

Genética social

El presente estudio forma parte de un trabajo de Seminario, elaborado por varios alumnos del curso de Sociología de la Facultad de Derecho, y en el cual intervinieron como redactores los señores Guillermo Valencia R. y Lucrecio Jaramillo, estudiantes de la misma Facultad.

I

INTRODUCCION

Al ocuparnos del estudio de la Genética social no pretendemos escribir algo completo sobre este aspecto de la Sociología, sino poner de relieve su importancia para el mejor conocimiento de los factores sociales. Y conviene advertir que no tomamos la palabra *genética* en el sentido que la da Lester F. Ward, como estadio inferior del progreso social y anterior al progreso *télico*, sino como un término esquemático para comprender bajo esta rúbrica todo lo relacionado con el origen, la formación, el desenvolvimiento y la desaparición de los grupos sociales.

Claro es que la Genética no abarca toda la sociología, sin que deje de ser, para nosotros, su fundamento principal. Mas, con el fin de ver el lugar que en ella ocupa, dedicaremos esta Introducción a algunas cuestiones elementales de la Sociología General, para tratar de dilucidar la esencia de lo sociológico, basados en la exposición del carácter de ciencia que aquella ostenta, en la investigación de su objeto y en la determinación de su método.

A. - La Sociología y las otras ciencias

1. — La Sociología como ciencia independiente, es relativamente nueva; pero sus antecedentes se remontan bastante lejos en la historia del conocimiento. Durante la Antigüedad y la Edad Media se habló mucho de temas que hoy pertenecen a la problemática social; pero del conjunto de estos problemas no se hizo una ciencia autónoma de lo social, sino que, más bien, se trataron aisladamente como partes de la Política o de la Ética.

Comte es considerado, tal vez sin justo título, como el padre de la moderna Sociología. Pero él se nos presenta hoy más bien como un filósofo que como un sociólogo. Su obra contiene principalmente una

doctrina general de las ciencias, fundada en una idea de ordenación jerárquica: la exactitud de cada ciencia disminuye de la más general a la más especial. La suma de esas ciencias constituye lo que él llama filosofía natural. Para él la sociedad es un organismo colectivo, cuya estructura y vida han de entenderse por analogía con el organismo individual. El organismo social se desenvuelve, según él, por la ley de los tres estados, tan conocida, y la que no puede aceptarse sin muchas reservas. Con esta ley, Comte mostró ser más bien un genial filósofo de la Historia, cuyos horizontes ensancha y engrandece, que un verdadero sociólogo, en el sentido en que concebimos este nombre: el sociólogo induce de hechos pacientemente observados en el mundo objetivo leyes generales, y no va a la caza de hechos para probar tesis, intuiciones y sueños. Comte le hizo soportar a la Sociología el peso de la especulación filosófica y unió inseparablemente su suerte con la del positivismo; ambas cosas desafortunadas en este campo, pues la Sociología debe estar exenta de toda especulación, y no debe exponerse a correr las contingencias de la doctrina positivista. No hay que olvidar que si muchas veces los aportes de otras ciencias (biología, jurisprudencia, etc.) fueron útiles a la Sociología, es indudable también que entorpecieron su marcha por el constante invadir campos ajenos.

Después de Comte la Sociología ha tenido en Francia grandes representantes, como Tarde, individualista, Durkheim, universalista, y R. Worms, quien, habiendo sido organicista, se situó en un justo medio entre aquellos dos polos extremos.

En cuanto a los demás sociólogos del siglo XIX, se puede apuntar como rasgo característico de la mayor parte de ellos el afán organicista de relacionar la Sociología con la biología.

En la actualidad, las principales corrientes sociológicas, manifestadas principalmente en Alemania, pueden reducirse a las siguientes, según el resumen que hace von Wiese: a). Ciertos sociólogos consideran la Sociología como la ciencia del curso histórico de la vida social: Sociología histórica, una de cuyas ramas es la llamada Sociología cultural. b). Otros la consideran como intérprete de las fuerzas espirituales: Sociología filosófica, que a su vez se divide en dos ramas: Sociología metafísica y Sociología epistemológica, de la cual es hija la Sociología del conocimiento. c). Otros, en fin, la consideran como una ciencia sistematizada del proceso social, basada sobre fundamentos empíricos realistas: Sociología sistemática. (1)

(1) V. L. von Wiese: «Sociología, Historia y principales problemas». Edit. Labor. — Págs. 39 y 40.

A la primera tendencia se asimila la llamada últimamente Sociología etnológica, cuyos importantes descubrimientos están destruyendo las bases pseudocientíficas de la Sociología del siglo XIX, con la creación del método histórico-cultural, del que diremos algunas palabras al estudiar el Origen de la Sociedad .

En toda la historia de la Sociología puede notarse que bajo este título se han tratado los problemas más diversos y heterogéneos. Por eso hemos creído conveniente esclarecer antes el campo de nuestro estudio. Así, descubriendo el objeto propio de la Sociología, podemos afirmar que ella sí es una ciencia independiente, y no un método o criterio aplicable a las otras ciencias, aunque tenga muchos puntos de contacto con ellas.

2. — El conocimiento científico difiere del conocimiento puramente sensible en que éste es la constatación pura y simple de hechos sensibles, múltiples, particulares y contingentes, cuando éstos hechos para el conocimiento científico son meros signos que se deben interpretar y que nos revelan fenómenos reales; para el conocimiento científico no se trata de constatar, se trata de reducir, de explicar hechos que en apariencia no tienen ninguna relación entre sí, por leyes estables y fijas que son la relación que une causas y efectos. Y nótese que no decimos que el objeto de la ciencia sea el de investigar las últimas causas. La investigación de ellas es del dominio de la filosofía.

Al principio, la explicación de los fenómenos presentaba un carácter netamente antropomórfico; un hecho era considerado como el producto de voluntades más o menos caprichosas y libres, voluntades análogas a las nuestras; pero poco a poco se fue introduciendo la idea de una regularidad constante en la acción de las causas; la relación que une a éstas con sus efectos se concibió fija y necesaria: la causa no puede no producir, en ciertas condiciones definidas, tal efecto definido, siempre el mismo, salvo naturalmente el caso de intervención divina que puede, no digamos violar y suspender las leyes de la naturaleza, sino intervenir para que en un caso particular sea producido un efecto especial, independientemente de las leyes habituales de la naturaleza. Desde entonces, las causas, como fuerzas más o menos misteriosas, pasaron al segundo plano, y su concepto se transfirió de la fuerza productiva al fenómeno ligado por una relación necesaria al hecho considerado. Y como por ley entendemos precisamente esta relación, la determinación de ella sustituirá a la de causa. Saquemos como conclusión de lo antedicho que, como lo habían notado ya Platón y Aristóteles, "non datur scientia de individuo"; la ciencia no trata de casos particulares, lo que le es esencial

es descubrir las leyes, generalizar, encontrar relaciones de causa a efecto entre los diversos fenómenos del mundo. Por esto, la mera recopilación de datos sociológicos no es Sociología; servirá al sociólogo para cimentar la Sociología como ciencia, esto es, como un *cosmos*, una ordenación del caos de hechos sociales particulares.

3. — Mucho se ha escrito sobre la clasificación de las ciencias, con diversos criterios y desde diferentes puntos de vista; hoy se admite generalmente la división en ciencias matemáticas (cuyo método es puramente deductivo); ciencias físicas, que emplean el método experimental; ciencias biológicas, que estudian la materia organizada, así como las físicas se ocupan de la materia inorgánica; y este grupo no es reductible al anterior, porque el fenómeno de la vida es algo *sui generis*, que jamás podrá ser reducido a un mecanismo. En fin, en un cuarto grupo tenemos las ciencias llamadas morales, que tienen por objeto el estudio de las manifestaciones conscientes o inconscientes de la actividad mental del hombre. El hombre es capaz de tener estados de consciencia: sentimientos, deseos, pasiones, conceptos, voliciones. La ciencia que estudia esos hechos en sí mismos es la psicología; y en este sentido, ella constituye en cierto modo el centro común de todas las ciencias morales. Pero algunos de esos hechos pueden ser vistos desde un punto de vista particular, lo que da lugar a cierto número de estudios con dominio y caracteres propios: tales la lógica, la estética, la moral propiamente dicha. En fin, la actividad mental del hombre da lugar a productos múltiples, que serán objeto de nuevas ciencias especiales: por ejemplo, las lenguas, las religiones, las relaciones económicas, las diversas formas de organización social, política, constituciones de los estados, guerras, etc. Estos son efectos muy complejos de multitud de causas de las cuales las más importantes son el pensamiento, las representaciones, las ideas, las creencias, las necesidades, las pasiones de los hombres. Todos los hechos de este último orden tienen por distintivo común el ser resultado de la actividad colectiva de grupos de individuos: son hechos sociales, cuyo estudio puede ser designado por un nombre común: la Sociología. Sin embargo, una distinción se impone desde ahora: esos hechos los podemos considerar de dos maneras diferentes: o bien desde un punto de vista rigurosamente concreto, nos proponemos conocer estos hechos tales como se han producido en un momento dado y en tal lugar, por orden cronológico, y este es el objeto de la historia; o bien desde un punto de vista más analítico, más abstracto, buscamos esos hechos en sus elementos, en sus relaciones, independientemente de la consideración de tiempo y de lugar; aquí se buscan sus leyes comunes y generales, y este es el objeto de la Sociología propiamente dicha.

4. — Existe una ciencia autónoma, cuando posee problemas propios, modo propio de considerar su objeto y métodos exclusivos de ella. Lo que no quiere decir que una ciencia no pueda recurrir a los resultados de la investigación de otras, como a un material para su objeto propio; por esto tal vez se han confundido ciertas ciencias en las que, siendo diferentes, emplea la una resultados de investigación de la otra. Delimitemos, pues, el ámbito de la Sociología, no coincidente con el de ninguna otra ciencia. La Sociología es una ciencia autónoma en cuanto posee problemas privativos de ella con ámbito propio.

a). No concebimos la Sociología como un criterio, un método aplicable a las demás ciencias. Este criterio consistiría en referencias a la sociedad humana o a determinados fenómenos sociales. Habría, pues, Sociología en la jurisprudencia, en la psicología, etc. Pero esta referencia a la sociedad humana presupone el conocimiento de la misma, lo que no ocurre, o porque nos contentamos con un conocimiento somero, o por creer que la sociedad humana no ofrece problemas, o por creerlos ya resueltos por las otras ciencias.

b). Tampoco es la Sociología la suma de datos de las demás ciencias sociales particulares. Las ciencias sociales se ocupan de los resultados positivos de la vida social, pero la acumulación de productos no basta para inducir la naturaleza del productor. Las ciencias sociales traen materiales a la Sociología, pero ninguna de ellas responde a la cuestión fundamental de cuál sea la naturaleza y realidad de la sociedad.

c). La Sociología no debe confundirse tampoco con una ciencia sistematizada de la historia. La acumulación de datos no basta para dar un conocimiento de la sociedad. Pero existe una ciencia, la filosofía de la historia, que se ocupa de interpretarlos. ¿Luego, la sociología vendría a ser una especie de filosofía de la historia? Para Jorge del Vecchio, si la Sociología se constituyera como ciencia, sería siempre una ciencia fenoménica y se diferenciaría de la filosofía de la historia tan sólo en el método: mientras ésta emplea un método deductivo, y trata de comprobar con el proceso de la historia ciertas ideas o tesis generales (asi, Bossuet, que quiere probar la intervención de la Providencia en las cosas humanas, escribe sus "Discours sur l'histoire universelle"), la Sociología emplea el método inductivo principalmente; estudia lo que es en realidad, y con los hechos sociales observados trata de constituirse en ciencia. Pero la diferencia no es únicamente de método, como veremos adelante.

d). Una de las confusiones que más ha entorpecido el desarrollo de la Sociología es aquella que consiste en querer confundir su ámbito

con el de la filosofía. Es claro que la Sociología, como toda ciencia teórica, encuentra en la filosofía sus supuestos; la filosofía, como superior a las otras ciencias, puede citar a su tribunal cualquier fenómeno cognoscible; y desde este punto de vista admitimos que la Sociología forme parte de la filosofía. Tampoco negamos que exista una metafísica de la Sociedad, que investiga las últimas causas de las relaciones inter-humanas. Pero esta metasociología es una ciencia puramente filosófica, como que trata de las causas últimas; mientras que la Sociología sólo trata de establecer leyes sacadas de la observación imparcial del mundo objetivo.

e). Como tantas veces lo hemos dicho, en la Sociología ha existido intrincada confusión. Robert von Mohl, von Stein y otros entendieron por sociología la ciencia de la sociedad civil, pero en realidad trataron de Política teórica. La escuela de Comte y de Spencer la consideraron como una subespecie de la biología, y de esta amalgama nacieron las censuradas analogías organicistas, en las que se quería deducir el conocimiento de la vida social de la construcción de un organismo social, edificado según los mismos principios que el cuerpo humano. Para Marx, la Sociología se confunde estrechamente con la economía social. Y los románticos, siempre nebulosos y amantes de lo vago, la confundieron con la ética y con otras ciencias más distantes aún.

f). Hoy es frecuente la ligazón de la Sociología con la psicología social. Pero la psicología se ocupa de procesos mentales internos, mientras que la Sociología debe arrancar del supuesto de que existe una esfera exterior al individuo; se ocupa también de lo externo de la vida humana. El esclarecimiento de procesos exteriores exige que entremos en los interiores, pero ellos no son la cuestión principal de la Sociología. Los fenómenos interiores pertenecen tanto al campo de la Sociología cuanto al de la psicología; pero la primera trata de explicar, mediante ellos, las relaciones entre los hombres, y la segunda hace lo propio con las relaciones de los procesos psíquicos, para investigar la vida interior del individuo.

