

LA CONCEPCION DEL ESTADO Y LA PSICOLOGIA SOCIAL *

Con referencia especial a la teoría del grupo, de Freud¹

Por Hans Kelsen

I

Como todos los otros grupos sociales, el Estado, el más significativo de todos ellos, es la unidad específica de una multitud de individuos, o, en todo caso, de actividades individuales, y la investigación sobre la naturaleza del Estado es fundamentalmente una investigación acerca de la naturaleza de esta unidad. El problema es: ¿De qué forma, o de acuerdo a qué criterio, se puede reunir esta multitud de individuos en lo que presumimos es una unidad superior? ¿Cómo se combinan los individuos separados que forman el Estado, o sus actividades individuales, en un todo supraindividual? Esta incógnita es, sin embargo, también idéntica a aquella que concierne a la "realidad" peculiar del Estado, la naturaleza específica de su ser. Y si, el Estado, como otras instituciones sociales, es una realidad natural, como casi es dado por supuesto por la sociología moderna, la misma realidad o especie de existencia es atribuida tanto a él como a los fenómenos naturales, entonces esto presupone que los principios sociológicos por medio de los cuales es establecida la unidad de su objeto u objetos (las instituciones sociales) son estrictamente científicos en carácter, es decir, tienen que sujetarse a las leyes de la causalidad. Al hacerlo así se está propenso simplemente a identificar, erróneamente, a la realidad con un fenómeno natural, y a creer que un objeto, hasta en tanto se desee aseverar su existencia real, tiene que ser considerado como un objeto de la naturaleza al ser definido por la ciencia natural. De aquí la tendencia de la sociología moderna a apropiarse las leyes de la biología y especialmente las de la psicología, y de ver en la relación unificadora que reúne la multiplicidad de las actividades individuales en instituciones sociales, una secuencia causal bajo la categoría de causa y efecto.

* Este ensayo fue publicado en *The International Journal of Psycho-Analysis*, volumen 5, enero, 1924.

¹ Consultar lo siguiente: Freud, *Totem und Tabu*, 2nd. Edition, 1920, y *Group Psychology and Analysis of the Ego*, 1921. También mi trabajo: *Des soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922, del cual han sido tomadas algunas partes de este ensayo. Este trabajo ha sido reeditado por Scientia, Allen, 1962.

Igualmente, la sociología, fundada en la psicología social, se esfuerza por determinar la naturaleza de los fenómenos sociales en general y de las instituciones sociales en particular, y especialmente del Estado, en dos aspectos. En primer lugar, todos los hechos sociales son definidos como procesos mentales según se originan en la mente humana, y distinguidos de los movimientos corporales debido a la naturaleza en el más estricto sentido. Después el factor social, sin embargo, es comprendido en una unión específica, como una coalescencia de individuos, una asociación de alguna especie, y se cree que esta unión existe en una reciprocidad psíquica, es decir, que la mente de un individuo influye y es influida por la mente de otro. La sociedad existe, es real, así lo sostiene Simmel de manera característica:

donde varios individuos reaccionan reciprocamente. Esta reciprocidad se origina siempre a causa de impulsos definidos o por motivos de propósitos definidos. . . Estas interacciones demuestran que una unidad, una 'sociedad' está formada por los individuos en los cuales estos impulsos y propósitos existen. Pues, en el sentido empírico, la unidad no es nada sino la interacción de los elementos. Un cuerpo orgánico es una unidad porque sus órganos tienen un intercambio recíproco de energía mucho más intenso entre uno y otro, que con aquellos pertenecientes a cualquier otro individuo ajeno; un Estado es una unidad porque existe una correspondiente relación de influencia mutua entre sus ciudadanos. El mundo mismo no podría ser considerado mundo si cada una de sus partes no se influyeran mutuamente de alguna manera, si las continuas relaciones recíprocas fuesen interrumpidas en algún punto. Toda unidad o asociación puede variar grandemente en grado, de acuerdo a la naturaleza y especie de la reciprocidad, desde la efímera compañía experimentada en un paseo a aquella reciprocidad yacente en la familia, desde las relaciones que pueden ser terminadas a voluntad a aquellas referentes a la ciudadanía estatal, desde los transitorios contactos en una reunión de hotel a la estrecha corporación de un gremio medieval.²

Esta definición de la naturaleza de la sociedad que sin lugar a dudas parece enfocarse al entendimiento de las así llamadas instituciones sociales es, sin embargo, problemática en más de un aspecto. Lo es así, al menos en tanto pretende explicar la realidad, el tipo específico de existencia que es el criterio característico para la unidad del Estado. Ya que si ha de ser conceptualizado que la asociación de gente llamada Estado está basada en la interacción psíquica, no debe pasar desapercibido que por ningún medio toda interacción mutua connota una unión de elementos sociales. Toda investigación sociológica opone a la asociación creativa de la sociedad en tanto unidad, una disociación destructiva de la sociedad. No obstante, estas fuerzas desintegradoras se manifiestan enteramente como acción y reacción entre los elementos psíquicos. El hecho de que la gente se influya recíprocamente de ninguna forma muestra la existencia de aquella asociación específica que

² 'Soziologie', 1908, pp. 5, 6.

crea una sociedad de una multitud de individuos. El Estado, más que todas las otras instituciones sociales, es obviamente sólo una unidad de individuos llevados a existir por un lazo común de interacción mutua. La peculiaridad que obviamente distingue al Estado de otras instituciones sociales, tales como las naciones, clases, comunidades religiosas, etcétera. Depende sobre todo de este lazo común: la unidad. Si no hay disponible otro criterio que aquel de la interacción asociativa, es totalmente imposible distinguir, de entre los innumerables grupos en que la humanidad se ha dividido en esta forma, la asociación particular denominada Estado. La familia, la nación, la clase trabajadora, la comunidad religiosa, todas serían unidades, agrupadas por reacciones recíprocas, y si se ha de distinguir una de otra, y contrastadas con la unidad social del Estado, entonces una concepción de estas unidades que está completamente más allá del alcance de la sociología o de la psicología tendría que ser presupuesta.

No puede haber duda de que la sociología moderna se aproxima al supuesto de la realidad social equipada con alguna concepción del Estado derivada de otro orden de especulación. El proceso de pensamiento implícito es probablemente el siguiente: ¿Quién pertenece a un Estado? ¿Qué gente compone el Estado? Pero esto es comenzar por presuponer la unidad del Estado, como lo hacen aquellos sociólogos que se esfuerzan por investigar y determinar la unidad social del Estado empíricamente. De cualquier modo, la unidad del Estado, presupuesta por los sociólogos, está también establecida por la teoría del derecho y la calidad de miembro en el Estado está determinada en su totalidad jurídicamente, de acuerdo a la aplicación uniforme del ordenamiento jurídico que se presume es válido. Este ordenamiento jurídico o estatal representa, no obstante, una asociación específica de elementos de acuerdo a sus propias leyes peculiares, diferenciándose totalmente de las leyes de la causalidad natural. Todos aquellos para quienes este ordenamiento jurídico o estatal es supuestamente válido son considerados como miembros del Estado. La calidad de miembro de un Estado no está determinada en base a una investigación psicológica empírica de las interacciones entre la gente, pues, ¿cómo podría hacerse esto? En el mejor de los casos, sólo es posible investigar si aquella gente, quien es considerada legalmente como perteneciente a un Estado, también se encuentra en relación recíproca mutua, que es sostenida, a fin de constituir la esencia de la unidad real de la sociedad. El error de este método es obvio. Peculiarmente cuando, como constantemente sucede, conduce a la ficción de que la unidad causal empírica sociológica coincide con la unidad jurídica específica del Estado. ¿O la sociología empírica ha afirmado siempre que cualquier individuo ha pertenecido sociológica, pero no jurídicamente, o jurídica pero no sociológicamente, a un Estado particular? El que los individuos clasificados juntos para la unidad jurídica del Estado, entre ellos, niños, lunáticos, soñadores, y que como tales carecen completa-

mente de conciencia de su calidad de miembro, se encuentren en una relación psíquica recíproca, representando la íntima asociación de un lazo sociológico, es también dado por supuesto en todo por la sociología predominante, en tanto representa una caprichosa ficción. La única maravilla es que su resultado, la completa coincidencia del punto de vista causal sociológico con el punto de vista jurídico normativo no ha ocasionado ninguna perplejidad, y que la posibilidad de que la realidad sociológica llamado Estado pueda diferir en mucho en contenido con el Estado jurídico no ha sido ni siquiera discutido. Pues en ese caso se habrían suscitado grandes dudas acerca de si sería posible arribar a dos unidades, por métodos tan diferentes, con contenidos tan diferentes, y estimar uno y el mismo objeto bajo el mismo nombre.

Si las fuerzas disociativas, las interacciones desintegrativas, son tomadas en consideración, es bastante incomprensible cómo a las gentes, que están asociadas por intereses económicos, nacionales, religiosos, etcétera, en grupos sociales por interacciones recíprocas, pero a su vez están divididos a causa de estos intereses desintegrativos, y que, por supuesto, es posible considerarlos teóricamente como una unidad jurídica o económica, puede decirse de ellas que realmente están unidas a pesar de estas divisiones desintegrativas.

Si la investigación sociológica descubre dentro de la comunidad del Estado (el Estado jurídico, no el Estado causal empírico) una división de acuerdo a las clases económicas, entonces la aserción de una simultánea unidad estatal de las personas que se sabe están en oposición económica, crea una contradicción irreconciliable. Puesto que se está tratando con realidades psicológicas, procesos conscientes, no puede aseverarse que los patronos y los trabajadores están divididos por su conciencia de antagonismo de clases y, al mismo tiempo, unificados por su conciencia común del Estado. El antagonismo de clases tiene que desaparecer de la conciencia si la comunidad del Estado en tanto unidad sociológica, psicológica, ha de llegar a ser. El significado de un llamado dirigido a los partidos políticos dentro del Estado en tiempos de peligro es hacer a un lado los antagonismos, que son fundamentales para la formación de grupos políticos, a efecto de hacer lugar para una conciencia del Estado, de tal manera que aquellos que pertenecen *jurídicamente* al Estado puedan también formar una unidad *psicológica real*, una asociación. Hasta dónde tal demanda es realizada en situaciones concretas, o si efectivamente es realizable en todo, tiene que permanecer muy dudoso. ¿Cómo podría ser sostenido seriamente que las delimitaciones jurídicas del Estado también coextenden con el punto de vista empírico de la estructura de las interacciones asociativas que por sí solas hacen de el Estado una unidad sociológica real? ¿Podrían los intereses de clase, nacionales y religiosos probar no ser más fuertes que la conciencia del Estado? ¿No podrían extender sus actividades de formación de grupos a través de las fronteras jurídicas, poniendo, por lo tanto, en duda

la existencia de un grupo coincidente con los límites jurídicos de el Estado? Especialmente con la pretensión, indispensable para la constitución de una unidad social sobre las bases de la reciprocidad psíquica, de que una multitud de individuos forma una unidad empírica real solamente cuando y en tanto que las interacciones recíprocas que los unen son más poderosas, más intensas que aquellas que los unen a otros fuera del grupo, y si están relacionados mutuamente como los órganos de un cuerpo viviente, o como diría Simmel, "están en un intercambio recíproco más íntimo de energía que con cualquier individuo externo". ¿Pues quién podría cuestionar seriamente que un lazo racial entre los miembros de diferentes Estados forma, o en todo caso puede formar, un vínculo infinitamente más estrecho que la calidad jurídica de miembro del mismo Estado? ¿Está la teoría sociológica de la interacción psíquica en condiciones de obtener de sus enseñanzas conclusiones consecuentes para el Estado, enseñanzas que, si el Estado estuviera efectivamente fundado en ellas, causarían inevitablemente la precipitada caída en el insondable abismo de los antagonismos económicos, religiosos y nacionales?

