*. Chicago y Londres, 1905. Fischer Unwin, en 8.º

SPENCER (H.) *La Ciencia social*. París, 1882. Alcan, en 8.º

— II. *Hechos y comentarios*. París, 1904. Hachette, en 18.º

STEIN (L.) *La cuestión social desde el punto de vista filosófico*. París, 1900. Alcan, en 8.º

STIRNER (M.) *El Único y su propiedad*. París, 1900 (edición de la «Revue blanche»), en 8.º

TANON (L.) *La evolución del Derecho*. París, 1900. Alcan, en 18.º

TAINÉ (Hipólito). *Los orígenes de la Francia contemporánea*.

TARDE (Gabriel de). I. *Muchedumbres y sectas desde el punto de vista criminal*, «Revue des Deux Mondes», 1893.

— II. *Lógica social*. París, 1895. Alcan, en 8.º

— III. *Las transformaciones del Poder*. París, 1899. Alcan, en 18.º

THOMAS (P. Félix). *Pedro Leroux: su vida y su obra*. París, 1905. Alcan, en 8.º

TRESPIOLI (G.) *Saggio per uno studio della Conscienza sociale nei codici religiosi*. Parma, 1902. Battei, en 8.º

WORMS (R.) *Organismo y sociedad*. París, 1896. Giard y Brière, en 8.º

WESTERMARCK (E.) *The Origin and development of moral deas*, t. I. Londres, 1906. Macmillan, en 8.º



## INDICE ALFABETICO DE AUTORES Y DE MATERIAS <sup>(1)</sup>

Acción, § 87, p. 386; aprendizaje de la solidaridad social, p. 388.

Adaptación, § 5; el concurso social, fenómeno de adaptación, p. 16.

Admiración, § 17; causa de unión, pp. 58-61.

Adopción, § 18; ceremonia que realiza el parentesco espiritual, p. 64.

Alianzas, §§ 13, 27; entre partidos políticos, p. 44; entre naciones, p. 107.

Amistad, § 69; completa la familia, p. 318.

Amor, § 19; no basta para realizar la solidaridad, página 69; amor maternal, p. 82.

Anarquía, § 54; antisocial, niega la obligación de la solidaridad, p. 228; puede ser comunista y solidarista (V. Comunismo), p. 289.

Arte, §§ 44, 86; efecto de la sociabilidad, p. 187; prepara el desenvolvimiento racional, p. 382.

Asimilación, § 16; conduce á una solidaridad más estable que la originada por la sumisión, p. 57.

Asolidarios, § 88; descentrados que buscan el aislamiento, p. 409.

Asistencia, § 68; resultado de la solidaridad nacional,

---

(1) El párrafo indicado es aquel en que la cuestión se plantea en general.



página 104; necesaria á la comunión social, p. 307; mutua, página 345.

Asociación, § 69; comercial, p. 38; de egoistas, p. 233; política, ordinariamente sectaria, p. 321; obrera, p. 324.

BANCEL, p. 366.

BASCH, pp. 228, 232.

BERNÈS, pp. 194, 270, 388.

BOUGLÈ, pp. 285, 307, 342.

BOURGEOIS (León), pp. 4, 248, 252, 374.

BOUTROUX, p. 261.

BROOKS ADAMS, pp. 93, 205.

BRUNCHSVICG, p. 240.

Carácter colectivo, §§ 46, 47; efecto de la solidaridad, página 198; condición de la sociología, p. 201.

Casta, § 23; procura preservarse de toda mezcla, página 87.

Causalidad social, §§ 45, 46; «causa ción fructificante», página 191.

Caridad, § 68; debe inspirar el sacrificio, p. 278; sentimiento caritativo, p. 306.

Ciudad, § 26; sus relaciones con la solidaridad económica, p. 100.

Ciencia, § 43; producto de la inteligencia colectiva, página 183.

Civilización, §§ 14, 45; lucha contra la barbarie, p. 50; resultado de la organización social, p. 190.

Clases, § 23; política de clase, p. 86; clase burguesa, página 87.

Cohesión, §§ 1, 8; la cohesión social, diferente de la mineral, p. 2; cohesión gregaria, p. 31.

COLAJANNI, p. 122.