B. - Qué es la Sociología

Todas estas incertidumbres, y en particular la oposición entre dos tendencias, de las cuales la una tiende a asimilar la Sociología a la biología, y la otra, a considerarla como una simple extensión de la psicología, contribuyeron a desacreditar la ciencia en formación; se negó la existencia de una Sociología y sólo se admitió la de varias ciencias sociales. Pero para nosotros, la Sociología sí tiene su objeto propio: *los hechos sociales*. Estos hechos sociales constituyen un orden que pre-

senta caracteres especiales, originales y distintos de los otros órdenes de fenómenos. Los hechos sociales no pueden ser confundidos con los fenómenos biológicos, porque consisten en maneras de sentir, de pensar, de obrar, y por consiguiente son de naturaleza psicológica. Pero tampoco deben ser identificados con los fenómenos psicológicos propiamente dichos: éstos, en efecto, sólo tienen existencia en y por la conciencia individual; mientras que los hechos sociales son por esencia colectivos.

Tendremos que admitir, pues, que los hechos sociales, fenómenos psicológicos no individuales, residen en una especie de conciencia colectiva, que tendría existencia propia fuera de la conciencia individual? — Nos parece que esta teoría del alma social (Volksgeist) presenta un carácter metafísico y mítico, de ningún modo necesario a la Sociología (no se habla de aquella que hemos llamado metasociología, que es una ciencia filosófica, o mejor, metafísica), porque desde el punto de vista meramente científico, no hay lugar para ir más allá de la consideración de los fenómenos con sus caracteres empíricos. Ahora, es suficiente para distinguir del fenómeno psicológico propiamente dicho el hecho social, el mero hecho de que los hombres constituyan una sociedad. Hay algo más en el hombre en sociedad que en el hombre aislado. ¿Y qué es ese algo más? Para Durkheim el carácter específico de los hechos sociales consiste en que son exteriores al individuo, “dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él”, constituyen “un estado de grupo que se repite entre los individuos porque se impone a ellos”. Y define el hecho social diciendo: “Es hecho social toda manera de obrar fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coerción exterior”. Durkheim exagera la importancia del carácter de coerción, que no es absolutamente propio de los hechos sociales. Sería tal vez suficiente decir que es hecho social todo aquel que resulte de la solidaridad, de la interdependencia de los individuos, y que se manifiesta por toda una serie de instituciones que, una vez formadas, expresan la acción del grupo sobre los individuos. Los hechos sociales se presentan bajo formas numerosas y diversas, pero en cada uno se encuentra algo común a todos, que son precisamente las relaciones de los individuos y de los grupos de que forman parte. En otros términos, la Sociología tiene por objeto propio el vínculo social, “las condiciones de la formación, de la duración de las transformaciones y de la disolución de los grupos sociales. (1).

Esta última cita nos parece llena de verdad: las relaciones, los vínculos sociales, creadores de toda cultura, y por consiguiente las institu-

(1) Cfr. G. Richard. »Notions de Sociologie«, pág. 14.

ciones creadas por los hombres, al igual que los organismos, nacen, crecen y mueren. Por eso al término sociedad, demasiado estático, propone von Wiese la sustitución por el verbo "socialificar", entendiéndolo en sentido positivo y negativo (socialificar y desocialificar), es decir, el formarse y el disolverse de los vínculos.

La sociología se ocupa, pues, de todas las manifestaciones de la vida interhumana. Como ciencia especial, sólo puede ser la doctrina de lo social, entendiendo por esto las influencias de los hombres sobre los hombres, ya sean sucesivas, ya simultáneas. La Sociología general estudia los procesos sociales en cada sector de la vida interhumana, tratando de establecer lo que sea genérico a todos ellos; en cambio, las sociologías especiales se ocupan de los procesos sociales en los respectivos campos de la cultura.

En resumen, el objeto de la Sociología son los procesos sociales, procesos susceptibles de ser observados. La frase procesos sociales encierra, según von Wiese, tres tesis: "1.—Existe una esfera social de la vida humana; junto a los cuerpos y las almas de los individuos, existe una trama no substancial derivada de las relaciones entre ellos, creadora de toda cultura. 2.—Esta esfera no ha sido todavía bien estudiada; y 3.—Cuando lo esté podrá hacerse un uso fecundo de un criterio sociológico en las demás ciencias". Y concluye el sociólogo alemán asignándole a la Sociología tres objetos: "1.—Abstraer lo social o interhumano del resto de lo perteneciente a la vida humana. 2.—Constatar los efectos de lo social y el modo como se producen; y 3.—Restituír lo social al conjunto de la vida humana, para hacer comprensibles sus relaciones con ésta". (1)

Y esto último nos conduce a decir unas breves palabras sobre el aporte de la Sociología a las demás ciencias. Las demás ciencias suministran a la Sociología el material, los datos de hecho, de que tiene necesidad para estructurarse; la Sociología en cambio aporta a las otras ciencias notables ventajas: ella separa claramente la esfera de lo interhumano de la de las relaciones entre los hombres y las cosas; da el fundamento teórico de toda organización; ilustra sobre el alcance de las fuerzas sociales.

C. - Método

¿Qué método conviene a la Sociología? Algunos sociólogos estiman que la Sociología sólo puede constituirse de una manera deductiva y abstracta, en tanto que otros piensan que sólo le conviene el método pu-

(1) Wiese. Op. cit., pág. 17.

ramente inductivo, concreto y experimental. Como ya lo hemos hecho resaltar en varias partes, pensamos que la Sociología es una ciencia experimental, que sólo se debe ocupar de hechos, tratando de averiguar las leyes sociales, y no de las causas últimas que explican los fenómenos de la sociedad. Hablemos sin embargo más detalladamente del método que creemos sea el propio de esta ciencia. Los partidarios de la deducción creen que, siendo la experimentación imposible en Sociología, es necesario partir de las leyes generales de la psicología y deducir de ellas las consecuencias para circunstancias dadas. De esta manera procedieron los fundadores de la economía política: el hombre para ellos fue algo abstracto, cuya conducta toda era determinada por la tendencia a procurarse el máximo de satisfacción con el mínimo de esfuerzo; y de este supuesto, por vía de consecuencias lógicas, sacaron las leyes que debían regir los fenómenos económicos. Pero este método, tan sencillo a primera vista, tiene sus grandes inconvenientes. Supone en primer lugar que la psicología está tan avanzada que puede darnos a conocer las leyes fundamentales de la naturaleza humana con una precisión tal que nos autorice a sacar conclusiones ciertas. En segundo lugar, este método implica que la psicología puede constituirse independientemente del conocimiento del hombre social, cuando se trata precisamente de saber si la vida social no da algo nuevo y original, que la psicología general es incapaz de revelarnos. En fin, la experiencia nos muestra que las leyes comunes de la vida mental dan nacimiento a combinaciones imposibles de prever a priori: es un error el creer que en los diversos grupos humanos los mismos tipos de instituciones se han producido y que ellos hayan evolucionado de la misma manera. En efecto, las maneras de vida de los hombres son infinitas, y las instituciones son tantas, cuantas corresponden a los diversos estados de ánimo, que son innumerables. Sólo la observación puede mostrarnos cuáles formas de vida social han sido realizadas, cómo se han generado, cómo se transforman.

Que el método inductivo sea, pues, el de la Sociología, como lo sostenía Comte y como lo ha establecido victoriosamente Durkheim, nos parece indiscutible al menos en general. Que sea el único, nos parece aventurado afirmarlo, como más adelante lo veremos. La Sociología debe tomar prestados sus materiales a la historia, a la etnología, etc., al mismo tiempo que a la observación directa de los hechos. Pero la dificultad nace cuando se trata de averiguar de qué manera deben interpretarse esos hechos. Claro está que el sociólogo no puede, como el físico o el fisiólogo, separar, disociar, hacer variar uno a uno los diversos elementos que componen la realidad social: la experimentación directa le está vedada. Sin embargo, el sociólogo está en poder de ciertos

procedimientos análogos a la experimentación: tal es el estudio de las perturbaciones que se producen en las diversas series de hechos sociales, y el fecundo método comparativo, de que usa por ejemplo el lingüista. Un instrumento particularmente precioso para el sociólogo es la estadística, que no es sino la descripción numérica de los hechos de cierto orden, metódicamente clasificados en especies homogéneas.

Pasemos ahora a otro problema. ¿Debe rechazarse del todo la deducción? No nos parece. Es claro que para el escéptico, para el que se pregunte "quid est veritas", para el que cree todos los principios relativos y dudosos, la deducción de la verdad, de principios, — para él arbitrarios — es un absurdo y sólo el método de la observación del mundo objetivo le sería razonable. Pero para los que están seguros de poseer la verdad, o que al menos así lo creen, el método de la deducción no es tan absurdo, como nos lo quieren hacer decir: Puestas unas premisas verdaderas o que creemos verdaderas, ¿por qué no hemos de sacar conclusiones justas siendo correcto el razonamiento? Aún más, el cristiano, que está seguro de la verdad de la revelación, por qué no ha de atenerse a ella? Por qué no podría deducir de verdades ciertas conclusiones que fueran ciertas también?

Lo que no quiere decir que la inducción y la observación deban ser desechadas. Ellas servirán, o bien de complemento de igual valor que la deducción, o bien de verificadoras de esta última.

II

ORIGEN DE LA VIDA

Como consecuencia del avance de las ciencias biológicas en la primera mitad del siglo XIX, el espíritu de sistema en que vino a culminar el portentoso esfuerzo del positivismo quiso extender el dominio de la ley de la evolución orgánica — bastante discutible aún en este campo reducido — al mundo inorgánico y al mundo espiritual, y hacer de ellos otros tantos estadios sucesivos de la evolución universal.

Demostrando aquí la imposibilidad de que la materia inorgánica adquiriera espontáneamente la vida, podemos descartar el monismo universal, del cual son ramas el transformismo y las teorías del progreso indefinido de la sociedad. No obstante, al tratar del origen del hombre y de la sociedad volveremos sobre este problema, haciendo la crítica de las respectivas opiniones evolucionistas. Aquella circunstancia justifica el que emprendamos nuestro estudio de la Genética Social desde el origen mismo de la vida, como también el hecho de que no pocos autores pretenden hallar manifestaciones sociales hasta en los más rudimenta-

rios organismos, desconociendo la esencia de lo sociológico, que no comprende las agrupaciones animales, a pesar de las estrechas analogías que algunas de ellas presentan con las agrupaciones humanas.

Es absolutamente inútil para nuestro propósito remontarnos hasta los orígenes del Universo, y las grandes hipótesis cosmogónicas, que han tratado de explicarlo, no han tenido otro resultado que alejar el término del problema, haciendo más remota, pero siempre necesaria, la creación del mundo. Desprendida la tierra de la nebulosa solar, su elevada temperatura, que impedía la condensación del vapor de agua, no permitió la existencia de ningún ser viviente durante su fase planetaria, y los primeros organismos sólo aparecen ya muy entrada la fase geológica, con ejemplares muy rudimentarios. Cabe aquí la pregunta: ¿De qué modo se formó el primer protoplasma viviente?

La escuela materialista sostiene que la vida se produjo espontáneamente en la tierra, en virtud de las fuerzas físico-químicas; otros buscan su origen en las vibraciones, en la electricidad, etc. Si el estudio experimental demuestra la insuficiencia de estas fuerzas para crear la vida, hay que recurrir entonces a la filosofía, para buscar la causa de un fenómeno de tamaña trascendencia.

La creencia común en la generación espontánea en la antigüedad y en la Edad Media, lo que no impedía a los filósofos que se remontaran hasta la causa primera para buscar su explicación, sufrió serios quebrantos con el desarrollo del espíritu de observación desde el siglo XVII, con las experiencias de Redi, y en el siglo XVIII con los experimentos de Spallanzani, quien obtuvo con los seres microscópicos los mismos resultados que el primero con las larvas de la carne en putrefacción, provenientes de huevos de moscas.

Revivida la hipótesis de la generación espontánea por Pouchet en 1858, quien creyó hallarla en los líquidos fermentescibles, se suscitó en la Academia de Ciencias de París la gran controversia en la que Pasteur se hizo cargo de la oposición, acopiando tan numerosos experimentos para demostrar que la fermentación se debía a los gérmenes del aire, que derrotó no sólo a Pouchet, sino a los demás naturalistas franceses y extranjeros que quisieron revivir, bajo diversos aspectos, la consabida hipótesis, dando ocasión al paciente sabio para hacer nuevas e importantes investigaciones.

Los discípulos de Pasteur han contribuido a sustentar la tesis del maestro, refutando victoriosamente todos los argumentos que han querido desvirtuarla, y previniéndonos contra las apariencias de vida que se obtienen por medio del Radio y otros cuerpos, con lo que se ha confirmado como adquisición definitiva de la ciencia el siguiente principio:

“Todas las substancias vivientes conocidas, aún las más humildes, provienen, por vía de generación, de substancias semejantes ya dotadas de vida”. (1).