Si la naturaleza de la realidad social (y consecuentemente la naturaleza del Estado como parte de la realidad social) es percibida como vínculo físico, para ser definida más de cerca en alguna forma, entonces no es superfluo reconocer claramente el carácter enteramente figurativo de esta idea que atribuye relaciones espaciales al fenómeno psíquico no espacial. La ambigüedad de describir los procesos psíquicos en términos adaptados al mundo físico se experimenta aquí con peculiar fuerza. La dificultad se incrementa aún más por el hecho de que el significado total del fenómeno social no está evidentemente agotado por el reconocimiento de un simple lazo psíquico sino que, por algún modo de agregación corporal de cuerpos humanos sobre una parte de la superficie terrestre, es considerada como inherente a él. La concepción del Estado puede ser mencionada aquí meramente como un ejemplo. Si en verdad, como es asumido pero no operado por la sociología más reciente, los fenómenos sociales son considerados como procesos puramente psíquicos, es imposible obtener por aquellas organizaciones unidades sociales, que finalmente se precisan sobre toda sociología como sus objetos específicos.

Si la significación psicológica de una combinación social se analiza, su sentido está indicando la proposición de que A está asociado con B, sin importar que ambos en tanto cuerpos estén confinados en el mismo espacio, no en una relación externa como la más reciente sociología intenta formularla, sino en una relación "interna". Como un hecho de unión psíquica es una idea o sentimiento en la mente de A que sabe que está o se siente ligado a B; de este modo, la esencia de un lazo amoroso entre dos individuos es que la idea de uno ocurre en el otro en un tono específicamente sentimental sólo al ser expresada en una figura física espacial: A está ligado a B, está inseparablemente encadenado, supeditado,

a B. También el Estado como lazo social se manifiesta en la idea de una cierta comunidad, de organización común, de territorio común, etcétera. Aquí también tiene que ser asumida una concepción extrapsicológica del Estado cuyo reflejo psíquico (su naturaleza precisa es irrelevante) puede crear este sentimiento de confraternidad en las mentes de los sujetos que forman el Estado. Hablando estrictamente es incorrecto hablar de un lazo "entre" individuos; si la sociedad es un fenómeno psíquico entonces este lazo que nosotros llamamos sociedad está completamente dentro de cada individuo. Afirmar que A está conectado con B es sencillamente hipostasiar una relación enteramente intraindividual erróneamente transportada al mundo físico externo. La idea de B está asociada, esto es, tiene un tono sentimental definido, en la mente de A. Otra vez, una asociación completamente análoga en la mente de B con respecto a la idea de A, una reciprocidad, no obstante, que no es del todo necesaria para la suposición de un lazo entre A y B y en ninguna forma puede afectar el carácter totalmente intraindividual del lazo social. La reciprocidad, ciertamente, es totalmente irrelevante a la discusión. Que el sentimiento de este lazo exista en A tiene sin duda muchas causas y, entre ellas, la actitud de B podrá desempeñar su parte, pero el lazo no consiste en la influencia ejercitada por B sobre A.

Además, una interacción entre individuos no necesita ser meramente psíquica, pues la secuencia causal bajo consideración necesita, a efecto de trasladarse de la mente de A a la de B y nuevamente emprender el retorno, pasar dos veces al través de ambos cuerpos. El problema de tal secuencia causal psicofísica y la naturaleza no ya psíquica, sino psicofísica de la unidad social que establece, no será tratado aquí. Sólo necesita quedar comprendido que, inclusive sobre la base de una teoría de la reciprocidad, la cual es una concepción puramente psicológica, la investigación sociológica no puede ser confinada dentro de la esfera psicológica implícita en la concepción de la sociedad entendida como una reciprocidad psíquica. Esta tendencia, discernible, aunque más de las veces inconsciente en todos los sociólogos, a querer ir más allá de los límites psicológicos, se debe principalmente al hecho de que, en última instancia, toda la investigación psicológica es únicamente posible en tanto se conceptúa como psicología individual; una vez que penetra en la mente individual, ningún camino conduce hacia afuera otra vez. Desde el punto de vista de la psicología, la mente individual es en realidad una mónada sin ventanas. Aunque toda la sociología aspira hacia una meta situada más allá del individuo porque, esencialmente, todo fenómeno social se extiende más allá del individuo, en realidad la sociología parece connotar algo totalmente diferente del individuo, su auténtica subyugación y negación.

II

El ver a una multitud de individuos como una forma de asociación social o unidad social, esto es, una comunidad, simplemente porque puede ser atribuida cierta correspondencia significativa entre sus voluntades, sentimientos o pensamientos, es imaginar que uno se está manteniendo dentro de la provincia de la psicología, si bien abarcando lo sobreindividual. Se podría hablar aquí de un paralelismo de procesos psíquicos, como es siempre posible hacer cuando una "voluntad común", "una emoción común", una conciencia común o colectiva o interés de la misma especie, está en discusión. En realidad esto es lo que describe cuando se habla de "espíritu popular" (*Volksgeist*) por la así llamada "*folkpsychology*". Hasta en tanto no se quiera expresar con ello algo más que una cierta conciencia común, la concepción es inofensiva. Al mismo tiempo existe una tendencia distinta a declarar a este espíritu popular como una realidad psíquica diferente de la psiqué individual por la cual esta concepción del espíritu popular adquiere el carácter metafísico del "espíritu objetivo", de Hegel.

Cuando se desea caracterizar al Estado como una realidad psicosocial, usualmente se le considera como una comunidad creada sobre el esquema del paralelismo de los procesos psíquicos y, particularmente, fundada en la voluntad general, sobre la unanimidad de las acciones volitivas de una multitud de individuos. Sin embargo, un examen minucioso revela que una interpretación puramente psicológica de estas "comunidades" de ninguna manera posibilita conceptuarlas como unidades sociales, supraindividuales. El criterio de una unidad social (también aceptado por todo sociólogo) es que esta concepción representaría no sólo la mera abstracción de características similares de un número de individuos, sino una combinación de alguna especie, una asociación de estos individuos en una unidad superior. La idea de un negro como abstracción de todas las gentes que tienen piel negra implica una unidad social o una sociedad tan pequeña, como la de la unidad de todas las criaturas con respiración branquial que forman un organismo. El "*tertium comparationes*" válido en toda circunstancia entre una sociedad y un organismo consiste justamente en una síntesis de elementos que supera la mera abstracción siendo, aquí como allá, el factor que constituye la unidad en la multiplicidad. Proyectar, por decirlo así, esta síntesis sobre el objeto mismo, representar a la sociedad como una unidad conjuntamente mantenida por la interacción entre los individuos, es un error cuya corrección será intentada posteriormente en otra parte. En todo caso, al principio no existe más confraternidad, por el hecho de que un número de gente desea, siente o piensa lo mismo, que aquella ocasionada teóricamente por la concepción de un carácter físico común. Si cada individuo está además dotado con una conciencia o sentimiento de confraternidad, la concepción, sin embargo, no logra nada esencial, no se establece, por consiguiente, un lazo interno entre los individuos aparte de la contradic-

ción implícita en la idea de un lazo interno entre los individuos, es decir, de una conexión sumergida en las profundidades de la psiqué individual, que actúa entre objetos externándose ante uno y otro; tampoco existe algún fundamento para basar tal comunidad de voluntad, sentimiento o imaginación exclusivamente sobre las reciprocidades, ni aun para describirlas como una especie de reciprocidad. La congregación eclesiástica que se transporta a Estados similares de éxtasis piadoso por la evocación sacerdotal de ciertas ideas compartidas en común; los miembros de una turba a quienes las enardecidas palabras de un líder con ardor revolucionario y un deseo similar, verbigracia, los impele a destruir un edificio del gobierno, son ejemplos perfectos de una comunidad real de sentimiento, pensamiento o voluntad que no es creada por la interacción recíproca entre los individuos relativos, sino por una influencia común ejercida sobre ellos desde fuera, esto es, por una tercera entidad. Comparada con esta influencia, la conciencia de que otros sientan, piensen o quieran como uno mismo, desempeña un papel secundario. La conciencia en personas separadas, debida a una comprensión compartida entre los individuos, puede en ciertas circunstancias intensificar las sensaciones psíquicas básicas de cada uno. El fervor patriótico provocado por alguna causa es fortalecido por la conciencia del mismo sentimiento en otros y puede incrementarse en el individuo en proporción a la extensión de su manifestación en el grupo. Al mismo tiempo es posible lo opuesto, como es reconocido en la sabiduría proverbial: "Un pesar compartido es un pesar dividido." Al considerar este punto tomando en cuenta las acentuadas variaciones de la disposición individual y las circunstancias que le van asociadas, las cuales, siendo decisivas para el fortalecimiento o debilitamiento de una conciencia común, nunca deberían omitirse, podría decirse que, sin embargo, ninguna regla generalmente aplicable sería posible establecer.

La ley de la intensificación del afecto en el grupo, supuesta por los representantes de la psicología del "grupo", esto es, que toda extensión del afecto significa al mismo tiempo un incremento de la emoción en la conciencia de quienes ya han sido afectados,³ es solamente correcta dentro de ciertos límites estrechos. En cualquier caso, la tesis de que la voluntad común, un sentimiento común, o una idea común son cantidades psíquicas obtenidas por la suma de deseos, sentimientos o ideas individuales, proporcionalmente intensificados, necesita refutarse. Sólo porque tal punto de vista es sostenido, entre otros, por los teóricos sociales, es por lo que nuevamente necesitamos declarar expresamente que los elementos psíquicos de individuos diferentes no admiten la suma, y que tal suma, si fuese posible lograrla, sea lo que fuere, no sería la expresión de ninguna realidad psíquica. La emoción común, la voluntad común y la idea común nunca pueden significar nada más que una descripción

³ Ver, Moede, "Die Massen-und Sozialpsychologie im Kritischen Überblick", Zeitschrift für pädagogische Psychologie, 1915, P. 393.

de la coincidencia en el contenido de la conciencia de un número de individuos.

Si uno realmente quisiera hacer consistir al Estado en una comunidad de conciencias de tal naturaleza, y en efecto tal significación realista, empírica-psicológica es frecuentemente atribuida a la llamada voluntad colectiva o al interés colectivo del Estado, entonces, con el fin de evitar ficciones inadmisibles, se tendría que ser lo bastante consistente ciertamente para estimar al Estado formado solamente por aquellos cuyo contenido de conciencia han manifestado el acuerdo necesario. Uno estaría obligado a verificar que la comunidad de voluntad, sentimiento o pensamiento, en tanto manifestación psicológica del grupo, fluctuaría tremendamente en diferentes tiempos y lugares. En el océano del acaecer psíquico, dichas comunidades se sucederían como olas en el mar y después de un breve espacio se perderían otra vez en el perpetuo cambio del flujo y del reflujo. La idea usual del Estado como una institución permanente claramente delimitada no encontraría más aceptación. Y, finalmente, se tendría que tomar muy estrictamente en cuenta la cuestión referente a cuál sería exactamente el contenido específico de esta voluntad, sentimiento o pensamiento, la experiencia paralela por medio de la cual una multitud de gente constituiría precisamente la comunidad del Estado, dado que no todos y tampoco ninguna manifestación masiva formada sobre el paralelismo de los procesos psíquicos es capaz de constituir esa comunidad. Consecuentemente, bien podría resultar que el Estado fuera simplemente el contenido específico de una conciencia, la cual en la agregación psicológica presenta todavía una significadora problemática para una concepción del Estado.