Colectivismo, § 66; ideal de justicia en la solidaridad, página 297.

Comunión espiritual, § 18; constituye una fuerza social, p. 42.

Comunismo, § 65; resultado aparente de la solidaridad, p. 287-297.

COMTE (A.), pp. 23, 229.

Concurrencia, § 67; causa de la división del trabajo, página 22; causa de decadencia, p. 341.

Confianza, § 19; favorable á la unidad social, p. 71; resultado de la cohesión, p. 154.

Cofradías, § 24; musulmanas, p. 90.

Consanguinidad, § 22; en el clan, pp. 85-86.

Conciencia social, § 5; constitutiva de la sociedad, página 17; sus relaciones con la razón, p. 182; sus relaciones con la conciencia individual, p. 374.

Conspiraciones, § 13, p. 43; suponen cohesión.

Coacción social, § 54; organizada por los Sindicatos, página 35; en provecho de las costumbres, p. 410.

Contratos, § 41; extienden la solidaridad voluntaria, página 171; permiten la cooperación, p. 367.

Contrato social, § 57; teorías, pp. 246-250.

Cooperación, §§ 29, 79; industrial, p. 119; intelectual, pp. 121-356; sociedades cooperativas, § 80, pp. 362-369.

Coordinación, §§ 2 y 4; necesidad universal, p. 15.

Corporaciones, § 25; su papel, p. 95.

Costumbres, § 38; efecto de las creencias, p. 163.

COSTE, pp. 7, 87, 95, 113, 150, 208.

Camarillas, § 13; científicas, p. 42.

Crimen, §§ 31, 89; su primitiva naturaleza, pp. 127-132. colectivo, pp. 391-400.

Creencias, § 38; en la lucha, p. 41; factor de solidaridad, pp. 61 y 176.

Cuasi-contrato, § 57; su sentido jurídico, p. 249.

DEMOLINS, pp. 32, 210.

DEPONT Y COPPOLANI, p. 91.

Determinismo económico, § 40; su valor, p. 166; su insuficiencia, p. 169.



Deuda social, § 58; sus relaciones con el cuasi-contrato, p. 249.

Deber, § 59; deber social, p. 257; deber primordial de solidaridad, p. 255.

Diferenciación, § 7; causa de progreso, p. 22.

Discusión, § 87, p. 339; nota sobre la utilidad de las asociaciones en que se discute.

Disolución, § 15; especial á los agregados sociales, página 55.

División del trabajo, § 7; su papel en el cuerpo vivo, página 23; en la sociedad, p. 26.

Doctrinas de la solidaridad, § 7; definiciones, p. 27 doctrinas, § 56, pp. 227-263.

Derecho, §§ 35, 41; su evolución, pp. 169-174, 335.

DURAND (de Gros), pp. 20, 299, 301.

DURKHEIM, pp. 22, 70, 105, 127, 169, 194, 280, 409.

Educación, §§ 82, 87; sus peligros, pp. 375 y siguientes. Igualdad, § 35; ante la ley penal, p. 150.

Egoísmo, § 55; opuesto á la moral tradicional, p. 235.

Egoísmo colectivo, § 37; opuesto á la solidaridad ampliada, pp. 80 y 156.

Élite, § 17; causa de admiración; necesaria á la nación, página 355.

Especialización, § 7; condición de la solidaridad, p. 23.

ESPINAS, pp. 14, 17, 18, 19, 23, 82, 154, 195, 230, 244; 308, 379.

Espíritu de cuerpo, § 28; indica pobreza de alma, páginas 116-119.

Estética, §§ 44, 86; sentimiento resultante de la solidaridad, p. 187; la desarrolla, p. 332.

Estado, §§ 35, 64, 67; su impotencia, p. 75; su papel liberador, pp. 285-286.

Evolución, § 21; irregular, p. 79; su fin, p. 226.

Exclusivismo, § 69; su inmoralidad, p. 319.

Familia, §§ 11, 22; su disolución, p. 89; su responsabilidad, p. 142; su organización moral, p. 318.

Filantropía, § 68; racional, p. 308.

FERRI, p. 412.

Función, §§ 4, 53; su diferenciación, p. 22; las funciones del Estado, p. 224.

FOURNIÈRE, pp. 323, 339.