Siendo las leyes de la naturaleza universales y constantes, al probar la experiencia que la vida ha provenido siempre de la vida y no de las simples fuerzas fisico-químicas, queda negada la hipótesis de la generación espontánea. Desde el punto de vista químico, es claro que los vivientes, como los minerales, están compuestos de átomos y moléculas; pero si la materia es indispensable para la vida, no deben confundirse los elementos orgánicos ni los productos necesarios para la vida con la vida misma. Igualmente, si la energía fisico-química es necesaria al viviente para subsistir, no es ella la causa de la vida, sino, como la materia, una condición. El ser viviente utiliza las fuerzas fisico-químicas, pero también las dirige, y no está, como el mineral, bajo su entera dependencia. Las reacciones que se operan en la célula viviente no se presentan en el reino mineral ni en los laboratorios más perfeccionados, y si la vida se atribuye a la acción de las diastasas y los coloides, es la misma vida la que los fabrica; no han creado, pues, la vida, que es un principio anterior y superior a ellos.

Estas y otras muchas conclusiones análogas se han obtenido del análisis científico de las características del viviente, en las que no debemos detenernos porque lo anterior es suficiente para nuestro propósito.

Refiriéndonos ahora al origen primitivo de la vida, hay que admitir que hubo un tiempo en que no existía, porque los elementos que hoy forman los compuestos orgánicos no podían reunirse en los primeros períodos de formación del mundo, en los que una elevada temperatura no permitía la unión de los elementos, unión sin la cual no puede concebirse la vida. Así, pues, la vida tuvo principio, en la tierra o en otra parte del universo; pero ese principio no pudo ser la generación espontánea, ya que, si hoy no se produce de ese modo, las fuerzas de la materia, que no han cambiado de naturaleza, tampoco pudieron producirla en un principio. Hay que recurrir entonces a un poder superior a la materia y a sus fuerzas, el que posee la vida en grado eminente, que determinó la aparición de ella por un acto de su voluntad.

Lo anterior se refiere a todos los grados de la vida, sin distinción entre vegetales, animales (brutos) y seres humanos. No entraremos a tratar del origen de las diversas especies vegetales y animales, ni del

(1) Guibert-Chincholle, «Los Orígenes».—Traduc. española. (Barcelona, 1925). pág. 155.

origen de estos últimos, lo que tiene menos relaciones con nuestro tema. Pasamos, pues, a tratar del origen del hombre en el título siguiente, en el que tendremos ocasión de considerar la teoría de su origen animal, sostenida en nuestros días por George Nicolai, entre otros muchos.

III

ORIGEN DEL HOMBRE

Siendo el hombre el sujeto de las relaciones sociales, antes de tratar de la génesis de los grupos humanos debemos estudiar la del hombre mismo, porque la naturaleza de su origen nos servirá de auxilio en la investigación de las causas y circunstancias de las primitivas asociaciones.

Siguiendo el sistema del monismo universal y aplicando al hombre la hipótesis de la evolución natural, los discípulos de Darwin y Lamark, que no propiamente estos autores, han sostenido el origen animal del hombre, colocándolo en el grado superior de una escala de formas animales y considerando como sus ascendientes próximos a los simios antropomorfos.

Si el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, debemos estudiar separadamente el origen de estos dos elementos, para concluir que el compuesto humano fue objeto de una creación singular. Pero para justificar tal separación creemos oportuno hacer una breve digresión acerca de la naturaleza humana, la que completaremos en el curso de este título.

Hay que admitir que existen en el hombre dos substancias incompletas, ordenadas esencialmente la una a la otra, pero por lo mismo distintas: una es el cuerpo, extenso, divisible y palpable, substratum de los fenómenos fisiológicos y sensibles; la otra es el alma, simple y perceptible únicamente por la consciencia. Mientras que el alma es esencialmente una, simple, indivisible e idéntica, el cuerpo es múltiple, compuesto, divisible y continuamente renovado. En suma, el alma es espiritual, y el cuerpo es material.

Siendo el alma lo que caracteriza al hombre, estudiando el origen del alma quedaría resuelta la cuestión del origen del hombre. Pero algunos autores, como Saint-George Mivart (1) sostienen que el cuerpo humano fue producido por la evolución, y que Dios creó al hombre infundiendo el alma espiritual en un organismo animal. Pueden presen-

(1) Citado en «Los Orígenes», de Guibert-Chincholle.

tarse, pues, las dos cuestiones que hemos enunciado, y trataremos de resolverlas brevemente.

La naturaleza de un ser se manifiesta por sus facultades, las cuales se revelan por sus operaciones, y éstas por los objetos que abarcan. La experiencia demuestra que el hombre está dotado de inteligencia al mismo tiempo que de facultades sensibles, mientras que el animal sólo posee facultades sensibles. Examinando nuestros actos internos los hallamos de dos especies: unos revelan sensibilidad, tienen por objeto la materia y sus cualidades sensibles; otros revelan facultades enteramente espirituales, tienen por objeto lo inmaterial, lo abstracto, lo general, como la verdad, el bien, la belleza, etc., aunque necesitan para manifestarse de la participación del cuerpo, en virtud de la armonía que reina en el compuesto humano. El lenguaje, entendiéndolo por tal no sólo las modulaciones de la voz, sino también los gestos, signos y señales, es así mismo un resultado de la abstracción y de la generalización. Igualmente se demuestra la inteligencia humana por la moralidad, que supone la noción del bien y del mal, y, por tanto, la conciencia de la libertad y de la responsabilidad, y por la religiosidad, que además de la creencia en seres inmatrimales, supone, como desde las más antiguas generaciones se ha creído, que la muerte no es una disolución completa del ser, sino un mero cambio de vida. (1). El progreso intelectual del hombre, tanto en el individuo como en la especie, que ha creado la industria, la agricultura, las artes, etc., proviene del espíritu, que le permite remontarse de la observación de los hechos particulares a las ideas generales y abstractas, mientras que el animal está sujeto a los hechos particulares de la naturaleza y es incapaz de progreso. Hay, pues, en el hombre un principio suprasensible, que no puede proceder de la vida animal por simple evolución. En conclusión, "la primera alma humana, como no era solamente un progreso, sino una cosa nueva, no pudo llegar a la existencia más que por intervención de un poder creador ajeno a la naturaleza". (2).

Queda así rebatida la hipótesis del materialismo, que sostiene que, con el cuerpo humano, todo el hombre proviene de la animalidad. Esto sería suficiente para afrontar la discusión del origen de la Sociedad, pero ya que empezamos a tratar del hombre debemos completar la cuestión de su origen, refiriéndonos al cuerpo, teniendo en cuenta a los que, admitiendo el origen sobrenatural del alma, sostienen que el cuerpo es sim-

(1) Fustel de Coulanges, 'La ciudad antigua'.

(2) V. Guibert-Chincholle, op. cit., pág. 310.

plemente el producto de la evolución orgánica. Estos últimos, compartiendo algunos argumentos de los materialistas, se basan en la aparente semejanza de formas orgánicas entre el hombre y los animales superiores, dándole más importancia que a los rasgos diferenciales, como el ángulo facial, las curvaturas de la columna vertebral, la conformación del pie, etc., diferencias éstas que separan al hombre específica y genéricamente de dichos animales, creando una laguna que no ha podido ser llenada, a pesar del esfuerzo constante de los paleontólogos.

En las fases de la embriogenia humana han pretendido hallar reproducidos los estados que son permanentes en ciertas series inferiores; mas, estando el hombre, como los animales, sometido a las leyes del desarrollo, debe pasar por sucesivos estados de perfeccionamiento, los cuales son análogos, pero no idénticos, a las etapas de los animales superiores, y a los estados permanentes de los inferiores, y está demostrado, contra los engañosos juegos de Haeckel, que las células germinales difieren de una especie a otra, por lo que los estados embrionarios del hombre no son viables para él, ni lo serían para otros organismos.

Estas y otras razones de los transformistas, como la existencia en el hombre de órganos rudimentarios sin función propia, y de atavismos bestiales, han sufrido igual suerte, por lo que sus defensores se han dividido en varias tendencias, apareciendo tantas hipótesis como autores, algunos de los cuales terminan por reconocer que la selección natural (modus operandi de la evolución orgánica) es insuficiente para explicar la formación del hombre, y admiten, por tanto, la necesidad de recurrir a un poder superior.

En resumen, aunque sólo hemos tratado esta cuestión de una manera superficial e incompleta, podemos concluir que el origen del hombre (alma y cuerpo) fue la creación divina: el hombre es el mismo en el tiempo y en el espacio, porque poseía la perfección orgánica actual y el alma espiritual desde su origen, y las diferencias raciales son insuficientes para establecer varias especies humanas, en tanto que las semejanzas entre las razas autoriza su clasificación en una misma especie y su reducción a un tronco primitivo, a un tipo aislado de naturaleza superior a las especies animales, cuya alma viene de Dios, como lo hemos probado, lo mismo que el cuerpo, porque la evolución es incapaz de prepararlo.

IV

ORIGEN DE LA SOCIEDAD

Bajo esta rúbrica comprenderemos dos cuestiones principales: en primer lugar explicaremos cómo el hombre, por naturaleza, está desti-

nado a vivir en sociedad, sea cual fuere la forma de dicha sociedad. Luégo, trataremos del origen concreto de la sociedad, es decir, de la primitiva forma en que vino a llenarse aquella necesidad de la naturaleza humana. No debe confundirse esta última cuestión con la del origen de la sociedad civil, que hemos de estudiar al final de lo anterior, aunque sea muy brevemente.

El estado natural de un ser es aquel fuera del cual no podrá conservarse, entendiendo por conservación no sólo la subsistencia del individuo o de la especie, sino, además, el desarrollo conforme a su naturaleza y a sus fines. Pues bien, el estado social es indispensable al hombre, no tal vez para subsistir simplemente, sino para desarrollarse conforme a las exigencias de su naturaleza, para tender a la perfección de su ser en la cual consiste su fin esencial (1).

La naturaleza humana posee caracteres que indican su sociabilidad: a). "La propensión a la sociedad, que en el hombre se muestra con más vigor aún que en aquellos animales considerados como naturalmente gregarios". (2). b). El lenguaje que, como hemos visto, es propio del hombre, y además, natural a él, según las inducciones de la filología y el estudio de los pueblos primitivos, es una facultad que en su ejercicio supone la sociedad. c). "La insuficiencia del hombre aislado para atender a sus necesidades físicas, intelectuales y morales. Es evidente que el hombre es, de todos los animales, el que más imposibilitado para bastarse a sí mismo se encuentra al nacer. En los animales inferiores el instinto es certero, decrece en los superiores y muy notablemente en el hombre; sólo la razón hace en éste que obtenga un progreso y cultura que únicamente a él pertenecen; mas la razón no se manifiesta en todas las épocas de la vida, se perfecciona progresivamente. El hombre aislado no tendría cómo suplirla en los años en que apenas apunta la razón, y puede decirse que la especie humana habría perecido de haber vivido atomizada". (3).

Finalmente, el perfeccionamiento del hombre sólo es posible en la sociedad, que le permite escoger los medios más apropiados para llenar las aspiraciones de su naturaleza y para alcanzar su fin.

Pasando ahora a la cuestión de hecho, debemos volver al origen del hombre para orientarnos en la investigación del origen histórico de la

(1) Cfr. Ch. Larh. «Philosophie». T. II, pág. 225.

(2) Cayetano Betancur. «Filosofía del Derecho», pág. 59.

(3) Idem. Op. cit. Ibidem.

sociedad. Hemos afirmado la unidad de la especie humana y la unidad de su origen; pero, si hasta mediados del siglo pasado la primera cuestión suponía la segunda, el evolucionismo del final del siglo pretendió violar los límites de la filiación específica, llevando la unidad de origen a un grado superior muy remoto; sin embargo, algunos de sus partidarios, más consecuentes con el sistema, aceptan todavía la unidad de origen como correlativa a la unidad de especie.

Aunque la noción de especie se ha obscurecido mucho, siendo para algunos meramente convencional, consideramos que el criterio de Quatrefages es el más acertado para reconocer las especies diferentes, basado en la existencia o inexistencia de la interfecundidad continua. Según esto, todos los hombres fueron una sola especie, porque las razas humanas son interfecundas, al tiempo que son estériles con cualquier especie animal, por semejante que ésta les sea. De aquí surge claramente la unidad específica de origen, porque si los hombres vinieran de varias especies primitivas, continuarían siendo fecundos dentro de cada especie, pero estériles en su unión con los de las otras especies humanas. Por otra parte, dentro del monogenismo se explica fácilmente la formación de las razas humanas, por la influencia del medio, las variaciones espontáneas y el cruzamiento, que crean variedades que pueden conservarse por el fenómeno de la herencia y acentuarse principalmente por la persistencia del medio, sin llegar a formar especies diferentes. Ahora bien, no hallamos razón en negar el origen individual de cada especie; pues no hay que suponer una prodigalidad casual e inútil en la naturaleza cuando una sola pareja, en su natural desarrollo, basta para la propagación de una especie.

Lo anterior tiene valor probatorio para los que admitimos la fijeza de las especies. Mas, como el transformismo supone, al contrario, la descendencia común de las especies, queremos demostrar que dentro de este último sistema se llega a la misma conclusión: es evidente la interesterilidad entre las llamadas especies, lo que indica que, si descendían de una rama común, como lo quiere el transformismo, sólo pudieron ser interfecundas en sus formas vecinas a dicha rama, es decir, cuando la divergencia no había sido suficiente para conducir las a la esterilidad actual. Entonces, siendo notoria la interfecundidad entre todas las razas humanas, éstas vendrían a ser formas recientemente desprendidas de una rama común, diferenciada ya suficientemente para ser infecunda con las otras ramas o especies. (1). Así tenemos la unidad específica. Además, suponiendo aún la evolución de las especies (selección natural,

(1) Guibert-Chincholle, op. cit., pág 362.

supervivencia del más fuerte), habría que partir de un ejemplar, el más perfecto, de la especie anterior al hombre, y ese ejemplar no sería otro que una pareja de simios que superó a los demás por su mayor desarrollo, y adquirió caracteres suficientes para formar la especie humana, conservados por el aislamiento de las parejas inferiores y acentuados por su desarrollo progresivo. (1).