El mismo principio se aplica al punto de vista que caracterizaría al Estado, psicológicamente hablando, una suma de relaciones de dominio. Es psicológicamente imposible conceptuar al Estado, sea lo que se quiera entender por ese término, como una singular relación de dominio, puesto que la unidad tanto entre quienes gobiernan como entre los gobernados se reduce al mínimo. Suponer esto para el Estado es dar por sentado lo que solamente puede lograrse mediante la investigación psicológica y, por ende, la unidad presupuesta del Estado evidentemente se torna extra psicológica y, como es siempre demostrable, jurídica en carácter. Desde el punto de vista psicológico existen meramente un número de individuos dominantes y dominados cuya unidad no puede ser determinada psicológicamente de ninguna otra forma que por el contenido similar de la relación de dominación, es decir, por medio de una abstracción. Consecuentemente, el contenido específico de esta relación de dominación está implícito aquí también. Y dado que, psicológicamente, la dominación no es nada más que *motivación*, la voluntad, la expresión de la voluntad de una persona se transforma en el motivo para la voluntad o la acción de otras personas a cuyas conductas está dirigida la voluntad de la primera. Probablemente sobre la base de una consideración

más restringida toda relación entre individuos pobaría ser una relación de dominación o, en todo caso, una relación de dominación sería observada también como concurrente. Inclusive en relaciones que parecen excluir esto, tales como el amor y la amistad, un análisis más minucioso probablemente no encontraría una igualdad completa de los elementos, aunque siempre distinguirá un líder y un seguidor, uno más fuerte y uno más débil. Pero si toda relación humana es una relación de dominación, entonces la impresión psicológica de ella, disponible a nosotros, es tan remota e indifinida que ni siquiera la estructura de los procesos psíquicos que apoya el contenido del Estado está adecuadamente caracterizado por ella.

Aparte de las dos concepciones del *paralelismo* de los procesos psíquicos y la *motivación*, una tercera forma posible de relación social, hasta en tanto tal relación es indagada por el conocimiento psicológico, puede ser observada en la relación peculiar que consiste en que un individuo hace a otro objeto de sus deseos, voluntad o anhelos, los cuales son así dirigidos hacia él. Si bien que esta específica actitud psíquica ha sido considerada como el factor que constituye el lazo entre dos, sólo en una relación de amistad o de amor (en el sentido más estricto), Freud se esfuerza, al emplear la teoría de la "libido", la cual forma la base de su psicoanálisis, en solucionar también el principal problema de la psicología social; es decir, se empeña en dar respuesta a la pregunta concerniente a la naturaleza del lazo social. En este intento, Freud aparentemente parte solamente desde un problema particular de la psicología social, del fenómeno denominado psicología del grupo tal como la describen Sigheles⁴ y Le Bon.⁵ Pero un mínimo análisis muestra que el problema del grupo tiene que ser el problema de la "unidad" social o del "lazo" social. Y éste es precisamente el tenor del argumento de Freud, el producto del cual es una concepción del Estado entendido también como grupo, si bien un grupo complicado, o como un fenómeno de la psicología del grupo.

Le Bon designa al grupo "en el sentido usual de la palabra" como "una asociación de algunos individuos de cierta nacionalidad, ocupación y sexo con algún fundamento para la asociación". Es claro que ésta no es una definición definitiva. La incógnita es precisamente en qué consiste la naturaleza de esta "asociación". El problema planteado por Le Bon es este: ¿Qué cambios psíquicos resultan en el individuo por el hecho de su asociación con otros? Para él, un "grupo" es ante todo la expresión de una condición específica coincidente con la cual ciertos efectos psíquicos individuales similares ocurren en un número de personas. No obstante, esta concepción sufre de inmediato un cambio característico de significación.

⁴ *La coppia criminali*, 2nd edition.

⁵ *Psychologie des Foules*, 3rd edition, 1919.

Desde el punto de vista psicológico, la palabra "grupo" significa algo muy diferente. Bajo ciertas condiciones y sólo bajo ellas, una colectividad adquiere nuevas características, bastante diferentes a las características de los individuos que forman esta sociedad. La personalidad consciente desaparece, los sentimientos y pensamientos de cada individuo se orientan en la misma dirección y es formada una mente del grupo que, aunque de naturaleza transitoria, tiene a pesar de ello un carácter perfectamente definido.

Además Le Bon habla de un "grupo psicológico", el cual se ha convertido en la agregación de individuos, y dice de él,

forma una entidad singular y obedece a la ley de la unidad psíquica del grupo (*loi de l'unité mentale des foules*). El grupo psicológico es una entidad provisional constituida por elementos heterogéneos que se han unido por un momento, exactamente como las células del organismo por su unión forman una nueva criatura con cualidades enteramente diferentes de las que cada una de tales células posee.

Si un "grupo" fue originalmente el término utilizado para la específica condición, ahora el término es utilizado para connotar las consecuencias que ocurren en las circunstancias supuestas. Simultáneamente, el hecho de que estas consecuencias se sucedan, igualmente para un número de individuos, es simplificado por el grupo mismo, respecto a las cualidades y funciones específicas de los individuos incluidos en el grupo como un sujeto que difiere de los sujetos que constituyen el grupo. Al lado de las mentes de los individuos que constituyen el grupo, aparece repentinamente una "mente del grupo"; el grupo es de hecho esta mente. En efecto, Le Bon dice:

Las características principales del individuo integrado en el grupo son, por lo tanto, la desaparición de la personalidad consciente, el predominio de la personalidad inconsciente, la orientación de los pensamientos y sentimientos en igual sentido, por sugestión y contagio, y la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas. Perdidos todos sus rasgos personales, el individuo pasa a convertirse en un autómatas privado de voluntad. Aún más por el sólo hecho de pertenecer a un grupo, el hombre descendiend varios peldaños en la escala de la civilización. Aislado, era quizás un individuo culto; en multitud es una criatura de impulso y, por consiguiente, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también el entusiasmo y heroísmo de los seres primitivos. También se aproxima a éstos por la facilidad con que se deja persuadir a través de palabras e ilustraciones que no tendrían ningún efecto sobre cada persona individual, dejándose llevar hacia la realización de acciones opuestas a sus intereses directos y hábitos reconocidos.

Pero en esta proposición de un número de características similares en las mentes individuales, dentro del grupo, están implícitas en última ins-

tancia aserciones de una mente de grupo diferente de una mente individual. Está enunciado "que el grupo es siempre intelectualmente inferior al individuo aislado", que "el grupo es frecuentemente traicionado pero también a menudo heroico". La vida emocional y la mortalidad de un grupo es discutida, etcétera. Puesto que los individuos cuando están constituidos en una multitud tienen otras características que cuando están aislados, "las peculiaridades de los grupos" que los individuos no poseen son discutidas y de este modo es invocada una antítesis no existente entre el individuo y el grupo. Esta hipostación de una unidad meramente abstracta, esta idea debida al supuesto de una "psiqué colectiva", de una realidad basada en la relación de coincidencia entre el contenido de muchas psíqués individuales, es con frecuencia conscientemente enfatizada, y el supuesto de que se está tratando solamente con una clara y concisa expresión de un número de fenómenos individuales similares está directamente refutado. En contradicción a una opinión que es extraordinario encontrar sustentada por un filósofo tan sutil como Herbert Spencer, de ninguna manera existe en el agregado que forma un grupo, una suma y un promedio de elementos, sino una combinación y formación de nuevos elementos; exactamente como en química ciertos elementos, por ejemplo álcalis y ácidos, al ponerse en contacto se combinan para formar una nueva sustancia cuyas características difieren enteramente de aquellas pertenecientes a las sustancias en su formación. ¡Dado que los individuos dentro del grupo muestran nuevas características, el grupo es hipostatizado como un "cuerpo", como un nuevo individuo portador de estas características.

Aunque Freud toma la descripción de mente del grupo de Le Bon como su punto de partida, ciertamente no cae en el error de esta hipótesis. Justamente al principio de su investigación él niega con notable agudeza, digna de alabanza, toda contradicción entre la psicología individual y la psicología social, y explica que la oposición entre los procesos psíquicos, sociales y no sociales ('narcisistas' o 'autísticos', es decir, aquellos procesos en los cuales la satisfacción de los instintos elude la influencia de otras personas o prescinde de ellas en absoluto) cae 'dentro de los dominios de la psicología individual',⁶ Freud, consecuentemente, formula correctamente lo que para Le Bon es el hecho decisivo cuando dice que el individuo siente, piensa y actúa, bajo una cierta condición, muy diferentemente a lo que se espera de él, y esta condición es su inserción en una colectividad de individuos que ha adquirido el carácter de un grupo psicológico. Para Freud no hay nada más que la mente individual y su psicología es en todas las circunstancias una psicología individual. El objeto característico acerca de su método es precisamente que él muestra el fenómeno de la así llamada mente del grupo como una manifestación de la mente individual.

⁶ Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Translation by James Strachey. International Psycho-Analytical Press, p. 2.

Pero en otros aspectos también las investigaciones de Freud muestran un avance distinto en relación con las efectuadas por Le Bon. Le Bon, después de todo, se contenta con la descripción de un hecho psicológico; su suposición de una 'psiqué colectiva' como un intento explicativo no es necesario considerarla más. Freud, sin embargo, penetra al corazón de este problema, cuando con referencia a la proposición de Le Bon, relativa a la unidad de los individuos congregados en el grupo (y al expresar esta unidad instantáneamente aflora allí la metéfora hipostatizada de la psiqué colectiva) se plantea la cuestión no considerada por Le Bon:

Si los individuos que forman parte de una multitud se hallan fundidos en una unidad, tiene que existir seguramente algo que los enlace unos a otros, y este algo podría bien ser aquello que caracteriza a la masa.⁷

Le Bon, por supuesto, no se limitó a describir al grupo meramente como el hecho de reacciones psíquicas similares sobre la parte de un número de individuos, esto es, como un caso de paralelismo de procesos psíquicos. También habla constantemente de una 'asociación' de individuos cuyo comportamiento es similar, y las metáforas del 'organismo' y de la 'psiqué colectiva' tienen evidentemente la tendencia a indicar algo más allá de esta mera identidad de orientación. Pero no investiga exactamente acerca de lo que constituye este 'lazo'. Freud, sin embargo, precisamente con esta cuestión, no sólo rasga el velo de la hipostatizada 'psiqué colectiva', sino además interpreta el problema del 'grupo' como un problema de la unidad social y del lazo social en general.

En el siguiente breve bosquejo del intento de Freud para emplear la idea fundamental de su teoría del psicoanálisis (la idea de la 'libido') en la elucidación de la psicología del grupo y considerar a una asociación de individuos en una unidad social (demasiado estrechamente definida como un 'grupo') originándose a causa de un lazo emocional, como un ejemplo de la acción de la 'libido', es necesario puntualizar claramente que tal bosquejo puede aportar sólo una imagen muy incompleta de la psicología social de Freud. La teoría de la 'estructura libidinal del grupo' está tan íntimamente asociada con la enseñanza psicológica total de Freud, que no puede ser formulada aparte de los fundamentos del psicoanálisis general sin que se torne extremadamente difícil comprender o sin peligro de ser malentendido. Sin embargo, en esta conexión no se trata de un asunto del valor especial del psicoanálisis para el esclarecimiento del fenómeno de la psicología del grupo; sino más bien si, y que tan lejos, este esfuerzo tendiente a lograr una definición psicológica de la realidad social puede ser fructífero para la concepción y naturaleza del Estado; si el Estado puede ser entendido como 'un grupo psicológico' de la estructura que el psicoanálisis de Freud ha revelado. De cual-

⁷ Freud, *op. cit.*, p. 7.

quier modo, para este propósito bastará un enunciado de los principales puntos de vista, sin necesidad de realizar un examen minucioso de los supuestos fundamentales del psicoanálisis general.