FUSTEL DE COULANGES, pp. 62, 85, 142, 161, 215.

Generaciones sucesivas, §§ 31, 35; su responsabilidad, página 130; su herencia, p. 380.

GIDE, p. 364.

GOBLOT, pp. 64, 68, 187.

GREEF (de), p. 54.

GRIMM, p. 147.

GUERARD, p. 92.

Guerra, § 9; su preparación, p. 33.

GUMPOWICZ, p. 194.

GUYAU, p. 187.

HALÉVY, p. 284.

Herencia, § 85; V. generaciones sucesivas, pp. 130 y 380; herencia de funciones, p. 24.

Heroísmo, § 37; abnegación y egoísmo, p. 157.

Huelgas, § 8; sus relaciones con la muchedumbre, página 36.

HUME, p. 247.

Higiene social, § 14; organización internacional, página 50.

Ideal, § 59; ideal moral y social, p. 260; conciliación, página 413.

Imitación, § 16; su poder, p. 58; la moda, p. 163.

Impiedad, § 31; castigada por la colectividad, p. 129.

Impuesto, § 67; medio de acción del Estado, p. 314.

Individuo, § 61; sus derechos y deberes, pp. 270-273.

Iniciativa, § 64; individual, p. 271.



Instinto social, § 8; se afirma en los rebaños, p. 29; conciencia de la solidaridad, p. 74.

Instrucción, § 83; espíritu crítico y voluntad, p. 377.

Inteligencia colectiva, §§ 42, 43; su desenvolvimiento, página 182.

Interdependencia, § 1; característica de la solidaridad, página 2.

Interés, § 62; general, pp. 277-279.

Internacionalismo, § 27; en qué medida es realizable, páginas 107-116.

Intolerancia, §§ 38, 62; acrecentada por la solidaridad, página 161; inmoral, p. 273.

IZOULET, p. 175.

JAURÉS, pp. 170, 298, 315, 350.

JELLINEK, pp. 47, 75, 103.

Justicia, § 35; igual para todos, p. 149; opuesta aun á la generosidad, p. 296.

KANT, § 59; su doctrina de la solidaridad, pp. 255, 257, 410.

KOVALEWSKI, p. 144.

KROPOTKINE, p. 289.

LALANDE, pp. 54, 110, 116, 263.

Lenguaje, § 46; condición de asimilación, p. 57.

LETOURNEAU, p. 141.

LEVASSEUR, p. 97.

Liberalismo, § 64; su definición, p. 285 (nota).

Libertad, §§ 60, 64; limitada por la solidaridad, p. 267; conservada, p. 272.

Ley, § 73; asegura el respeto de la libertad, p. 337.

LOMBROSO, pp. 391, 392, 395, 396, 397.

Lucha, § 8; engendra el egoísmo, p. 156; inhumana, página 309.

Lujo, §§ 37, 50; engendra amor, p. 157; vicia la solidaridad, p. 212.

MABILLEAU, pp. 4, 238.

Mayoría, § 64; hace la ley, p. 284.

MANZINI, p. 143.

MARIANI, p. 369.

MARION, pp. 2, 58, 66, 268.

MARTIN SAINT-LEON, pp. 97, 326, 371.

Movimiento gremial, § 23; reacción contra las Corporaciones, p. 324.

MAUXION, pp. 259, 310.

Muchedumbre, § 8; su cohesión, p. 31; su poder, p. 329.

Mutualidad, § 75; solidaridad á veces imperfecta, página 346.

Nación, §§ 26, 76; desenvolvimiento de la solidaridad, página 105; todo solidario, p. 350.

Nepotismo, § 22; efecto de la solidaridad restringida, página 111.

NOVICOW, pp. 56, 121.

Odio, § 37; sus relaciones con la solidaridad, p. 310.

Opinión pública, § 42; su poder, p. 178.

Organización, § 4; biológica, psíquica y social, páginas 13 y siguientes.

Orgullo, § 17; factor de cohesión, p. 60; orgullo colectivo, p. 68.

Ortodoxia, § 61; opuesta á la libertad, p. 273.

Paz, § 61; lo que exige, p. 278.

Pánico, § 36; efecto de la solidaridad gregaria, p. 155.

PAPILLAULT, p. 342.