La objeción principal del poligenismo consiste en la dificultad de las inmigraciones, que considera insuficientes para explicar el hallazgo de fósiles humanos en capas geológicas equivalentes de las diversas partes del mundo. Pero, por una parte, además de obedecer a una formación muy lenta, dichos terrenos no son siempre contemporáneos, y además, la disposición de los hallazgos y las industrias que los acompañan están indicando los caminos que siguió la expansión humana y aclarando muchas dudas acerca de los primitivos pobladores de América y Oceanía.

En resumen, la hipótesis de varios troncos humanos primitivos no tiene razón de ser dentro del fixismo y mucho menos dentro del transformismo.

La conclusión de lo que llevamos expuesto no se deja esperar: la forma original de la sociedad fue la familia, formada por la primera pareja humana, en la cual concurren los elementos constitutivos de toda sociedad: la pluralidad de personas; la persecución de un fin común valiéndose de medios apropiados, lo que es indiscutible, entre otras cosas, por los primeros instrumentos humanos, de carácter intencional; y por último, la unión de voluntades hacia un fin, demostrada por la permanencia de las uniones primitivas y por la armonía de la familia monogámica que las caracteriza, lo que no se encuentra en ninguna de las especies animales. Por esta razón no admitimos la asociación propiamente dicha fuera del hombre, como pretenden George Nicolai (2), Cosentini (3) y otros, quienes la llevan hasta el origen del Universo y la consideran como causa de él, porque el mero agregado de materia o el conjunto casual de vegetales o animales, aún sean éstos de los llamados gregarios, a más de que no puede hablarse de personas, no contienen los dos últimos elementos, que consideramos distintivos de la verdadera sociedad. Pero si estos autores pretenden hacer el origen de la sociedad mucho más remoto que el de la humanidad, otros, también evolucionistas, lo hacen mucho más reciente que la aparición del hombre, considerando

(1) V. Guillermo Valencia R. 'Los Primitivos', 1939. Pág. 59.

(2) George Nicolai, 'Fundamentos reales de la Sociología'.

(3) Cosentini. 'La Sociología Genética'.

la sociedad como un producto evolucionado de las hordas primitivas.

Combatiendo los sistemas de estos últimos aparecerá mejor fundamentada nuestra afirmación, la que será base del resto del presente estudio, en el que explicaremos cómo la multiplicación de la familia primitiva dio origen a las otras formas sociales, habiendo conservado su estructura a pesar del desarrollo de las sociedades posteriores, y desempeñado el papel más importante en la vida colectiva.

La mayoría de los evolucionistas, desatendiendo la unidad de la especie humana, que acabamos de comprobar, suponen la existencia de hordas primitivas, descendientes de seres inferiores, semejantes a los rebaños de animales, tan accesibles a unirse como fáciles en dispersarse. En este estado de cosas, en el que los primeros hombres obedecían ciegamente al impulso sexual, ninguna forma regular de familia era posible. De aquí surge la teoría de la evolución de la familia, expuesta por Morgan y Mac-Lenan en sus obras etnológicas, quienes describen en la primera etapa de la vida sexual una promiscuidad sin freno, para llegar por grados sucesivos hasta la familia patriarcal monogámica de los pueblos cultos. F. Müller-Lyer se aparta un poco de los anteriores en su obra "La Familia", pero sin abandonar el criterio evolucionista. Para documentar la apreciación que nos merece dicha teoría, veamos la forma que le da Federico Engels, de cuya obra "El origen de la Familia, de la propiedad privada y del Estado", extractamos lo siguiente:

1). — "*La familia consanguínea.* — Es la primera etapa de la familia. Los grupos conyugales sepáranse aquí según las generaciones: Todos los abuelos y las abuelas, en los límites de la familia, son maridos y mujeres entre sí; lo mismo sucede con sus hijos, es decir, los padres y las madres; los hijos de éstos forman, a su vez, el tercer círculo de conyuges comunes; y sus hijos, es decir, los biznietos de los primeros, el cuarto. La fisonomía típica de una familia de esta clase consiste en descender de una pareja".

2). — "*La familia punalúa.* — Si el primer progreso de la organización ha consistido en excluir a los padres y a los hijos del comercio sexual recíproco, el segundo ha consistido en la exclusión de los hermanos y las hermanas".

"Este es el tipo clásico de una formación de familia que tiene una serie de variaciones, y cuyo rasgo característico esencial era: comunidad recíproca de hombres y mujeres en el seno de un determinado círculo de familia, pero del cual se excluían al principio los hermanos carnales, y más tarde, también los hermanos más lejanos de las mujeres, e inver-

samente también las hermanas de los hombres”.

“El matrimonio por clases enteras, tal como existe en Australia, es en todo caso una forma muy atrasada y muy primitiva del matrimonio por grupos, al paso que la familia punalúa es su grado más alto de evolución”.

3. — “*La familia sindiásmica.* — Bajo el régimen del matrimonio por grupos, o quizá antes, formábanse ya parejas conyugales unidas para un tiempo más o menos largo; el hombre tenía una mujer en jefe (no puede aún decirse que una mujer favorita) entre sus numerosas esposas, y era para ella el esposo principal de todos. Esta circunstancia no ha contribuido poco a la confusión producida por los misioneros, quienes en el matrimonio por grupos ven, ora la comunidad de mujeres sin regla ninguna, ora el adulterio arbitrario”.

“La familia sindiásmica, demasiado débil e inestable por sí misma para hacer sentir la necesidad, o, aunque sólo sea el deseo de un hogar doméstico particular, no suprime de ningún modo el hogar comunista que nos presenta la época anterior”. (1).

En las formas anteriores, que los evolucionistas suponen poligámicas, consideran que reinaba el matriarcado, ya que por aquello del “*pater incertus, mater certa*” se originó el derecho de sucesión por línea femenina.

4). — “*La familia monogámica.* — Nace de la familia sindiásmica, en la época que sirve de límite entre el estadio medio y el estadio superior de la barbarie; su triunfo definitivo es uno de los signos característicos de la civilización naciente. Se funda en el poder del hombre, con el fin formal de procrear hijos de una paternidad cierta; y esta paternidad se exige, porque esos hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en posesión de los bienes de la fortuna paterna. Se diferencia del matrimonio sindiásmico, por una solidez mucho más grande del vínculo conyugal, cuya disolución ya no es facultativa. De ahora en adelante, sólo el hombre puede romper este vínculo y repudiar a su mujer”. (2)

Para completar la idea de la teoría anterior, antes de emprender su crítica, citemos aquí la última parte de la síntesis que de ella hace el Dr. Imbelloni: “La escuela evolucionista sostiene, como uno de los puntos más firmes de su doctrina, que dondequiera exista el patriarcado,

(1) Engels, op. cit., págs. 35 a 47.

(2) Idem, pág. 60.

una forma anterior de matriarcado ha sido desplazada. El patriarcado se continuaría con el desarrollo de varias formas de poligamia, y únicamente en la última etapa de perfeccionamiento encontraríamos la monogamia, característica de las civilizaciones contemporáneas". (1).

La vasta concepción del evolucionismo, que nos muestra la sucesión de todos los seres y todos los hechos como en una cinta cinematográfica, desde la nebulosa primitiva y la fuerza de atracción, hasta las manifestaciones del genio y la idea de Dios, invadió todas las ramas del saber humano y, al hacerse popular, perdió su carácter de hipótesis para usurpar la categoría de principio científico, que fue explotado sin precaución hasta agotar sus fuentes por la pasada generación de sociólogos, habiendo retardado la orientación definitiva de la más joven de las ciencias. Uno de ellos, Lester F. Ward, considera la evolución integral como ciencia establecida, la toma como pauta de la dirección de la sociedad, y concluye que el propósito de la Sociología es ayudar a la evolución social, es decir, acelerarla. (2).

Pero los esquemas evolucionistas han sido desvirtuados por el moderno método histórico-cultural, que, al analizar comparativamente los hechos etnológicos, descarta las falsas analogías, guiando la investigación con un criterio de *forma y cantidad*. El criterio de forma sustituye la analogía somera e impresionista por el análisis maduro de los elementos o detalles, para establecer sobre bases reales la concordancia del conjunto; el de cantidad procura que la observación no se detenga en un elemento cultural aislado, sino que se extiende a todos los aspectos de la cultura que se estudia, para no confundir las concordancias parciales con las generales (3).

Como lo hemos visto ya, la teoría evolucionista sobre la familia gira alrededor del tránsito del matriarcado al patriarcado, y con el estudio de estas dos formas se contentan algunos, aunque los más retrotraen el proceso evolutivo hasta el *heterismo* de las hordas primitivas. Empezaremos por el nervio central de su sistema.

Las apariencias de matriarcado son debidas a errores de observación, como la interpretación unilateral de las fábulas antiguas y la confusión del derecho materno con el gobierno de la madre, o a la generalización de los hechos observados en un campo muy limitado, ya que no negamos que esa forma familiar se haya presentado en algunos pueblos, como entre los iroqueses, en donde la observó Morgan, quien arbitra-

(1) Dr. J. Imbelloni. «Epítome de Culturología». Bnos. Aires, 1936. Pág. 25.

(2) Cfr. L. F. Ward. 'Comp. de Sociología'.

(3) V. Imbelloni. Op. cit., págs. 47 y sigts.

riamente la hizo extensiva a todos los pueblos incultos. La presunción de la anterioridad del matriarcado con relación al patriarcado cedió el campo a la prueba en contrario, por el estudio de los indoeuropeos y los semitas, que los historiadores y filólogos han seguido hasta sus orígenes remotos, en los cuales ha regido siempre el patriarcado, sin matriarcado anterior. Los pigmeos, que, según las revelaciones de los sabios etnólogos modernos, constituyen el ciclo cultural primitivo, conservan intacta su organización monogámica patriarcal, compatible con un equilibrio relativamente amplio entre la condición jurídica del hombre y la de la mujer. Los australianos, que forman varios ciclos que siguen al anterior, presentan la forma patriarcal, a pesar de la sucesión matrilineal en algunos grupos, derecho éste que no debe confundirse con el matriarcado o gobierno de la mujer (1).

Ahora, refiriéndonos a la sucesión de la *promiscuidad*, la *familia consanguínea*, la *punalúa* y la *sindiásmica*, explicaremos por qué hemos negado la promiscuidad primitiva y demostraremos la sinrazón de la clasificación de las formas familiares en una especie de escala cronológica. En primer lugar, la hipótesis de la promiscuidad se ha basado, como la del matriarcado, en las fábulas de los escritores antiguos, y bien sabido es que la etnología no es ciencia de aquellos tiempos, en que los poetas e historiadores construían sus relatos sobre lo que oían decir: la afirmación de la existencia de la promiscuidad como costumbre general merece tanto crédito como la de hombres sin cabeza, la de los cíclopes, los centauros, etc., que aparecen en los mismos textos. Por otra parte, las observaciones del siglo pasado en los pueblos salvajes adolecen de multitud de errores debidos a las falsas analogías y al afán novelesco de los viajeros, y han sido desvirtuadas por el análisis paciente de los misioneros y el estudio científico de los observadores enviados por los institutos etnológicos contemporáneos. La existencia universal de los celos, muy desarrollados en los pueblos más primitivos, se opone a la existencia de la promiscuidad como una fase general del estado social, y, más aún, como el estado de la humanidad primitiva. Veamos someramente el resultado de los últimos estudios efectuados en los ciclos inferiores de las culturas aborígenes, que, pudiéramos decir, invierten el orden de la serie evolutiva. (2).

Después de largos y pacientes estudios llevados a cabo en las islas de Oceanía, en los pueblos centrales de Africa y en el sur de la India. cuyos resultados se completaron con los datos de la paletnología y los

(1) G. Valencia R. 'Coment. Bibl.'. Rev. U. C. B., Nro. 7.

(2) Seguimos en esta clasific. al Dr. Imbelloni, con las modificaciones que él introduce.

de la prehistoria americana, los creadores del método histórico-cultural han reducido la historia del desarrollo humano a cierto número de ciclos, en el orden siguiente: 1). Se supone una *Forma primordial*, desconocida, cuyos elementos se conservan parcialmente en los dos ciclos siguientes, y que debió constituir el patrimonio general de la cultura primitiva. 2). El ciclo *Pigmeo pigmoide*, que abarca los Negrillos (Africa ecuatorial), los andamaneses, los Semang (Península de Malaca), los Aetas y demás Negritos de las Filipinas, los Pigmeos de Nueva Guinea, los Bosquimanos (Africa meridional), los Weddas del Ceylán y muchos otros. 3). El ciclo *Tasmanoide*, que comprendía los habitantes de la isla de Tasmania, hoy extinguidos, y al que se acercan algunos pueblos de Australia y los Botocudos y Fueguinos en América. 4). El ciclo del *Bumerang* (arma arrojadiza de forma y cualidades especiales), que abarca las tribus del sureste y suroeste de Australia, de varias islas de Oceanía, del sureste de Africa, los algonquinos y las tribus del Amazonas y otras en América. 5). Ciclo de los *cazadores superiores*, que comprende las tribus del Norte de Australia, la tribu Aranda (que vive en el centro de la misma y proviene del Norte), las del sur de Nueva Guinea y otras islas cercanas, algunas de las Molucas y de Sumatra; en la India, una parte de los Drávidas; en Africa predomina en la región oriental, y en América en algunas tribus diseminadas por la Amazonia y por las praderas del Norte. 6). Ciclo de los *Pastores*, que cubre todo el sector Norte y Centro-Asiático y el Norte-Europeo, el Asia y el Africa mediterráneas y el Africa oriental. Este ciclo es la base de las culturas históricas. 7). El ciclo *Ártico*, que comprende las poblaciones árticas y subárticas de América, y en parte las del norte de Asia y Europa, en donde están en contacto con otras culturas. 8). El ciclo de los *Agricultores de la Azada*, cuya cultura se encuentra pura solamente en algunas islas del Océano Pacífico y en determinados sectores de Indonesia y de la India, y muy mezclada en la mayor parte de los grandes archipiélagos de Oceanía, en Africa y en América. 9). El ciclo del *Arco*, que comprende todos los pueblos melanesios, parte de los de Indonesia, India, Indochina y Africa, y está muy extendido en las Antillas y en América del Sur. 10). El ciclo *Señorial*, que comprende algunas islas de Oceanía, territorios costaneros del Asia meridional y del Sudán meridional en Africa, por lo que se ha dividido en tres sectores: Polinesio, Drávida y Sudanés, que están en íntima dependencia. Los grandes estados que forman las llamadas culturas protohistóricas son una prolongación de este grupo.