Cuando Freud enuncia que la 'libido', 'aquellas relaciones de amor (o, para usar una expresión más neutral, lazos emocionales) también constituyen la esencia de la mente del grupo'⁸ comprende la 'libido' o 'amor' en el sentido 'amplificado' del término, esto es, incluye al amor sexual, atribuyendo a éste el mismo significado del Eros, como en Platon. Freud dice que basa su afirmación, relativa a que las relaciones amorosas forman también las bases del lazo social, originalmente sobre dos 'ideas pasajeras'. 'Primera, la de que el grupo tiene que hallarse mantenido en cohesión por algún poder. ¿Y a qué poder resulta factible atribuir tal función sino es al Eros, que mantiene la cohesión de todo lo existente? Segunda, la de que, cuando el individuo englobado en la masa renuncia a lo que le es personal y se deja sugestionar por los otros, experimentamos la impresión de que lo hace por sentir en él la necesidad de hallarse de acuerdo con y no en oposición a ellos; o, expresado en otro giro, por "amor a" los demás'.⁹ Pero inclusive la idea acerca de la esencia de la formación colectiva, del vínculo social en general, reposa en el establecimiento de nuevos 'lazos libidinales' entre los miembros de la misma, aunque al mismo tiempo es expresamente enfatizado que sería imposible implicar a los instintos amorosos que 'impulsan a los sexos a la unión sexual'. 'Nos encontramos aquí ante instintos eróticos que, sin perder nada de su energía, aparecen desviados de sus fines primitivos'.¹⁰ El psicoanálisis está interesado, de muchas formas, en observar fenómenos que corresponden a una desviación del instinto de su fin sexual. Como el psicoanálisis enseña, esta manifestación está asociada con un cierto detrimento del ego. La suposición de que la característica de un grupo consiste en tal vínculo libidinal, es a la vez reforzada al enunciarse el hecho de la desaparición de la autoconciencia como una característica esencial del individuo absorbido en el grupo. 'Mientras una formación colectiva persiste o hasta en tanto se amplía' (este reconocimiento de la existencia transitoria, puramente efímera de los grupos sociales y de su variante dimensión es de suma importancia) los individuos se comportan como si fueran cortados por el mismo patrón; toleran las peculiaridades de los otros, se colocan en niveles iguales a ellos y no experimentan el menor sentimiento de aversión hacia ellos. Según nuestro punto de vista teórico, tal restricción del narcicismo no puede ser provocada sin por un sólo factor: por el enlace libidinoso a otras personas. El egoísmo sólo conoce una barrera, el amor a otros, el amor a objetos'.¹¹ Inclusive, previamente a su investigación del problema psico-

⁸ Freud, *op. cit.*, p. 40.

⁹ Freud, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰ Freud, *op. cit.*, p. 58.

¹¹ Freud, *op. cit.* p. 56.

lógico-social, el psicoanálisis descubrió la 'identificación', o sea un enlace afectivo a otra persona que no es amor sexual. No es posible ni necesario examinar minuciosamente aquí el complicado mecanismo psíquico de esta 'identificación' descubierta en su propia y peculiar vía por el psicoanálisis. Aquí sólo es necesario establecer que, de acuerdo a la enseñanza de Freud, la identificación es la manifestación más temprana y primitiva de un enlace emocional con un objeto (es posible, inclusive antes de la elección de cualquier objeto sexual, por ejemplo, cuando un niño se identifica con su padre; quisiera ser como él y poder reemplazarlo en todo, cuando, en resumen, hace de su padre su ideal); y además que de acuerdo a la experiencia psicoanalítica existen casos típicos en los cuales la identificación se logra cuando el sujeto descubre en sí un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus instintos sexuales. El primer individuo se identificará en lo futuro, por supuesto parcialmente, únicamente en un aspecto particular, con el segundo individuo, en quien fue captada la analogía decisiva. 'Cuanto más importante sea esta cualidad común, más completa y perfecta podrá llegar a ser la identificación parcial y constituir así el principio de un nuevo enlace'.¹² Esta cualidad común puede ser especialmente de naturaleza afectiva; puede consistir en el lazo emocional que une a ambos individuos al mismo objeto. Y aquí, Freud declara 'que el enlace recíproco de los individuos miembros del grupo yace en la naturaleza de una identificación de esta especie, basada en una importante y común cualidad afectiva, y podemos suponer que esta comunidad descansa en la modalidad del enlace con el líder'.¹³

De acuerdo con Freud, esta conexión con el líder también depende de un instinto erótico el cual es derivado de su meta sexual. Freud, correctamente, rechaza a la psicología social o del grupo cuyo punto de vista pasa por alto la extraordinaria importancia del factor representado por el líder. Un grupo, en el sentido más amplio del grupo social es, de acuerdo a Freud, totalmente imposible psicológicamente sin un líder, ya sea que el líder sea efectivamente un ser humano, como en el primitivo grupo natural, o una idea que actúa como sustituto del líder. 'Muchos iguales capaces de identificarse entre sí y un único superior a todos ellos, tal es la situación que encontramos realizada en el grupo dotado de vitalidad y capaz de substituir'.¹⁴ El hombre no es un animal de rebaño, como suele describirsele; es, más bien, 'un animal de horda, una criatura individual en una horda conducida por un jefe'. La comprensión de la relación con el líder presupone, sin embargo, el conocimiento de un fenómeno importante que la investigación psicoanalítica descubrió al relacionarlo con el reemplazo de los objetivos sexuales directos por los objetivos sexuales inhibidos, es decir, la situación entraña el desgarramiento de la

¹² Freud, *op. cit.*, p. 65.

¹³ Freud, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴ Freud, *op. cit.*, p. 89.

conciencia del ego en un ego y un ego ideal. El último se distingue del primero por realizar las funciones de auto-observación y auto-crítica, de conciencia, del standard moral. La relación peculiar al líder es la inmolación del ego ante el objeto de su instinto sexual inhibido. La completa inacción transitoria de las funciones atribuidas al ego-ideal, la carencia de criticismo ejercitado por el standard moral hasta en tanto se refiere a la conducta del objeto, algo hecho o demandado por el objeto, es impecable; la conciencia no tiene escrúpulos acerca de algo que favorezca al objeto. 'La situación total puede ser completamente resumida en una fórmula: el objeto ha tomado el lugar del ideal del ego'.¹⁵ Un grupo, inclusive un grupo primario, original, es, entonces, según Freud, 'un número de individuos que han substituido a uno y el mismo objeto por su ideal del ego, y quienes han dado su propio ideal a cambio del ideal del grupo personificado en el líder habiéndose establecido entre ellos una general y recíproca identificación'.¹⁶

El lapso característico de un individuo dentro del grupo en una primitiva situación psíquica y, ciertamente, de barbarismo, descrita por Le Bon, es explicada por Freud a través de su hipótesis del desarrollo de la sociedad humana. En conexión con una conjetura de Darwin, Freud presume que la forma primitiva de la sociedad humana fue la horda sometida al dominio absoluto de un poderoso macho.¹⁷ Este macho que actúa como líder es el padre violento y celoso quien se reserva para sí todas las hembras e impide a los hijos, machos adolescentes, la satisfacción de sus directos impulsos sexuales hacia las hembras. Él los obliga a la abstinencia y, consecuentemente, también a aquellas relaciones emocionales para con él y con los otros, las cuales son el resultado de los impulsos sexuales inhibidos frente al objeto. La exclusión de los hijos frente a las hembras de la horda les conduce a su expulsión de ella conforme van creciendo. Un día, sin embargo, los hermanos expulsados se reúnen, matan al padre y devoran su cadáver poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. El lugar de la horda paterna es ocupado por un clan de hermanos. Retornaré posteriormente a esta hipótesis que proporciona ante todo una pasmosa explicación del hasta ahora desconcertante fenómeno llamado 'totemismo'. Aquí basta hacer notar la proposición de Freud relativa a que el destino de la horda originaria 'ha dejado atrás huellas indestructibles en la historia hereditaria de la raza humana'.¹⁸ El 'grupo' en particular para Freud parece ser una

¹⁵ Freud, *op. cit.*, p. 75.

¹⁶ Freud, *Totem und Taboo*. Translated by A. A. Brill, pp. 207 y ss. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, pp. 90 y ss.

¹⁷ Freud, *Totem und Taboo*. Trans. por A. A. Brill, pp. 207 y ss. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. pp. 90 y ss.

¹⁸ En este punto la referencia debe ser hecha a Heinrich Schurtz, quien en su libro *Altersklassen und Männerbünde*, 1902, mantiene la tesis de que todas las combinaciones sociales superiores, particularmente el Estado, se derivan de las asociaciones de los hombres que son observadas entre todas las razas primitivas en la

resurrección de la horda primaria, 'Los grupos humanos exhiben otra vez la imagen, ya conocida, de un ser dotado de un poder extraordinario y dominando a una multitud de individuos iguales entre sí, cuadro que también está contenido en nuestra idea de la horda primitiva. La psicología de tal grupo, según la conocemos por las descripciones reiteradamente mencionadas (la disminución de la personalidad individual conscience, la orientación de pensamientos y sentimientos en una dirección común, el predominio de las emociones y de la vida psíquica inconsciente, la orientación de pensamientos y sentimientos en una dirección que puedan surgir) todo esto corresponde a un estado de regresión a una actividad anímica primitiva justamente de tal tipo como la atribuiríamos a la horda primigenia'.¹⁹ El carácter inquietante y coercitivo de las formaciones colectivas que se manifiesta en sus fenómenos de sugestión, puede ser atribuido, por ende, a la afinidad del grupo con la horda primitiva, de la cual descende. El líder del grupo es aún el temido padre original. El grupo quiere ser gobernado por un poder ilimitado; ávido extremada y apasionadamente de autoridad, tiene, en frase de Le Bon, una inagotable sed de obediencia. 'El padre primigenio es el ideal del grupo, y este ideal subyuga al individuo, sustituyéndose a su ideal del ego'.²⁰ De este modo, el grupo se nos muestra como una resurrección de la horda primitiva. Justamente como el hombre primitivo sobrevive virtualmente en cada individuo, así también todo grupo humano puede reconstruir la horda primigenia. Hasta en tanto los hombres estén habitualmente bajo el imperio de la formación del grupo, reconoceremos en ello la supervivencia de la horda originaria'.²¹

En el supuesto de que las enseñanzas de Freud relativas a que el lazo social sea de la naturaleza de una relación emocional; que su teoría de la estructura libidinal del grupo y de la duplicada conexión recíproca tanto entre los individuos (identificación) como con el líder (substitución del objeto en el lugar del ideal del ego) sean correctas, entonces la pregunta (crucial para el problema de la concepción psicológica del Estado) acerca de si el Estado es también un grupo psicológico, se convierte en la cuestión de si también los individuos dentro del Estado, unificados por el Estado y constituyendo el Estado, están en doble relación. ¿Qué el Estado considerado como un grupo social, como una realidad psíquica-social, también exhibe esta estructura libidinal? Freud mismo parece inclinado a contestar esta pregunta en sentido afirmativo. El dice: 'Cada individuo forma parte de varios grupos, está ligado, por

forma de 'casas para hombre', sociedades semejantes a clubes, sociedades secretas, etc. Estos gremios masculinos se originan, según Schurtz, de un impulso social específico, que si bien es coherente, resulta diferente del impulso sexual, en tanto efectivamente está dirigido contra él. La única condición para la diferenciación social y el progreso cultural es una represión del impulso sexual anti-social fundamental.

¹⁹ Freud, *op. cit.*, p. 91.

²⁰ Freud, *op. cit.*, p. 99.

²¹ Freud, *op. cit.*, p. 92.

identificación, en muchas direcciones, y ha construido su ideal del ego conforme a muchos y variados modelos. Participa así de muchas almas colectivas: las de su raza, su clase social, su credo, su nacionalidad, etc., y puede, además, elevarse hasta cierto grado de originalidad e independencia'.²² Por tanto, el Estado aparece a Freud como una 'mente masiva', aunque indudablemente de alguna especie diferente en comparación con la de aquellos grupos en los cuales la horda primitiva cobra directamente vida. 'Tales formaciones colectivas, permanentes y duraderas' producen efectos uniformes, que no se imponen tan intensamente al observar, como las manifestaciones de las masas pasajeras, de rápida formación, que han proporcionado a Le Bon los elementos para su brillante descripción del alma colectiva. Y precisamente en estas multitudes bulliciosas y efímeras, superpuestas, por decirlo así, a las otras, es en donde se observa el prodigio de la desaparición completa, aunque pasajera, de toda particularidad individual'.²³ Pero la distinción entre grupos 'transitorios' y 'estables', es, de acuerdo al enunciado del propio Freud, tan significativa que describir a los últimos como 'grupo' o, ciertamente, como 'alma colectiva', tiene que ser desechada por ilusoria. Lo que se denomina el Estado es algo muy diferente de aquél fenómeno descrito por Le Bon como el 'grupo' y explicado psicológicamente por Freud.

