

Sobre la responsabilidad colectiva*

Georg Simmel

••

En general las épocas más primitivas muestran la tendencia a responsabilizar y castigar al círculo social, al conjunto de la familia, al clan, etc. por las acciones delictivas del individuo. Dentro de un grupo unificado políticamente en el que un poder central persigue el delito, con frecuencia se ven afectadas por esto hasta la tercera o cuarta generación y todo tipo de castigos alcanzan a miembros de la familia que son inocentes. Aún en mayor medida se presenta tal fenómeno con la venganza privada que, en muchos casos, a partir del daño de un individuo a otro, degenera en una guerra entre familias completas, tanto en su extensión como en la sucesión de generaciones enteras. Entre grupos separados políticamente, la totalidad de uno exige satisfacción a la totalidad del otro por el daño que le ocasionó un miembro de éste a la totalidad de aquel o a uno de sus miembros. Aquí puede presentarse una diferenciación defectuosa desde dos lados: en primer lugar, objetivamente, en la medida en que la fusión entre el individuo y la totalidad, en efecto, puede ser tan estrecha, que las acciones del primero no podrían considerarse con razón como individuales en sentido estricto, ya que se derivan de cierta solidaridad de uno con otro; en segundo lugar, subjetivamente, dada la incapacidad al juzgar de separar al individuo culpable frente al grupo con el que se encuentra conectado a partir de otras relaciones, pero no a través de la falta en cuestión. No obstante, dado que con frecuencia una y la misma causa tiene efectos por ambos lados, en la siguiente exposición de los fundamentos de estas alternativas, resulta conveniente abordarlas sin separarlas tajantemente.

Sin duda, en referencia a la unidad real parece como si en los grupos primitivos el principio de la transmisión por herencia, que lleva a la vinculación e igualdad de los individuos, tuviese mayor peso frente al principio de la adaptación, que lleva a la autonomía y variabilidad individual. Con razón se enfatizó que la unidad social es uno de los medios esenciales de los hombres en la lucha por la existencia y que, por eso, probablemente a través de la selección natural, alcanzó su estrechez y rigidez fáctica. Sin embargo, cuanto más pequeño es el grupo que le brinda los apoyos necesarios al individuo y cuanto menos considere éste la posibilidad de la existencia fuera del gru-

*. G. Simmel, «Über Kollektivverantwortlichkeit», en: *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989. pp. 139-168. Traducción del alemán de Lionel Lewkow (l1ewkow@yahoo.com.ar) Docente de la Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires/ Instituto de Investigaciones Gino Germani.

po, más se tiene que fusionar el individuo con aquel. La ganancia en autonomía y la separación del individuo de la tierra de la generalidad tiene lugar a partir de la abundancia y la diversidad de las relaciones vitales y lo que se transmite hereditariamente; cuanto más se distribuya esta tierra entre sus feudatarios, más improbable es la repetición de la misma combinación, mayor es la posibilidad de que ésta se desvincule de una cantidad de relaciones en favor de otras.¹ Nos sentimos ligados de manera más estrecha y lo estamos fácticamente cuando sólo unos pocos hilos nos atan, los cuales, no obstante, dirigen todas las direcciones de nuestro hacer y sentir, y precisamente debido a este número reducido, permanecen constante y enteramente en la conciencia. Cuando muchas conexiones fugaces ejercen efectos según las más variadas direcciones, la dependencia de esta totalidad es menor, porque es menor con respecto a cada una en singular y también debido a que el significado predominante de una u otra, nos da mayor libertad frente al todo como tal. Cuanto más simples son las fuerzas reales e ideales que anudan una comunidad que incluye los vínculos vitales del individuo, más estrecho y solidario es el nexo entre estos vínculos y el todo, lo que, a su vez, lleva a que el último sólo pueda tener un tamaño reducido. Al respecto, la historia de las religiones ofrece analogías pertinentes. Comparativamente, las comunidades del cristianismo primitivo tenían una pequeña cantidad de dogmas, no obstante, por su intermedio se generaban relaciones que, con una fuerza indestructible, ligaban incondicionalmente a cada uno con el otro. En la misma medida en que el círculo del credo cristiano se extendió hacia fuera, se incrementó también la cantidad de dogmas y disminuyó, simultáneamente, la pertenencia solidaria del individuo a la comunidad. El proceso de desarrollo de casi todos los partidos políticos muestra las mismas características: en el primer periodo de un partido, en el momento de su fundación – así pues, en cierto modo, en la forma primitiva de la constitución de los grupos – por un lado, el partido es pequeño, por otro lado, los vínculos son de una determinación y firmeza que corrientemente se pierde cuando los partidos se amplían, lo cual suele ir codo a codo con la dilatación del programa del partido.

Para poder perdurar como tal, el todo social reclama cierta cantidad de nutrientes que, exactamente de la misma manera que sucede con el organismo individual, no aumenta proporcionalmente a su tamaño. En consecuencia, cuando comparativamente el grupo contiene pocos miembros, cada uno tiene que contribuir más a la conservación del grupo que donde esto concierne a un número mayor. Así notamos que con frecuencia los impuestos municipales son relativamente mucho mayores en ciudades pequeñas que en grandes ciudades. Determinadas exigencias de la sociedad permanecen iguales más allá de su tamaño, por tanto, la sociedad requiere un

1. N. de T.: Simmel emplea en sentido metafórico los términos *Boden* «tierra» y *Lehen* «feudo». La expresión *zu Lehen tragen*, utilizada en el texto, tiene el sentido de «recibir un feudo en usufructo» o, simplemente, «ser feudatario». Así, también se lee en *Wilhelm Tell* de F. Schiller (Reclam, Stuttgart, 2013, p. 50): *ich trage Gut von Österreich zu Lehen*, es decir, «soy feudatario de Austria».

sacrificio mayor del individuo cuando se reparte entre menos. El largo recorrido de las siguientes consideraciones conduce al mismo punto final.

El organismo social muestra fenómenos análogos a los que condujeron a aceptar la presencia de una fuerza vital especial para el ser vivo unitario. La maravillosa persistencia con la que el cuerpo soporta la privación de condiciones a las que normalmente está asociada su alimentación y la conservación de su forma; la resistencia que opone a las interferencias positivas al desplegar sus fuerzas desde el interior, fuerzas que parecen estar disponibles precisamente en la medida en que son necesarias para superar el ataque momentáneo; finalmente, la regeneración de partes lesionadas o perdidas, que autónomamente, a partir de una fuerza instintiva interna, hace posible o al menos tiende a reconstruir el todo que se dañó de cierta forma; todo esto parecería apuntar a una fuerza especial que atraviesa a las partes y mantiene la existencia del todo como tal, con independencia de éstas. Sin presuponer ahora una armonía mística, advertimos en el todo social, no obstante, una fuerza de resistencia similar que es exigida de manera proporcional al ataque externo, una fuerza curativa frente a los daños infligidos, una forma de autoconservación de la que no puede hallarse el manantial externo y que liga frecuentemente al todo incluso cuando se le han secado desde hace tiempo los jugos vitales y la afluencia de nuevos nutrientes está cercenada. Sin embargo, actualmente se ha llegado a la convicción de que aquella fuerza vital no es un agente especial, suspendido en el aire por encima de las partes del organismo, por el contrario, puede ser considerada como el más elevado compendio del efecto recíproco de las partes. Ninguna parte de un cuerpo se mueve, se conserva o se completa de una manera que no pudiese ser producida por fuera del organismo si se le presentasen los mismos estímulos mecánicos y químicos. No obstante, los órganos y células singulares no son inducidos a la cohesión y el crecimiento mediante una fuerza que los trascienda, sino más bien por intermedio de la que existe en ellos mismos, y la forma y duración de su imbricación depende únicamente de la elasticidad que trae cada uno y se desarrolla en la vinculación recíproca. Sólo el inconmensurable refinamiento y encadenamiento de estos efectos recíprocos que dificulta la comprensión de los detalles y la contribución de cada parte, pareciera apuntar hacia una fuerza especial más allá de la que yace en los mismos elementos. Cuanto más elevada, desarrollada y refinada es una figura, más parece estar conducida por una fuerza que la define y que rige sólo para el todo como tal, más imperceptible se hace la aportación de los elementos a la existencia y el desarrollo del todo. Mientras en un agregado tosco e inorgánico o compuesto de pocas partes, el influjo de cada parte al destino del todo, por decirlo así, se deja determinar de modo macroscópico, en uno refinado, compuesto de múltiples partes, sólo es visible ante una mirada agudizada. Esto permite a las partes una abundancia tal de relaciones que, dispuestas de cierto modo entre éstas, no se sacrifican a ninguna y ganan tal independencia que su contribución al todo se oscurece objetiva y subjetivamente. Igual de importante para los vínculos primitivos que la dependencia del individuo con respecto a su grupo es la amplia medida en que, no obstante,