Después de esta enumeración superficial de los ciclos culturales debemos describirlos por su aspecto sexual, estudiado imparcialmente

por los etnólogos de Modling, presididos por el padre Wilhelm Schmidt, director de la revista "Antrophos", a quienes sigue en esto el doctor Imbelloni en la obra citada.

"En el ciclo Pigmeo-Pigmoide la característica familiar está constituida por la monogamia, que predomina en todos los pueblos asignados a esta cultura. Otro carácter sobresaliente es la considerable firmeza de la unión matrimonial, acompañada por un equilibrio relativamente amplio entre la posición jurídica de la mujer y la del hombre, aunque esto no llegue a anular la supremacía de los varones. En relación con la elección nupcial, rige la exogamia local.

"En el ciclo tasmanoide empieza a cundir la poligamia. Entre los Kurnai de Australia la poligamia no se presenta en gran escala; más fuerte es entre los Bosquimanos del Africa y los extinguidos tasmanianos... Rigen también en este ciclo las prohibiciones nupciales de carácter tópico (exogamia local)". (1)

El ciclo del Bumerang ha sufrido la influencia de pueblos más recientes, a la que se atribuye el gran desarrollo de la poligamia, conservándose sin embargo la posición libre y elevada de la mujer, común a los dos ciclos anteriores. Subsiste la exogamia local, y aparece la exogamia de clan y de clases.

En los ciclos que hemos comprendido entre los numerales 5º. y 8º., llamados constitutivos, aparece una orientación sexual definida, que lleva en los tres primeros al predominio del varón y en el 8º. al de la mujer, lo que contrasta con los ciclos anteriores. En el ciclo de la Caza Superior aparece, con el totemismo, una marcada exogamia de clan y la preponderancia masculina, que se revela por varios hechos: la agrupación de los hijos en el tótem del padre, la sucesión patrilinear (y nótese que no es aquí un hecho aislado), la exclusión de la mujer en las fiestas y en la vida social, la celebración de la pubertad únicamente para los varones. "La cultura de los *Pastores* (excepción hecha del Tibet, poliándrico), presenta el más absoluto dominio de las instituciones patriarcales. La exogamia de los pastores prohíbe las uniones dentro de la misma *gens*" (2) En la cultura Artica se sigue la descendencia patrilinear, la que en algunos pueblos no se opone a prácticas secundarias de carácter matriarcal. En el ciclo de los Agricultores de la Azada la institución familiar toma un marcado carácter femenino, y además aparece la división exogámica en dos clases matrimoniales, que se sobrepone a la exogamia local, porque las dos clases pueden convivir en el mismo sitio;

(1) Imbelloni, op. cit., págs. 124 y sigs.

(2) V. Imbelloni, *ibidem*.

además de esta división se presentan diferentes subdivisiones en fratrias; en muy pocos pueblos se conserva pura esta forma, en que la posición jurídica de la mujer es predominante, el hombre entra al grupo a que ella pertenece, lo mismo que los hijos, y en las iniciaciones de los púberes tiene mayor importancia la mujer. En los hombres se produce una reacción contra el régimen matriarcal, por medio de sociedades secretas, imbuídas de totemismo.

En los ciclos 9º. y 10º., llamados culturas compuestas, va decayendo el matriarcado, hasta volver al más alto grado de patriarcado: en el ciclo del Arco se disminuye la rigidez de la exogamia, y del régimen matriarcal sólo se conserva la sucesión matrilinear. En cambio, en el ciclo Señorial predominan las instituciones patriarcales, desaparecen las prohibiciones exogámicas y las ceremonias de iniciación en ambos sexos); las mujeres y los hijos ingresan a la gens del paterfamilias y se establece la primogenitura. (Hasta aquí hemos hecho un extracto de Imbelloni, op. cit).

Desechada ya la hipótesis del matriarcado como estado general de la humanidad y la de la promiscuidad como su estado primitivo, podemos enfrentar al proceso hipotético de los evolucionistas una concepción del desarrollo de la familia con fundamentos más sólidos, partiendo del monogenismo, que hemos comprobado, y trayendo en nuestro auxilio los datos experimentales que hemos aportado. Pues no se necesita recorrer dos veces el resumen de los ciclos culturales para ver el abandono absoluto en que los hechos dejan a los sostenedores de la evolución de la familia: En el primer ciclo, que es una supervivencia de lo que fue la humanidad primitiva, representado por recolectores de plantas, raíces y frutos silvestres, casi sin habitación y sin vestido, con algunos instrumentos de piedra tallada, escasas armas y sin ningún adorno, en lugar de la promiscuidad sin freno aparecen la monogamia y el patriarcado, éste sin detrimento de la condición de la mujer, y la fijeza de la unión matrimonial.

El segundo ciclo no ofrece ninguna evolución; al contrario, empieza a cundir la poligamia, que es una degeneración, y aparece la exogamia, cuyo origen explicaremos adelante.

En el tercer ciclo continúa el desarrollo de la poligamia; sigue la degeneración.

En los tres ciclos siguientes se acentúa la preponderancia masculina, y sólo en una parte reducida del extenso ciclo de los Pastores aparece, como excepción, la poliandria. La preponderancia definitiva de la mujer sólo viene a surgir en el octavo grupo, y va decayendo en los ciclos posteriores hasta ser reemplazada por el más absoluto patriarcal-

do en el ciclo Señorial.

Fácilmente se comprende que aquí no hay evolución continua, sino que el desarrollo cultural ofrece varios grupos diferentes, de los cuales el primero presenta la forma primitiva de la familia. Los que siguen la presentan con algunas variaciones, causadas por la poligamia y por el predominio del sexo masculino. La poliandria sólo aparece como excepción en el 7º, y el matriarcado constituye un solo ciclo, muy tardío, antes y después del cual se presentan formas extremas de patriarcado.

Para mayor claridad, debemos considerar la promiscuidad, la consanguinidad y el matriarcado, como las hipótesis básicas de la teoría evolucionista. Por tanto, el patriarcado es lo contrario del matriarcado, pero no se opone a la teoría en general. De aquí que no pretendamos contraponer a esta teoría la llamada Patriarcal, que sostiene la preponderancia absoluta del elemento masculino en la sociedad primitiva, lo que tiene cierta inexactitud, sino que opongamos simplemente la existencia de la monogamia primitiva contra la supuesta promiscuidad, y luégo demostremos cómo la poligamia, los pocos casos de poliandria y el matriarcado, lo mismo que el patriarcado exagerado, son el producto de una degeneración posterior en algunos pueblos, en tanto que la forma primitiva (monogamia) subsiste en muchos pueblos salvajes y aparece en todos los llamados civilizados. No creemos necesario advertir que al hablar de las formas familiares nos referimos a las generalmente admitidas por la costumbre, las leyes y la religión, no a las formas clandestinas e irregulares, que son aberraciones desaprobadas por el orden social.

La primera pareja humana, creada directamente por Dios, como lo hemos demostrado, y tronco primitivo de la humanidad, según el principio monogenista, que también hemos sostenido, necesariamente formó una familia monogámica. Sus hijos, que nadie pretenderá que se hayan unido sexualmente con la madre, ni las hijas con el padre, por el respeto natural que inspiran los ascendientes y porque el padre o la madre lo impedirían, según el caso, por un sentimiento natural al hombre y a los animales superiores (los celos, de los que ya hemos hablado), debieron unirse con sus hermanas mientras fuera indispensable dicha unión para la propagación de la especie. Aunque del matrimonio entre los primeros hermanos no habla el Génesis, se encuentra en las tradiciones de los pueblos que conservan un estado primitivo, y las de pueblos prehistóricos más avanzados, como entre los Incas, descendientes de Manco Capac y Mama Ocllo, hermanos y esposos a la vez. En el estado primitivo, tanto el hombre como la mujer buscaban el sustento común y el de la prole, y se mantenían en una igualdad relativa, con-

servando cierta preeminencia el varón, por la misma naturaleza del matrimonio, en el que la función procreadora de la mujer le impide llevar la dirección y la representación del grupo familiar. Pronto se hizo innecesario el matrimonio entre hermanos, y habiéndose formado ya varios grupos familiares que ocuparon sitios diferentes, se evitó aquél prescribiendo la exogamia local, es decir, permitiendo únicamente la unión entre los miembros de dos grupos diferentes: tal es la organización familiar de los Pigmeos, como lo hemos visto ya, por lo que no es aventurado considerarlos como una supervivencia de la humanidad primitiva, por sus formas familiares correspondientes al desarrollo de los primeros grupos humanos, de carácter local y familiar. En este ciclo y en los dos que le siguen, por lo general la mujer se encarga de la recolección de plantas y el hombre de la caza de pequeños animales. Esta ocupación lleva a algunos de los hombres a comarcas apartadas, en donde se han desarrollado otros grupos, y alejados ya de la tradición primitiva en la que el ejemplo de la primera pareja tenía fuerza de ley para sus descendientes, se unen a otra mujer, lo que explica la aparición lenta de la poligamia en pueblos de subestructura monogámica, como los que forman el ciclo Tasmanoide y el del Bumerang.

La supremacía que adquiriría el varón por su aptitud para el trabajo y por los frecuentes impedimentos de la mujer, fue acentuando su autoridad en unos grupos, en perjuicio del primitivo equilibrio de los cónyuges en la dirección de la familia, que se conserva todavía en las tribus menos desarrolladas, al mismo tiempo que los pueblos de tendencias militares endiosaban a sus héroes y sustituían la religión monoteísta con el totemismo, dando lugar a la degradación moral y a la pérdida de las primitivas tradiciones, lo que permitió el desarrollo de la poligamia en los ciclos del Bumerang, de la Caza Superior, de los Pastores, con escasos ejemplos de poliandria en éste, y en el ciclo Artico, en el que empieza a vislumbrarse la forma matriarcal.

La misma poligamia que se desarrolló en los ciclos anteriores fue la causa principal del Matriarcado, sin que sea necesario recurrir a la promiscuidad para explicarlo; pues en casi todos los pueblos poligámicos el hombre tiene sus mujeres en casas o sitios diferentes, y en consecuencia, a cada mujer le corresponde la crianza y educación del hijo, lo que hace en éste más intenso el afecto y en la madre más arraigada la autoridad, como aparece en el ciclo de los Agricultores de la Azada. La agricultura de este grupo fue propicia para la preponderancia femenina, pues debió ser función de la mujer, mientras el hombre cazaba o cuidaba sus rebaños.

Por último, en los ciclos 9.º y 10.º empieza a decaer la autoridad de

la madre, contrarrestada por sociedades totémicas de carácter masculino, hasta que aparece en el último un patriarcado exagerado, que debió ser la base de los derechos del paterfamilias, consagrados por las legislaciones de los pueblos clásicos.

Podemos, pues, afirmar con fundamento en las auténticas fuentes etnológicas, que la familia no ha seguido un proceso evolutivo, sino un curso de zig-zag, desde que se rompió el primitivo equilibrio conyugal, hasta la aparición de regímenes extremos, principalmente patriarcales. Pero debe entenderse que al lado de las variaciones en el régimen familiar que aparecen en los ciclos superiores, la forma primitiva se conserva no sólo en los ciclos inferiores, sino en la mayor parte de aquellos, complementada con la tendencia patriarcal, necesaria para la defensa del grupo familiar ante la amenaza de grupos extraños y ante la preponderancia de la sociedad política, que tuvo su origen en la misma familia y en la tribu.

Las únicas formas irregulares que pueden citarse son la poligamia y la poliandria, las que dieron origen al matriarcado, y por lo visto, tanto aquéllas como éste constituyen excepciones en el desarrollo de la familia, porque al través de los ciclos culturales, en los pueblos históricos de la más remota antigüedad, y en las actuales naciones civilizadas, predomina generalmente la monogamia, y corresponde al padre el gobierno de la familia.

Para terminar este título, completaremos la exposición anterior con unas breves consideraciones acerca del origen de la sociedad civil.