Del simple hecho de que junto con la regresión de la psiqué individual revelada en el grupo sean también observadas 'otras manifestaciones de las formaciones colectivas que operan en un sentido precisamente opuesto' y a pesar de las desdeñosas declaraciones de Le Bon, referentes a si 'la moralidad de las multitudes pueda resultar más elevada' Freud supone que, probablemente, se ha confundido bajo la denominación genérica de 'multitudes' a formaciones muy diversas, entre las cuales es necesario establecer una distinción.²⁴

'Las aseveraciones de Sighele, Le Bon y otros, se refieren a grupos de existencia efímera, constituidos con premura por la asociación de varios tipos de individuos movidos por un interés común y pasajero, pero muy diferentes unos de otros. Es innegable que los caracteres de las masas revolucionarias, especialmente aquéllas de la Revolución Francesa, han influido en su descripción. En cambio, las opiniones opuestas se derivan de la observación de aquellos otros grupos estables o asociaciones permanentes, en los cuales pasan los hombres toda su vida y que están corporeizadas en las instituciones sociales. Los grupos del primer tipo son, con respecto a los del segundo, lo que la inmensa y procelosa superficie del mar lo es al breve oleaje'.²⁵ Por impresionante que resulte esta ilustración ciertamente destinada a obscurecer la distinción principal entre grupos 'transitorios' y 'estables' 'corporeizados en instituciones', es evi-

²² Freud, *op. cit.*, p. 101.

²³ Freud, *op. cit.*, p. 101.

²⁴ Freud, *op. cit.*, p. 25.

²⁵ Freud, *op. cit.*, p. 25.

dente que Freud percibió tal distinción, aunque no la admitió en una forma suficientemente clara.

En la diferenciación definitiva de los dos tipos de grupos, Freud está de acuerdo con la explicación ofrecida por el sociólogo inglés Mc Dougall,²⁶ quien distingue entre grupos primitivos 'que no poseen ninguna o sólo una organización rudimentaria' y aquellos 'artificiales y organizados'. Como el fenómeno de la regresión, y particularmente el hecho de la inhibición colectiva del nivel intelectual, son observados en grupos del primer tipo, él atribuye la carencia de efectos regresivos al factor de 'organización'. No interesan aquí los elementos individuales en los cuales cree Mc Dougall poder percibir esta 'organización'. En todo caso, lo decisivo es el hecho de que existe en los miembros del grupo, la conciencia de un orden regulador de sus relaciones, es decir, un sistema de normas. De acuerdo a Mc Dougall, las desventajas psíquicas para la formación del grupo son superadas por esta 'organización'. Freud opina que la condición descrita por Mc Dougall como 'organización' del grupo podría ser descrita, más fundadamente, en una forma distinta. El problema consiste en cómo procurar para el grupo las facultades precisamente características del individuo y que éste ha perdido a consecuencia de su absorción por la multitud'. El individuo poseía, desde luego, antes de incorporarse a la masa primitiva, autoconciencia, sentido de responsabilidad, etc. 'Todas estas cualidades las ha perdido temporalmente por su incorporación a la multitud 'organizada'. El objetivo del desarrollo hacia un grupo 'organizado' es dotar al grupo con los atributos del 'individuo'.²⁷ El punto de vista de Mc Dougall sobre la 'organización' ciertamente requiere modificación. La tesis de Freud, también, después de todo, es un tanto sorprendente. Aunque él enfatiza enérgicamente el principio de la psicología individual y lo sostiene en forma consistente durante todo el desarrollo de su tesis sobre la psicología del grupo primitivo, no obstante, en este punto, emite un juicio que parece revelar un fracaso en su sistema de psicología individual. El 'grupo' ha de lograr ciertos atributos del individuo. Pero ¿cómo es esto posible, si se está procediendo con atributos y funciones pertenecientes a la mente individual? Lo que nos encontramos aquí no es una simple figura metafórica; es un error conceptual. ¡Pues si la figura del 'grupo con los atributos del individuo' se disuelve, llega a ser evidente que ningún grupo, sea el que fuere —ni siquiera uno diferente del grupo primitivo— existe! La naturaleza del grupo consiste —este es el punto culminante de toda la investigación de Freud— en el lazo específico que prueba ser una doble relación emocional recíproca entre los miembros del grupo y entre éstos y el líder. Es precisamente sobre este carácter psíquico del lazo afectivo— la dimensión variable de esta manifestación que Freud reiteradamente subraya— donde descansa la espontánea naturaleza efímera. Freud

²⁶ *The Group Mind*, Cambridge, 1920.

²⁷ Freud, *op. cit.*, p. 52.

sólo es consecuente cuando dice: 'Habría que comenzar por establecer que una simple reunión de hombres no constituye un grupo, mientras no se den en él los lazos antes mencionados'.²⁸ ¡Él descubre las manifestaciones acaracterísticas de la regresión absolutamente en tales lazos, y sobre su consideración explica al grupo como una resurrección de la horda primigenia'.

Pero son precisamente estos lazos los que están ausentes en el individuo en tanto es miembro de los grupos, llamados 'organizados' o 'artificiales' por Mc Dougall y Freud, dado que en ellos la regresión característica —por cuya sola explicación este lazo afectivo, está estructura libidinal, hubo de ser aducido—, aparece. Si se hubiese reconocido que detrás de la asención, aparentemente positiva, de 'un grupo dotado con los atributos del individuo', está latente la proposición enteramente negativa de que el individuo —en tanto miembro de la institución' social bajo discusión— no penetra a esta relación que origina la específica acción regresiva del grupo, que el individuo posee aquí todos los atributos que forman su individualidad y cuya ausencia es precisamente el problema específico de la psicología social o del grupo, entonces nunca hubiese sido necesario describir a las 'instituciones' sociales en cuestión también como 'grupos'. Podría, asimismo, haber sido reconocido quizás que las cualidades atribuidas a estos 'grupos', a consecuencia de lo cual fueron descritos como 'grupos estables', 'permanentes', 'establecidos', tiene que contradecir la naturaleza del objetivo fijada para toda investigación psicológica. Por esa razón también Freud limita su definición psicológica del grupo —'una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del ego por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del ego'— expresamente para el grupo 'primigenio', esto es, para un grupo tal que no ha sido aun capaz de adquirir secundariamente, por los métodos de una 'organización' demasiado perfecta, 'las cualidades de un individuo'.²⁹ Si la definición conceptual del grupo no se aplicara al grupo 'artificial', entonces el último no sería precisamente un grupo en el sentido de una unidad social, psicológica. El hecho de que las características de un grupo psicológico no puedan aplicarse particularmente al Estado, no requiere alguna demostración posterior. Empero, por razones metodológicas, quizá no sería superfluo señalar los siguientes puntos. Si el Estado fuera un grupo psicológico en el sentido de las teorías Freud-Le Bon, entonces los individuos pertenecienes a un Estado necesitarían identificarse uno con otro. El mecanismo psíquico de la identificación, no obstante, presupone que el individuo tiene que percibir una analogía con el otro con quién él se identifica. No es posible identificarse con una persona desconocida de quien uno jamás se ha percatado, ni con un número indeterminado de individuos. La identificación es restringida

²⁸ Freud, *op. cit.*, p. 52.

²⁹ Freud, *op. cit.*, p. 30.

desde el principio a un número bastante limitado de sujetos que están conscientes de otros y, por tanto —muy aparte de cualesquiera otras objeciones— es insuficiente para una caracterización psicológica del Estado.

A pesar de todo, existe una relación entre las instituciones sociales, erróneamente descritas como 'grupos' estables, y los grupos psicológicos en su sentido auténtico. ¿Cuál es exactamente la naturaleza de los últimos? Un indicio de respuesta a esta pregunta, que parece apuntar en dirección adecuada, y particularmente para permitir un juicio correcto acerca de las relaciones entre grupos fijos y variables, es suministrada por el mismo Freud. Freud distingue entre grupos que tienen líder y grupos que carecen de él, y dice: 'Nos interesaríamos particularmente por la diferencia entre las masas que ostentan un líder y aquellas que carecen de él. Así, investigaríamos si las primeras son las más primitivas y perfectas, si en las segundas no puede hallarse substituido el líder por una idea o abstracción. . . Esta abstracción podría, a su vez, encarnar más o menos perfectamente en la figura de un líder secundario. . .'.³⁰ A menos que todos los indicios resulten falsos, la diferencia entre grupos primitivos variables y grupos artificiales estables es la diferencia entre grupos con líder efectivo y grupos cuyo líder es reemplazado por una idea; idea que a su vez está encarnada en la persona de un líder secundario. El Estado en particular parece ser un 'grupo' de los de la última especie. Empero, sobre la base de un severo examen, el Estado no es este 'grupo' sino la 'idea', una 'idea directora', una ideología, un contenido de significado específico sólo diferenciable por su peculiar contenido de otras ideas, por ejemplo, las ideas de la religión, de la nación, etc. La realización de esta idea, el acto de realización que —distinto de la idea misma realizada por este acto— es un proceso psicológico, indudablemente implica a aquellos fenómenos psíquicos de la psicología del grupo, a aquellos lazos libidinales y sus regresiones asociadas, tan admirablemente descritas por Le Bon, las cuales Freud se ha esforzado para explicar en términos de psicología individual. El Estado no es precisamente alguno de los numerosos grupos transitorios de extensión y estructura libidinal variables, pero es la 'idea directora', que los individuos pertenecientes a los grupos variables han colocado en el lugar de su ideal del ego a efecto de que, de ese modo, sean capaces de identificarse unos con otros. Las combinaciones diferenciadas o grupos psíquicos creados sobre la realización de una y la misma idea del Estado, por ningún medio incluyen a todos aquellos individuos quienes, en otro sentido bastante diferente, pertenecen al Estado. La idea cabalmente legal del Estado sólo puede ser comprendida en su propia y específica conformidad jurídica, pero no psicológicamente, como pueden serlo los procesos de los lazos libidinales y asociaciones en tanto constituyen el material de la psicología social. Los procesos psíquicos mediante los cuales es lograda la creación de grupos carentes de líder (esto es, de grupos en cuyo seno

³⁰ Freud, *op. cit.*, p. 53.

están recíprocamente identificados los individuos, quienes substituyen una idea abstracta en lugar de la idea de la personalidad concreta del líder para su ideal del ego) es, sin embargo, similar en todos los casos, sea que implique la idea de una nación, una religión, o un Estado. Si el 'grupo psicológico' fuese la institución en investigación, entonces, como el proceso psicológico llega a considerar, no habría diferencia relevante entre nación, religión y Estado. Estos fenómenos sociales aparecen como instituciones *diferenciadas* a través del engañoso punto de vista de su contenido específico; pero sólo hasta en tanto son conceptuados sistemas ideacionales, inclinaciones específicas del pensamiento, o *contenidos mentales*, y no como procesos psíquicos que mantengan y realicen estos contenidos.³¹

III

En su actitud hacia los así llamados grupos estables, organizados, la investigación sociológica logra un impresionante cambio de dirección. La dirección a la cual este cambio conduce ya ha sido indicada en el supuesto de la psicología del grupo antes referida, o sea que la 'organización' es la característica de los grupos estables, cuya encarnación está personificada en 'instituciones'. La 'organización' y la 'institución' son, señaladamente, complejos de normas, sistemas de preceptos reguladores de la conducta humana, que, en su peculiar y específico sentido, sólo pueden ser comprendidos sobre una consideración de la validez económica de estas normas, no de la autoeficacia (*Seins-Wirksamkeit*) de los actos humanos ideacionales y volitivos, de los cuales estas normas con el contenido.

Este cambio definitivo de dirección, al ser observado en toda la Sociología orientada psicológicamente se sucede sin excepción en el punto donde la teoría pasa de la esfera general de la interacción de los elementos psíquicos para tratar con aquellas instituciones sociales que surgen de alguna manera de esta interacción y finalmente se convierten en los objetos específicos de la Sociología. Un cambio fundamental de dirección debe ser discutido, porque una comprensión de estos objetos posibilita un método enteramente nuevo de investigación científica, diferente del hasta ahora empleado. Aunque inconscientemente por parte de la mayoría de los sociólogos, quienes están bajo la impresión de que persiguen el antiguo camino, la esfera de la investigación empírica-psicológica ha sido abandonada, y una fuerza ha penetrado en donde los conceptos sufren las falsificaciones más extraordinarias porque se hace

³¹ Tarde, el sociólogo francés (*La logique Sociales*, 1895, y *Les lois de L'imitation*, 2nd édition, 1895), parte, como es bien sabido, del hecho de la imitación sugestiva como el fenómeno social fundamental, y caracteriza al grupo social un agregado de seres que se imitan unos a los otros. Es claro que el Estado no puede ser considerado un grupo social en el sentido de la definición de Tarde. Pero que tal formación colectiva sea posible en la realización de la idea del Estado, podría en lo esencial ser aceptado.

el intento de cargarlos con un significado —‘el psicológico’— que es entera y esencialmente extraño a ellos.