el grupo depende característicamente de los individuos, lo cual resulta del reducido número de miembros. A pesar de que la sencillez de las condiciones de vida y la preponderancia de las tareas corporales por encima de la espiritualidad del hombre primitivo tal vez contribuyan a una constitución más saludable y normal que la que posee el hombre cultivado, no obstante, como resultado de los vínculos recién mencionados, su grupo es extraordinariamente más sensible y vulnerable, y se despedaza ante ofensas incomparablemente menores que, por ejemplo, un gran Estado de cultura (*Kulturstaat*), cuyos individuos, con una alta probabilidad, considerados en sí mismos, son mucho más delicados. Precisamente a partir de esta conexión se esclarece la creciente independencia del todo y su fuerza con respecto a cada uno de sus elementos individuales. Cuanto más dependiente es el todo con respecto a estos, es decir, cuanto mayores son las contribuciones que tienen que hacer al todo, más accesible tiene que ser a los estremecimientos que parten de los individuos o los atraviesan de algún modo. Esto cambia a tal punto con el crecimiento y el avance cultural del Estado que, en comparación con condiciones anteriores, incluso tolera la depravación de sus miembros sin que la superioridad de su autoconservación disminuya frente a aquellas. A pesar de que el grupo social genera la apariencia de que una fuerza vital propia, relativamente independiente de sus elementos, logró la autoconservación y equilibró las perturbaciones, esto sólo demuestra la altura cultural alcanzada y el entrelazamiento interno de la forma de asociación. Con la intensificación de estos aspectos, también se refuerzan sus consecuencias: el todo parecerá y será más independiente frente a las partes y las partes tendrán que entregar cada vez menos al todo. Así, la mayor exigencia que conlleva el compromiso del individuo con el grupo pequeño, la fusión más estrecha que supone frente al grupo más grande, sólo tiene que contemplarse como un caso especial de una norma muy general, válida también en el terreno de las cosas.

Una reflexión un poco más simple permite presentar la misma conexión aún desde otro lado. Dado que la diferenciación de las fuerzas y actividades individuales en condiciones sociales primitivas todavía es imperfecta, tampoco puede presentarse una aguda separación entre lo que es del César y lo que exigen y pueden exigir los intereses privados del individuo o los intereses sociales de otro tipo. Así, el sacrificio que reclama la comunidad sobrepasa fácilmente lo que exige la cosa en cuestión. Debido a que todavía hay una estrecha conexión entre los diferentes actos de voluntad y los círculos de intereses singulares, la actividad intencional singular pone en movimiento y consume muchas otras actividades que no corresponden a ella. Algo similar ocurre con los niños y los hombres torpes que frente a una tarea que se les presenta ponen en movimiento muchos más grupos musculares que los que son necesarios: así como mueven todo el brazo donde se necesitaría sólo el dedo, mueven el cuerpo entero donde se necesitaría sólo el brazo. Donde están diferenciadas de manera tajante las exigencias del grupo social al individuo, o sea, la medida en que se tiene que dedicar a ellas, ahí *ceteris paribus* las exigencias pueden ser más moderadas que donde un entrelazamiento y una confusión indómitos de los momentos vitales arrastra

consigo a la exigencia singular y también aquellas colindantes. Recuerdo que para ser miembro de un gremio de artesanos se exigía una toma de posición política que en el contexto de una evolución más elevada dejó de ser parte de los fines gremiales, también la necesidad casi incondicional en los pequeños agrupamientos estatales primitivos de participar en su confesión religiosa y la coacción que en épocas anteriores se ejercía sobre los miembros de ciertas familias para que asuman una profesión que se heredaba y era significativa para ellas, por ejemplo, en Egipto, México, etc. Cómo esta condición se extendió aún en las altas culturas lo muestra cualquier mirada desprejuiciada. Sólo tomo un ejemplo no muy distante: hasta 1865 en Inglaterra todo obrero o empleado al que se le pagaba su sueldo mediante la participación en las ganancias, era considerado *eo ipso* como parte (socio) de la titularidad de la empresa, por tanto, solidariamente responsable por ésta. No fue sino hasta aquel año, que mediante una diferenciación más aguda, una ley disolvió esta conexión en cuanto dejó como parte de la titularidad precisamente sólo a aquellos que venían al caso. Ahora el obrero podía participar de la ganancia sin estar involucrado en el riesgo objetivo injustificado de la participación completa. Para todas estas conexiones hay que tener en cuenta que una diferenciación insuficiente no sólo hace que en el plano objetivo se fusione la función de una parte con la de otra que no sería teleológicamente necesaria, sino que también el juicio subjetivo frecuentemente no desarrolla la posibilidad de discernimiento y cuando la actividad depende del conocimiento, la planificación o la conducción conscientes, el discernimiento de lo que es exclusivamente necesario no tiene lugar aunque materialmente ya podría haberse efectuado. La diferenciación en nuestra representación de las cosas en ningún caso reproduce totalmente esta diferenciación fáctica o posible, aunque generalmente la primera estará determinada por la última. No obstante, dado que también la primera determina de múltiples maneras a la última, una indiferenciación insuficiente de la representación caerá en el círculo de que la creencia en la indiferenciación de las personas o las funciones, a su vez, impida fácticamente su individualización y este error real retroalimenta a aquel conocimiento insuficiente. Así, precisamente, la creencia en la insoluble solidaridad de la familia que resultó de una representación indiferenciada, condujo a que la acción individual dirigida a un tercero afecte a la familia como un todo y esta circunstancia nuevamente unió a la familia de una manera muy estrecha para defenderse contra el ataque, lo cual, a su vez, le da un fundamento más fuerte a aquella creencia.

Ahora también hay que tener en cuenta que en la misma medida en que el individuo se entrega al servicio de su grupo, recibe de éste la forma y el contenido de su propio ser. Voluntaria o involuntariamente, el miembro de un pequeño grupo fusiona sus intereses con los del conjunto y así no sólo los intereses del conjunto se convierten en los del individuo, también los intereses del individuo se convierten en los del conjunto. Hasta tal punto la naturaleza del individuo se funde con la del todo que en el transcurso de las generaciones las características individuales se adaptan cada vez más a los intereses grupales y, de esta manera, la unidad de los fines lleva a la unidad del ser espiritual y corporal.