Hemos hablado de la naturaleza social del hombre y de la primitiva forma de sociedad, sin comprender en esta última cuestión, el origen de la sociedad civil, porque en las sociedades primitivas, aunque tuvieron los elementos de aquélla en estado latente, puede decirse que no vino a tomar cuerpo la sociedad civil sino cuando la organización familiar fue insuficiente para llenar las crecientes necesidades humanas, para defender a sus miembros y para propender al perfeccionamiento que todo hombre busca por naturaleza. Y decimos que en las sociedades primitivas estaban latentes los elementos de la sociedad civil, porque lo que caracteriza a esta última es una organización definida que equilibre los derechos de los particulares, con miras al bien común de los mismos, y en los grupos familiares primitivos el equilibrio de los derechos de sus miembros estaba a cargo del padre común, por la autoridad que sobre sus descendientes le da la naturaleza, en colaboración con la madre, como aparece en los ciclos culturales primitivos.

Cuando el grupo familiar se multiplicó y formó la tribu, no se alteró el régimen de gobierno, sino que el antepasado de todos sus miem-

bros, como cabeza del grupo de sus descendientes, conservó su dirección. Pero al faltar el Patriarca no podían quedar sin una autoridad que mantuviera la cohesión del grupo, por lo que el mismo jefe decidía quién debía sucederle; decisión que al efectuarse tomaba fuerza de ley o de costumbre. No habiéndose manifestado tal decisión, el mismo grupo elegía su jefe, lo que era indispensable para su conservación, o se fraccionaba en tantos grupos como cabezas de familia de carácter secundario, lo que debió dar lugar a la formación de varias tribus independientes y autónomas.

Así como los individuos necesitan de la sociedad para llenar las exigencias de su naturaleza, y el cumplimiento de esa necesidad se realizó en la familia, así también, las familias necesitan asociarse entre sí, para realizar muchos fines que son de su naturaleza, lo que no podría conseguir por sus propios medios. La sociedad civil es, pues, una sociedad natural, y no convencional como lo pretendieron Hobbes y Rousseau, en cuyas opiniones no nos detendremos porque creemos haber dado una explicación más racional de los orígenes sociales, sin necesidad de falsear la naturaleza humana, quitándole su carácter social.

V

LOS GRUPOS SOCIALES

Los elementos que hemos aportado a las discusiones precedentes son la base de toda investigación sociológica, sin que nos pongamos en contradicción con lo expuesto acerca del objeto de la Sociología, porque mal pudieran estudiarse los hechos sociales, si no se conocieran la naturaleza del sujeto mismo de estos hechos, que es el hombre, y las bases fundamentales de toda sociedad, sin cuyo discernimiento no podría darse una interpretación de los hechos que en ella se realizan, que son los hechos sociales propiamente dichos.

Ahora bien, los hechos sociales no se manifiestan en determinada forma de sociedad, sino en toda forma de asociación humana, pero en diferente grado, es cierto, por lo que los sociólogos contemporáneos se dedican con preferencia al estudio de las formas de los grupos. Nosotros, con las bases que dejamos sentadas, afirmamos que los grupos provienen de la división de la primera sociedad, y que los llamados factores de socialización, a los que se atribuye la formación de los grupos, sólo son circunstancias que estrechan más los vínculos naturales de los hombres como seres sociales, al tiempo que los factores de desocialización constituyen las circunstancias que contribuyen a la disgregación de esa misma sociedad. Por tal razón, aceptamos con restricciones el concepto de Gumplowicz y Simmel sobre los grupos, nombre éste que

dan a todas las uniones humanas, y que dividen primeramente en dos clases: naturales y sociales.

Entendemos que esta división en grupos meramente naturales y grupos sociales no tiene otro fundamento que la creencia en la procedencia animal del hombre, aparecido en varias partes simultáneamente y reunido por casualidad como los rebaños de animales, tan prontos a unirse como fáciles de dispersarse, formando lo que se ha dado en llamar la horda primitiva. Estas hordas son consideradas como la primera manifestación de los grupos, que unidos por el fenómeno de "Sinoikismos" (agrupamiento de moradas), fueron dando lugar a los grupos sociales propiamente dichos.

Sociólogos de tan alta nota como los anteriormente citados parece que aceptarían todavía estos postulados, y guiados algunos de ellos por el criterio de que la Sociología toma sus datos de las otras ciencias, ni siquiera entran a discutirlos, sino que construyen sus sistemas sobre ellos, sin las precauciones necesarias. La explicación de la formación de las primeras sociedades por el fenómeno de incorporación o adherencia sólo tiene aplicación en la formación de los grandes estados, lo que sucede muy posteriormente a la dilatación del núcleo familiar primitivo. Se requiere que un grupo familiar, después de un largo proceso, se haya diferenciado de los demás, y que haya adquirido tal preponderancia que pueda atraerse, por medio de las armas o de otra manera, a los grupos cercanos que están en vía de formación o en decadencia.

Volviendo al concepto de los grupos, consideramos arbitraria su división en grupos naturales y sociales, siendo los primeros aquéllos en que el hombre no tiene personalidad social y es apenas un ser natural, en los que la voluntad del individuo apenas se diferencia de la voluntad del rebaño, y no hay propiamente voluntad individual ni aun natural. (1) No concebimos cuál pueda ser la voluntad del rebaño, y hallamos mucha vaguedad en los términos *voluntad natural*. (V. *Infra.*). Igualmente vago es el término *apenas*, que encaja muy bien dentro del evolucionismo, cuyo argumento filosófico es la frase "poco a poco" para significar el tránsito del mineral al vegetal, de éste al animal, del último al hombre, etc. Y si dentro del grupo natural no hay propiamente voluntad individual, ni siquiera natural, sino un instinto colectivo, la voluntad del rebaño, no vemos en él sino un grupo de animales, contrapuesto al grupo social; es decir, el primero no es objeto de la Sociología y el segundo sí. No obstante, el doctor Cayetano Betancur acepta la existencia de uniones naturales en el sentido que les da Simmel, pero sólo

(1) Cfr. Sauer. Op. cit., págs. 136 y sigtes.

como hecho aislado, no como la forma original de todo cuerpo social. (1).

Nosotros creemos que tales grupos no obran de una manera puramente instintiva, sino que sus acciones persiguen una finalidad muy próxima, casi inmediata, pero, sin embargo, de un orden superior a las excitaciones musculares, y a los actos reflejos de los grupos de animales gregarios, porque siempre se han distinguido los grupos humanos por el uso de armas e instrumentos, por toscos que sean, lo que está evidenciado por el progreso relativo de su industria, al lado de la vida monótona de repetición de aquellos grupos animales.

Hemos visto en la Introducción lo que debe entenderse por hechos sociales. La falsa interpretación de tales hechos es lo que ha llevado a muchos a negar que sean ellos el principal objeto de la Sociología; pues el hecho de manifestarse en concurrencia con otros fenómenos biológicos y psicológicos, o en determinadas condiciones de tiempo y de espacio, ha dado lugar a que algunos tratadistas exageren el papel de una de tantas circunstancias, desconociendo todas las demás, alejándose más y más de la esencia de lo sociológico.

René Maunier (12), tendiendo un puente entre Tarde y Durkheim, reduce los hechos sociales a usos, leyes y costumbres, productos de hechos biológicos y psicológicos que manifiestan cierta conformidad en el tiempo y en el espacio. Después de hablar el autor de los diversos grados de sanciones que han mantenido la conformidad de los hechos sociales, la sanción mística, la sanción jurídica, la sanción ética y la sanción satírica, algo así como una ley de los cuatro estados, aunque él no la declare sucesiva, desvirtuada por la historia y por la experiencia, atribuye la formación de los grupos a tres categorías principales de hechos sociales: agrupaciones biológicas, geográficas y sociológicas. A la primera categoría atribuye la formación de las familias, las agrupaciones por edades y las agrupaciones consanguíneas; a la segunda, la formación de ciudades, pueblos y naciones; y a la última, en concurrencia con la voluntad, que niega a las anteriores, atribuye las agrupaciones por igualdad de condiciones (castas, patronos, obreros, etc.) y las agrupaciones por finalidad. Después clasifica el autor los comportamientos humanos, siguiendo un criterio análogo, en necesidades económicas, políticas y místicas (vida de producción, de relación y de adoración). Bastará anotar a lo anterior que las categorías de hechos biológicos y geográficos son meras condiciones de los hechos sociales, y que este carácter, que atribuye sólo a la tercera categoría, es aplicable a las agrupa-

(1) Op. cit., pág. 53.

(2) V. «Introduction a la Sociologie». París, 1929.

ciones anteriores, en las que el autor ha considerado uno solo de sus múltiples aspectos. Las necesidades económicas, políticas y místicas, cuando trascienden a hechos sociales, sólo son manifestaciones acentuadas de la necesidad de asociación, común a todos los hombres.

Sin atribuir a las condiciones de los hechos sociales la importancia exclusiva que les dan otros autores, Jorge Simmel expone admirablemente el alcance de dichas condiciones, como podemos verlo siquiera parcialmente en los siguientes datos tomados del último libro de su obra (1), que trata del Espacio y de la sociedad, y de la ampliación de los grupos y la formación de la individualidad, intercalando oportunamente las observaciones que exige la unidad de criterio que pretendemos dar a nuestro trabajo:

Empieza el ilustre sociólogo alemán por considerar que la causa de los hechos sociales no debe atribuirse a sus condiciones formales, como es error corriente con el espacio y el tiempo. El espacio es una condición *sine qua non*, una forma que en sí misma no produce efecto alguno: una gran extensión geográfica no basta para constituir un gran Imperio, "no son las formas de la proximidad o distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o extranjería.....". "Lo que tiene importancia social no es el espacio, sino el eslabonamiento y conexión de las partes del espacio, producidos por factores espirituales".

Esto conduce al autor a un concepto subjetivista del espacio, considerándolo como una facultad de nuestra alma, como una mera representación nuestra, opinión que no compartimos totalmente, porque si es cierto que el espacio es una necesidad de nuestro espíritu, que no puede ser fundamento real de los hechos sociales, no puede negarse que es el producto de una iducción objetiva basada en la noción de cuerpo extenso sin confundirse con ella. No obstante aquel concepto, justifica la importancia que se ha dado al espacio en la acción reciproca de los asociados: pues ocupando cada cual su espacio, el vacío que queda entre ellos se llena por dicha relación, en forma diferente según la forma especial.

En primer lugar, las formaciones de la vida social deben contar con ciertas cualidades fundamentales del espacio:

a). Exclusividad del espacio. — "Cuando un organismo social se confunde con una determinada extensión territorial o se hace solidario de ella, adquiere un carácter único y exclusivo, difícil de alcanzar de otro modo". Ciertos tipos de asociación sólo pueden desarrollar todas sus

(1) «Sociología». T. VI. «Revista de Occidente». Madrid, 1927.

formas cuando en su espacio no hay lugar para otro, a menos que sean de la misma índole sociológica, es decir, "mutuamente permeables". Ejemplo del primer caso es el Estado, que está ligado de tal modo al territorio, que no cabe pensar la existencia de otro Estado en el mismo suelo. Lo mismo sucede con el municipio, la ciudad, etc., aunque éstos últimos extienden su radio de acción entre sí, regulados por el Estado, y pueden coexistir con otras formas de asociación, como parroquias, obispados, distritos reales, distritos federales, etc., a los cuales va extendiendo su acción, recuperando su exclusividad local.

b). La división en trozos para el aprovechamiento práctico. — Así, se divide el espacio en varias unidades locales, que sostienen al grupo total, el que a su vez, constituyendo una gran unidad espacial, sostiene las unidades locales. Surge aquí el concepto de limitación, que caracteriza la sociedad que encierra como interiormente unida, al mismo tiempo que la unidad en las relaciones de los grupos se expresa espacialmente por el límite que le sirve de marco. "Quizás no haya nada que manifieste la fuerza de cohesión, sobre todo del Estado, como esta centripetalidad sociológica, esta coherencia (en último término puramente espiritual) de las personalidades, dentro de una frontera que las determina claramente". Aunque es mayor la conciencia de limitación en los límites artificiales o convencionales, los límites psicológicos se acentúan más cuando coinciden con los naturales (esto explica el conservatismo y la autonomía de los valles montañosos). El límite en el sentido sociológico lleva consigo una acción recíproca, por las acciones y restricciones mutuas entre las personas o grupos limitados; de tal manera que los que se limitan no son los países, las tierras, el espacio, sino los habitantes, los propietarios, etc. Este carácter lo hace extensivo el autor aún al límite puramente natural, concluyendo que, también en este último sentido, "el límite no es un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico con una forma espacial". Afirmación es esta que descansa en el concepto subjetivista del espacio, y que aceptamos con beneficio de inventario, porque la experiencia demuestra que estos dos conceptos de límite, que para el autor son antagónicos, pueden coexistir, y es el caso más general, en la formación y diferenciación de los grupos.

La limitación social repercute en determinadas maneras de participación de ciertas personas en el grupo, o de ciertos grupos en el todo, creando las calidades de socios parciales o totales y delimitando las obligaciones sociales. Desde otro punto de vista, el concepto del marco espacial puede dar formas características a la acción de los grupos: el grupo puede expandirse dentro del marco, si éste es amplio, o fuera de él, si es estrecho; mas, para esta última forma de expansión se requie-

ren grandes condiciones intelectuales, que no puede poseer la masa, clasificada en las agrupaciones naturales, las cuales ampliarán cuanto puedan el marco, mientras que los grupos superiores se extenderán fuera de él, como sucedió con la pequeña república de Venecia.