Este intento que parece trascender los límites de la psicología, en un afán de la sociología psicológica, se revela en las cualidades psicológicamente irreconciliables que son y necesitan ser exigidas para las ‘instituciones’ sociales, si uno desea comprender, aunque sea en parte, a aquellas ideas relativas a entidades sociales, de esencia ‘colectiva’, que están presentes en nuestra conciencia. Sobre todo, existe el juicio, reiterado por todos los sociólogos de que las instituciones sociales están ‘cristalizadas’, ‘consolidadas’, por las interacciones de los elementos psíquicos y poseen un carácter ‘super-individual’. Como los procesos psíquicos son sólo posibles en el individuo, esto es, en la mente de cada persona separada, entonces cualquier objeto ‘super-individual’ necesitaría ser de naturaleza metapsicológica; estar fuera de la mente individual. Inclusive la ‘interacción’ entre individuos es justamente tan super-individual como metapsicológica y, sólo si se ignora la cuestión, es posible creer que la super-individualidad, como una especie de forma superior de manifestación psíquica, puede ser obtenida por medio de la intervención de la ‘interacción’ sin abandonar la esfera de la psicología. A decir verdad, este es un clásico ejemplo de *Μεταβαδῖς εἰς τὸ ἄλλοττίως*. En tal caso, como en el de la mente individual, tendría uno que suponer otra mente colectiva ocupando el espacio entre las mentes individuales y abarcándolas a todas ellas, una concepción que, como ya ha sido mostrado, no está tan distante de la sostenida por la más reciente Sociología, y que, consecuentemente reflexionada debe conducir —aunque una mente sin cuerpo es empíricamente imposible— a la suposición de un cuerpo colectivo íntegramente diferente de los cuerpos individuales como lo es la mente colectiva respecto de la mente individual y en el seno de la cual puede ser incorporada la mente colectiva. A lo largo de este camino es conducida la Sociología de fundamento psicológico a la hipostatización, al borde de lo mitológico de la así llamada teoría orgánica de la sociedad.

Todos los sociólogos, en las aplicaciones más variables, atribuyen ‘objetividad’ a las instituciones ‘sociales’ en el mismo sentido en que las últimas son descritas como super-individuos. Es típico de esta idea enunciar que las interacciones psíquicas entre los individuos después de haber sido ‘fijadas’ y ‘estabilizadas’ se convierten en ‘fuerzas objetivas’. Se habla de las entidades sociales como ‘objetivaciones’ o, ciertamente, como ‘sistemas de objetivaciones’. En todas estas aplicaciones subsiste un esfuerzo para expresar un contraste entre los procesos subjetivos, esto es, los procesos psíquicos que ocurren en la mente individual, y los movimientos moleculares de la vida social. Empero, sólo estos procesos psíquicos, intra-individuales, ‘subjetivos’, son reales, o expresado en otro giro, poseen aquella realidad psicológica que únicamente deberá ser tomada en cuenta por una Sociología orientada en un sentido psicológico-

social. ¿Cómo puede la subjetividad efectiva, por mera agregación o multiplicación, convertirse en una objetividad igualmente efectiva? Esto permanece enigmático. La 'cantidad' es aquí metamorfoseada en 'calidad', o, en otras palabras. '¡He aquí un milagro! ¡Debéis tener fé!'

En la misma forma que su objetividad, la duración o permanencia exigida para las instituciones sociales se contrasta notoriamente con la fluctuante, relampagueante, existencia de los fenómenos mentales individuales, de los cuales se deriva de algún modo la existencia de las primeras. Precisamente, en el caso del Estado es mucho más impresionante, e irreconciliable, la esencial uniformidad y continuidad de su existencia específica. Las limitaciones establecidas de su extensión —que es, desde luego, sólo la permanencia de una validez ingeniosamente definida— están, junto con la fluctuante, ondulante y constantemente intermitente realidad de aquellos fenómenos psíquicos del grupo, realidad que ahora que expande y en otro instante se contrae, bajo la consideración de una teoría científica-psicológica que se esfuerza por subsumir estas instituciones sociales en dichos fenómenos psíquicos colectivos. Es una ingenua autodecepción que la Sociología, en tanto psicología social, piense que al referirse a las instituciones sociales está tratando, por decirlo así, con ondulaciones congeladas, con un movimiento psíquico colectivo 'petrificado', en el cual las leyes psíquicas podrían ser más conveniente y ciertamente discernidas que entre los fenómenos siempre cambiantes de la mente individual. Si un sociólogo cree que 'las instituciones psíquicas concernientes a la Sociología poseen una cierta objetividad y permanencia que las hace capaces de observación y comparación en una forma bastante diferente (es decir, ¡más intensamente!) a lo que está permitido por los procesos transitorios en la mente individual'³² entonces deberá contestar la pregunta relativa a cómo es posible exactamente la metamorfosis por la cual, de un número de 'procesos subjetivos transitorios en la conciencia individual' —que sólo al ser registrados pertenecen a la realidad— son obtenidas las formaciones de 'objetividad y permanencia'. Tales formaciones, a pesar de este cambio de naturaleza, no sólo no pierden su carácter psíquico original, sino que se manifiestan, por cierto, en un grado inclusive más elevado.

El sociólogo francés Durkheim es el exponente típico de éste método que trata de trascender la esfera del conocimiento psicológico-causal para penetrar en el mundo de las consideraciones ético-políticas o jurídicas. El también insiste en entender a la Sociología como ciencia natural, orientada de acuerdo a las leyes de la casualidad.³³ Acepta el principio de Comte, a saber: 'que las manifestaciones sociales son fenómenos naturales y, en cuanto tales, sujetas a las leyes de la naturaleza'. Con esto observamos claramente el 'carácter objetivo' atribuído a los fenómenos sociales. 'Pues en la naturaleza solamente hay cosas (*cho-*

³² Eisler, *Soziologie*, p. 9.

³³ *Les règles de la méthode sociologique*.

ses)', y 'la regla primaria y fundamental' para la comprensión de problemas sociales consiste en 'considerar los fenómenos sociales como cosas'. Durkheim deliberadamente se aleja de la Sociología entendida como un conocimiento de ideas o ideologías, y en oposición a esto diseña una 'ciencia de realidades'. Durkheim describe a los fenómenos sociales como 'cosas' pero lo hace debido a que, y hasta en tanto, son algo 'objetivo', independiente del individuo, algo ya preexistente y por lo mismo ajeno a él, externo a su persona; son las realidades de su mundo externo en cuyo seno ha nacido, por decirlo así. Estos fenómenos de un mundo social contrastables con el individuo, lo trascienden y han llegado a existir sin él, lo determinan y tienen un poder apremiante sobre él. Estos fenómenos sociales objetivos, externos al individuo y caracterizados como 'cosas', en realidad se manifiestan en las acciones, pensamientos y sentimientos individuales, pero no deben ser confundidos con sus 'radiaciones individuales'. Entonces tenemos aquí una clase de hechos de un carácter muy especial: consisten en peculiares especies de acciones, pensamientos y sentimientos; son externos al individuo y están dotados con fuerzas apremiantes por medio de las cuales se compele a él. El carácter apremiante es 'una inmanente cualidad en estas cosas que aparecen juntamente con cualquier intento de resistirlos'. 'Observando (los fenómenos sociales) que su peculiaridad esencial consiste en su poder de ejercitar compulsión desde fuera sobre la conciencia individual, esto significa que no se derivan de ésta última y, consecuentemente, que la Sociología no es un derivado de la Psicología... Si el individuo queda fuera de consideración, sólo permanece la sociedad; por tanto, es en la naturaleza de la sociedad misma donde debe buscarse la explicación de la vida social'. 'En virtud de este principio, la sociedad no es meramente una suma de individuos, sino el sistema formado por su asociación que representa una realidad específica que tiene su propio carácter. Ninguna manifestación tal puede ocurrir, desde luego en ausencia de una conciencia individual; pero esta condición necesaria no es suficiente por sí misma. Las mentes individuales necesitan, pues, estar asociadas y combinadas de una manera definida; la vida social es la consecuencia de esta forma de asociación y, por consiguiente, es esta forma de asociación la que explica la vida social. Por armonía, penetración y fusión mutua entre ellas, las mentes individuales producen un, si se quiere, nuevo ser psíquico representante de una individualidad psíquica de un nuevo orden. Es en la naturaleza de esta individualidad, y no en la de los individuos de la cual está constituida, donde deben indagarse las causas primarias y determinantes de los fenómenos ahí observados. La muchedumbre piensa, siente, actúa de forma muy diferente a sus miembros si éstos estuviesen aislados'. El reconocimiento de este hecho, o sea que los individuos se comportan diferente cuando están en asociación que como se comportarían si estuviesen aislados, conduce por el bien conocido camino de la hipostatización no crítica a la suposición de una realidad

social extrema al individuo. La diferencia de función bajo diferentes condiciones se convierte en la diferencia de substancias, se torna en 'cosas diferentes'. Durkheim no insiste lo bastante enfáticamente acerca de éste carácter objetivo de las cosas sociales. 'En realidad, a consecuencia de su ocurrencia continua, muchas formas de actuar y pensar adquieren una cierta consistencia que las aisla y brinda independencia frente a los sucesos individuales que las suscitan. Adoptan forma corporal, forma individual perceptible, y constituyen una realidad *sui generis*, completamente distinta de las acciones individuales en las cuales se manifiestan'. Después de esto, la forma corporal que las cosas sociales finalmente adoptan, no es cuestionable, pues su percepción por los sentidos está expresamente formulada así: 'Puesto que los aspectos de las cosas sólo los conocemos a través de medios perceptibles, se podría declarar brevemente que para ser objetiva, la ciencia no debe partir de ideas creadas independientemente de ella, sino derivar los principios de sus definiciones fundamentales totalmente de lo que es dado a los sentidos'. Esto contradice completamente el juicio de que los fenómenos sociales sean realmente 'cosas' pero no cosas 'materiales'. También contradice el juicio de que la sociedad sea una entidad 'psíquica'; y esto, a su vez, contradice el juicio de que la Sociología no tiene nada que hacer con la Psicología. Todas estas contradicciones se provocan en última instancia a causa de la errónea hipostatización antes mencionada. El '*méthode sociologique*' de Durkheim, es simplemente la aplicación de un punto de vista ingenuo y substancialista (esto es, mitológico) a la observación de la conducta ajena bajo condiciones de interacción recíproca.