Observamos cómo las relaciones que muestran al individuo en completa unidad con su grupo son de dos tipos, coincidentes con los motivos principales que producen la asociación de las representaciones en el espíritu individual: por un lado, la igualdad, por el otro, la vinculación real. A pesar de que a fin de cuentas la adaptación, como recién se mencionó, puede hacer que se derive la primera de la última y, por otra parte, visto con más detalle, el desarrollo de los grupos sociales a partir de la familia produce una causa común para ambos aspectos, estos son independientes. Dos representaciones, al igual que dos individuos, pueden ser similares entre sí en gran medida, aunque no exista ningún contacto funcional entre ellos. Sólo en el espíritu que interpreta surge la relación y una fusión múltiple entre objetos que no tienen más que pocas cualidades en común. Desde luego, a través de esta peculiaridad del espíritu de asociar y reproducir aquello que tiene una apariencia similar se transfieren los sentimientos que se vinculan a una cosa o persona, también a otra que es considerada similar aunque no haya ofrecido ningún motivo objetivo para eso. Ningún hombre dispondrá una libertad tal como para manifestar un sentimiento amistoso y desprejuiciado frente a otro hombre que posee una semejanza engañosa con su enemigo mortal. En sentido inverso, con frecuencia nos atraen rasgos singulares de los hombres con una fuerza que no es comprensible a partir de sus auténticos valores y estímulos, en efecto, ante una investigación más detallada se descubre que otro hombre caro a nosotros poseía precisamente tal característica y ahora la igualdad entre ellos facilita la transferencia del sentimiento que otrora estaba asociado a uno de ellos, incluso cuando las razones objetivas que lo produjeron en un caso, faltan por completo en el otro. La igualdad formal en un punto es suficiente para que nuestra sensibilidad produzca una relación de proximidad con esta persona, como antaño la produjo con otra. Resulta evidente hasta qué punto esto ejerce su influjo en nuestro comportamiento práctico. Tanto los sentimientos amistosos como los hostiles contra un grupo son ocasionados o reforzados incontables veces porque un miembro individual del grupo ofreció el motivo objetivo, y la asociación psicológica entre representaciones semejantes transfiere ahora el mismo sentimiento a todos aquellos que, como suele suceder con una familia o una tribu, a partir de la semejanza o la identificación externa –ya sea por llevar un mismo apellido– aparecen asociados en el espíritu de un tercero. Lo que interesa para nuestro argumento es que esto sucederá en amplia medida en épocas de una conciencia inculta y primitiva dominada especialmente por la asociación propiciada por la igualdad externa. Así se nos cuenta de pueblos primitivos que no saben diferenciar entre el presente real de un hombre y la representación ocasionada por su imagen. Cuanto más confuso y enmarañado es el pensamiento, con menos mediaciones una asociación que se basa en cualquier aspecto exterior, arrastra la identificación del objeto también a otras situaciones, y en la misma medida en que este comportamiento psicológico, en resumidas cuentas, deja que ejerza su dominio una subjetividad precipitada en vez de la apacible objetividad, los sentimientos y modos de actuar que se aplican a determinada persona

por razones objetivas, se transferirán sin más al círculo completo de aquellos que por cualquier igualdad han ocasionado la asociación.

Sin embargo, en cuanto tengan lugar vinculaciones funcionales, la unidad de fines, relaciones de complementariedad, un comportamiento común hacia un jefe, etc., no es necesario que se presente una igualdad de características para hacer responsable al conjunto de un grupo por la acción de uno de sus miembros. Creo que aquí yace el motivo explicativo principal del problema del cual partimos. La acción hostil contra la tribu ajena consistente en la captura de mujeres, esclavos o posesiones del otro para satisfacer un sentimiento de venganza o por otros motivos, casi nunca es emprendida por un solo individuo, sino por una porción fundamental de los camaradas de la tribu. Esto es necesario porque incluso cuando el ataque se dirige sólo a un miembro individual de una tribu ajena, ésta acude en su totalidad para defenderlo. Y nuevamente, esto no sólo sucede porque la personalidad que fue atacada quizá brinde un servicio al todo, sino porque cada uno sabe que el éxito del primer ataque abre las puertas de par en par al segundo ataque y el enemigo que hoy robó al vecino, mañana se dirigirá con mayor fuerza contra nosotros mismos. Generalmente esta analogía entre el propio destino y el del vecino es una de las palancas más poderosas para la socialización (*Vergesellschaftung*)² en cuanto permite superar la limitación de la acción al interés inmediatamente propio y salvaguardar éste último mediante una unidad que en principio sólo redundaría en beneficio del otro. En todo caso, resulta claro que la asociación para el ataque y la asociación para la defensa tienen un efecto recíproco, que el ataque es exitoso sólo cuando colabora la multitud, porque la defensa convoca a la multitud y, a la inversa, esto es necesario porque el ataque tiende a ser colectivo. La consecuencia de esto tiene que ser que en todos los encuentros hostiles en los que, por tanto, a cada uno se enfrenta una totalidad, tampoco se vea al adversario como tal persona determinada, sino más bien como un mero miembro del grupo enemigo. Los contactos hostiles tienen un carácter colectivo en una medida mucho mayor que los amistosos y, de manera inversa, las relaciones colectivas entre grupos tienden a ser predominantemente hostiles. En efecto, esto sucede también en las altas culturas porque aún los Estados son absolutamente egoístas. Cuando tienen lugar relaciones amistosas entre tribus, son solamente la base para relaciones individuales – comercio, connubio, hospitalidad, etc. – solamente remueven los obstáculos que normalmente opone la tribu a estas relaciones y cuando toman un contenido positivo, es decir, cuando la asociación de tribus completas

2. N. de T.: traducimos *Vergesellschaftung* como «socialización» siguiendo una convención establecida en las versiones al español de las obras de Simmel (Cfr. G. Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002; G. Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México D.F., FCE, 2014). Entonces, *Vergesellschaftung* se traducirá de la misma manera que *Socialisierung* – también presente en el texto – en cuanto ambos términos aluden al proceso en el que se gesta y deviene lo social. Por tanto, el término «socialización» no alude aquí a su acepción usual, es decir, integración social paulatina del individuo, sino a la temporalidad procesual de los nexos sociales.

con otras no se da por sumisión y fusión violenta, ahí, no obstante, usualmente el fin no es otro que uno bélico, de manera que frente a un tercero aquí el individuo no sólo tiene significado como miembro de una tribu y a partir de la solidaridad con ésta, sino que también aquellos que se asocian entre sí sólo tienen que ver unos con otros desde el punto de vista de los intereses de la tribu; lo que los junta y conecta sólo es la relación común frente a un enemigo y el individuo sólo tiene un valor en la medida en que el grupo está detrás de él. Esta solidaridad requerida por razones prácticas tiene diversas consecuencias que se prolongan muy por encima de la duración y la extensión de sus motivos originales. Con razón se subrayó que precisamente entre los pueblos que se caracterizan por el sentido de la libertad – los griegos, los romanos y los germanos – una cuna noble poseía un valor que se extendía mucho más allá del poder y el significado real de la personalidad. La ascendencia noble, la línea genealógica que parte de los dioses, se presenta casi como lo más elevado que puede ensalzar el poeta griego; para el romano la ascendencia esclava estampa una mancha que no se puede borrar con nada y entre los germanos la diferencia de nacimiento establece también una antítesis jurídica. Esto es probablemente el efecto ulterior de la época de la solidaridad familiar incondicional mediante la cual la familia completa aparecía detrás del individuo para protegerlo y defenderlo, quien de esta manera, era más prestigioso y distinguido al ser su familia más grande y poderosa. Cuando por ejemplo entre los sajones la soldada de un noble ascendía al séxtuplo de la de un soldado común, esto es nada más que la cristalización jurídica del hecho de que una familia grande y poderosa podía vengar y, de hecho, vengaba la muerte de uno de sus miembros de una manera más vigorosa y severa que una familia insignificante. La pertenencia a una de estas familias conservó su efecto social incluso después de que el elemento aglutinador, es decir, el respaldo de la familia, había perdido importancia desde largo tiempo atrás. Esto podía coincidir con una fuerte tendencia liberal de los pueblos, porque entre los pueblos que estaban gobernados de manera tiránica y sus relaciones sociales se habían adaptado a este régimen, los grupos familiares poderosos no podían subsistir. Un poder central vigoroso tiene que erradicar esos Estados en el Estado y buscar por su cuenta garantizar al individuo el apoyo social, político y religioso, y sobre todo la protección personal y jurídica que en grupos políticamente más libres sólo encuentra en unión con la familia. Precisamente por eso es tan significativo para el Imperio Romano que se concedieran los puestos más altos a los antiguos esclavos, para de manera arbitraria y en contraste con las ideas de una época más libre, darle la máxima importancia a aquellos que no tenían ninguna importancia por su familia. Así, se disuelve la contradicción psicológica aparente entre el sentido de libertad de los pueblos y cómo enlazan el significado del individuo con el azar del nacimiento apenas se comprueba nuestra hipótesis de que el último proviene del cobijo familiar real que es posible sólo en Estados más libres en los que la familia puede disponer de un poder autónomo. Hasta qué punto, por cierto, la solidaridad de la familia ampliada aún se extiende en nuestra cultura se ve con claridad a partir de la ansiedad con la que la mayoría de las personas alejan y muchas veces