Partidos, § 13; nacidos del deseo del Poder, p. 43; han sucedido á las castas, p. 113.

Patriotismo, § 9; lo que exige, p. 34.

PATTEN, p. 352.

PAUL-BONCOUR, pp. 96, 325, 327, 329, 331.

PAYOT, p. 279.

Poder, § 20; impotente para crear la solidaridad, p. 75.



Prejuicios, §§ 42, 43; consecuencia de la lógica de los sentimientos, p. 176; retroceden ante la solidaridad intelectual, p. 182.

Proletariado, § 51; opuesto á la burguesía, pp. 218-219.

Propiedad, §§ 66, 79; no la suprime la solidaridad social, p. 305.

Proteccionismo, § 77; nace de la lucha comercial; página 38; es inmoral en ocasiones, p. 352.

Razas, § 30; no son un obstáculo, p. 124.

Razón, § 43; juicios universales, producto del espíritu colectivo, p. 182.

RATZENHOFER, p. 191.

Reciprocidad, §§ 1, 3; condición de la solidaridad, página 3.

Redención, § 37; concepción cristiana, p. 160; relaciones con la solidaridad en el mal, p. 407.

Religión, §§ 12, 18; su poder, pp. 42, 67; creación de los dioses, p. 62; sus relaciones con el Derecho penal, página 128.

RENAN, pp. 64, 109.

RENOUVIER, p. 243.

Represión, §§ 31, 35; religiosa, p. 129; por el Estado, página 149.

Responsabilidad colectiva, § 34; en la composición, página 141.

Responsabilidad moral, §§ 89, 91; el crimen y el medio, página 401.

RIBOT, pp. 69, 82, 176.

RICHARD, pp. 17, 80, 193, 198, 266, 282, 399, 401.

ROSTAND, pp. 362, 368.

ROUSIERS (P. des), pp. 38, 370.

Sacrificio, §§ 37, 63; natural en las sociedades primitivas, p. 157; no es exigido por la solidaridad, p. 277.

SEAILLES, pp. 376, 383, 411.

SEE, pp. 101, 216, 217.

Sectas, § 18; su resistencia, p. 42.

SEIGNOBOS, pp. 14, 108, 193.

Semejanza, § 19; no es necesaria á la solidaridad, página 69.

Sentimientos, § 19; su similitud ó armonía, p. 70; sus relaciones con el comunismo, p. 294.

SIGHELE, p. 394.

SIMMEL, pp. 194, 196.

SMALL, pp. 191, 275.

Sociedad, § 2; tiene por condición una solidaridad pre-social, p. 6.

Solidaridad comercial, § 10; bien definida, p. 8; en la lucha, p. 39.

Solidaridad forzosa, § 9; frecuente en los grandes agremiados, p. 36.

Solidaridad cósmica, § 2; forma general, p. 4.

Solidaridad económica, § 40; muy importante, p. 166.

Solidaridad ampliada, § 27; ley de evolución social, página 109.

Solidaridad familiar, §§ 11, 22; en la lucha, p. 39; demasiado restringida, pp. 90 y siguientes.

Solidaridad funcional, § 7; característica de la unidad viva, p. 22.

Solidaridad gregaria, § 8; primer efecto de la lucha, página 31.

Solidaridad internacional, § 14; en la lucha, p. 50; creciente, p. 120.

Solidaridad jurídica, § 35; en el Estado, p. 150.

Solidaridad militar, § 9; condición de la victoria, página 34.

Solidaridad nacional, § 9; efecto de la lucha, p. 35.

Solidaridad omnifuncional, § 75; en las Congregaciones, p. 349.



Solidaridad orgánica, § 4; analogía bio-sociológica, página 13 y siguientes.

Solidaridad penal, §§ 31, 34; en el clan, pp. 129 y siguientes.

Solidaridad política, § 13; en los partidos, pp. 44 y siguientes; en la nación, p. 322.

Solidaridad profesional, § 25; en la corporación, página 95; en los Sindicatos, p. 324.

Solidaridad religiosa, § 18; su poder, pp. 61 y siguientes.

Soberanía económica, § 72; ¿es moral?, p. 331.

SPENCER, pp. 119, 121, 191, 311.