La tendencia normativa de la Sociología de Durkheim llega a ser aquí diáfana y evidente. La existencia 'objetiva' de las 'cosas sociales', independiente de lo subjetivo, esto es, del deseo y voluntad individuales, no es realmente sino la validez objetiva de las normas ético-políticas que Durkheim dogmáticamente presupone, empeñándose en justificar al enunciar que se trata de realidades naturales. El acentúa que todas las 'cosas sociales' tienen un peculiar 'carácter imperativo'; por lo que se refiere al individuo, estima a las obligaciones impuestas —según él, impuestas por la sociedad— sobre aquél, pertenecientes a esta especie, y de ninguna manera confina sus investigaciones al hecho de que la gente —erróneamente, quizás— se considere estar bajo estas obligaciones. Durkheim ve en la sociedad una autoridad apremiante, es decir, un valor que, por lo menos, podría ser un objeto del conocimiento científico, puramente causal, como podrían serlo las obligaciones. 'Un fenómeno social es reconocido por el poder obligatorio externo que ejerce o puede ejercer sobre el individuo. Ciertamente, los términos 'social', en particular 'colectivo', y 'obligatorio' son sinónimos para Durkheim. Como es sabido, enuncia 'el ejercicio de una compulsión desde fuera sobre la conciencia individual' como una característica esencial de los fenómenos sociales. La sociedad está, por lo tanto, capacitada 'para im-

poner los tipos de pensamientos y acciones, a los cuales ha colocado, con su autoridad, sobre el individuo. Esta 'autoridad' de la sociedad consiste en su capacidad coactiva; 'este imponer sobre', es una obligación para cierta conducta. Puesto que tal obligación viene 'desde afuera', la fuente de todo lo obligatorio, consecuentemente, yace fuera del individuo. A pesar de todo, al considerar el hecho de la compulsión ejercitada 'desde fuera' sobre la conciencia individual, estamos frente a un fenómeno de conciencia subjetiva, y si este hecho es conceptuado como una característica esencial de las cosas sociales, entonces eso sería el fin de la objetividad de las últimas. Al mismo tiempo, es incomprensible porque ha de mencionarse ulteriormente la 'obligación'. Es sencillamente un objeto del efecto de una causa: el proceso ideacional impuesto al individuo por alguna u otra actividad en el mundo externo, conduciendo a su vez a un impulso de la voluntad y, finalmente, a una acción; es una cadena de causa y efecto de la misma naturaleza tal como se da, por ejemplo, en el calentamiento y derretimiento de una pieza de metal por la incandescencia de una flama. ¿Acaso el fuego 'obliga' a la pieza de metal a calentarse y finalmente a derretirse? ¿Tiene el corazón 'obligación' de latir? ¿Es la causa la 'autoridad' para el efecto? ¿Es la 'compulsión', por virtud de la cual el efecto sigue a la causa (y esta 'compulsión' que el fenómeno social ejercita 'desde fuera' sobre la conciencia individual es evidentemente sólo un caso especial) una obligación? ¿Tiene la causa un 'carácter imperativo'? Justamente aquí, empero, ¡la esfera social parece tropezar! Exactamente, ¿a qué 'compulsión' se refiere Durkheim cuando dice: "En realidad el hecho de la asociación, tan lejos como nos remontemos a la historia, es el más apremiante de todos, pues es la fuente de todas las demás obligaciones"? ¡El requerimiento aquí es por la 'fuente' esto es, por la razón de la validez de las obligaciones, no por la causa de las ideas, voliciones y acciones!. Precisamente en conexión con esto, Durkheim aduce la mancomunidad compulsoria en el Estado al que se pertenece y con el cual uno está asociado sin referencia a la propia voluntad. Este Estado parece representar para Durkheim, para decirlo así, el agregado de todos los lazos sociales, de todas las obligaciones. Y, precisamente, en el caso del Estado es patente que cualquiera sea el intento de Durkheim para expresar el aserto, de peculiar objetividad psico-física en el mundo externo del individuo, se tratará de la validez objetiva —supuesta de alguna forma— de un específico contenido intelectual autónomo; la validez objetiva de un sistema de normas.

El carácter ético-político de esta Sociología 'científica' ya ha sido suficientemente tratado. La teoría de Durkheim necesita ahora ser juzgada sobre el supuesto de que la sociedad es idéntica con Dios. 'Si no es posible', dice Durkheim, 'eslabonar la totalidad de las ideas morales con una realidad que el niño puede asir con sus dedos, entonces la instrucción moral es inútil. Al niño debe inculcársele el sentimiento

de una realidad entendida como la fuente de la vida, de cuyo seno proviene la ayuda y la fuerza. Para esto, sin embargo, es necesaria una realidad concreta, viviente.³⁴ De acuerdo a Durkheim, la sociedad es esta autoridad. 'La Sociedad es una fuerza moral superior que tiene el mismo tipo de trascendencia como aquella que la religión atribuye a la deidad'. Como ya ha sido enfatizado, Durkheim no tiende mucho, o por lo menos, no tiende exclusivamente, a explicar el hecho psicológico del poder motivador de ciertas ideas-norma, sino más bien a justificar su validez recurriendo, para basarla, a una autoridad, sobre la sociedad elevada al rango de una divinidad. 'Es comprensible', dice él, 'que nos inclinemos reverentes ante la sociedad que demanda de nosotros aquellos grandes y pequeños sacrificios que constituyen obediencia en la vida moral. El creyente reverencia a Dios porque es de Dios de quien cree que recibió su vida y especialmente su vida espiritual —su alma. Tenemos razones similares para experimentar este sentimiento cuando se trata del cuerpo colectivo'.³⁵ Sólo un ser consciente puede estar investido con una autoridad de tal naturaleza, como lo es aquella necesaria para establecer el orden moral. Dios es una personalidad de esta especie de la misma forma en que lo es la sociedad. Si se puede entender porqué el creyente ama y venera a la divinidad, ¿qué nos puede impedir de comprender cómo la mente lega es capaz de amar y reverenciar al cuerpo colectivo, el cual es, quizás, la insólita realidad en la idea de la divinidad? 'El creyente no está equivocado cuando cree en la existencia de un poder moral del cual depende y al que debe todo lo mejor. Este poder existe es la sociedad'.³⁶ Puesto que las costumbres culturales sirven al propósito evidente de fortalecer el lazo entre el creyente y su Dios, al mismo tiempo aseguran los lazos que ligan al individuo a la sociedad de la que es miembro, como Dios es sólo la expresión figurada para la sociedad'. Como resultado final, por decirlo así, de su trabajo sobre las formas elementales de la vida religiosa, representada por el sistema totémico de los Australianos, Durkheim dice: 'Hemos visto que la sociedad es la realidad que las mitologías han representado bajo múltiples formas, el objetivo, la causa general y perdurable de los sentimientos peculiares que constituyen la experiencia religiosa'. Refiriéndose al tótem, investigación que impulsó particularmente a Durkheim a emi-

³⁴ Bulletin de la société de philosophie, 1906, p. 227. Cito esto de *Fouillée's paper: Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral*. Desafortunadamente no he podido aun tener acceso al Bulletin de la société de Philosophie. Sólo llegué a enterarme de este documento de Durkheim y de otro citado más adelante en, *Les formes élémentaires de la vie religieuse; Le system totémique en Australie*, París, 1912, después de la publicación de mi ensayo *Über den soziologischen und juristischen Staatsbegriff*. Por consiguiente, tomo ventaja de la oportunidad que se me brinda aquí para complementar mi consideración del 'méthode sociologique', de Durkheim, sobre este importante punto del paralelo que él cree existe entre sociedad y Dios.

³⁵ Bulletin de la société de philosophie", 1906, p. 192.

³⁶ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. CBB.

tir su enunciado acerca de esta identidad de lo social y lo religioso, dice: 'Es el signo mediante el cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad patente en todo lo que pertenezca en cualquier forma al clan: gente, animales, cosas. Entonces, si este símbolo es simultáneamente el símbolo de Dios y de la sociedad, ¿no son Dios y la sociedad uno y lo mismo? ¿Cómo puede el símbolo del grupo llegar a ser la expresión de esta llamada deidad, si deidad y grupo representan dos realidades diferentes? El Dios del clan, el principio totémico, por consiguiente, no puede ser sino el clan mismo pero hipostatizado y llevado a la fantasía en la forma de objetos perceptibles tales como plantas y animales al servicio del totem'.

Esto, empero, al menos puede proporcionar una explicación psicológica del enigma totémico en cuanto responde a la pregunta relativa a cuál sea la fuente común de donde emanan las actitudes sociales y religiosas del hombre. Pero el problema de la autoridad social no está solucionado psicológicamente en tanto se pretende identificar a esta con la autoridad religiosa. En esta dirección, también Freud, con su investigación psicoanalítica se ha situado más allá de los resultados presentes de la Sociología. Freud no está interesado en justificar a las autoridades sociales, cualesquiera que fuesen, sino dedicado total y exclusivamente a la investigación del fenómeno psíquico. Freud permanece —tal vez justo en el caso— en el dominio de la psicología individual, y rechaza a todas las pretensiones que reclaman un 'conocimiento' místico-metafísico de la 'psiqué colectiva' diferente de la psiqué individual. Como Durkheim, Freud también ha estudiado el totemismo y, como el primero, se ha concretado a las relaciones íntimas entre las experiencias social y religiosa del hombre. Pero Freud no se ha contentado con explicar que Dios y sociedad sean idénticos. Él ha descubierto la raíz psíquica a la cual se remiten los lazos religiosos y sociales; y este es precisamente el resultado de su esfuerzo al querer explicar el totemismo sobre líneas psicológicas individuales. Tomando literalmente las manifestaciones de los primitivos —apoyándose en las semejanzas que él ha descubierto en la vida psíquica de los salvajes y neuróticos— con respecto a que el tótem fue su ancestro y padre primigenio, una hipótesis 'que los etnólogos hasta la fecha no han sabido que hacer con ella y, por lo mismo, la han relegado gustosamente hasta lo último', él acepta que el tótem ha significado el padre originario. Ya me referí a la hipótesis postulada por Freud en conexión con la tesis de Darwin, relativa a que la forma primitiva de la sociedad humana fue la horda dominada por un poderoso macho, en la cual el agresivo y celoso padre acapara a todas las hembras para él y ahuyenta a los hijos varones adolescentes, quienes por esa causa un día se reúnen, matan y devoran al padre, substituyendo el clan de hermanos a la horda paterna. El padre asesinado y devorado es, por el arreptimiento, elevado al rango de divinidad, y aquéllo que durante su vida efectiva y prácticamente impidió por la

fuerza —las relaciones sexuales de sus hijos con las mujeres del grupo— es convertido, gracias a la senda descubierta por el psicoanálisis (la así llamada ‘obediencia postpuesta’), en el contenido de las normas sociales y religiosas. Los detalles de esta teoría excepcionalmente brillante y de largo alcance, no es posible, ni necesitan, ser tratados aquí. Lo importante es el juicio acerca de si una explicación psicológica de las relaciones sociales y religiosas, y de todo lo que ellas comprenden, es procedente sólo si se penetra retrospectivamente en una experiencia psíquica fundamental: la relación del hijo al padre. La autoridad divina y la social sólo pueden llegar a ser idénticas si ambas son formas diferentes del mismo lazo psíquico que —psicológicamente— es la autoridad misma, la autoridad del padre.³⁷ A propósito, la psicología de Freud es indiferente ante el problema del establecimiento de normas, de ‘deberes’ sociales que representen un supremo ‘valor’, una ‘autoridad’ superior en este sentido ético-dogmático (como en la sociedad-deidad o deidad-sociedad, de Durkheim); la teoría psicoanalítica está interesada en el análisis de la causa de la conducta humana, por eso su psicología social tiene que ser, por necesidad, una psicología individual —de ahí la ‘autoridad’ del padre, sacada a la luz por el psicoanálisis, como materia prima de un hecho efectivo en la psique humana— que significa únicamente una peculiar forma de ‘motivación’, una regla por cuya consecuencia la conducta de un individuo se orienta según la voluntad y naturaleza de otro.