incluso desconocen a parientes de por sí lejanos que poseen un nivel social menor. Justamente, el temor de estar comprometidos con ellos y el esfuerzo por rechazar la afinidad, muestra, sin embargo, qué significado todavía se le otorga a esta afinidad.

La unidad práctica en la que a los terceros se les presenta la familia nunca es del todo recíproca, por el contrario, se basa únicamente en el cobijo que los padres ofrecen a los hijos. Tal vez se puede ver esto como una secuela de la autoconservación que, efectivamente, ya se encuentra presente en un nivel bastante profundo de los organismos: la hembra debe sentir al óvulo o el feto en gran parte como *parviscerum*, sobre todo la expulsión de estos, de la misma manera que para el macho la eyaculación, tiene que estar vinculada con una gran estimulación que impida que se le dirija una atención muy aguda al ser cuya aparición está asociada con estas excitaciones, permitiendo tratarlo aún como algo que pertenece a la esfera del propio yo. Como expresó un zoólogo, el interés que siente el progenitor por los miembros de su cuerpo, durante un tiempo lo siente casi en la misma medida por aquellos elementos que se han desprendido de él sin serles todavía extraños. Por lo tanto, entre los insectos el macho es tan indiferente frente a su progenie porque allí la inseminación es interna y el avance del desarrollo al interior del cuerpo femenino permanece oculto para él, mientras que, a la inversa, el pez macho asume frecuentemente un rol maternal porque arroja sus células reproductivas sobre los óvulos, mientras que la hembra que está separada de ellos ya no puede reconocerlos en el elemento inestable en que fueron arrojados. Al perdurar así la comunidad orgánica entre progenitor y progenie, incluso donde físicamente ya no tiene lugar, se produce de cierto modo una unidad familiar *a priori*. Aquí la unión no se desprende del empeño del individuo en conservarse a sí mismo o a los otros, por el contrario, este instinto de proteger al conjunto de la familia se sigue del sentimiento de unidad que une al progenitor con el conjunto. Resulta sencillo comprender psicológicamente que la creciente intensidad de estas relaciones, como las observamos en los animales superiores y, a fin de cuentas, en el hombre, produce una solidaridad de la familia que se extiende más allá de la filiación inmediata, de igual manera que también los jóvenes, a fin de cuentas, tomando distancia de la pasividad que inicialmente caracteriza su comportamiento en la unidad familiar, no obstante, buscan la protección paternal, se subordinan a ésta e incrementan la unidad del grupo, contribuyendo a la perduración y avance de éste.

Si resumimos estas consideraciones, junto al principio ya mencionado, se nos presenta un principio adicional de clasificación de las causas que hacen que frente a un tercero, el miembro de un grupo aparezca sólo como tal y no como individualidad. En un primer momento se hacen visibles relaciones operantes que son relativamente independientes del vínculo con un tercero: la afinidad orgánica entre padres e hijos, la semejanza entre ellos, la adaptación de los intereses frente a las mismas condiciones de vida, así como la fusión en aquellos puntos que tienen lugar al margen de la relación con otras tribus. Todo esto ocasiona una unidad que, por un lado, le dificulta a un tercero reconocer y tratar al otro como una individualidad, mientras que, por

otro lado, unifica suficientemente la acción del grupo contra todos los extraños como para que la relación con un miembro pueda ser considerada también objetivamente como una relación con el conjunto y se dirijan solidariamente contra éste aquellos sentimientos y reacciones que ha ocasionado un individuo. Entonces, mientras que aquí la unidad originaria constituye la razón para que el grupo reciba un trato homogéneo frente a un tercero, observamos en segundo lugar que las necesidades de la vida ocasionan de múltiples maneras una forma común de actuar y sin que preceda una unidad real, éstas ocasionan tal unidad. Aunque este proceso permanezca oculto, considero que es el más profundo e importante. También en las esferas más desarrolladas frecuentemente creemos que la acción solidaria de dos personalidades emanaría de la unidad interna entre ellas, mientras que, efectivamente, ésta fue ocasionada en algunas ocasiones pasajera y en otras de manera duradera a partir de la necesidad de una unidad en la acción solidaria. Como resulta usual, aquí los órganos se forman según las funciones que las circunstancias requieren de ellos y no son los órganos, es decir, los sujetos, los que están siempre y desde el principio dispuestos de tal manera que la función se desarrolle desde sí misma, desde la inmanencia. Tampoco al interior del individuo aquello que se denomina unidad de la personalidad es en manera alguna el fundamento del ser del que resulta la unidad del comportamiento frente a los hombres y las tareas, sino, a la inversa, recién con la necesidad práctica que se presenta a las diferentes fuerzas anímicas de conducirse de manera homogénea frente a un tercero resultan las relaciones y unificaciones internas entre ellas. Así, por ejemplo, un hombre que está colmado de tendencias y pasiones contradictorias que tal vez son estimuladas según direcciones muy diversas por inclinaciones sensibles, intelectuales y éticas, gana la unidad de su ser al ser alcanzado por la idea religiosa; al someterse las diferentes partes de su naturaleza de manera uniforme a lo que se revela como voluntad divina y ponerse así en la misma relación con la idea de Dios, surge una unidad entre ellas que les era absolutamente extraña en su origen. Por ejemplo, cuando la fantasía poética se encuentra con una inteligencia robusta y de esta manera la conciencia se desplaza en un dilema constante entre la intuición de las cosas idealista y la realista, ahí la necesidad de alcanzar un fin vital determinado o tomar una posición determinada frente a una persona conducirá con frecuencia a la unidad de las fuerzas dispersas y le dará a la fantasía una misma orientación que el pensamiento, etc. Avanzando hacia las figuras más complejas, tomo como ejemplo la forma en que el comportamiento conjunto hacia un tercero produce y fortalece la cohesión colectiva en la secta de la Hermandad de Moravia. Con Cristo, a quien ven como el señor inmediato de su comunidad, cada miembro tiene una relación muy individual, se podría decir, una relación del corazón, y esto lleva a una unión tan incondicional de los miembros de la comunidad como no puede hallarse en ninguna otra parte. Este caso es sumamente ilustrativo porque tal relación del individuo con el principio cohesionador es puramente personal, produce un vínculo entre él y Cristo que no es interferido por ningún otro individuo y, no obstante, el mejor hecho de que estos hilos converjan en Cristo, adicionalmente, por así decirlo, los