El espacio influye no sólo en las formas políticas, sino también en muchos otros aspectos sociológicos: la masa, por ejemplo, favorece en las reuniones al aire libre o en un amplio local su entusiasmo y su fuerza de expansión. La obscuridad enturbia los límites del espacio, y vencido el miedo natural por la reunión compacta de muchas personas, exalta el coraje y aumenta la excitación, como en las temibles reuniones nocturnas de la Edad Media, de que habla el autor, y como en los llamados bailes de garrote, que han producido tantas víctimas en algunos sectores de nuestra población rural.

c). "El tercer sentido del espacio para las formaciones sociales procede de que hace posible la fijación de sus contenidos". A esto se deben los caracteres propios y permanentes de los grupos sedentarios. Con referencia a Roma, leemos más adelante: "Las grandes organizaciones necesitan, por serlo, de un punto central en el espacio, pues no pueden vivir sin establecer relaciones de superioridad y subordinación, y por regla general, el jefe ha de poseer un domicilio fijo, por una parte para tener a mano a sus súbditos, y por otra, para que éstos sepan dónde pueden encontrar en cada momento a su señor". Lo anterior nos parece aplicable no sólo a las grandes organizaciones, sino a toda agrupación política, sin exceptuar a los grupos primitivos y a los de salvajes actuales, en los que la habitación del jefe sobresale por su mayor altura o se construye en una eminencia, sin hacer aquí referencia a sus atavíos personales.

d). Un cuarto grupo de relaciones espaciales está constituido por las de proximidad y de distancia, que producen acciones sociológicas recíprocas. La proximidad o la distancia pueden reemplazarse por la facilidad o la dificultad de las vías de comunicación, como también por los medios indirectos de comunicación (correspondencia, radio, cinematógrafo, etc.) y por el mayor o menor grado de fantasía. En estos casos, la capacidad de expansión puede depender de la capacidad de abstracción, la que es muy reducida en los pueblos primitivos y salvajes, lo que explica su escasa fuerza socializadora a cierta distancia, y su necesidad de mantener relaciones con los grupos vecinos, ya sean pacíficas u hostiles.

En las relaciones de proximidad o de contacto se da gran importancia a los sentidos, por ser los medios con que se perciben los hom-

bres unos a otros. El autor trata de la Sociología de la vista, del oído, del olfato y del sentido genésico. Hablando de este último considera que, entre otros fundamentos de la prohibición del matrimonio entre parientes, lo esencial es el mantenimiento del decoro y del orden dentro de la misma casa, lo que exige la exclusión del comercio sexual entre ascendientes y descendientes, hermanos y hermanas, etc., porque su proximidad espacial haría que los impulsos sexuales degeneraran en orgías sin límites, si no se prohibieran con sanciones tremendas, o se creara un instinto que excluyera de antemano toda mezcla dentro del grupo doméstico. Después de numerosos ejemplos de las relaciones sexuales de muchos pueblos de caracteres primitivos, llega a la siguiente afirmación, que contradice las teorías de la promiscuidad y de la consanguinidad: "En general, las prohibiciones de matrimonio en los pueblos primitivos son más extensas y severas que en los pueblos progresivos".

e). Otro elemento espacial es la migración. — En los anteriores sólo se han visto formas de coexistencia espacial; ahora, la facultad de moverse produce consecuencias completamente nuevas. En un grupo migrante se atenúan las diferencias interiores, y por tanto, no hay en él organización política propiamente dicha, bastando la organización patriarcal, que a veces se convierte con el tiempo en una monarquía despótica. La forma nómada favorece el despotismo del varón, por tener éste la dirección sobre la forma de alimentación más importante, o exclusiva, tanto en la caza como en la ganadería, que son las ocupaciones de los ciclos caracterizados por el nomadismo.

La migración de una parte del grupo produce sobre la otra parte que permanece sedentaria efectos diferentes: los viajes han sido un medio eficaz para extender la acción de organismos centrales, sobre todo en el sentido político, en el que facilitan la acción del gobierno sobre todo el país, por lo que aquél se preocupa por la apertura de caminos y otras vías de comunicación. El principio de la migración ha tenido su mayor éxito en la unidad religiosa, que se extiende a todos los países, pudiendo coexistir con los mismos estados y con otras especies de sociedades. Pero lo anterior sólo sucede cuando el grupo tiene, por otra parte, elementos suficientes de cohesión; porque si hay en su seno elementos disociadores, la migración los acentúa y lleva al antagonismo de las diversas tendencias que en el grupo estaban latentes.

Además de los anteriores elementos espaciales de las formas sociales, tiene gran importancia la acción recíproca entre las determinaciones espaciales de un grupo y su forma y energía sociológicas propiamente dichas. Por ejemplo, "el tránsito de una organización originaria

del grupo, fundada en lazos de sangre y parentesco, a otra más mecánica, racional y política, se caracteriza con frecuencia por el hecho de que la división del grupo se verifica en virtud de principios espaciales". Así sucede con el Estado, que tiene que empezar por reducir las agrupaciones familiares a un medio indiferente, por el peligro que entraña para su unidad la organización en tribus o en *gens*. En un principio, a las tribus les son indiferentes las relaciones de espacio; pero al surgir las ciudades vienen los consejos de ancianos, que no se preocupan por la estirpe sino por el patrimonio, y por último el Estado, que centraliza la guerra y los impuestos y divide el país en gobiernos que no coinciden con la antigua división por tribus.

Igualmente se produce en manifestaciones espaciales la soberanía, que siendo personal toma aparente o realmente una forma territorial, y por último, es común que las unidades sociales se viertan en determinados productos del espacio, llegando a solidarizarse con ellos, como la casa, el domicilio, el asiento, y como la patria, que nos parece ser el ejemplo más característico.

Para terminar este título, nos referiremos brevemente a la última parte del libro que venimos comentando: El autor considera que la ampliación de los grupos coincide con la tendencia a la formación de la individualidad, sin que ninguno de estos dos fenómenos sea la causa del otro; tendencia que se manifiesta, en primer lugar, por un doble impulso hacia la individualización dentro del grupo y hacia la indiferenciación entre los elementos de los antiguos grupos. Entre dos grupos diferentes, cuanto más se amplien mayor será su des semejanza por la acentuación de sus caracteres, pero entonces se formarán ciclos en cada grupo que se irán haciendo más semejantes a los del otro, a medida que aumenta la diferencia de los grupos totales, por la igualdad relativa de su condición dentro de cada grupo general. Este mismo proceso se presenta en la formación de la individualidad, que se dilata en dos direcciones: la una cualitativa, en la que el hombre individual se distingue de los demás y se forma una personalidad diferenciada, y la otra en el sentido de la libertad. Para mantener la individualidad en los grandes grupos hay que renunciar a una parte de ella: "el individuo no puede salvarse ante la totalidad; sólo entregando una parte de su yo absoluto a un par de personas, ligándose con ellas, puede mantener todavía el sentimiento de la individualidad". Por tal razón, la formación de una familia o la pertenencia a ella facilita la defensa del individuo frente al Estado. La amplia familia patriarcal (no aceptamos el matriarcado primitivo que supone el autor) podía bastarse a sí misma en todo sentido; luego se redujo en parte, pasando a ser un intermediario entre el indi-

viduo y el grupo más amplio, y por último, la familia más reducida tuvo que ampararse en la organización suprafamiliar del Estado. Aún más, dentro del Estado, la familia entra a un grupo intermedio, para defenderse del conjunto de todos los grupos, como en los Estados federales.

Nosotros, en este último proceso, que, como lo reconoce el autor, no es constante, no vemos otra cosa que una diversidad en el grado de socialificación, que tiene íntima relación con los conceptos de comunidad y de sociedad, lo mismo que con la determinación de las épocas de cultura y de civilización, como lo veremos en el título siguiente.

VI

COMUNIDAD Y SOCIEDAD

Ya hemos expuesto nuestra opinión acerca de la división de los grupos sociales en naturales y sociales propiamente dichos. Nos hallamos ahora ante la clasificación generalmente admitida de los mismos grupos en comunidades y sociedades, en cuya explicación creemos encontrar cierta analogía con los conceptos de cultura y de civilización, por lo que trataremos también de estos últimos, lo mismo que de la disolución de los grupos, que algunos consideran ser un efecto de la civilización, reuniendo estos diversos temas por una asociación de ideas bajo la rúbrica que encabeza este título.

La clasificación de los grupos en comunidades y sociedades se debe a Ferdinand Tonnies, cuya obra "Comunidad y Sociedad", aparecida en 1878, inicia en Alemania la llamada Sociología nueva. El sistema de este autor se basa en la contraposición de los conceptos de comunidad y sociedad, en el primero de los cuales las relaciones interhumanas son el producto de la *voluntad humana natural*, y el segundo, el de la *voluntad humana deliberada*.

"Como voluntad humana natural considero — habla Tonnies — (1) aquellas formas de volición, tanto positivas como negativas, que tienen su raíz en el sentimiento (temperamento, instinto), se robustecen por el hábito, y culminan como creencias y convicciones. A esta especie pertenece también la voluntad positiva, desde que se aplique a los medios para lograr su fin, conciliando estos medios como identificados substancialmente con el fin perseguido. En este punto sobreviene la divergencia, desde el momento en que el fin y el medio se disocian, es decir, cuando llega a imaginarse y quererse un medio en sí mismo, e incluso en oposición a su fin, esto es, pese a una repulsión y venciendo ésta, por

(1) Citado por von Wiese en «Sociología, Hist. y Princip. Problemas».

ejemplo: contra los estímulos negativos de la repugnancia o el remordimiento. Esta forma de voluntad es la que llamo deliberada".

En esta división original entre voluntad natural y voluntad deliberada no hallamos otra cosa que un juego de palabras, en el que se abusa de la confusión de los términos. En primer lugar, se confunde la volición con la ejecución exterior; pues la volición es un acto interno, es la determinación de obrar en un sentido o en otro, que no sólo no tiene su raíz en el sentimiento, sino que obra independientemente de este estado afectivo y aún puede contrariarlo. Mas, si se entiende por volición la mera ejecución externa, podría llamarse así la ejecución de un acto voluntario propiamente dicho, pero no la simple manifestación, más o menos violenta, de un estado de ánimo. Lo mismo puede decirse del temperamento y del instinto, que en el párrafo transcrito se asimilan al sentimiento, lo que es un error más craso todavía. En cuanto al papel del hábito en este proceso, ni el instinto es un producto del hábito, ni es susceptible de progreso por la repetición, ya que es una inclinación natural y primitiva del ser que lo posee, y al mismo tiempo ciega y fatal. El sentimiento podría ser más intenso en virtud del hábito, lo que es muy discutible, pero entonces a los actos que produzca les será menos aplicable el concepto de la volición, que tampoco tiene sentido respecto del temperamento, además de que no se concibe claramente cuál pueda ser la influencia del hábito sobre las reacciones que obedecen a la constitución íntima del organismo humano.

No aceptamos que en la voluntad positiva de que habla Tonnies pueda haber una identidad substancial de los medios y el fin, porque en toda acción voluntaria se descubre la ordenación a un fin, aunque sea muy próximo; pero nunca idéntico a los medios, porque éstos existen fuera del hombre, mientras que el fin es concebido interiormente y puede obrar sobre los mismos medios, seleccionándolos, modificándolos, etc. Ni siquiera en los brutos puede hablarse de la identificación de los medios con el fin, ya que ellos obran únicamente por impulsos internos y por excitaciones exteriores, en donde no caben aquellos conceptos, que son característicos del acto voluntario propiamente dicho.

Tenemos, pues, que buscar otro fundamento para la división de los grupos sociales en Comunidad y Sociedad:

El doctor Wilhelm Sauer (1) acepta que las primeras formas de los grupos sociales son la comunidad y la sociedad, pero distinguiéndolas de las uniones puramente naturales: la "horda" y la "masa". Des-

(1) V. «Filosofía Jurídica y Social», Cit. Págs. 136 y sigtes.

echado por nosotros este concepto de grupos naturales, pasaremos a determinar la esencia de la primera distinción, dentro de los grupos sociales propiamente dichos, que son para nosotros todos los grupos humanos. Si nuestro pensamiento no coincide exactamente con el del autor citado, al menos seguiremos sus principios en esta exposición.

Partiendo de la finalidad de los actos humanos (específicamente humanos, de los cuales debe ocuparse la Sociología pura), y de la diversidad de medios para alcanzar un fin, podemos definir la sociedad en general (haciendo caso omiso de la división) como la unión estable de varias personas en orden a la consecución de un mismo fin. Pero en la apreciación de los medios con relación al fin, lo que podemos llamar tendencia valorativa, se presentan dos grados principales: Si hay *afinidad esencial* de las tendencias valorativas, es decir, los asociados persiguen un mismo fin con medios semejantes o afines, tendremos la *Comunidad*. Si no hay afinidad esencial, sino una coincidencia no real en las finalidades y en los medios, un *paralelismo de las tendencias valorativas*, tendremos la *Sociedad*.

Como hallamos un poco vago este último concepto de sociedad, que corresponde a Sauer, creemos soltar la dificultad descomponiéndola en otros dos grados: El primer grado será aquel en que los asociados persiguen un mismo fin, en cuya apreciación están de acuerdo (coincidencia real o afinidad esencial de las finalidades), pero difieren en los medios. El segundo grado será aquel en que no sólo difieren en los medios, sino que sólo hay una afinidad normativa de las finalidades, es decir, todas las voluntades concurren hacia una finalidad en cuya determinación exacta no están de acuerdo. Nos explicaremos mejor: los contornos del fin que persiguen no están bien definidos; todos tienden a un fin, pero no todos saben a ciencia cierta cuál es el fin que persiguen. Ejemplo de este último grado creemos que sea la humanidad actual, pero en la comprobación de nuestro aserto nos haríamos interminables, por la infinidad de modalidades que, todavía dentro de este último concepto, pueden presentarse.