STEIN, p. 61.

STEINMETZ, p. 133.

STIRNER, pp. 228, 233.

Subordinación, § 16; medio de solidaridad, p. 56.

Supervivencias, § 21; indicio de estabilidad, p. 80. (nota).

Simpatía, § 19; no es condición suficiente de la solidaridad, p. 69.

Sindicatos, § 72; su poder, pp. 324 y siguientes.

Sistematización, § 59; racional, p. 262.

TAINE, pp. 89, 400.

Talión, § 33; venganza colectiva, p. 136.

TANON, p. 170.

TARDE, pp. 15, 16, 59, 181, 392, 399.

Tolerancia, § 61; necesaria en la solidaridad, p. 278.

TRESPIOLI, p. 129.

*Trusts*, § 81; sus peligros y su papel, p. 369.

Tipos sociales, § 47; condición de la Sociología, páginas 201 y siguientes.

Tiranía colectiva, § 73; efecto de la solidaridad gregaria, p. 273.

Unidad moral, p. 76; difícil, p. 273.

Unidad colectiva, § 1; característica de la organización, p. 2.

Utilitarismo, § 68; insuficiente, p. 275.

Venganza, § 32; colectiva, pp. 136 y siguientes.

Voluntad, §§ 60, 87; á desarrollar en el individuo, páginas 271, 386.

WESTERMARCK, p. 129.



## Indice sistemático de materias.

|                   |    |
|-------------------|----|
| PREFACIO .....    | V  |
| INTRODUCCIÓN..... | XV |

### 1.<sup>a</sup> parte. — Fundamentos de la solidaridad social.

#### CAPITULO I

##### NATURALEZA DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

1. Cohesión é interdependencia (p. 1).—2. Sociedad y solidaridad (p. 5).—3. Diversos grados de la solidaridad (p. 9)..... 1

#### CAPITULO II

##### SOLIDARIDAD SOCIAL Y SOLIDARIDAD ORGÁNICA

4. Solidaridad y organismo (p. 13).—5. La conciencia colectiva (p. 15).—6. Relaciones psíquicas y relaciones sociales (p. 19).—7. División del trabajo y solidaridad primitiva (p. 22) ..... 13



## CAPITULO III

## LUCHA Y SOLIDARIDAD

8. Cohesión gregaria (p. 29).—9. Disciplina y patriotismo (p. 33).—10. Rivalidades comerciales (p. 38).—11. Rivalidades familiares (p. 39).—12. Luchas religiosas (p. 41).—13. Luchas políticas y rivalidad de los partidos (p. 43).—14. Lucha de las naciones contra el mal y la barbarie (p. 49)... 29

## CAPITULO IV

## LOS FACTORES DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

15. La muerte de los agregados (p. 53).—16. Sujeción y asimilación (p. 55).—17. Admiración y orgullo (página 58).—18. Religión y comunión espiritual (página 61).—19. Simpatía y confianza (p. 68).—20. La misión del Poder (p. 75)... 53

2.<sup>a</sup> parte.—Evolución de la solidaridad social.

## CAPITULO I

## DE LA «GENS» Á LA NACIÓN

21. Evolución y supervivencias (p. 79).—22. La evolución familiar (p. 81).—23. La casta y la plebe (página 86).—24. Cofradías y Comunidades (p. 90).—25. Corporaciones y gremios (p. 95).—26. Ciudades y naciones (p. 103)... 79

## CAPITULO II

## SOLIDARIDAD RESTRINGIDA Y SOLIDARIDAD AMPLIADA

27. Las inteligencias internacionales; ley de extensión de la solidaridad (p. 107).—28. Espíritu de cuerpo é interferencias (p. 116).—29. Cooperación y capital intelectual (p. 119).—30. La cuestión de las razas (página 122)... 107

## CAPITULO III

## DE LA RESPONSABILIDAD COLECTIVA Á LA RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL

31. El castigo colectivo (p. 127).—32. La venganza colectiva (p. 132).—33. El Tali6n y la pena personal (página 16).—34. Composición y responsabilidad familiar (página 140).—35. Jurisdicciones especiales y justicia igual para todos (p. 149)... 127