enlaza a todos. Y en el fondo el inmenso efecto socializador de la religión se basa en la comunidad de relaciones con el principio más elevado. Precisamente, el sentimiento específico del cual suele deducirse la religión, es decir, el de la dependencia, puede servir de manera muy efectiva para crear la religión, esto es, según la interpretación antigua pero falsa en sentido lingüístico, crear entrelazamientos entre aquellos que están colmados de este sentimiento. En este respecto destaco además que la primera solidaridad de la forma familiar patriarcal no proviene del hecho biológico de la procreación, sino del dominio ejercido por el padre, asimismo, entonces, la unidad en el sentir y el actuar no se produjo *a priori*, sino con posterioridad mediante una relación compartida con un tercero; y en lo que concierne al efecto unificador de un comportamiento hostil mancomunado ya acentuó el autor de las Leyes de Manu³ que el príncipe puede considerar a su vecino como enemigo pero al vecino de su vecino como amigo, y entre muchos ejemplos sólo hace falta recordar que Francia debe la conciencia de su unidad nacional a la guerra contra los ingleses, frente a lo cual, luego, la historia de la construcción del último Imperio Alemán⁴ se mostró como la contracara. Brevemente, que la coexistencia se transforme en unidad, que la unidad atomizada y limitada espacialmente se transforme en unidad psicológica, hay que atribuirlo al comportamiento conjunto, voluntario o forzado, frente a un tercero. Lo que el lenguaje expresa de una manera muy clara sobre el individuo vale precisamente de la misma manera para grupos enteros: en sus ocupaciones el individuo tiene que «concentrarse» frente a otros cuando normalmente está «disperso» o «distráido».

A partir de los desarrollos anteriores queda suficientemente explicitado que la falta moral del individuo frente a un tercero incita a éste a reaccionar contra el conjunto del grupo al que aquel pertenece, y que tiene que tener lugar una diferenciación extremadamente refinada, tanto objetivamente dentro del grupo, como subjetivamente en las facultades cognitivas de la persona afectada, para que el sentimiento y la acción reactiva se focalicen con más precisión. Sin embargo, sobre todo cuando se trata de castigos, la diferenciación fáctica no se desarrolla en ningún caso con la misma celeridad que la diferenciación en las facultades cognitivas. Si bien todo hombre cultivado y toda legislación superior rechaza hacer pagar a los parientes de un delincuente por sus acciones, no obstante, esto sucede de hecho todavía en gran medida: de manera inmediata porque la esposa y los hijos de un convicto frecuentemente son sacrificados a la más indefensa miseria y de manera indirecta en tanto la sociedad no los boicotea manifiestamente a ellos y los parientes lejanos, pero, no obstante, lo hace fácticamente. Por cierto, ahora el afán de diferenciación orientado por este rumbo no se detiene ante el individuo, contrariamente, continúa frente a éste. Un entendimiento más refinado nos permite responsabilizar cada vez en menor medida al hombre en su totalidad por una falta moral, antes bien, comprendemos

3. N. de T.: escrito central de la religión hinduista, conocido también como *Manava-Dharma-Sastra*.

4. N. de T.: forma del Estado alemán entre 1871 y 1918.

que la crianza, el ejemplo y el carácter pueden haber afectado a un impulso singular o un conjunto de pensamientos, mientras que la parte restante de la personalidad tal vez quedó completamente conservada en lo moral. El avance de la diferenciación entre los elementos prácticos de nuestra naturaleza aporta objetivamente a ello en la misma magnitud que lo hace subjetivamente la diferenciación entre sus facultades cognitivas. Cuanto más refinada es la personalidad, cuanto más diferenciados y autónomos entre sí son sus diversos impulsos, capacidades e intereses, tanto más puede limitarse la falta, de hecho, a una parte de ella sin ser imputable a su totalidad. Esto resulta muy claro, por ejemplo, en el ámbito de lo sexual en el que con frecuencia se muestra una inmoralidad muy elevada junto a la completa irreprochabilidad del comportamiento restante.

Y ahora visto subjetivamente, en la medida en que al juzgar al otro, el individuo ya no compromete toda su personalidad en el sentimiento que éste le ocasiona y su acción no genera ninguna otra consecuencia que la que corresponde precisamente a ese sentimiento, en esta medida asume una posición objetiva, limita su reacción al radio en el que la acción misma sólo es una parte de la personalidad, aprende a separar la cosa de la persona y el individuo del todo. De esta forma, la sociedad valida el comportamiento que se da en el caso ya mencionado de la inmoralidad sexual, incluso en las situaciones más extremas, en cuanto impone a los pecados masculinos en este ámbito apenas un mínimo de aquella condena social que normalmente establece ante una inmoralidad menor, pecados en los que las causas, sin duda, exceptuando tal diferenciación, están precisamente en los rudimentos de una barbarie contra las mujeres. La conexión de la diferenciación subjetiva con el desarrollo superior también se evidencia en los fenómenos contrarios: en la cólera de las naturalezas primitivas que cautiva a la persona completa, en la invasión completa del hombre inculto por el sentimiento momentáneo, en los juicios sin matices a los que tienden los hombres incivilizados; se evidencia en ese sentimiento peculiar de solidaridad que se presenta especialmente en hombres inmaduros o aquellos de la más baja formación espiritual o sentimientos indómitos que reclaman «venganza contra la humanidad», «venganza contra los hombres, las mujeres, etc.». A propósito, aún en el nivel de desarrollo actual, tras un gran sufrimiento, ocasionado particularmente por la maldad y el fraude, nadie está exento de ser más inmisericorde que nunca frente a terceros, frente a persona inocentes, sin duda, no sin el sentimiento concomitante de degradarnos a nosotros mismos por esta falta de diferenciación. De aquella doble diferenciación resultan consecuencias muy importantes, por ejemplo, para la pedagogía. Es propio de las épocas culturales inferiores asociar el concepto de educación principalmente con el de castigo, cuyo fin no es otro que reprimir y erradicar los instintos. Cuanto más se eleva la cultura, mayor es la tendencia a evitar, simplemente, quebrar por medio del castigo la fuerza que yace también en los instintos inmorales, por el contrario, se buscan crear aquellas condiciones en las que se puedan poner en funcionamiento de manera provechosa, en las cuales la inmoralidad fáctica como tal, produzca igualmente algo útil, de la misma manera que la cultura técnica cada vez más sabe cómo

sacar provecho de lo que se desechó previamente e incluso de lo que antes resultaba inutilizable. Esto sólo es posible mediante diferenciación en cuanto se desligan cada vez más los tipos y las relaciones de la acción y del sentimiento frente a los complejos abarcadores en los que aparecen inicialmente y en los que el destino de una parte contribuye a determinar solidariamente el de la otra. Recién cuando toda relación, todo componente de la vida pública y privada se diferenció llegando a una autonomía de tal tipo que se le posibilita un sufrir y un actuar individuales, sin que el entrelazamiento mecánico con elementos objetivamente heterogéneos los abarque en un destino común, recién ahí es posible remover los elementos perjudiciales mediante una demarcación clara, evitando atentar contra los elementos útiles adyacentes. Así, los conocimientos médicos especializados permiten remover las partes enfermas del cuerpo de una manera circunscripta al detalle donde antes directamente se cercenaba un miembro completo. Por ejemplo, ante una inflamación aguda de la articulación de la rodilla actualmente se realiza sólo una resección de la articulación mientras que antes era amputado el muslo completo y también se registran otros casos similares. En la actualidad, no obstante, la diferenciación del castigo, especialmente en el marco del derecho penal, alcanzó rápidamente un límite. Se supone que el alma es tan homogénea que cualquiera sea la forma de proceder del castigo, el dolor se siente en el lugar preciso del que partió la acción criminal y, por eso, puede darse un mismo castigo frente a una ofensa al honor, un engaño y un acto de indecencia. En estos puntos los comienzos de una diferenciación son muy humildes: por ejemplo, se dispone el arresto en fortaleza para delitos menores, lo cual deja intacto el honor social del infractor; también hay otras situaciones similares. No obstante, la mayor clemencia frente al delincuente que muestran las épocas más avanzadas, en todo caso, ya es una señal de que se diferencia la acción singular frente a la totalidad de la personalidad y, en contraste con lo que resulta natural para una representación indiferenciada, una ofensa singular a la moral, de una manera muy similar a la diferenciación que exonera al todo social de la responsabilidad por la acción de uno de sus miembros, ya no se presenta como una depravación que atraviesa el alma completa. También la rehabilitación de los presos, que es uno de los fines principales de la cultura superior, podrá fundamentar una expectativa de éxito, principalmente, en el mismo presupuesto psicológico de que el alma del delincuente es lo suficientemente diferenciada como para contener aún instintos saludables junto a los instintos enfermos. Pues una psicología que disponga de un enfoque más profundo no podrá esperar una mejoría duradera del culpable de una eliminación directa de estos, sino de un fortalecimiento y una elevación de aquellos. A propósito, se puede propiciar una moderación de los castigos y una prescripción de las condenas, así como intentar evitar la ruina social de aquellos que fueron condenados por un delito, a partir de la diferenciación de las partes de alma que coexisten, pero también mediante una diferenciación de la sucesión del desarrollo anímico, en cuanto ya no se busque hacer pagar en épocas posteriores por aquello que fue una carga anteriormente.