En consecuencia con esta digresión, hallamos en la división de Sauer un vacío, según el criterio con que la hemos interpretado: para él, en la comunidad hay afinidad esencial de los medios y de las finalidades, mientras que en la sociedad esa afinidad no es esencial en los unos ni en las otras. Quedan sin casilla los grupos en que, por una parte, hay afinidad esencial de finalidades, y por otra, diversidad de medios, grupos éstos que nosotros hemos clasificado en el primer grado de la Sociedad.

En último término, esta clasificación no es irreductible. La prepon-

derancia de las notas esenciales de cada concepto en un grupo dado es lo que determina a cuál de las dos formas pertenece.

Intimamente relacionados con los conceptos de Comunidad y de Sociedad aparecen los de cultura y civilización, y, como sucede con aquéllos, su esencia es muy discutida, lo mismo que la ubicación de las épocas de cultura y de civilización dentro de aquellas formas sociológicas. El laberinto de discusiones que se ha formado en torno a estos dos vocablos obedece a la realidad filosófica que encierran, y al justo anhelo de libertar a la humanidad actual de la "ley del progreso y la decadencia", enseñoreada de toda la Historia y amenazante para el porvenir, si los hombres siguen olvidando y despreciando las dolorosas lecciones del pasado.

Ha reinado gran confusión entre los términos *cultura* y *civilización*, y no sólo es común tomar el uno por el otro, sino que se ha llegado a considerar la cultura como una de las manifestaciones de la civilización, como su fase intelectual; confusión ésta que es común en diccionarios y enciclopedias. Capta mejor el problema Wilhelm Sauer cuando afirma que "mejor se comprende el concepto de cultura tratando de diferenciarlo precisamente de los fenómenos semejantes: instrucción, humanidad, civilización. La instrucción afecta con preferencia la parte intelectual del hombre; la humanidad principalmente su aspecto ético; cultura es un concepto más universal. Y también más íntimo; por eso se le suele contraponer (Spengler) a la mera civilización, que se refiere más bien al aspecto externo de la misma" (1). Sin embargo, como aparece en esta cita, el autor de su contenido llega al extremo opuesto de considerar la civilización como la faz materialista de la cultura. No obstante esta subordinación del concepto de civilización al de cultura, el mismo autor nos lleva a una concepción más exacta de la última cuando dice: "Cultura es el conjunto de todas las tendencias valorativas humanas que se ordenan en un todo armónico, completo e irreprochable; cultura es la unidad armónica de todas las mónadas de valor". — "En este sentido puede determinarse formalmente la Cultura como la suma de los valores absolutos; y materialmente, como conjunto de los valores realizados o, más bien (puesto que se trata de una misión inacabable), de los valores absolutos que se deben realizar". (2).

Como la determinación de los conceptos de comunidad y sociedad, la nítida distinción entre los otros dos que venimos tratando es, pues, otro producto del pensamiento alemán. Sin llegar a la exagerada antinomia de Spengler, quien considera que cultura significa la actividad

(1) y (2) Sauer, op. cit., págs. 115 y 117, respectivamente.

creadora de una fase de progreso, y civilización el comenzar a detenerse o a caer, podemos expresar aquel pensamiento en el lenguaje de la economía, diciendo que la esencia de la cultura es la producción de nuevos valores, y la esencia de la civilización es el aprovechamiento de los valores existentes.

Es común en los tratadistas la ubicación de las épocas de cultura en las comunidades y de las de civilización en las sociedades. Pero, en primer lugar, la división de los grupos en comunidades y sociedades no es una división genética, sino lógica; es decir, no se pretende hallar una sucesión rigurosa de comunidad a sociedad, sino que se busca un punto de partida para el estudio de las relaciones en los grupos sociales. En segundo lugar, tampoco puede suponerse una sucesión ordenada de un período *pre-cultural*, otro de *cultura* y uno final de *civilización*, como lo quiere Spengler, comparando esta sucesión con las edades del hombre y con los estaciones del año, porque si cultura es el conjunto de valores realizados o por realizar, como lo dice Sauer, o la suma de unos y otros, ya que tanto los valores realizados como los realizables están comprendidos en la "suma de valores absolutos", del mismo Sauer, podemos encontrar la cultura tanto en los pueblos primitivos como en los históricos y en los actuales. Pues la fuente de los valores absolutos es inagotable, y con diversa avidez se han nutrido de ella los hombres primitivos, que tuvieron la familia perfecta, una economía eficaz y la más pura religión; como también los hombres llamados cultos de todas las épocas y de todas y cada una de las naciones. Lo que sucede es que en cada época hay tendencias culturales al lado de tendencias anticulturales, lo mismo que en cada nación, y el predominio de las últimas trae consigo la disolución de las sociedades, lo que es muy distinto de los esquemas elaborados por Spengler, que han creado algo así como una superstición en los historiadores, con la ley del "progreso y la decadencia", contra la que es preciso reaccionar.

La cultura no es patrimonio de una época determinada de la Historia: "Man is many, and civilization one", había dicho Tylor, dando a entender que todos los hombres han perseguido una misma forma de Cultura, en una evolución única y constante, partiendo de un principio en que la cultura era ausente para la humanidad. Al contrario, Goldeweisse ha opuesto la fórmula siguiente: "Man is one, and civilizations are many". Esta última frase expresa el resultado de las más modernas investigaciones etnológicas, que, como hemos visto, no están dirigidas a construir un esquema lineal preconcebido, que va de lo simple a lo compuesto, atribuyendo prioridad cronológica a las formas más embrionarias, para colocar en los planos más recientes las que ofrecen los ele-

mentos de las primeras más perfeccionados, lo que obedece al espíritu de sistema, a meros hábitos calificativos de nuestra mente. El estudio de las culturas no se detiene en la observación de un hecho etnológico o histórico aislado, como el religioso, el económico, el nupcial, etc., sino que extiende su observación sobre todos estos hechos y sobre la propiedad que tienen de asociarse. El conjunto de hechos que tienden a llenar las necesidades fundamentales de la existencia humana es lo que puede llamarse una cultura particular, y así se explica el que haya muchas culturas diferentes, que buscan de diverso modo la satisfacción de las necesidades fundamentales, que han sido y serán unas mismas en toda la humanidad. Cada uno de los conjuntos de hechos que en un grupo determinado tienda a llenar aquellas necesidades representa la masa de bienes propios de una cultura, sin que para llamarse así sea necesario que llene esas necesidades plenamente, según el concepto que antes hemos dado de Cultura, como conjunto de valores realizables y por realizar. Y sobra explicar que esos bienes no solamente son de carácter material, como industrias de necesidad primaria o secundaria, ni se extienden únicamente a lo relativo a las artes, sino que son también los de categoría espiritual, como creencias, formas rituales y ceremoniales, idea del Estado, derecho público y privado, organización social, conceptos morales, representación del mundo, etc. (1)

No son solamente los etnólogos, quienes reclaman con razón el reconocimiento de la cultura de los pueblos primitivos, los que rechazan los esquemas culturales ascendentes del siglo pasado. También se ha puesto en guardia la opinión del actual siglo contra los que ubican la cultura en las comunidades y la civilización en las sociedades, negando a estas últimas la cultura propiamente dicha. Citemos a Sauer, de quien hemos tomado ya los conceptos más aceptados en la distinción que nos ocupa, y quien, al contrario, considera que las sociedades son más aptas que las comunidades para el desarrollo de la cultura: "Puede afirmarse que una posición más libre de los individuos permita una actuación cultural más intensa. En efecto, sólo en la Sociedad son posibles las grandes creaciones culturales. Arte, Religión y Moral sólo pueden cultivarse por el individuo en cuanto tal. Decir que el proceso de la cultura va de la comunidad a la sociedad no puede entenderse en el sentido de que la sociedad nazca de la comunidad o después de ella, algo así como si se dijese que el Estado en la última fase de su evolución pasase a constituirse en la Sociedad. Con ello

(1) V. Imbelloni. Op. cit. Págs. 30 y sigts.

se da a entender tan sólo que decae la importancia de la comunidad y especialmente de las comunidades pequeñas, y que relativamente asciende el valor de la Sociedad para la cultura". (1).

Ante las diferentes opiniones de los mismos creadores de los modernos conceptos de cultura y civilización, que a veces son opuestas, podemos mantenernos en una situación similar a la que hemos guardado ante los conceptos de comunidad y sociedad; no porque la creamos más práctica para salir de la dificultad, sino porque la hallamos en acuerdo con los hechos, evitando que la especulación conceptualista nos aparte de la realidad. Cultura es la creación de valores, que pueden aprovecharse al mismo tiempo que se producen; Civilización es el aprovechamiento de valores, los que pueden producirse al mismo tiempo que se consumen, es decir, un aprovechamiento que no impide la producción de nuevos valores; antes bien, cuanto mayor sea el consumo, simultáneamente será mayor la producción.

Ahí está la clave para la determinación de las épocas de cultura y las de la civilización: el balance favorable a la producción de valores determina una época de cultura; el balance en que predomina el consumo sobre la producción determinará una época de civilización. De aquí se desprende que la civilización en sí, no considerándola como opuesta a la cultura, puede coexistir con esta última, y precisamente ha de ser más duradera cuanto mayor sea la producción de valores que acrecienten el manantial de que se alimenta.

La civilización no es, pues, el desenlace fatal de cualquier cultura, como lo sostienen Spengler y Berdiaeff, ni "toda civilización conduce ineluctablemente hacia la muerte", como lo afirma el último autor. (2).

Hemos dado a entender que la civilización, para que sea verdadera, debe equilibrarse con la cultura, y en este sentido podemos afirmar que la civilización bien entendida es la realización práctica de los valores absolutos, el progreso material e intelectual en la más justa armonía, la que no puede darse sino con la dirección del espíritu; pues si éste se pusiera al servicio de la materia volveríamos a la concepción de Spengler, y a los periodos que éste llama de civilización hay que llamarlos de decadencia y disolución, según el profesor Enrique Molina (3). Aquel autor, preocupado por determinado aspecto de la historia, ha creído ver una esencia imprescindible donde no hay sino una circunstancia antecedente

(1) Sauer, op. cit. pág. 140.

(2) Berdiaeff (Nicolás). «El sentido de la Historia». Pág. 247.—(Edit. Aral).

(3) V. «De lo espiritual en la vida humana». Concepción, Chile, 1937, pág. 236.

y de ningún modo única. Habiendo estudiado que a todo período de civilización ha seguido uno de muerte, ha confundido los dos términos hasta llegar a afirmar enfáticamente que ambos significan lo mismo, sin notar que muchas veces ha renacido esa civilización en otros pueblos con emigrantes de su sede anterior. En su afán de separar dos significaciones, unió otras dos cuyo contenido es completamente distinto. Creyó que civilización era decadencia y no se preocupó por estudiar fuera de la historia, y aún dentro de ella, los fenómenos sociales y científicos que desvirtúan esa hipótesis. Conoció varios casos como antecedentes de unos mismos sucesos, y no observó que, suprimidas ciertas causas, podían haberse presentado fenómenos diferentes.

A pesar de la distinción de los conceptos de cultura y de civilización, no pueden tampoco considerarse como dos rutas diferentes de los destinos humanos, o como dos hechos independientes. En último término, la cultura y la civilización se complementan; pues la cultura no llenaría su finalidad esencialmente humana sin exteriorizarse en sus varias formas, y la civilización sin la cultura se hace imposible, ya que no hay manifestación exterior sin haber existido antes una idea para realizar. La cultura necesita, pues, de la civilización para no caer en la esterilidad, y la civilización a su vez requiere la cultura, para no convertirse en spengleriana, en un mero tecnicismo o formulismo vacío. Siendo la primera material en su carácter y espiritual la segunda, ha de necesitar forzosamente la una de la otra, así como el compuesto humano requiere sus dos componentes para existir como tal. La civilización es, según esto, el principio de corporeidad de la cultura, y la unión de los dos conceptos constituye lo que el autor últimamente citado denomina una cultura o una civilización integral. (1).

Para resumir nuestro trabajo, debemos resumir las ideas que aisladamente hemos expuesto sobre la disolución de los grupos, que ha sido considerada como consecuencia de toda civilización, aunque sólo sea en cuanto tiene relación con el objeto principal de este título.

Si en la comunidad hay afinidad esencial de finalidades y de medios, mientras un grupo conserve tal carácter predominarán los elementos socializadores, ya que todos los asociados están de acuerdo en el fin y emplean medios semejantes, sin necesidad de coacción. Si la sociedad ofrece unidad de fin, a pesar de la discrepancia de los medios, ese fin común no tendrá menos fuerza socializadora que aquella doble afinidad de la comunidad, ya que el fin que une a los asociados es lo

(1) V. Op. cit., págs. 237 y sigts.

esencial, y los medios lo accesorio, por lo que tendremos la unidad del grupo mientras el fin siga siendo el mismo para todos. Pero si, al contrario, no hay afinidad esencial de las finalidades, como en el segundo grado de sociedad que nosotros hemos considerado, los vínculos sociales son más débiles que en los grupos anteriores, y mientras reine el desacuerdo será necesaria la coacción para mantener el orden y la unidad.

Esta última categoría de sociedades será, pues, más propensa a la disolución, porque el mero paralelismo de finalidades puede convertirse en semejanza, y acentuarse ésta hasta convertirlas en finalidades diversas y aún antagónicas, y habiendo varios fines no habrá una, sino varias sociedades, ya que la unidad del fin (real o normativa) es de la esencia de toda sociedad, en el sentido general.