## CAPITULO IV

## LOS EFECTOS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

36. El valor colectivo (p. 153).—37. El egoísmo colectivo, la abnegación y el sacrificio (p. 156).—38. La fe, las costumbres y la moda (p. 161).—39. El Poder y las funciones sociales (p. 164).—40. El «determinismo económico» (p. 166).—41. El derecho contractual y el derecho de asociación (p. 169)... 153



## CAPITULO V

## LOS EFECTOS DE LA SOLIDARIDAD (CONTINUACIÓN)

42. Las creencias y la opinión pública (p. 175).—43. Lógica, razón y ciencia (p. 182).—44. El arte (p. 187).—45. La civilización y los hechos históricos (p. 190).—46. El objeto de la sociología (p. 194)..... 175

## CAPITULO VI

## SOLIDARIDAD Y TIPOS SOCIALES

47. Los tipos sociológicos (p. 201).—48. El sacerdote y el guerrero (p. 202).—49. El aristócrata y el trabajador (página 206).—50. El traficante y el poder del dinero (página 209).—51. El burgués (p. 215).—52. El ciudadano (página 219).—53. El funcionario (p. 222).. 201

3.<sup>a</sup> parte.—Solidaridad social y vida normal.

## CAPITULO I

## LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

54. El anarquismo y la coacción social (p. 227).—55. Egoísmo y solidaridad (p. 234).—56. Doctrinas metafísicas (p. 236).—57. Contrato social y cuasi-contrato (página 246).—58. La deuda social (p. 250).—59. El ideal social (p. 255)..... 227

## CAPITULO II

## LIBERTAD Y SOLIDARIDAD SOCIAL

60. Voluntad individual y determinismo social (p. 265).—61. El individualismo (p. 270).—62. Inmoralidad de la

- coacción (p. 273).—63. El sacrificio (p. 275).—64. La libertad y el Poder liberador (p. 280)..... 265

## CAPITULO III

## COMUNISMO, COLECTIVISMO Y SOLIDARIDAD SOCIAL

65. La solidaridad comunista (p. 287).—66. La solidaridad colectivista (p. 297).—67. El intervencionismo contra el indiferentismo (p. 303).—68. Solidaridad utilitaria y solidaridad humanitaria (p. 309)..... 287

## CAPÍTULO IV

## SOLIDARIDAD SOCIAL Y ASOCIACIÓN LIBRE

69. Asociación libre conyugal y amistosa (p. 317).—70. Solidaridad libre política (p. 321).—71. Solidaridad libre económica (p. 324).—72. La soberanía económica de los Sindicatos (p. 328).—73. La intervención del Estado (p. 335)..... 317

## CAPITULO V

## LA COOPERACIÓN Y LA MUTUALIDAD

74. Concurrencia y cooperación (p. 341).—75. La mutualidad (p. 345).—76. Asociaciones locales y nacionales (página 348).—77. El proteccionismo (p. 351).—78. Colaboración y cooperación (p. 355).—79. El problema de la remuneración (p. 357).—80. Función económica de la solidaridad (p. 362).—81. *Trusts y cartells* (página 369)..... 341

## CAPITULO VI

## LA EDUCACIÓN DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

82. Valor de la conciencia colectiva (p. 373).—83. El hábito de la solidaridad (p. 377).—84. Aprendizaje de la



|                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| cooperación (p. 379).—85. Herencia intelectual (página 380).—86. Influencia del sentimiento artístico y religioso (p. 382).—87. La acción educadora (página 386)..... | 373 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## CAPITULO VII

## CRIMINALIDAD, RESPONSABILIDAD Y SOLIDARIDAD

|                                                                                                                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 88. La solidaridad patológica (p. 391).—89. El crimen y el medio (p. 398).—90. La irresponsabilidad colectiva (página 400).—91. La solidaridad en el mal (p. 406).—92. La represión (p. 408).—93. La asimilación social del criminal (p. 412)..... | 391 |
| INDICE BIBLIOGRÁFICO.....                                                                                                                                                                                                                          | 415 |
| INDICE ALFABÉTICO DE AUTORES Y DE MATERIAS.....                                                                                                                                                                                                    | 423 |
| INDICE SISTEMÁTICO DE MATERIAS.....                                                                                                                                                                                                                | 435 |





L. CALLEJA. ENCODOR.