Sin embargo, desde el punto de vista de la cultura superior se presenta una forma peculiar de regreso hacia la concepción más antigua. Precisamente en las últimas épocas resurgió la propensión a responsabilizar a la sociedad por las faltas del individuo. La posición exterior que ocupa el individuo, la que le ofrece condiciones de vida atrofiadas o hipertrofiadas, las abrumadoras impresiones e influencias a las que está expuesto a partir de ahí, a todo esto, pero no a la «libertad» de la individualidad, se le imputa actualmente, de buen grado, la responsabilidad por los delitos del individuo. El conocimiento trascendental del excepcional dominio de la causalidad natural que excluye la culpa en el sentido del *liberum arbitrium* se reduce a la creencia en la determinación general a través de las influencias sociales. En la medida en que la antigua concepción individualista del mundo es remplazada por la histórico-sociológica que ve en el individuo sólo un punto de intersección entre hilos sociales, en el lugar de la responsabilidad individual, tiene que aparecer otra vez la responsabilidad colectiva. Si el individuo, de acuerdo con sus disposiciones innatas, es el producto de generaciones precedentes y su educación es el producto de las generaciones actuales, por tanto, recibe de la sociedad el contenido de su personalidad como una herencia, del mismo modo que el señor feudal recibe sus tierras, entonces ya no lo podemos responsabilizar por unas acciones para las cuales no fue más que un instrumento de ejecución, es decir, sólo el punto de tránsito. Sin duda, ahora se puede sugerir la objeción de que la constitución de la sociedad que determina al individuo en algún lugar tiene que haber sido el producto de individuos a los que, entonces, todavía habría que atribuir la responsabilidad por este efecto ulterior. Consecuentemente, podría ser responsabilizado el individuo como tal y la parte de su responsabilidad, tan grande como esta sea, repercutiría en la sociedad, pero no completamente, porque la sociedad se compone de individuos y no podría ser responsable si estos no lo fuesen. Toda organización social incompleta e injusta que pudiese llevar a los que fueron engendrados en su seno por el camino del delito, tiene que haberse basado en el impulso de un individuo. Toda herencia que deposita en nosotros el germen del vicio no existe desde la eternidad, por el contrario, tiene que haberse originado en un primer comportamiento de un antecesor. Y si también la mayoría de los hilos por los cuales es dirigida la acción del individuo fuesen tejidos por generaciones previas, no obstante, también surge del individuo, otra vez, lo nuevo que contribuye a determinar a la prole futura; y la responsabilidad ante ésta, tendría que acentuarse ahora tanto más, cuanto mayor sea la profundidad en que uno estuviese atravesado por los hilos sociales, al punto de que ninguna acción dentro del cosmos social permanecería sin consecuencias, es decir, que el efecto de una inmoralidad individual afectase incluso a la milésima generación. Entonces, si también la determinación social, considerada según el pasado, exonera al individuo, en la misma medida y con mayor peso lo inculpa si se mira a un futuro cuyo tejido causal, por la misma razón, puede ser cada vez más complejo, es decir, determinante del individuo de múltiples maneras porque todo individuo agrega una parte al legado de la especie a la que de lo contrario no se hubiera llegado en absoluto.

Sin entrar aquí en la discusión sobre los principios, la cual comparte el mismo destino de esterilidad que todas las discusiones sobre la libertad, quiero aludir sólo a los siguientes puntos de vista. Las consecuencias de una acción cambian completa y fácilmente su carácter cuando se extienden hacia un círculo mayor sobrepasando las relaciones personales o el pequeño círculo a los que refiere en un primer momento en los propósitos del actor. Por ejemplo, cuando el empeño de la iglesia de hacer que se le sometan la totalidad de los intereses vitales terrenales se condena como falta de razón y se dirige la acusación a determinadas personas que vivieron durante la Edad Media, en un primer momento puede replicarse que aquí subsistía una tradición de las épocas más tempranas del cristianismo que el individuo encontraba como una tendencia inquebrantable, como un dogma evidente por sí mismo, de manera que la responsabilidad aún es atribuible a las personalidades antiquísimas que lo formaron, pero no al epígono individual al que sin preámbulos obligan a seguir este camino. Pero esas personalidades tampoco fueron culpables de esto porque en las pequeñas comunidades del cristianismo primitivo la penetración completa de la vida por la idea religiosa, la entrega de todo ser y tener a los intereses cristianos era una exigencia completamente moral, indispensable para la perduración de aquellas comunidades, la cual, asimismo, fue inofensiva para los intereses culturales mientras todavía hubiesen círculos lo suficientemente grandes consagrados al cuidado de las cosas terrenales. Esto cambia recién con la extensión de la religión cristiana. Si tal forma de vida que existió razonablemente en las pequeñas comunidades se extendiese hacia la totalidad del Estado, con este se verían vulnerados un conjunto de intereses absolutamente indispensables, cuyo desplazamiento por el dominio de la iglesia es considerado inmoral. Justamente una tendencia que resulta provechosa en el contexto de una ampliación mínima del círculo social, es reprochable cuando éste se extiende en mayor medida. En los últimos casos se desplaza la responsabilidad de los individuos al ser explicada en el contexto de la tradición, entonces, es evidente que no es atribuible a los individuos de los que parte la tradición, sino que tiene su motivo exclusivamente en el cambio cuantitativo del círculo social. Aún resulta sumamente necesario en esta investigación preguntarse en qué medida el mero incremento numérico de un círculo altera el aspecto moral cualitativo de las acciones relacionadas con él. No obstante, dado que indudablemente la responsabilidad y el mérito que corresponden a una acción en un círculo más pequeño, frecuentemente, con su extensión se transforman en aquello directamente opuesto sin que la cualidad moral actual de la acción sea responsabilidad personal porque su contenido permanece inalterado, la modificación de su valor, entonces, no remite a ningún individuo solitario, sino a todos ellos. Por ejemplo, encontramos que en la zona montañosa del Tibet todavía es dominante la poliandria. Evidentemente, como incluso los misioneros reconocen, esto resulta de provecho social, pues la tierra es tan infértil allí que un rápido aumento de población sólo produciría la miseria más generalizada. Sin embargo, para contener a la población, la poliandria es un medio magnífico. Asimismo, con frecuencia, para pastorear un rebaño que se encuentra en la lejanía o ejercer el