De los resultados de la investigación de Freud, respecto a los fundamentos psíquicos de la ideología social y los de la ideología religiosa, mencionaría además lo siguiente: En su intento de arrojar luz sobre los orígenes de la sociedad y la religión, Freud parte de las indagaciones hechas por el investigador inglés Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, Londres, 1907). Este último expone la opinión de que una ceremonia singular, el llamado festín totémico, o sea el sacrificio y devoración en común de un animal peculiarmente significativo, el animal-tótem, formó desde un principio parte integrante del sistema totémico. Más tarde, es un ‘sacrificio’, ‘una ofrenda’, hecho a la deidad para aplacarla a conseguir su favor; originalmente el ‘sacrificio’ no era sino un acto de camaradería social entre la deidad y sus adoradores. De acuerdo al pensamiento primitivo, la confraternidad del clan, la unidad social, está constituida por la participación conjunta de sus miembros en la comida de uno y el mismo animal sacrificado. Quien toma parte en el festín-comida pasa a ser un miembro del clan. ‘Pero, por qué causa se atribuye esta fuerza de unión al acto de comer y beber en compañía?’ En las sociedades más primitivas existe un único lazo

³⁷ También el psicoanálisis mantiene esta explicación estrictamente causal cuando, como en la *Group Psychology and Analysis of the Ego*, de Freud, indiferente a toda tendencia política, el objeto de su investigación es el mecanismo psíquico sobre el cual descansa el Estado monárquico, cuyo predominio en la historia política sería de otra manera incomprensible.

incondicional e infalible: aquél establecido por la comunidad del clan. Los miembros de esta comunidad son solidarios entre sí; un *kin* es un grupo de personas cuya vida forma una tal unidad física y puede considerarse a cada una de ellas un fragmento de la vida en común... *kins-hip* significa, pues, formar parte de una sustancia común... Hemos sabido que en épocas anteriores toda comida hecha en común, toda *participación en una substancia común* creaban, al penetrar en los cuerpos, un lazo sagrado entre los comensales; pero en tiempos más remotos era atribuida esta significación a la participación en la substancia de un sacrificio sagrado. El misterio sagrado de la muerte del animal se justifica por el hecho de que sólo por esta vía puede establecerse el lazo que une a los participantes entre sí y con su Dios.³⁸

Los pasajes citados aquí, tienen, en esta conexión, un doble significado para mí. Primero: para el pensamiento primitivo la unidad social, la asociación de un número de individuos dentro de una unidad, está expresada en la visible y palpable substancia del animal sacrificado (animal-tótem) que es comido en común. Y, segundo: la unidad social —como Durkheim reconoce también— es, desde el principio, religiosa en carácter; como si la unión social cobrara existencia gracias a su unión con la deidad; en efecto, ambas uniones —en tanto lazos psíquicos— son esencialmente idénticas desde el inicio. Esto se revela por el hecho de que el animal-tótem sacrificado, cuya consumición en común constituye el lazo social, es la deidad misma. Partiendo de una posición muy diferente a la adoptada por la interpretación psicológica de Freud, desde el punto de vista que yo he descrito al principiar éste ensayo, como una teoría jurídica, en contraposición a una Sociología científica-psicológica fundada en lineamientos causales; una teoría que conceptúa al Estado como: un contenido de significación específica y no una progresión de conducta humana efectiva de alguna manera regulada; una ideología en su autonomía específica; un conjunto de normas y, ciertamente, de normas jurídicas sistematizadas en un ordenamiento jurídico, he llegado a conclusiones notablemente paralelas a estos resultados aportados por la investigación psicológica-social; resultados que permiten elucidar el problema desde un ángulo totalmente diferente.

El problema central de la teoría jurídica, en tanto es aplicada al Estado, y no únicamente de esta teoría jurídica del Estado sino de toda la política en general (de la cual la teoría jurídica del Estado por su derivación constituye sólo una parte, aunque su parte más importante y significativa), es el problema de la relación entre el Estado y el derecho. Si bien la política es, efectivamente, una de las más antiguas disciplinas, quizás la más antigua de todas —para alguna reflexión acerca del Estado tuvo que haber precedido inclusive el más rudimentario conocimiento mitológico-religioso de la naturaleza, pues el rey (el padre) quien ejercía control sobre los hombres por medio de las ordenanzas del derecho,

³⁸ Freud, *Totem und Taboo*. English translation by A. A. Brill. 1919. pp. 22 y ss.

era evidentemente el prototipo para la deidad quien controlaba a la naturaleza, y el ordenamiento jurídico era el prototipo para la ley de la naturaleza —sin embargo, en la literatura científica, el problema fundamental de la política se encuentra en una situación muy lamentable. Los múltiples tratadistas en ese asunto no sólo presentan opiniones del todo contradictorias e irreconciliables acerca de las relaciones entre el Estado y el derecho. Algunos estiman que el derecho lógicamente y cronológicamente presupone al Estado, otros que el Estado presupone, crea, al derecho; pero ambas tesis, enredadas en las más sospechosas contradicciones, se dan como si fuese una regla en la obra de uno y el mismo autor. Esto es lo más sobresaliente cuando, al cuestionar por el Estado y el derecho, parecería que uno se está ocupando con fenómenos cotidianos con los cuales se está muy familiarizado. Un análisis crítico de las descripciones científicas hasta aquí ofrecidas, revela que el problema, del todo insoluble, de la teoría del Estado y del derecho —como tan a menudo sucede en la historia de la ciencia— es sólo un problema aparente. En realidad existe únicamente un objeto allí donde la teoría ha querido definir y diferenciar dos objetos y sus relaciones. El Estado entendido como un orden de la conducta humana es precisamente idéntico con el orden coactivo conocido como orden jurídico o sistema de derecho. Pero, en tanto el Estado no es considerado dentro de la categoría de regulación, ni conceptualizado un sistema abstracto de normas de la conducta humana, sino metafóricamente aceptado como una intercambiante personalidad activa —en cuyo sentido la palabra 'Estado' es usada en muchos casos— el término significa una personificación simplificadora del orden jurídico que constituye la comunidad social, el cual hace posible la unidad de una multiplicidad de conductas humanas. Al hipostatizar esta personificación —un típico error de pensamiento expuesto especialmente por la filosofía del *Como-si* de Vaihinger— el objeto singular del conocimiento, es decir, la regulación coactiva de la conducta humana, es duplicado, y el insoluble pseudo-problema referente la misma técnica que opera en la concepción mitológica de la naturaleza de uno y el mismo objeto abstracto, y el último es contrastado con su personificación erróneamente considerada real— es evocado si bien como un sustituto para propósitos de ilustración y simplificación (abreviación). La técnica de esta hipostatización, con su duplicación del objeto de conocimiento y su cúmulo de pseudo-problemas, es absolutamente la misma técnica que opera en la concepción mitológica de la naturaleza, al imaginar una driada en cada árbol, un dios de la primavera en cada fuente, a Selene en la Luna y a Apolo en el Sol. Desde el punto de vista de la crítica del conocimiento, el método mitológico (el cual a causa de nuestro lenguaje substantivista —así lo ha reconocido y denominado Fritz Mauthner— ha penetrado profundamente toda la ciencia, pero en particular las ciencias de la mente) aparece como la proyección (la que por ser equivocada debe ser superada) tendiente a con-

fundir las *relaciones*, cuya determinación es y sólo es posible por el conocimiento, con *objetos* tangibles, y a desvirtuar el concepto de función al interpretarlo como 'substancia'. Si puede mostrarse que el Estado, en la forma en que es concebido por la política y diferenciado, al contrastarlo con el derecho por suponerlo detrás del derecho, en tanto 'portador' del derecho, es justamente una substancia duplicadora de igual naturaleza, generadora de pseudo-problemas como el alma, en Psicología, o la energía, en Física, entonces habrá una política sin Estado, al igual que hoy en día ya existe una Psicología sin alma, y sin todos los pseudo-problemas con los cuales se atormentó la Psicología racional (la inmortalidad, por ejemplo, un problema específico de substancia) y una Física sin energía. Psicológicamente por supuesto —y sólo psicológicamente— esta propensión a la personificación y a la hipostatización, esta tendencia a substancializar, es comprensible. Y, precisamente, desde este punto de vista parece una simple diferencia de grado si la ciencia natural presupone fuerza detrás de los fenómenos donde los primitivos aún imaginan dioses. Así, en principio, se llega al mismo resultado cuando, para el pensamiento primitivo, la unidad social, la combinación de una multitud de individuos en una unidad, es expresada en la visible y palpable substancia del animal (tótem) sacrificado y devorado en común, y, asimismo, cuando la política moderna y el derecho pueden crear exclusivamente de este orden social abstracto, de este sistema de normas jurídicas coactivas, la unidad de la comunidad social que limita (y la comunidad consiste precisamente en este orden), como algo de naturaleza substancial, una persona real antropomórficamente construída, sin reparar en el carácter peculiar de esta idea convertida así en un mero instrumento del pensamiento, especialmente cuando se observa cuan fuerte es la tendencia a elevar a esta persona, de alguna manera, a algo visible y tangible, a una criatura super-biológica. Si la política moderna es primitiva en este respecto, el sistema totémico es, justamente, la política de los primitivos.

La idea del Estado, en tanto es concebida como fuerza y alma, una ficción personificativa, forma un paralelismo ante la idea de Dios. La semejanza en la estructura lógica de ambas ideas es realmente asombrosa, en especial cuando se considera la relevante analogía que existe entre los problemas teológicos y políticos y sus soluciones. Esta analogía me impresionó; en particular las concepciones presentadas por la más reciente literatura acerca de la relación entre el Estado y el derecho. El Estado metajurídico, trascendente al derecho, el cual es en verdad la personificación hipostatizada, la unidad —postulada como real— del Estado, se corresponde perfectamente con la divinidad super-natural trascendente a la naturaleza, representada por la grandiosa personificación antropomórfica de la unidad de la naturaleza misma. Así como la teología se esfuerza finalmente por superar este dualismo creado por ella situando el problema —de acuerdo a sus propias suposiciones, insoluble—

de la relación de unidad de la divinidad metafísica sobre la naturaleza, y aquella de naturaleza extra-divina sobre Dios, así también la política y la ciencia jurídica están constreñidas a referir el Estado metajurídico al derecho y el derecho extra-estatal al Estado. La teología —no sólo la cristiana— intenta resolver sus problemas recurriendo al misticismo; al convertirse el hombre en Dios, el Dios supra-mundanal entra en el mundo, llega a ser el representante del hombre. La solución ensayada por la política y la ciencia jurídica es la misma. Es la teoría de la así llamada auto-obligación o auto-limitación del Estado, a consecuencia de la cual el Estado supra-jurídico, al ser personificado, se somete voluntariamente a su propio orden jurídico, es decir, a la legalidad de derecho que él mismo ha creado. Así, desde un dominio extra-jurídico el Estado se convierte en un ser jurídico, esto es, en derecho. Esta doctrina siempre ha sido censurada por contener algo de carácter místico, porque contradice sus propios supuestos concernientes a la política y a la ciencia jurídica y por esforzarse en explicar lo incomprensible, que resulta de afirmar que dos seres diferentes sean uno. Pero hasta ahora no ha sido observado que la teología presenta el misterio de la transformación de Dios a hombre precisamente desde el punto de vista de la auto-limitación de Dios. La correspondencia entre la teología y la política va aún más allá; el problema de la teodicea concuerda exactamente con el problema de la llamada injusticia estatal. La especulación religiosa, en especial la especulación mística, acerca de las relaciones entre Dios y el individuo —el alma universal y el alma individual— en total no han logrado nada más en comparación con lo que ha obtenido la teoría política del universalismo e individualismo con referencia a la relación entre el Estado (comunidad) y el individuo. En efecto, inclusive la doctrina teológica de los milagros tiene su analogía en la teoría del gobierno, como lo he demostrado en detalle.³⁹

Así, la conexión entre la problemática religiosa y social indicada por la Psicología social está confirmada desde el punto de vista de la crítica del conocimiento. Por consiguiente, desde este enfoque el Estado es imaginado como una idea-deidad porque descansa sobre un sistema dualista característico del método teológico, es decir, porque fue invocado como una hipostatización de la unidad del orden jurídico, en contraste a éste y en tanto ser trascendente, en la misma forma que Dios, en tanto personificación de la naturaleza, fue representado como una figura trascendente a esta última. Desde el punto de vista de la crítica del conocimiento es, en particular, importante demoler el método teológico en las —ciencias mentales, y especialmente en las ciencias sociales— destruir el sistema dualista. Y el análisis psicológico realizado por Freud ha rendido un inestimable servicio preparatorio concretamente

³⁹ Comparar mi ensayo: *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, op. cit., pp. 219 y ss.

en esta dirección, al disolver con suma eficiencia en sus elementos psicológicos individuales las hipostatizaciones de Dios, sociedad y Estado, sustentadas, por siglos, con la magia de su añeja terminología.

Traducción del inglés de
José Melvyn ROIG BLAKEY y
Ariel PERALTA GARCÍA.