comercio los hombres tienen que distanciarse mucho de la patria y allí se da la circunstancia de que entre muchos hombres al menos uno siempre se quedará en la casa para cuidar a la mujer y mantener unida la familia. Estos influjos beneficiosos sobre las costumbres del país corroborados de múltiples maneras, cambiarían, no obstante, inmediatamente, apenas fuese posible y necesario un aumento poblacional, por ejemplo, a partir de la exploración de nuevas fuentes de alimentos. Precisamente, la historia de las formas de la familia evidencia de manera suficiente cómo lo que antaño tenía un carácter moral, sólo por el cambio y, frecuentemente, por un cambio meramente cuantitativo de las relaciones externas, se transformó en algo moralmente condenable. Si ahora un individuo incurriese en una acción que en este momento fuese moralmente errada, por ejemplo, en el caso mencionado arriba, si una mujer siguiese tendencias poliándricas incluso en otro contexto y achacase la responsabilidad a las generaciones previas que, por la herencia de rudimentos de sus afecciones o algo así, la motivaron a seguir este camino, en este caso la responsabilidad no se puede atribuir a ningún individuo porque para sus causantes no se trataba de ninguna falta. Sin duda, tampoco la sociedad, cuyas modificaciones produjeron la falta moral, será responsable en el sentido de la responsabilidad moral, porque tales modificaciones se consumaron por razones que en sí no tuvieron nada que ver con el fenómeno moralmente cuestionable, el cual sólo fue un resultado accidental. Así como ciertas regulaciones perjudiciales que se aplican a una parte de la totalidad social a veces pierden este carácter cuando se extienden al todo, el socialismo destacó que las desventajas experimentadas que se objetan a la economía dirigida, sólo se han originado porque hasta ahora fue implantada en todas partes en el marco de políticas económicas que en sus otros aspectos eran individualistas, por el contrario, desaparecerían cuando adopte la forma de un principio económico unitario, y de un modo muy similar, la ampliación del círculo en el que tiene efectos una manera de actuar, podrá transformar, contrariamente, la razón en disparate y el beneficio en calamidad, posibilitando entonces que la responsabilidad de la que se libra el individuo, así y todo, no recaiga en ningún otro individuo.

No obstante, el aumento puramente cuantitativo del grupo sólo es el caso más claro de la exoneración moral del individuo, otras modificaciones pueden llevar al mismo resultado para los individuos en cuanto la responsabilidad de la que se aparta el autor inmediato no necesita ser atribuida a ningún otro individuo. Como la mezcla química de dos materias puede dar lugar a una tercera cuyas características son completamente distintas que las de sus elementos, así la falta moral es el resultado de la coincidencia de la disposición natural con determinadas relaciones sociales, aunque ninguno de estos factores encierra de por sí la inmoralidad. A partir de esta perspectiva se puede situar la proposición corroborada por la investigación antropológica más reciente de que con gran frecuencia los vicios no son otra cosa que atavismos.

Sabemos que el robo y el homicidio, la mentira y todo tipo de violencia experimentaron en los estadios tempranos de nuestra especie una valoración muy distinta a la que tienen actualmente. Se dirigían contra la tribu enemiga, en parte como algo

que corresponde indiferentemente a la vida privada y en parte como actos heroicos dignos de elogio que al interior de la propia tribu sirvieron de medios imprescindibles para la elevación cultural en cuanto, por un lado, introdujeron una selección a favor de los más fuertes e inteligentes y, por otro lado, fueron instrumentos de la tiranía y la esclavitud en los que se basó en un comienzo el disciplinamiento y la división del trabajo entre las masas. No obstante, exactamente los mismos modos de actuar, en el marco de las relaciones sociales posteriores, se convierten en vicios, entonces, por cierto, el vicio consiste frecuentemente en una recaída en lo heredado, en aquellas etapas tempranas del desarrollo de nuestra especie en las cuales todavía no se trataba de un vicio. Un eminente anatomista hizo una observación que considero de la más alta trascendencia: se puede comprobar que todo lo que calificamos como fealdad corporal muestra una semejanza con el tipo de los animales inferiores y expresa una regresión a este tipo. De la misma manera, tal vez, la fealdad anímica consiste en una recaída en el nivel primitivo que, en circunstancias completamente distintas, se presenta como vicio y da lugar a relaciones inarmónicas y destructivas. Concuerdando con esto el hecho de que los vicios con mucha frecuencia se asocian a la brutalidad y la ferocidad de todo el ser, por lo tanto, a un atavismo general y, además, muchos vicios encuentran un paralelo en los malos modales de los niños como, por ejemplo, la tendencia a mentir, la crueldad, el placer por la destrucción, el egoísmo sin miramientos, de una manera semejante a la comprobación de que todos los trastornos del habla en los adultos tienen una contraimagen exacta en la imperfección del habla infantil. Y dado que es sumamente probable que, al menos en sus características principales, la infancia del individuo repita la infancia de su especie, hay que suponer que la inadecuación moral de aquella refleja las características que definen a ésta. Si ahora exoneramos al niño de la responsabilidad propiamente dicha por tales faltas porque sabemos que con una fuerte probabilidad son precisamente el producto de la herencia de la especie, lo mismo será aplicable para aquellos que mediante un retroceso atávico han permanecido detenidos en tales niveles morales de desarrollo de la especie que el hombre normal atraviesa durante un breve periodo y luego supera, los cuales, sin embargo, antiguamente pudieron asentarse en la especie porque esto era pertinente y útil. Sin embargo, en este caso la responsabilidad moral de la acción que el autor atribuye a sus antepasados y a la especie no tiene que ver con ninguna otra cosa que el cambio de las relaciones sociales que ahora da lugar al efecto contrario de lo que antes era bueno y útil.

No hay que desconocer ahora que en muchos casos el avance de la socialización, inversamente, le da a los instintos más bajos e inmorales la posibilidad de tener repercusiones morales. Ya he mencionado que a través de una diferenciación mayor también las fuerzas que subyacen a lo inmoral pueden servir a los fines de la cultura. Entonces recae sobre la sociedad, al menos en el mismo sentido, una ganancia en la moralidad del individuo, como en los casos anteriores, es responsable por su inmoralidad. Me fue relatado en un hospital cómo una enfermera piadosa se caracterizaba por una sed insaciable de sangre y se veía apremiada a participar de las más espan-

tosas e intimidantes operaciones quirúrgicas. No obstante, precisamente esta sangre fría y esta intrepidez ofrecían los servicios más valiosos para los cuales a una persona compasiva le faltaría el sosiego necesario. Las mismas disposiciones naturales que en épocas primitivas probablemente hubieran dado forma a un monstruo criminal, conducen a las relaciones sociales avanzadas por la senda de la acción moral. Ya el crecimiento meramente numérico de un grupo, como se explicó más arriba, puede transformar una forma correcta de actuar en algo errado e, inversamente, la inclinación inmoral innata o transmitida en algo socialmente útil. Por otra parte, el incremento del grupo requiere, igualmente, diferenciación: cuanto más grande es el todo, más necesario es para éste, ante la constante estrechez de las condiciones de vida, que – dentro de ciertas limitaciones evidentes – cada uno se proponga fines diferentes a los del otro, y donde estos coincidan, al menos, cada uno tome otros caminos hacia ellos. La consecuencia de esto es que en un círculo social grande, la parcialidad, la rareza y las tendencias más individuales encuentren un lugar y posibilidades de gozar la vida de una manera socialmente útil, mientras que precisamente resultan inservibles ante las exigencias comunes que el círculo más pequeño le plantea al individuo, llevando a éste, por tanto, a la inmoralidad.

Aunque mediante la relación que se detalla a continuación el aumento de tamaño del círculo social obra moralizando la forma de actuar del individuo, la ganancia que esto produce no tiene que adjudicarse al círculo social mismo, sino, como más arriba se comentó con respecto a la responsabilidad, al encuentro de dos factores, de los cuales ninguno puede ser considerado por separado. En la medida en que el individuo logre imponer sus fines egoístas o altruistas en los vínculos sencillos de un pequeño grupo los alcanzará con medios relativamente simples. Cuanto mayor sea el tamaño que alcance su círculo social, más desvíos tiene que tomar a tales efectos porque la creciente complejidad de los vínculos sociales le concede valor ante nosotros a múltiples objetos que están muy alejados de nuestra esfera de poder momentánea, porque, además, esos vínculos conectan con nuestros fines algunos efectos secundarios que tienen que ser evitados y, finalmente, porque un fin singular es buscado entre tantos candidatos que el camino directo hacia éste, con gran frecuencia es lo último y la cuestión principal consiste en la tarea, frecuentemente muy dificultosa, de neutralizar a los competidores y obtener apoyos que, por su parte, sólo se pueden ganar y utilizar indirectamente. El resultado de todo esto es que para alcanzar fines propiamente egoístas en los círculos más amplios, es necesario hacer muchas cosas que no son inmediatamente egoístas, hay que poner en movimiento fuerzas que siguen sus propias leyes y fines, las cuales, al cabo contribuyen también al nuestro. En la medida en que somos parte de un número mayor de relaciones sociales, menos tiende el trabajo en pos de la propia dicha a conseguirla inmediatamente, por el contrario, requiere de la elaboración de objetos exteriores, sobre todo, objetos culturales, los que una vez producidos vuelven a actuar sobre nosotros dándonos placer. Aún si el propósito final continúa siendo excesivamente personal, el medio requiere que nos distanciamos de nosotros mismos. Incluso si ahora dejamos esto de lado, la

moralidad de las convicciones subjetivas se fomenta en cuanto el conocimiento sumamente necesario de las relaciones objetivas frecuentemente suscita un interés por éstas, y la dedicación a otros hombres y cosas guiada por propósitos finales egoístas desemboca en una dedicación desinteresada a ellos. Incluso si dejamos de lado lo que mencionamos antes, los desvíos que hay que tomar hacia el objetivo final, son muchas veces de naturaleza moral. Cuanto más grande es el círculo social, más desarrolladas son especialmente las relaciones económicas, con más frecuencia es necesario servir a los intereses de otros, si busco que ellos sirvan a los míos. Esto conlleva una moralización de la atmósfera completa de vida social que sólo tiende a quedar en el inconsciente porque los propósitos finales por los que surge son egoístas. Por esta razón, en un principio, la moralidad interna del individuo no será demasiado elevada puesto que lo decisivo no es la acción a favor de otros, sino la convicción a partir de la que sucede. A pesar de todo, las consecuencias fácticas han de denominarse como morales en cuanto implican las exigencias de otros y, dado que esto se transforma en un vehículo cada vez más necesario de nuestros fines al expandirse nuestras relaciones, la ampliación del círculo social hace que, en términos fácticos, actuemos moralmente sin que esto en el fondo nos reportase un beneficio. La causa de ello tampoco hay que buscarla, por ejemplo, en una moralidad colectiva, sino en la coincidencia de fines egoístas con un tamaño del círculo social lo suficientemente grande para que aquellos sólo tengan que lograrse mediante una serie de rodeos de naturaleza altruista.

En una medida un poco mayor otro aspecto de este rodeo hace aparecer la moralidad de la acción del individuo como un resultado de la moralidad colectiva. Para llevar a cabo nuestros fines no sólo necesitamos a los hombres, sino también instituciones objetivas. Las regulaciones del derecho, las costumbres y todo tipo de formas de relacionarse con otro que la generalidad ha adoptado en su beneficio, es decir, con un interés moral, se extienden finalmente a todas las relaciones vitales del individuo hasta tal punto que a cada instante tiene que hacer uso de ellas. Tampoco los propósitos egoístas, prescindiendo de los actos de violencia inmediatos, pueden realizarse de otra manera que no sea en las formas sociales prescriptas. No obstante, con cada uso que se hace de estas formas, ganan mayor fuerza y, de esta manera, en cierta medida el objetivo más inmoral tiene que pagar un impuesto a la moralidad al utilizar las formas en las que la moral pública se ha objetivado. Es la tarea de una socialización cada vez más avanzada elevar cada vez más este impuesto para que el camino hacia la inmoralidad, el cual no puede limpiarse por completo, por lo menos atravesase tantos ámbitos de moralidad como sea posible y así ayude a expandir y fijar el camino que atraviesa. El bandido que lleva a cabo una transacción fraudulenta bajo formas estrictamente jurídicas, el canalla que observa las reglas de la cortesía social, el sibarita cuyo derroche cuanto menos se apoya en las formas económicas que su grupo ha constituido como las más provechosas, el farsante que por cualquier fin personal orienta su vida según normas religiosas, todos ellos, por así decirlo, brindan de pasada un servicio a la moralidad, a lo general, en el que el beneficio no tiene que

atribuirse a su voluntad, sino a la constitución social que obliga a los individuos en sus empeños inmORALES a seguir los caminos por los cuales tributan a las instituciones y el bien públicos.

La exoneración de la responsabilidad individual en la sociedad, tema que ya se mencionó, pertenece en general al conjunto de conocimientos cuya difusión podría presentarse como algo preocupante para la pedagogía social. Pues fácilmente podría convertirse en un tipo de escape para la responsabilidad personal y, en la medida en que la conciencia se sienta aliviada, acrecentar la incitación a la acción. La ganancia de la inmoralidad es del individuo, mientras que, por así decirlo, los costos morales pesan sobre la sociedad. Para esta relación tenemos un símbolo que también es importante para la cuestión de la responsabilidad colectiva: las sociedades anónimas. Cuando la responsabilidad recae sobre la persona, los intereses propios tendrán la tendencia a evitar una especulación demasiado osada, el endeudamiento excesivo, la sobreproducción, etc. Por el contrario, para el director ejecutivo de una sociedad anónima que opera con dinero ajeno falta este regulador, puede ponerse en riesgo y en caso de éxito obtener una ganancia, aunque, sin embargo, el fracaso no tiene ninguna consecuencia adicional para él ya que puede salirse cuando la cosa está colapsada, mientras que el acreedor paga las consecuencias. Como sucede en aquel caso con la responsabilidad moral, en el caso económico las deudas pesan sobre un ser cuya impersonalidad no sólo acepta estas repercusiones sino también las estimula. No obstante, aquí es razonable observar cómo el avance de un pensamiento que se adentra en relaciones muy intrincadas actúa de manera diferenciadora, es decir, explota y agudiza en igual medida tendencias muy opuestas. Pues mientras que, por un lado, la comprensión de nuestra dependencia social puede embotar la conciencia individual, por el otro, tiene que agudizarla porque enseña que todo hombre está en un punto de intersección de innumerables hilos sociales, de manera que cada una de sus acciones tiene que producir los más variados efectos sociales. Por así decirlo, dentro del grupo social ninguna semilla cae sobre una roca⁵, puesto que los efectos recíprocos con la generación viviente en lo que respecta al presente, son la base de la influencia de toda acción sobre el material hereditario en lo que respecta al futuro. El ensimismamiento del individuo se interrumpe tanto *a parte ante* como *a parte post* de tal modo que la contemplación sociológica aliviana un peso al individuo pero también acrecienta su carga y así se muestra como un auténtico principio cultural que a partir de la unidad de una idea diferencia los más diversos contenidos de la vida en el sentido de una forma y profundidad ulteriores.

5. N. de T.: implícitamente refiere Simmel a Lucas 8: 4-8.